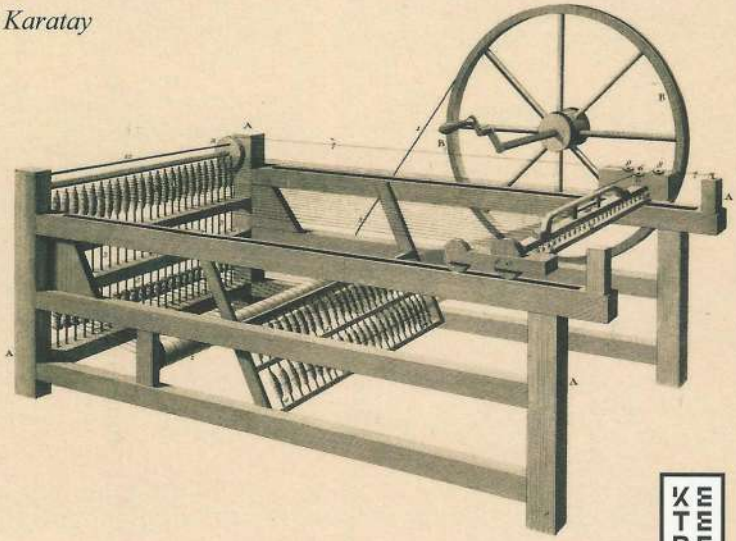
CRAWFORD
BROUGH
MACPHERSON

MÜLKİYETÇİ BİREYCİLİĞİN SİYASAL TEORİSİ

HOBBES'TAN LOCKE'A

Türkçesi: *Ali Karatay*



TEORİ

KTB

ISBN: 978-625-6309-78-4
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 1222 | **Teori**

Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Murat Erşen

Yayıma Hazırlayan
Enes Özel

Düzelti
Rabia Şenol

Kapak
Harun Tan

Mizanpaj
Özkan Kaya

1. BASKI

Ağustos 2024
İstanbul

Ketebe Yayınları
Sertifika No: 49619
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212 612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Sertifika No. 45464
Yıkılmazlar Basım Yay. Prom. ve Kağıt
San. Tic. Ltd. Şti.
15 Temmuz Gülbahar Cd.
No: 62/B Güneşli / İstanbul
Tel: 212 630 64 73

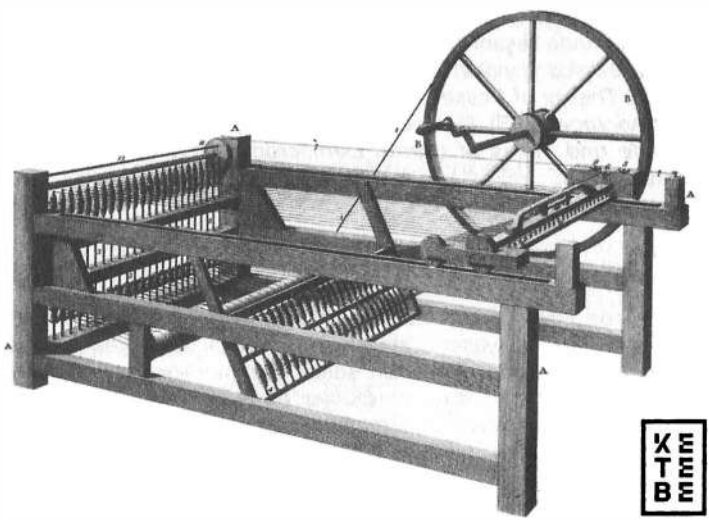
© Özgün adı *Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke* olan bu kitabın Türkiye hakkı Oxford University Press ile anlaşmalı olarak Akcalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.'ye aittir İzinsiz yayımlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

CRAWFORD
BROUGH
MACPHERSON

MÜLKİYETÇİ BİREYCİLİĞİN SİYASAL TEORİSİ

HOBBES'TAN LOCKE'A

Türkçesi: *Ali Karatay*



Crawford Brough Macpherson

Kanadalı siyaset kuramcısı ve profesör. 1911'de Toronto'da doğdu. Toronto ve Londra Üniversitelerinde eğitim gördü. 1935'te ekonomi-politik bölümünde kırk yıl sürecek öğretim üyeliği hayatına başladı. Liberal-demokratik teorinin gelişimi üzerine yazdığı çeşitli yazılar kendisine uluslararası beğeni kazandırdı. İlk olarak Thomas Hobbes ve John Locke gibi 17. yüzyıl İngiliz teorisyenlerinin çalışmalarına yönelen Macpherson, "mülkiyetçi bireycilik" olarak adlandırdığı kavramı, yükselen bir burjuva sınıfının ideolojisi olarak tanımladı. Kendine özgü hümanist analizi, gelişmekte olan kapitalizmin Marksist eleştirisinin yanı sıra liberalizmin etik vaatlerine de dayandırdı. 20. yüzyılın başlarındaki Alberta çiftçi hareketi, temel araştırma konularından oldu. 1970'te Kanada Nişanı'nı alan Macpherson, 1987'de hayata gözlerini yumdu. Başlıca yayınları arasında *Democracy in Alberta* (1953), *The Political Theory of Possessive Individualism* (1962), *The Real World of Democracy* (1965), *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (1973), *The Life and Times of Liberal Democracy* (1977) ve *Burke* (1980) bulunmaktadır.

Ali Karatay

1971 yılında Filyos'ta (Zonguldak) doğdu. Kamu yönetimi ve iktisat alanlarında lisans, siyaset bilimi alanında yüksek lisans yaptı. Bir süre Maliye Bakanlığı'nda çalıştıktan sonra çevirmenliğe başladı. Otuzu bulan kitap çevirileri arasında *Dünya Tarihinin Yapısı* (K. Karatani), *Retrotopya* (Z. Baumann), *Kristal Dünya* (J. G. Ballard), *Dikey Dünya* (S. Graham), *Hitler Komploları* (R. J. Evans) ve *Sultan ve Kraliçe* de (J. Brotton) bulunan Karatay, *Demir Çelik Karabük-Bir İşçi Kentinin Hikâyesi* (İletişim Yay., 2018) kitabının da yazarıdır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11

Birinci Bölüm

GİRİŞ

Liberal-Demokratik Teorinin Kökleri 15
Yorumlama Sorunları 19

İkinci Bölüm

HOBBES: PİYASANIN SİYASAL YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Felsefe ve Siyasal Teori 25
İnsan Doğası ve Doğa Durumu 35
Toplumdan Soyutlama 35
Doğa Durumu 37
Fizyolojik Devinimden Toplumsal Devinime 49
Toplum Modelleri 71
Modellerin Kullanımı 71
Geleneksel Toplum ya da Statü Toplumu 74

Yalın Piyasa Toplumu 76
Mülkiyetçi Piyasa Toplumu 79
Hobbes ve Mülkiyetçi Model 87
Doğa Durumunun Kifayetsizliği 97
Siyasal Yükümlülük 99
Motivasyondan Yükümlülüğe 99
Ahlaki Yükümlülük mü, Sağduyuya Dayalı Yükümlülük mü? 101
Eşitlik Postulatı 104
Ahlak, Bilim ve Piyasa 109
Olgulardan Yükümlülük Türetme Varsayımı 112
Hobbes'un Siyaset Teorisinin Feraseti ve Sınırları 120
Hobbes'un Çıkarımının Tarihsel Önkoşulları 120
Kendi Kendini Daimî Kılan Egemen 123
Egemen ile Piyasa Toplumunun Uyumu 129
Bazı İtirazların Yeniden Değerlendirilmesi 135

Üçüncü Bölüm

DÜZLEYİCİLER: OY HAKKI VE ÖZGÜRLÜK

Oy Hakkı Sorunu 145
Oy Hakkı Tipleri 152
Kayıtlar 161
Kronoloji 161
Putney ve Sonrası 164
Putney'den Önce 176
Özet 185
Teorik İçerimler 186
Kişinin Şahsiyeti Üzerindeki Mülkiyet 186
Hakların Tümdengelim Yoluyla Çıkarımı ve Dışlama Gerekçeleri 193
Düzleyicilerin ve Bağımsızların Bireyciliği 200
Düzleyicilerin Bireyciliğinin Sınırları ve Yönelimi 207

IV. Bölüm
HARRİNGTON: FIRSAT DEVLETİ

İrdelenmemiş Muğlaklıklar 215
Denge ve Eşraf 218
Burjuva Toplumu 233
Eşit Cumhuriyet ve Eşit Tarım 242
Kendi Kendini Geçersiz Kılan Denge İlkesi 249
Harrington'ın İtibarı 253

Beşinci Bölüm
LOCKE: TEMELLÜKÜN SİYASAL TEORİSİ

Yorumlar 257
Mülkiyet Hakkı Teorisi 261
Locke'un Amacı 261
İlk Sınırlı Hak 264
Aşılmış Sınırlar 268
Locke'un Başarısı 290
Doğal Haklarda ve Rasyonalitede Sınıfsal Farklılaşmalar 291
Locke'un On Yedinci Yüzyıl İngiltere'sinde Farklılaşmalar Varsayımı 292
Genelleştirilmiş Farklı Haklar ve Rasyonalite 301
Muğlak Doğa Durumu 311
Muğlak Sivil Toplum 323
Çözümsüz Kalmış Sorunların Yeniden Ele Alınması 327
Anonim Ortaklık Teorisi 328
Çoğunluk Yönetimi-Mülkiyet Hakkı Karşıtlığı 328
Bireysel Rıza ile Çoğunluk Rızasının Eşitlenmesi 329
Bireycilik-Kolektivizm Karşıtlığı 332
Locke'un Anayasacılığı 334

VI. Bölüm

MÜLKİYETÇİ BİREYCİLİK VE LİBERAL DEMOKRASİ

On Yedinci Yüzyılın Temelleri 341
Yirminci Yüzyılın İkilemi..... 351

EKLER

1648 YILI İTİBARIYLA İNGİLTERE'DE TOPLUMSAL SINIFLAR VE OY HAKKI VERİLMESİ TARTIŞMA KONUSU OLAN SINIFLAR 359
Dördüncü Sınıf: Hizmetliler ve Sadaka Alanlar.....364
Birinci, İkinci ve Üçüncü Sınıflar 374

NOTLAR

NOT-A..... 385
NOT-B..... 386
NOT-C 386
NOT-D..... 387
NOT-E..... 387
NOT-F 388
NOT-G 389
NOT-H 390
NOT-I 391
NOT-J 392
NOT-K..... 393
NOT-L 394
NOT-M 395
NOT-N 396
NOT-O 396
NOT-P..... 397
NOT-Q 398
NOT-R..... 399
NOT-S..... 399
NOT-T..... 400
NOT-U 401
ATIF YAPILAN ESERLER VE BASKILARI 403
DİZİN 407

Susan, Stephen ve Sheila'ya

ÖNSÖZ

Bir süre önce, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadarki İngiliz siyasal düşüncesinin temelde dikkate değer bir bütünsellik sergilediğini öne sürdüm. Bu bütünselliği sağlayan birleştirici varsayımı "mülkiyetçi bireycilik" olarak adlandırıp, John Stuart Mill'den günümüze liberal demokratik düşüncenin yaşadığı temel güçlüklerin, şayet bu güçlüklere sebep olan şeyin bu varsayımın devamlılığı ve köklülüğü olduğu görülürse daha iyi anlaşılabileceğini iddia ettim.[1] Mülkiyetçi bireycilik nosyonu ayrıca başlıca on yedinci yüzyıl siyaset teorilerine yeni bir yaklaşım vaat ediyor, bazı örneklerde ilgili teorinin anlamına dair çözülmemiş sorunlara bir çözüm getiriyordu.

İşte bu vaadin peşine düşen elinizdeki kitap yıllara yayılan bir çalışmanın ürünüdür. Burada gerçekleştirdiğim Locke incelemesinin, onun mülkiyet hakkı teorisine getiryeni yorumla, Locke'un siyaset teorisine ilişkin genel yaklaşımı değiştirmesini umuyorum. Kitabın diğer bölümlerinden daha önce yazılan bu kısımlar 1951 ve 1954 yıllarında iki farklı makale hâlinde yayımlandı. O zaman yazdıklarımı değiştirmeye ya da bunlara esaslı eklemeler yapmaya gerek görmedim ama

1 *Cambridge Journal*, vii. s. 560-568 (Haziran 1954).

Locke hakkında daha sonra yazılmış kimi çalışmalara atıflar ekledim. Hobbes'a dair incelememde, onun siyasal teorisine ilişkin mevcut değerlendirmelerin hiç de anlaşılır olmadığını öne sürüp, alternatif bir yorum sunuyorum. Düzleyicilerin (Levellers)* teorisine ilişkin incelememde genel kabul görmüş yaklaşımlardaki önemli bir yanlışı düzeltmeye girişip, Düzleyicilerin özgürlük nosyonundaki mülkiyetçi boyutun içerimlerini irdeliyorum. James Harrington üzerine incelememde ise onun teorisini eşraf (gentry)** üzerine tartışmalardan ayrı ele almaya ve burjuva köklere sahip bir teori olarak görülürse bu teorinin daha iyi anlaşılabileceğini kanıtlamaya çalışıyorum. Elinizdeki çalışmada, özellikle Locke'un ve Harrington'ın teorilerinde bulunan ve bugüne kadar fark edilmemiş ya da fazla kolayca reddedilmiş iç çelişkiler irdelenip, bu çelişkiler, ilgili düşünürlerin örtük varsayımlarının ipuçları olarak kullanılıyor; bu çelişkilerin böyle değerlendirilmesi bütün bir teorinin daha iyi anlaşılmasını sağlıyor.

Dolayısıyla kitaptaki her bir incelemenin on yedinci yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinin daha iyi, bazı incelemelerin ise bu düşüncenin daha doğru anlaşılmasına katkı yapmasını umuyorum. Bu incelemeler bir bütün olarak, liberal siyaset teorisinin temel bir varsayımı olarak mülkiyetçi bireycilik nosyonunun ne kadar kullanışlı bir nosyon olduğunu gösterme çabası olarak okunabilir.

---

* On altıncı yüzyıl İngiltere'sinde nispeten eşitlikçi bir siyasal/toplumsal hareket. Türkçe literatürde Tesviyeciler veya Eşitlikçiler olarak da anılırlar –ç.n.

** Gentry, geleneksel İngiliz toplumunda esas itibarıyla soylu sınıfı (the nobility) ile küçük toprak sahipleri/çiftçiler sınıfı (the yeomanry) arasındaki sınıftır. Bu sınıfın büyük kısmını, sahip oldukları topraktan elde ettikleri kira geliriyle geçimini sağlayabilen toprak sahipleri teşkil eder. Ayırt edici özelliklerinden biri de soylu sınıfına mensup olmamalarına rağmen hanedan arması taşıma haklarının olmasıdır. Kavramın ayrıca nezaket, incelik, iyi eğitilmiş olma, iyi bir aileye mensup olma gibi anlamları da vardır. Metinde eşraf kavramının kullanıldığı her yerde spesifik olarak bu sınıf ve kavram kastedilmektedir. –ç.n.

İlk olarak *Western Political Quarterly* dergisinde iki makale (1951 Aralık sayısında yayımlanan "Locke on Capitalist Appropriation" ve 1954 Mart sayısında yayımlanan "The Social Bearing of Locke's Political Theory") hâlinde yayımlanan çalışmamı bu kitapta kullanmama izin verdikleri için bu derginin editörlerine, keza ilk olarak *Past & Present* dergisinin Nisan 1960 sayısında yayımlanan Harrington üzerine çalışmamı bu kitapta kullanmama izin verdikleri için de bu derginin editörlerine teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu kitapta sunulan fikirlerin çoğunu tartıştığım dostlarım ve meslektaşlarım bazı fikirlere kendimi fazla kaptırmamı engellediler. Burada kendilerine ismen teşekkür etmemi istemeyeceklerdir ama bu insanlardan bazıları bana sandıklarından daha fazla yardım ettiler. Kitabımın inceleme konusundan kaynaklanan kimi güçlükleri görmemi sağlayıp, bana bu güçlüklerin üstesinden gelinebileceği kanaatini aşılayan öğrencilerim için de aynı şeyi söyleyebilirim.

Bilim insanlarının önü farklı yüzyıllarda farklı şekillerde açılır: Bu bağlamda izin verirseniz, lütfedip çalışmalarıma bir önem atfeden ve bununla da yetinmeyip olumlu kanaatlerini kanıtlarla destekleme lütfunda da bulunan Nuffield Vakfı'na, Kanada Konseyi'ne ve çalıştığım üniversiteye teşekkürlerimi kayda geçirmek istiyorum.

C. B. Macpherson
Toronto Üniversitesi, 30 Haziran 1961

BİRİNCİ BÖLÜM
GİRİŞ

Liberal-Demokratik Teorinin Kökleri

Son yıllarda liberal-demokratik devleti sağlam bir teorik temele oturtmanın güçlüğüne dair çok şey yazılıp çizildi. Bu güçlük hâlâ devam ettiğinden, bunun sonraki süreçte yaşanan herhangi bir inkişafın yanı sıra, liberal geleneğin köklerinden de kaynaklanıp kaynaklanmadığını araştırmak çabaya değer gibi görünüyor. Bu tür bir araştırma kapsamında, söz konusu köklerin on yedinci yüzyıl İngiltere'sinin siyaset teorisinde ve pratiğinde konumlandırılması doğru olabilir. Liberal demokrasinin temeli hâline gelen ilkeler; parlamentoda, bir iç savaşta, bir dizi cumhuriyetçi denemede, monarşinin restorasyonunda ve en nihayetinde yaşanan anayasa devriminde verilen uzun süreli mücadeleler süreci içinde –ama farklı başarı seviyelerinde– bütün serencamıyla inkişaf etti. Ve gerek pratik mücadelenin gerekse de teorik dayanakların temel bileşenlerinden birinin de bireyin değerine ve haklarına dair yeni bir inanç olduğu açıktır.

İster Hıristiyan doğal hukuk geleneğinin altını oyduğu için kınansın, isterse de yeni özgürlük ve ilerleme ufukları açtığı

için övgüye boğulsun, on yedinci yüzyıl bireyciliğinin önemi tartışmasızdır. Keza bireyciliğin sonraki süreçte gelişen bütün bir liberal geleneğin başat bir tanımlayıcı niteliği olduğu da aynı şekilde tartışmasızdır. Temel bir teorik pozisyon olarak bireyciliğin başlangıcı en azından Hobbes'a kadar gider. Hobbes'un vardığı sonuçlar nadiren liberal olarak nitelense de postulatları son derece bireycidir. Hobbes geleneksel toplum, adalet ve doğal hukuk kavramlarını bir kenara atıp siyasal hakları ve yükümlülükleri, birbirinden bağımsız bireylerin çıkarlarından ve iradelerinden türetmiştir. Püriten siyasal düşüncesinde, her insanın eşit ahlaki değere sahip olduğuna vurgu yapan, başka türden bir bireyciliğin merkezî bir yer tuttuğu açıktı. Keza bireycilik Locke'un siyaset teorisinde de muğlak olsa bile büyük bir yer tutuyordu. Bütün bu teoriler daha liberal bir devlet için verilen mücadeleyle yakından ilişkiliydi. Püriten teoriler ve bunlardan biri olan Locke'un teorisi bu mücadelenin başlıca meşruiyet kaynağını teşkil ediyordu. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda bu teorilerin yerini almış gibi görünen faydacılık doktrini bile aslında, on yedinci yüzyılda geliştirilmiş bireyci ilkelerin yeniden ifadesinden başka bir şey değildir: Bentham'ın teorisi Hobbes'un teorisi üzerine inşa edilmiştir.

On yedinci yüzyılın temel siyasal ilkelerinin, değişmiş, daha karmaşık bir hâl almış yirminci yüzyıl dünyasının ihtiyaçlarını tam olarak karşılaması beklenemezdi. Bununla birlikte, şayet göründükleri kadar esaslılarsa, yani modern insanın ihtiyaçlarına, özlemlerine ve yetkinliklerine göründüğü kadar yanıt verebiliyorlarsa, hâlâ bir temel işlevi görmeleri beklenebilirdi. Bu beklenti karşılanmış değil. Bu temel çatırdayıp yana yatmış durumda. Eğer tümden terk edilmeyecekse, onarılması gerekiyor.

Esaslı bir onarım girişimi zayıflık teşhisine dayanmalıdır. Teşhiste bir eksiklik söz konusu değildir. Bentham'ın –o tarihler itibarıyla siyasal bireyciliğin kendisinde somutlaştığı– fayda-

cılığına John Stuart Mill tarafından şiddetli eleştiriler yöneltilmesinden beri, liberal bireyciliğin zayıflığı, Bentham'ın son derece bencil, son derece rasyonalist liberal bireycilik versiyonuyla az ya da çok özdeşleştirilmiştir. İnsanın, kendi siyasal ilişkileri alanında, kendi çıkarlarının hesapçısı ve takipçisi olduğu ve böyle ele alınması gerektiği, bu durumun insanın siyasal doğasını yıprattığı şeklindeki Benthamcı varsayım, kendisinden önceki geleneğin temel liberal içgörülerinin saptırılması olarak görüldü.

Bu tür bir teşhise dayanılarak gerçekleştirilmesi gereken onarım, bireyin ahlaki bir değere sahip olduğu bilincini geri getiren ve bu bilinci toplumun ahlaki bir değere sahip olduğu bilinciyle yeniden birleştiren bir onarımdı ki bu tür bir onarımı bir ölçüde Püriten ve Lockeçu teoride görmüştük. Böyle bir yol izlenirse, bireyciliğin makbul görünen değerlerine geri dönülürken, onun aşırılıklarının törpülenmesi umulabilirdi. Mill'den beri, T. H. Green'in idealizminden pek çok modern çoğulculuk türüne kadar pek çok kereler bu işe girişilmiştir ama bütün bu çabalar öylesine zorluklarla karşılaşmıştır ki teşhisin doğruluğu sorgulansa yeridir.

Elinizdeki çalışmada yapılmaya çalışılan şey budur. Kitapta modern liberal-demokratik teorinin karşı karşıya olduğu güçlüklerin sanıldığından daha derinlerde yattığı, orijinal on yedinci yüzyıl bireyciliğinin, mülkiyetçi niteliğinden kaynaklanan temel bir güçlük içerdiği savunuluyor. Bu bireycilik anlayışının mülkiyetçi niteliği, bireyi esas olarak kendi kişiliğinin ya da yeteneklerinin sahibi olarak görmesinde, bu bağlamda bireyin topluma hiçbir borcunun olmadığını savunmasında yatar. Söz konusu anlayışta birey, ahlaki bir bütün ya da daha genel toplumsal bütünün bir parçası olarak değil, kendi kendisinin sahibi olarak görülüyordu. Sahiplik ilişkisinin kaynağı, bu ilişki giderek daha fazla insanın gerçekten kullanılabilecek özgürlüklerini ve potansiyellerinin tamamını gerçekten hayata geçirme olasılığını belirleyen kritik önemde bir ilişki

hâline geldiğinden, bireyin doğasına kadar götürülüyordu. Bireyin ancak kendi kişiliğinin ve yeteneklerinin sahibi olduğu ölçüde özgür olduğu düşünülüyordu. İnsani öz, başkalarının iradesine tabi olmama anlamında özgürlük, özgürlük ise sahipliğin bir fonksiyonudur. Toplum, kendi yeteneklerinin ve kendi icraatlarıyla edindikleri şeylerin sahipleri olarak birbirleriyle ilişkilenmiş pek çok özgür ve eşit bireyin toplamı hâline gelir. Toplum sahipler arasındaki mübadele ilişkilerinden ibarettir. Siyasal toplum ise sahip olunanların korunması ve düzenli bir mübadele ilişkisinin idamesi için planlanmış bir araca dönüşür.

On yedinci yüzyılda benimsenen özgürlük, hak, yükümlülük ve adalet konseptlerinin tamamıyla bu sahiplik konseptinden türetildiği söylenemez ama onun tarafından şekillendirildikleri kanıtlanabilir. Bu mülkiyetçi varsayımları yalnızca iki başlıca sistematik siyasal yükümlülük teorisinde (Hobbes ve Locke'un teorileri) değil, hiç umulmayan bir yerde, radikal Düzleyicilerin ve eşraf zihniyetli Harrington'ın teorilerinde de görüyoruz. Bir piyasa toplumunda fiilen var olan ilişkiler ile önemli ölçüde örtüşen bu varsayımların, on yedinci yüzyılda liberal teoriye gücünü veren şey olduğunu ama aynı zamanda onun on dokuzuncu yüzyıldaki zayıflığının da kaynağı hâline geldiğini, on dokuzuncu yüzyılda piyasa toplumunun gelişmesinin, mülkiyetçi varsayımlardan bir liberal teori türetmenin belirli önkoşullarını tahrip ettiği ama buna rağmen toplumun bu varsayımlara fazlasıyla riayet ettiğini, bu sebeple de bir kenara atılamadıklarını öne sürüyorum. Bu varsayımlar henüz bir kenara bırakılmadığı gibi, piyasa ilişkileri hüküm sürdükçe bırakılamaz da. Bunların orijinal teorinin en derinlerine ne derece gömülü olduklarını gördüğümüzde ne kadar kalıcı olduklarını anlayacak, kalıcılıklarını idrak ettiğimizde ise liberal demokratik teorinin günümüzde yaşadığı güçlüklerden bu kalıcılığın ne derece sorumlu olduğunu değerlendirebileceğiz.

Yorumlama Sorunları

On yedinci yüzyıl siyasal teorisinde çok önemli bir yer tuttuklarını kanıtlamaya çalıştığım bu toplumsal varsayımlar, genellikle net olarak tanımlanmamış, bu nedenle de bence hak ettikleri önemi görmemişlerdir. Bu varsayımların çoğu, teorilerde olgulara dair varsayımlar ile hak ve hukuka dair varsayımların muğlak bir karışımı şeklinde tezahür ettiklerinden, genellikle küçümsenmişler ya da gerek felsefe gerekse de tarih eleştirmenlerinin dikkatinden kaçmışlardır. Keza bu toplumsal varsayımlar, bazen ilgili teoriler içinde açıkça ifade edilmediklerinden, bazen de tam olarak formüle edilmediklerinden dolayı, kolayca gözden kaçabiliyor ya da önemsizleştirilebiliyor. Bu da genel bir yorumlama sorunu yaratıyor.

Bir teorisyenin bazı varsayımlarını net olarak ifade etmekte başarısız olduğunu söylemek demek, hiç kuşkusuz onun açıkça formüle ettiği varsayımlar dışında bazı varsayımlar da kullandığını varsaymak demektir. Bu varsayım kesin olarak kanıtlanamaz. İlgili teorinin vardığı sonuçlara ulaşmak için açıkça ifade edilmemiş bazı varsayımların mantıksal olarak gerekli olduğunu kanıtlamak tek başına bu varsayımı kanıtlamaya yetmez; zira bu durumda ilgili teorisyenin çok mantıklı bir düşünür olduğunu varsaymak zorunda kalırız ki bu varsayım makul bir varsayım değildir. Siyaset teorisyenleri okurlarını mantıklı denebilecek argümanlarla ikna etmeye çalışırken, siyasal iknanın gereklilikleri ile mantığın gerekllikleri her zaman birbiriyle örtüşmez. Ayrıca, geçmiş yüzyıllardan birinde yaşamış bir düşünürün, mantık anlayışı da bizimkiyle aynı olmayabilir.

Bir teorisyenin açıkça formüle ettiği varsayımlar dışında varsayımlar da kullandığı varsayımı, kesin olarak ispat edilemese de epey güçlü bir varsayımdır. Siyaset teorisyenlerinin bütün varsayımlarını her zaman açıkça ifade etmeleri şaşırtıcı olurdu. Böyle yapmamalarının iki aşikâr olası sebebi var.

Birincisi, öne sürdüğü bazı varsayımları okurlarının da paylaştığı ön kabulüyle hareket eden bir yazar, bir argüman öne sürerken bu varsayımları açıklamaya ihtiyaç duymazken, bu varsayımları otomatik olarak paylaşmayan bizler ise yazarın ilgili argümanını tamamlamak için bu varsayımların daha önce açıklanmış olması gerektiğini düşünürüz. Mesela sivil toplumun bir parçası olduğu nadiren kabul gören, hatta kabul görmeyen işçi sınıfının ayrı bir sınıf olduğu varsayımı on yedinci yüzyılda genel kabul gören bir varsayımdı. Sadece bir on yedinci yüzyıl teorisyeninin vardığı sonuca o varsayım olmazsa ulaşamayacak, ancak o varsayımı kullanarak o sonuca ulaşabilecek olmasına dayanarak, söz konusu varsayımı ona atfetmemiz doğru olmaz. Zira aynı sonuca götüren başka bir varsayım söz konusu olabilir ve belki de yazara atfedilmesi gereken varsayım bu diğer varsayımdır. Fakat bir varsayım, iki koşulu (a- bir yazarın, okurları tarafından benimsendiğini otomatik olarak varsayabileceği kadar genel kabul görmüş olma, b- öne sürdüğü argümandaki bir boşluğu doldurma) yerine getirmekle kalmayıp, yazar tarafından dillendirilmesinin ya da kullanılmasının gerekli olduğunu düşündüğümüz bir bağlam dışındaki bir bağlamda dillendiriliyorsa ya da kullanılıyorsa, o yazarın söz konusu argümanı geliştirirken her aşamada bu varsayıma dayanmış olma ihtimali göz ardı edilemeyecek kadar güçlenir. Bu ihtimali dışlamak bizim için onu kabul etmekten daha yanıltıcı olabilir. Bir teori için temel önemde olmasına karşın, sanki ayrıca değinmeye değmezmiş gibi geçerken, üstünkörü bahsedilen[1] ya da başka bir şey hakkında bir argüman geliştirilirken laf arasında açığa vurulan varsayım örnekleri göreceğiz.[2]

1 Örneğin Düzleyicilerin, hizmetlilerin oy verme hakkına sahip olmamalarının doğru olduğu şeklindeki varsayımı (bu kitabın 177. ve sonraki sayfaları) ile Locke'un "hizmetçimin/uşağımın emeği benim emeğimdir" şeklindeki varsayımı böyledir (bkz. bu kitabın 284. sayfası).

2 Örneğin Locke'un, yoksul işçilerin rasyonel yükümlülüklere sahip olma kapasitesinin bulunmadığı şeklindeki varsayımı böyledir (bkz. bu kitabın 294. sayfası).

Bir teorisyenin, bir varsayımı net olarak ifade etmekte başarısız olmasının ikinci bir nedeni de o varsayımın ayırdında olmayabilmesidir. Gerçekten de bir düşünürün, insan ve toplumun doğasına dair –kendi toplumundaki hayatının şekillendirdiği– bazı genel varsayımları, yaptığı şeyin tam farkında olmadan, yer yer kullandığı öncüllere nakşetmemesi tuhaf olurdu. Hiç kimse aklından geçen her şeye kesin ve net tanımlar getirmez; çok az insan yaşadığı sorunlarla ilgili olduğu sonradan anlaşılabilecek her şeye kesin ve net tanımlar getirir. Kesin ve net tanımlar getirmeden bıraktıkları şeyler yine de bütün düşünce dünyalarına sirayet edebilir. Bu tür örtük varsayımların söz konusu olduğu ihtimali göz ardı edilmemelidir. Yazarın öne sürdüğü argümanların –görünüşte mantıksal olarak– gerektirdiği varsayımlardan ibaret görülmemelidirler. Fakat bu tür varsayımlar öne sürülen argümanı anlamlı (ya da bu varsayım olmadan olabileceğinden daha anlamlı) kıldığında ve düşünürün kendi toplumunda yaşadığı deneyimlerden kaynaklanmış olabileceğini bugün kolayca görebildiğimiz varsayımlar olduklarında ve ayrıca ilgili düşünürün çeşitli önemsiz argümanlarında mütemadiyen örtük olarak ifade edildiklerinde,[3] o düşünürün bu tür varsayımları kullanma olasılığı, bize bu varsayımların varlığını kabul etme hakkı verecek kadar güçlüdür.

Bir yazarın eserini, net bir şekilde ifade edilmemiş varsayımlar üzerinden okumanın hiç kuşkusuz bazı riskleri vardır. Yazarın bazı varsayımları doğru kabul ettiği ya da bu varsayımları hiç farkında olmadan kullandığı varsayımları ne kadar güçlü olursa olsun, bu varsayımları doğru anladığımızdan kesin emin olamayız. Fakat prensip olarak bunu yapmak, yapmamaktan daha az risklidir. Yalnızca az önce bahsettiğim testleri geçen varsayımları kabul edersek, hiç değilse, doğru kabul

3 Örneğin Harrington'ın, savunduğu eşraf öncülüğündeki toplumda piyasa ilişkilerinin hâkim olacağı şeklindeki varsayımı (bu kitabın 233 ve 242 sayfaları arası) ve Locke'un birbiriyle çekişen iki toplum konsepti (bu kitabın 313. ve sonraki sayfaları).

ettiğimiz ama önceki yüzyıllarda yaşamış bir yazarın doğru kabul etmeyebileceği varsayımları, farkında olmadan ona atfetmek gibi sıkça yapılan bir hatadan kaçınmayı umabiliriz.

Bir düşünürün kullandığı varsayımların hepsini net bir şekilde ifade etmemesinin, dikkat çektiğimiz bu iki sebep dışında başka sebepleri de olabilir. Düşünür, vardığı sonuçlara ikna etmek istediği okurlarını gücendirme ya da zulme uğrama korkusuyla bazı varsayımlarını bilerek gizlemiş ya da perdelemiş olabilir. Siyaset teorisi on yedinci yüzyılda tehlikeli bir çalışma alanıydı. Yerleşik gelenekten kesin bir kopuş anlamına gelen bir düşünsel duruşu benimsemiş tedbirli bir teorisyen, şahsen bir tehlike altında olmasa bile, okurlarını kendi pozisyonuna getirebilmesi için bazı kaçamaklara ihtiyaç olduğunu pekâlâ düşünebilir. Son dönem bilim insanları, özellikle de Locke'un teorisindeki karışıklıkları açıklamak için giderek daha fazla bu tür açıklamalara başvuruyorlar.[4] Bir tür varsayım gizleme tedbirinin söz konusu olma ihtimali (Locke'un durumunda, büyük ihtimali) göz ardı edilemez. Fakat bana öyle geliyor ki gizleme hipotezi açıklanması gereken her şeyi açıklamadığı gibi, bazı toplumsal varsayımların yukarıda açıkladığım sebeplerden biri nedeniyle tam olarak açıklanmadan ya da üstü kapalı bırakıldığı hipotezinin tatmin edici olmayan bir alternatifidir.

Siyaset teorilerinin mantıksal tutarlılık sorunu hakkında söylenebilecek bir şey daha var. Bu kitapta gerçekleştirdiğim bütün incelemelerde çıkış noktam, teorik bir yapıda gerçekten bulunan ya da olduğu varsayılan tutarsızlıklardır. Her düşünürün tutarlı olma ya da (aynı anlama gelmek üzere) kendi tasavvurunun sınırları içinde tutarlı olma niyetinde olduğu hipotezini çok işe yarar bir hipotez olarak görüyorum. Fakat bu hipotez ile doğru anlaşıldığında her teorisyenin tutarlı ol-

4 Örn. bkz. Leo Strauss, *Natural Right and History*'si (Chicago, 1953), s. 206-211, 246-247; R. L. Cox, *Locke on War andk Peace* (Oxford, 1960), ilerleyen bölümlerde tartışılacak, s. 197, dipnot-2; NOT-R, s. xxx.

duğu hipotezi arasında dağlar kadar fark olduğunu anlamalıyız. Nitekim ulaştığım sonuçlar bazen, bize tutarsızlık gibi görünen bir şeyin, o ana kadar gözden kaçırılmış ya da yeterli önem verilmemiş, örtük ya da eksik ifade edilmiş bir varsayımın varlığını tespit ettiğimizde artık öyle görünmediğine işaret ediyor. Fakat bu sonuçların daha sık olarak işaret ettiği şey, ilgili teorinin, içerdiği örtük varsayımlara gereken bütün önem verildiğinde bile (ya da özellikle verildiğinde) bazı bakımlardan son derece tutarsız olduğudur. Öyleyse bu analizin başardığı şey mantıksal tutarsızlıkların bir çözümü değil, teorisyenlerin bu tutarsızlıkları nasıl olup da fark edemediklerini dair bir açıklamadır.

Tutarsızlık sorunu her halükârda ikincil bir sorundur. Tutarlılık niyeti hipotezi, kullanışlı bir yaklaşım tarzından fazlası değildir. Tekil bir cümlede tutarsız pozisyonlar bulduğumuzda (mesela Düzleyicilerin, *bütün bireyler* seçimlerde sesini duyurma eşit hakkına sahip olduğundan, bütün erkeklere oy hakkı verilmesi gerektiği ama hizmetliler [servants]* ile dilencilerin bunun dışında olduğu şeklindeki beyanatı),[5] yazarın o dönemde aklında olan herhangi bir varsayımın bu beyanları izah edip etmeyeceğini sorma hakkını kazandığımız gibi, bu tür varsayımların varlığına dair kanıt aramamak bizim adımıza akıllıca bir iş olmasa gerektir. Apaçık tutarsızlıkların varlığı, tam olarak ifade edilmemiş varsayımların işareti olarak görülmelidir. Bir düşünürün kendi tasavvurunun sınırları içinde tutarlı olduğu hipotezi, tutarsızlıkların çözülmesinin bir yolu olarak, o düşünürün tasavvurunun yönelimine ve sınırlarına (ki başka kanıtlardan yola çıkılarak bu yönelim ve sınırlar saptanabilir) işaret eden bir gösterge olarak sağladığı kadar fayda sağlamaz.

---

* Bu kavramın içeriği için bkz. Üçüncü Bölüm, dipnot-4 –ç.n.

5 John Harris, *The Grand Designe*, ilerleyen bölümlerde ele alınacak, s. 125.

İKİNCİ BÖLÜM

HOBBES: PİYASANIN SİYASAL YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Felsefe ve Siyasal Teori

Hobbes genellikle ve haklı olarak İngiliz siyaset teorisyenlerinin en dişlisi olarak görülür. Fakat bunun nedeni anlaşılmasının güç olması değil, doktrininin aynı anda hem çok net hem çok kapsamlı hem de çok itici olmasıdır. Onun, insanın doğasına dair postulatları yerici, vardığı siyasal sonuçlar illiberal* ve yürüttüğü mantık görünüşte bize herhangi bir çıkış yolu bırakmayan bir mantıktır. Fakat onun teorisi çoğu diğer teoriyle kıyaslandığında daha net olduğu gibi, sıradışı boyutlardaki kapsamı ve derinliği, onu çok çeşitli eleştirilere açık hâle getirmiştir. Teolojik, felsefi ve pragmatik siyasal gerekçelerle mütemadiyen eleştirilmiştir, eleştirilmektedir. Fakat hep ayakta kalmış, hatta ışıltısı daha da artmıştır. Cepheden saldırılara rağmen gücünden ve ışıltısından bir şey kaybetmeyen bu teori yeniden yeniden yorumlanmış, hatta bugünlerde baştan aşağı yeniden kurgulanmıştır.

---

* İng. Türkçe karşılığı "liberal olmayan" olan bu kavram ekonomikten ziyade siyasi bir içeriğe sahiptir ve çoğu durumda "özgürlükçü olmayan" şeklinde anlaşılmalıdır. –ç.n.

Hobbes'un teorisi hakkında söylenebilecek işe yarar bir şey kalmamış gibi görünebilir. Gelgelelim günümüzde en çok kabul gören ve etkili olan yorumlar tatmin edicilikten çok uzaktır. Bu yorumların çoğu Hobbes'un yekpare bir yapı olarak sunduğu şeyi parçalarına ayırarak yol alır. Bu bazen bütün bir teoriyi itibarsızlaştırmak, ama daha sık olarak önemli bir parçayı, diğer parçalar içinde ölümcül bir zayıflık olduğu düşünülen şeyden kurtarmak için yapılır. Yekpare görünen bir şeyi derinlerine inip araştırmak itiraz edilebilecek bir şey değildir ama bu derin araştırma söz konusu yapının hakiki olmadığını gösteriyorsa, bu gerçek kayda alınmalı ve belgeleriyle kanıtlanmalıdır. Fakat Hobbes vakasında sık sık görüldüğü gibi, ulaşılan sonuçlar kesin olmaktan uzaktır ve bu sürecin Hobbes'un teorisini daha anlaşılır kılıp kılmadığı kuşkuludur.

İlk bariyer Hobbes'un felsefi materyalizmi ile siyaset teorisi arasına konulmuştur. En ünlü Hobbes araştırmacılarından bazıları, onun siyaset teorisinin onun materyalizminden türemediği ya da onun bilim anlayışının kesin etkisi altında şekillenmediği fikrinde olmuşlardır. Bu yaklaşımın zirve noktası Strauss'un 1936 yılında yayımladığı etkili araştırmasıydı.[1] Ne var ki bu yorum çizgisi Hobbes'un siyaset teorisinde çok da kapsamlı bir revizyonu gerektirmiyordu. Zira Hobbes kendi psikolojik ilkelerinin (ve dolayısıyla geliştirdiği siyaset teorisinin) madde ve hareketin geometrik ve fiziksel temel ilkelerinden türetilebileceğinden bahsetmişse[2] de kendisi aslında bu türden bir çıkarım yapmaya hiç girişmemiştir. Siyaset biliminin tümdengelim yoluyla psikolojik ilkelerden türetilebileceğine ama psikolojik ilkelerin maddenin hareket yasalarından türetilmesine gerek olmadığına, doğrudan özgözlem yoluyla bu ilkelere ulaşılabileceğine işaret eden Hobbes'un kullandı-

1 G. C. Robertson, *Hobbes* (1886); John Laird, *Hobbes* (I 934); Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Genesis* (Oxford, 1936).

2 *Elements of Philosophy* (*English Works*, Molesworth [ed.], s. 74).

ğı metot da buydu.[3] Bundan dolayıdır ki Hobbes'un siyaset teorisinin altını boşaltmak için ille de Hobbes'un materyalizminin reddedilmesi gerekmez ama bana göre[4] onun siyaset teorisi başka bir sebeple onun materyalizmine ihtiyaç duyar.

Daha yakın zamanlarda, bu sefer Hobbes'un psikolojik ilkeleri ile siyaset teorisi arasında yeni bir bariyer örüldü ve bu bariyer Hobbes'un siyaset teorisinin bilfiil yeniden inşası ihtiyacı gibi çok daha kapsamlı bir sonuç yarattı. Bu yeni bakış açısı 1938 yılında A. E. Taylor tarafından ortaya konuldu.[5] Taylor'ın iddiasına göre, Hobbes'un siyasal yükümlülük teorisi ile insanın psikolojik doğasına dair önermeleri arasında mantıksal olarak zorunlu bir bağlantı yoktu. Bu yaklaşım genel kabul gördü. Taylor'ın söz konusu makalesinin yayımlanmasından beri, önde gelen Hobbes araştırmacıları onun yazılarından yola çıkarak, mantıksal olarak insicamlı olduğunu ve Hobbes'un gerçek fikirlerini içerdiğini varsayabilecekleri bir teori inşa etmeye çalıştılar. Bunu yapabilmek için, Hobbes'un, kendi siyaset teorisini, insan doğası hakkındaki kendi öncüllerinden türettiği şeklindeki beyanlarını bir kenara bırakıp[6] siyasi yükümlülük teorisi için Hobbes'ta başka bir temel bulmak zorunda kaldılar.

Nitekim Oakeshott, beklenmedik derecede uzlaşmacı bir tutumla, Hobbes'un ahlak üzerine –herhangi bir on yedinci yüzyıl yazarının fikirlerine aykırı– fikirlerinde bir tutarlılık olmasını beklememeli, onun yazılarından tutarlı bir doktrin çıkarmak

3 A.g.y., s. 73, 74; karşılaştırma için bkz. *Leviathan*, Giriş.

4 Bkz. bu kitabın 109-110. sayfaları

5 A. E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Philosophy*, xiii (1938).

6 Thomas Hobbes, *Rudiments*, Ep. Ded. [Epistla Dedicatoria: İthaf Bölümü], s. 5, Önsöz, s. 11, 13 [Türkçesi: Thomas Hobbes, *De Cive-Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2018]; *Elements of Law*, Epistle Dedicatory, s. xvii, ve bölüm: i, 1. Kısım. I; *Leruiathan, Review and Conclusion*, s. 554. Bu üç çalışmaya ve burada kullanılan baskılarına dair detaylı bilgi için bkz. Not-A.

suretiyle böylesi bir insicam yaratmaya çalışmamalıyız dedikten sonra, tam da bahsettiği hatalı çıkarım çabasına benzer şekilde, kişisel çıkar olgusuna dayalı siyasal yükümlülük teorisini reddeder ve devamla, "Hobbes'un gerçekten yazdığı her şeyle uyumlu olduğu gibi, kendisi içinde insicamlı da olan bir bakış açısı" kazandıracak bir yorum sunar.[7] Bu bakış açısı şöyledir: Hobbes'un teorisindeki siyasal yükümlülük, fiziksel yükümlülüğün (egemenin daha üstün gücüne boyun eğme), (bir insanı, olası sonuçlarının muhtemelen kendisine zarar vereceğini rasyonel olarak idrak ettiği bir eyleme niyetlenmekten alıkoyan, kişisel çıkara dayalı) rasyonel yükümlülüğün ve (egemenin gönüllü olarak yetkilendirilmesi ediminin yarattığı, yetkilendirilmiş egemenin buyruklarına itaati içeren ve kişisel çıkara dayanmayan) ahlaki yükümlülüğün bir karışımıdır.[8]

Ne var ki bu kadar insicam, diğer bilim insanlarını tatmin etmeye yetmemiştir. Hobbes'un siyasal yükümlülük teorisinin kişisel çıkara yeterince dayanmadığı görüşünü paylaşan Warrender, Oakeshott'ın ikazlarını reddedip, Hobbes'un metinlerinden yola çıkarak son derece insicamlı bir yükümlülük teorisi inşa eder. Bu yükümlülük teorisinde siyasal yükümlülük ahlaki bir yükümlülüktür ve insanın doğasına dair postulatlardan değil Tanrı'nın iradesinden ya da buyruğundan veya kendi otoritesine sahip bir doğal hukuk ilkeleri yığınından türetilir.[9] Gelgelelim bu teorik yapı da diğer eleştirmenlerce tatmin edici bulunmadı. Tam da Taylor'ın tezinin içerimlerinin mükemmel ve tam bir şekilde ortaya konulması bütün tezin sorgulanmasına neden oldu.[10]

---

7 M. Oakeshott, editörlüğünü üstlendiği *Leviathan*'a Önsöz (Oxford, I 947), s. lviii.

8 A.g.y., s. lix-lxi.

9 Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, I957) ve *Political Studies*, viii, I (Şubat 1960), s. 48-57. Karılaştırma için bkz. Not-D, s. 387.

10 Özellikle bkz. Stuart M. Brown, Jr., "Hobbes: The Taylor Thesis", *Philosophical Review*, lxviii. 3 (Temmuz 1959)

Gelgelelim Taylor'ın tezini reddedip geleneksel görüşe, yani Hobbes'un siyasal yükümlülük teorisini insan doğasına dair postulatlardan (ki Hobbes'a göre her mantıklı düşünen gözlemci için aşikâr postulatlardı bunlar) türettiği görüşüne geri dönersek, Taylor'ın tezinin kaçınmayı ya da çözmeyi becerdiği eski güçlüklerle yeniden yüz yüze kalırız. Bu güçlüklerden ikisi özellikle göze çarpar.

Birincisi, Hobbes'un insan doğası teorisi, en azından Hobbes'un iddia ettiği şekliyle evrensel bir teori olarak, o kadar kabul edilemez görünüyordu ki, Hobbes'un siyaset teorisi, insan doğası teorisiyle mantıksal bağını koparmadıkça, ciddiye alınır bir teori olarak görünmüyordu; buna rağmen Hobbes'un siyaset teorisi, ciddi ciddi kafa yorulması gereken bir teori olarak Hobbes eleştirmenlerine musallat olmaya devam ediyor. Hobbes'un insan doğası teorisi gerçekten de tümüyle kabullenilmesi zor bir teoridir. Genellikle şiddetli duygusal tepkiler yaratıp kafadan reddedilmesi bir yana, çeşitli makul gerekçelere dayanılarak reddedilebiliyor. Onu savunulamaz kılan şeyin, içerdiği mekanik materyalizm olduğu savunulabiliyor. Ya da ampirik verilere dayanılarak reddedilebiliyor: Eğer insan doğası teorisi doğru olsaydı (Hobbes'un çıkarımları bu tür eleştirmenlerin kolayca varsaydığı gibi yerinde çıkarımlar olsaydı), Hobbes'un vardığı siyasi sonuçlar, onun kendileri için ve kendilerine dair yazdığı insanlar için kabul edilebilir olurdu, oysa bu sonuçlar hiçbir zaman kabul görmedi. Muhtemelen Hobbes'un insan doğası teorisi (şu ya da bu nedenle) savunulamaz olarak görülürken, bir düşünür olarak sergilediği hüner hayranlık uyandırdığı ve vardığı sonuçlar rahatsız edici bir güçlülük hissi verdiği içindir ki, onun siyasal yükümlülük hakkında vardığı sonuçları başka bir temele oturtmak gibi bir arayış söz konusudur. Fakat bir düşünür olarak Hobbes'a duyduğumuz hayranlık bizi bu tür yollara tevessül ettirmemelidir.

Bu güçlüğün, Hobbes'un insan doğası teorisinin bir safra gibi atmak ya da bu teorinin Hobbes'un tümdengelim sistemi

içindeki merkezi yerini reddetmek gibi aşırılıklara başvurmadan da aşılabileceğini iddia ediyorum. Onun insan doğası teorisini belirli türde bir toplum içinde insanların birbirlerine karşı davranışlarına içeriden bakışının bir yansıması olarak gördüğümüzde, neden Hobbes'un, bunları "derli toplu ve sarih bir şekilde" ifade ettiğinde, insan doğası hakkındaki önermelerinin, zamanın bütün dürüst gözlemcileri için tartışmasız bir gerçek olacağını düşündüğünü anlarız. Şunu da anlarız: Hobbes'un önermeleri evrensel düzeyde geçerli önermeler değilse de, onun zamanı ve bizim zamanımız için, evrensel olarak geçerli olduğu kanıtlanamayan her şeyi reddeden ya hep ya hiççilerin cevaz verdiğinden daha doğruya yakındır. Keza, son derece kesin ve kifayetli olmalarına rağmen bu önermelerin Hobbes'un çağdaşları için neden kabul edilebilir olmadıklarını açıklamakta da hiçbir güçlük yoktur.[11] Sözün özü, Hobbes'un evrensel çaptaki iddiaları tarihsel ölçeğe indirgendiğinde, onun siyaset teorisini kurtarmak için bu teori ile insan doğası teorisini birbirinden ayırmaya gerek kalmaz; her iki teori de belirli bir tarihsel geçerliliğe sahip, birbiriyle uyumlu teoriler olarak görülür.

Geleneksel görüşün bizi karşı karşıya bıraktığı ikinci güçlük, bu yaklaşımda Hobbes'un bugün vahim bir mantıksal hata olarak görülen bir hata işlediğinin, yani ahlaki yükümlülüğü ampirik olgu postulatlarından türetmeye çalıştığının varsayılmasıdır. Onun insan doğası teorisinin özünü hiç kuşkusuz varsayılmış olgulara dayalı postulatlar teşkil eder. Hobbes'un siyaset teorisi ise kesinlikle ahlaki yükümlülük bağlamına oturtulur. Şayet Hobbes kendi siyaset teorisini birebir insan doğası teorisinden türetmeyi amaçlamışsa, Hobbes olandan olması gerekeni çıkarma kusurunu işlemiştir; kusurludur zira olandan olması gerekeni çıkarmak artık mantıksal olarak uygunsuz sayılıyor. Hobbes'u bu pozisyondan kurtarmak için onun yükümlülük

11 Bkz. İkinci Bölüm, "Kendi Kendini Daimî Kılan Egemen" alt başlığı.

teorisini, yine onun insan doğası teorisinden ayırmak ve yükümlülük teorisini yeni bir temele oturtmak ya da onun (kendisinin düşündüğü gibi) salt sağduyuya dayalı bir yükümlülük teorisi olmaktan ziyade ahlaki ilkelere dayalı bir yükümlülük teorisi olduğunu reddetmek gerekliymiş gibi görünüyor.

Fakat, ilk güçlük bağlamında olduğu gibi bu güçlük bağlamında da Hobbes'un düşüncesine tarihsel bir bakış, bu tür aşırı uçlara savrulmanın hiç de gerekmediğini gösterebilir. Neden Hobbes'a, kendisinden sonraki dönemlerde ortaya çıkmış mantık kural ve ilkelerini empoze ediyoruz ki? Onun siyaset teorisinin mantıksal olarak sağlamlaştığından ve bizim için esaslı bir temel işlevi görebilecek bir hâle geldiğinden emin olana kadar bunu yapmaya devam etmemiz gerektiği söylenebilir. Fakat 'tümdengelim yoluyla olgulardan yükümlülük çıkarılamaz'* kuralının kendisi tarihsel açıdan tartışmalıdır. Hobbes'un tarihsel koşullara bağlı varsayımlarını belirli bir ölçüde kabul ettiğimizde, Hobbes'un bazı felsefi kafa karışıklıklarını giderdiğini ve olgu ile yükümlülük arasında gerçekten var olan –ve en az 'tümdengelim yoluyla olgulardan yükümlülük çıkarılamaz' modern kuralı kadar mantıksal geçerliliğe sahip– bir ilişkiyi doğru yakaladığını düşünmek için sebeplerimiz olduğunu iddia ediyorum.[12] Hobbes'un kendi toplumuna nüfuz eden vizyonunun, onun felsefi bir sıçrama yapmasını mümkün kıldığını ama bu sıçramanın o zamanki toplumun siyaset felsefesinden beklentileri nedeniyle kabul görmediğini ve çok geçmeden de unutulduğunu öne sürüyorum. Bu noktada detaylarına girmeden söylenmesi gereken

---

* Burada kullanılan tek tırnaklar, kendi içinde bir bütün (anlam) oluşturan kimi kelime öbeklerinin cümle içinde anlaşılmaz hâle gelmesine ya da cümleyi anlaşılmaz hâle getirmesine neden olan sözdizim sorununa bir çözüm olarak kullanılmış olup, burada ve (çift tırnak içinde kullanıldığı yerler hariç) kullanıldığı diğer yerlerde herhangi bir alıntıya işaret etmemektedir –ç.n.

12 Bkz. İkinci Bölüm, "Olgulardan Yükümlülük Türetme Varsayımı" alt başlığı ve "Hobbes'un Çıkarımının Tarihsel Önkoşulları" alt başlığı.

şey, Hobbes'tan sonra ortaya çıkmış mantıksal gerekliliklerin Hobbes'a empoze edilmesinin yarattığını gördüğümüz güçlükler dikkate alındığında, Hobbes'un mantıksal tutarlılığı ya da yeterliliği sorunlarıyla karşılaştığımızda toplumsal ve tarihsel mülahazalara geri dönmenin *prima facie*** bir gereklilik olduğudur.

Denilebilir ki mantıksal irdeleme ve tarihsel irdeleme birbirinden farklı, müstakil irdelemelerdir ve ne kadar kabul edilebilir olursa olsun hiçbir tarihsel yorum bir teorinin tutarlılık ve mantıksal yeterlilik sorununu çözemez. Bir yazarın motivasyonları ve kişisel özellikleri hakkındaki tarihsel kanıtların ya da kestirimlerin, ne kadar çok olursa olsunlar, kurduğu sistemin mantıksal yeterliliğinin değerlendirilmesine bir katkısının olamayacağı doğrudur ama bu türden bir tarihsel irdeleme, dikkati o yazarın kendileri için yazdığı okurlara ve o yazıları yazma sebebine çevirmek suretiyle, bizi yazarın sormadığı felsefi soruları ona atfetmekten ve aramadığı yanıtları çalışmalarında aramaktan kurtarır. Ne var ki düşündüğüm türden bir tarihsel yorumlamanın motivasyonlarla ilgisi yoktur. Bu yorumlama biçiminde, teorinin kendisinde bulunan ya da teorinin zorunlu olarak gerektirdiği ama açıkça ifade edilmemiş ya da netleştirilmemiş varsayımların olası içeriği tarihsel bir değerlendirmeye tabi tutulur. Böylesi bir değerlendirme ile felsefi irdeleme arasına duvar örülmesi için bir sebep göremiyorum. Felsefeciler ile siyaset teorisyenleri arasında, özellikle felsefeciler dil analizi yapmaya başladığından beri giderek keskinleşen bir işbölümü söz konusu. Bu işbölümü öyle bir noktaya vardı ki Hobbes hakkında yazan zamanımızın en ehil felsefecileri, Hobbes'un yazılarının anlamının çözülmesinde tarihsel değerlendirmelerin hiçbir işe yaramayacağını ciddi ciddi öne sürebiliyorlar: "Hobbes'un teorisinin nereden köklendiği ya da nasıl açıklanabileceği sorunu", "onun teorisinin

** Lat. İlk bakışta, aşikâr, izahtan vareste, ekstra bir kanıt gerektirmeyen –ç.n.

ne olduğu öncelikli sorusu"ndan[13] ayrı olarak ele alınıyor. Fakat bu soruya öncelikli soru diyorsanız ona bir yanıt istiyorsunuz demektir. Bu teorinin ne olduğunun Hobbes'un muğlak ya da açıkça ifade edilmemiş varsayımlarına dair hem tarihsel hem de mantıksal tahminler yapmadan tespit edilemeyeceği de aynı ölçüde doğru olabilir. Aynı anda hem mantıksal hem de tarihsel bir nitelik taşıyan bir irdelemenin Hobbes'un teorisine farklı bir ışık tutup tutamayacağını ve bu teorinin –hâkim mantıksal analiz türlerinin karanlıkta bıraktığı– temel unsurlarını gün yüzüne çıkarıp çıkaramayacağını görmek her halükârda harcanan çabaya değer gibi görünüyor.

Bu irdelemeye, Hobbes'un yaptığını söylediği şeyi gerçekten yapmaya, yani siyasal yükümlülüğü insan doğasına dair varsayılan ya da gözlemlenen olgulardan türetmeye çalıştığı varsayımıyla başlıyorum. Hobbes'un teorisini doğrudan doğruya *olması gereken* ve *olan*a dair –Hobbes'tan sonra ortaya çıkmış– mantıksal tutarlılık testlerine sokup, sonra da onun yazdığı metinlerden testleri geçecek bir teori inşa etmek ya da hiçbir on yedinci yüzyıl düşünürünün bu tür testlere sokulmaması gerektiğine dayanarak onu bu testten muaf tutmak ve sonra da zamanının felsefi yetersizliklerin ket vurduğu bir düşünür olarak onu cansiperane savunmak yerine, bu testleri geçici olarak bir kenara bırakıp, doğrudan onun bazı varsayımlarının toplumsal içeriğine gireceğim.

İkinci Bölüm'de, Hobbes'un insanın psikolojik doğasından yola çıkarak geliştirdiği 'insanların birbirlerine karşı zorunlu davranışları' argümanının (ki bir egemene ihtiyaç olduğu tezi bu argümana dayanır) genellikle düşünüldüğü gibi psikolojik postulatlardan basit bir tümdengelim yoluyla türetilmediğini, yalnızca belirli bir toplum modeliyle uyumlu olduğunu ortaya koyacağım. Kanımca Hobbes'un insanın psikolojik deviniminden insanın toplumsal devinimini çıkarma argümanı

13 Warrender, bahsi geçen eser, s. viii-ix.

genellikle yeterince iyi anlaşılmaz çünkü genellikle kendisi de çoğunlukla net anlaşılamayan varsayımsal doğa durumunun zirvesi olarak görülür. Bundan dolayı da ilerleyen kısımlarda doğa durumuna odaklanmaya çalışacak, bu kapsamda önce doğa durumunun insanın doğal hâliyle değil toplumsal hâliyle ilgili olduğunu, sonra da doğa durumunun hiçbir şekilde insan psikolojisinden insanların birbirlerine karşı davranışlarına geçiş argümanının zirve noktası olmadığını, Hobbes'un doğa durumu hipotezini kullanmaya başlamadan önce insanların *toplum içinde* zorunlu ilişkilerine dair bir teoriyi çoktan geliştirmiş olduğunu (daha sonraları bu teori, doğa durumu hipotezi kapsamında, çeşitli varyasyonlar hâlinde yeniden üretildi) gözler önüne sereceğim. Devamla toplum içindeki insanların zorunlu ilişkileri teorisinin belirli türden bir toplum varsayımını gerektirdiğini açıklayacağım. Hobbes'un gerekli toplumsal varsayımları, "insanın psikolojik deviniminden toplumsal devinimine" geçiş argümanına hangi aşamada dâhil ettiği sorusu, sonuç olarak çıkardığı toplumsal devinimle hangi toplum türünün uyumlu olduğu sorusundan daha önemsizdir? Bununla birlikte her iki soru da üzerinde düşünmeye değer sorulardır. Birinci soru, Hobbes'un insan doğasında fıtri olarak bulunan ve sonradan edinilen şeyler hakkındaki muhtemelen tutarsız ifadelerinin nasıl yorumlandığına bağlı olarak, birden fazla yanıta cevaz verir. Bu güçlüğe dikkat edecek, yorumlardan birinin tercih edilmesinin sebeplerini açıklayacağım. Devamla ikinci sorunun, birinci soruyla ilgili pasajlar ne şekilde okunursa okunsun yalnızca bir cevaba cevaz verdiğini ortaya koyacağım.

Böylece Hobbes'un insanın toplumsal devinimi teorisinin belirli türden bir toplum varsayımını gerektirdiğini gösterdikten sonra, Toplum Modelleri başlığı altında, tam olarak ne tür bir toplumun gerektiğini göstermek amacıyla bazı toplum modellerini mercek altına alacağım. Hobbes'un az çok bilinçli olarak bu tür bir model inşa ettiğini ve bu modelin

büyük ölçüde on yedinci yüzyıl İngiliz toplumuna tekabül ettiğini öne sürüyorum. Hobbes'un toplumsal varsayımlarının ve bu varsayımlara dayanarak gerçekleştirdiği çıkarımın (insanların bir egemene ihtiyaç duyduğu çıkarımı) doğru kabul edilmesi şu felsefi soruyu tek başına yanıtlamaz ama farklı bir perspektife oturtur: Hobbes'un bu şekilde gerekliliğini gösterdiği siyasal yükümlülük tam anlamıyla bir ahlaki yükümlülük müdür yoksa yalnızca amaca uygun, sağduyuya dayalı bir yükümlülük müdür?

Bu bölümün Siyasal Yükümlülük alt başlığında, Hobbes'un varsayımlarının ışığı altında, onun tümdengelim yoluyla olgulardan yükümlülük çıkarmasının mantığa uygun olduğu gibi, çarpıcı bir yenilik içerdiğinin de kabulü gerektiğini öne sürüyorum. Hobbes'un toplumun doğası hakkındaki varsayımları (toplumu, doğaları gereği birbirinden bağımsız olarak kendi kendilerine hareket eden bireyler arasındaki rekabetçi ilişkilerden müteşekkil, doğal bir itaat düzenine sahip olmayan bir yapı olarak görür) sayesinde varsayılmış olgulardan bir ahlaki yükümlülük çıkarabildiğini ama bunu aynı olgulardan ahlaki değerler ya da teleolojik ilkeler çıkarmadan yaptığını, onun materyalizminin bu çıkarımın ayrılmaz bir parçası olduğunu ve insanın doğasına ve insanlar arası zorunlu ilişkilere dair varsayılmış olgulardan tümdengelim yoluyla doğrudan bir yükümlülük çıkarımının temelde mantıksız olmadığını ama Hobbes'un döneminden önce var olduğu kesin olarak söylenemeyecek koşulları gerektirdiğini öne sürüyorum.

İnsan Doğası ve Doğa Durumu

Toplumdan soyutlama

Hobbes'a geleneksel yaklaşımı benimseyenler, onun temel argümanlarının toplumdan tamamen soyutlanmış, yani yalın hâliyle insan hakkında olduğunu ve bu önermelerin, egemen devlet ihtiyacı çıkarımını yapabilmesi için gereken her şeye

sahip olduğunu söyler ya da varsayarlar. Ne var ki bu yaklaşım ciddi ölçüde bir aşırı basitleştirmeden muzdariptir. Hobbes'un psikolojik önermeleriyle kastettiğimiz şey onun duyu, hayal gücü, hafıza, akıl, arzu ve istikrah hakkındaki önermeleriyse (ki Hobbes, *Leviathan* argümanına giriş yaptığı, toplumdan soyutlanmış, yalın hâliyle insan hakkında olduğu söylenebilecek bu önermelerde insanı, kendi kendine hareket eden, kendi kendisine rehberlik eden, devinim hâlindeki bir madde sistemi olarak tanımlar), Hobbes'un psikolojik önermeleri egemen devlet ihtiyacı çıkarımı için gerekli her şeyi içermiyor demektir. Buna karşın psikolojik önermeler ifadesini Hobbes'un herhangi bir toplumda insanların birbirine karşı zorunlu davranışları (yani herkesin diğer insanlar üzerinde daha fazla güç sahibi olma arayışında olması) hakkındaki beyanlarını ya da herhangi bir toplumun varsayımsal yokluğu durumundaki (yani doğa durumundaki) davranışları hakkındaki benzer beyanlarını kapsayacak şekilde kullanırsak, söz konusu psikolojik önermeler bir egemen ihtiyacı çıkarımı için gerekli her şeye sahip demektir ama bu önermeler yalın hâliyle insan hayvanına dair önermeler değildir; bunlara uygar bir toplumdaki insan davranışlarına dair bazı varsayımlar eklenmek zorundaydı. Bütün toplumlarda yaşanan güç mücadelesinden ya da doğa durumundan yola çıkarak, başka varsayımlara ihtiyaç duymaksızın, bir egemen ihtiyacı sonucuna varabilirsiniz fakat mekanik bir sistem olarak insandan yola çıkarak, ek varsayımlar olmaksızın, evrensel güç mücadelesine ya da doğa durumuna varamazsınız. Ve iddia ediyorum ki bu diğer varsayımlar, her ne kadar Hobbes bunların evrensel olarak geçerli olduğunu varsaymışsa da, ancak belirli türde bir toplumda insanlar arasında hüküm süren ilişkiler hakkında oldukları ölçüde savunulabilir varsayımlardır. Hobbes'a bu yaklaşım alışılmadık bir yaklaşımdır ve ek açıklamalar gerektirir.

Bu yaklaşımı iki şekilde geliştireceğim. İlk olarak (Doğa Durumu altbaşlığı kapsamında) Hobbes'un doğa durumu ya da

"insanlığın doğal durumu" ifadesinin uygar insanın karşıtı olarak "doğal" insan hakkında değil, arzuları hassaten uygar olan insanlar hakkında olduğunu, keza doğa durumunun, bugünkü hâlleriyle, yani uygar toplumda yaşamanın yarattığı doğalarıyla insanların, şayet hepsini sindirebilen genel bir güç olmasaydı kendilerini ister istemez içinde bulacakları varsayımsal bir durum olduğunu ortaya koyacağım.

İkinci olarak (Psikolojik Devinimden Toplumsal Devinime altbaşlığı altında) ilk halkasından başlayarak tümdengelim zincirini mercek altına alacak, toplumdan tamamen soyutlanmış hâldeki insanın doğasına dair bir analiz olarak başlayan (ya da başlıyormuş gibi görünen) psikolojik analizin çok geçmeden yerleşik toplumsal ilişkiler içindeki insanların analizine evrildiğini, toplumdaki bütün bireylerin diğerleri üzerinde daha fazla güç sahibi olmaya çalıştığını (hatta varsayımsal doğa durumundaki insanların davranış tarzını) ve dolayısıyla bir egemen ihtiyacını kanıtlamak için belirli toplumsal varsayımlarda bulunulması gerektiğini ve (Toplum Modelleri başlığı altında) bu zorunlu toplumsal varsayımların yalnızca belirli türde bir toplum için geçerli olduğunu göstereceğim.

Doğa Durumu

Hobbes'un kendi siyaset teorisini geliştirdiği üç çalışmada da[14] her bireyi sindirebilecek bir egemene olan ihtiyacın kanıtlanmasından hemen önceki adım, doğa durumunun ya da insanlığın doğal durumunun ortaya konulmasıdır. Doğa durumu, yasaları ya da sözleşmeleri uygulayacak bir otorite olmadığında, oldukları hâlleriyle insanların kaçınılmaz olarak nasıl davrandıklarını tasvir eder. İnsanın doymak bilmez ve ihtiyatlı doğası (bu doğa, *The Elements*'te ve *Leviathan*'da ilk bölümlerde uzun uzun açıklanırken, *Rudiments*'te [*De Cive-Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*] ise dönemin toplumundaki

14 Bkz. Not-A, s. 385.

insan davranışlarının kısa bir analizi şeklinde ortaya konulur) düşünülürse, yasalar ve sözleşmeler yürürlükten tamamen kalktığında insanların sergilediği zorunlu davranış biçimidir bu. Bu davranış ister istemez herkesin herkese karşı, diğerleri üzerinde güç sahibi olmak için verdiği süreklileşmiş bir mücadele olacaktır. Ḥobbes'un amacı hiç kuşkusuz bu koşulların her bireyin "müreffeh bir hayat" ve öldürülmekten kaçınma arzularının gerçekleşmesini engelleyeceğini, dolayısıyla her makul insanın bu koşulların vuku bulmasını engellemek için yapılması gereken her şeyi mecburen yapacağını ve mutlak bir egemenin otoritesini kabul etmek dışında hiçbir önlemin bunu engellemeye yetmeyeceğini göstermektir.

Hobbes'un doğa durumu hipotezi tarihsel değil, genellikle kabul edildiği gibi mantıksal bir hipotezdir. "[D]uygulardan hareketle varılan [bir] sonuç"tur; "korkulacak genel bir güç olmasaydı hayatın nasıl olacağı"nı tasvir eder.[15*] Hobbes'un iddiası, mevcut kusurlu egemen devletin, daha önce gerçek bir doğa durumunda yaşamış insanlar arasındaki bir anlaşmadan doğduğu değildi. Tam tersine, doğa durumunun bütün dünyada hüküm sürdüğü bir dönemin olmadığına (ama *Amerika* kıtalarının pek çok yerindeki vahşi topluluklarda buna yakın bir şeyin yaşandığına)[16] inanıyordu ve mevcut egemen devletlerin çoğunun kökeninin sözleşme değil fetih olduğunda hiçbir kuşkusu yoktu ("dünyada, başlangıçları vicdanda haklı kılınabilecek bir devlet pek yoktur").[17] Keza, mükemmel ya da tam anlamıyla egemen bir devletin ancak ve ancak gerçek bir doğa durumu içinde yaşayan insanlar arasın-

15 *Leviathan*, On Üçüncü Bölüm, s. 97 [Türkçesi: Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 95].

Bu kitapta *Leviathan*'dan yapılan tüm alıntıların Türkçeleştirilmesinde Semih Lim'in yukarıda kaynak bilgileri verilen çevirisi kullanılacaktır –ç.n.

16 A.g.y.

17 *Leviathan*, Değerlendirme ve Sonuç, s. 551[Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 490].

daki bir anlaşmayla kurulabileceğini iddia etmiş de değildir. Yazdığı metinlerdeki yegâne amacının artık kusurlu egemen devletlerde yaşayan (dolayısıyla bir doğa durumunda yaşamayan) insanları, bir egemenin sahip olduğu bütün hakları kabul edebileceklerine ve kabul etmeleri gerektiğine ve böylece mükemmel bir egemen devlete sahip olabileceklerine ikna etmek olduğunu da pek iddia edemezdi. İddia edebileceği şey tam anlamıyla egemen bir devlete sahip olabilmeleri için, insanların *sanki* anlaşma yoluyla bir doğa durumundan çıkmış gibi davranmaları gerektiğiydi ve iddiası da buydu.

Gerek duyulan egemen iktidar şu iki yolla vücut bulabilirdi: bazı insanların ya da bir insan grubunun bir yörede yaşayanları fethedip onlara boyun eğdirmesiyle (zor yoluyla egemenlik) ya da insanların doğuştan edindikleri bütün yetki ve güçlerini birbirleriyle yaptıkları bir sözleşmeyle bir kişiye ya da bir insan grubuna devretmeleri yoluyla (sözleşme yoluyla egemenlik).[18] Bütün yurttaşlar tarafından kabul edildiği sürece, egemenliğin hangi yolla tesis edildiğinin bir önemi yoktu. Bir *de facto* yöneticiyi ya da yönetici kurulu kabul edip, varsayımsal doğa durumunda sahip oldukları varsayılan doğal haklarını gönüllü olarak transfer ettikleri bu yöneticiye ya da yönetici grubuna mantıksal olarak göstermeleri gereken itaati tam olarak göstermeleri yeterliydi. Başka bir ifadeyle, gereken tek şey, bu insanların doğal haklarını, şayet bir zamanlar bir doğa durumunda yaşasalardı muhtemelen sözleşme yoluyla tesis edecekleri bir egemene devretmiş gibi davranmalarıdır.

Hobbes tümdengelim yoluyla egemenin zorunlu haklarını belirleme noktasına geldiğinde, tarihin belirli bir aşamasında gerçekten bağıtlanmış ya da bağıtlanabilecek bir anlaşma olarak sözleşmeden bahsetmeyi uygun bulur. Böylece argümanını mütemadiyen bir şarta bağlamaktan kaçınmış, rahatsız edici bir şekilde ikide bir "şayet insanlar böyle bir sözleşme

18 *Leviathan*, On Yedinci Bölüm, s. 132.

yapmış olsaydı, bunu ... izlerdi" demek yerine, *Leviathan*'ın on sekizinci bölümü boyunca, "aralarında sözleşme yaptıklarından, bunu ... izledi" diyebilmiştir. Yine de bunu yapmadan önce, gerekli egemen iktidarı tesis edebilmek için böyle bir sözleşmenin bilfiil bağıtlanmasına gerek olmadığını özellikle vurgular. Zor yoluyla tesis edilen egemen, sözleşme yoluyla tesis edilen bir egemenle aynı haklara (bunların tebaaları da aynı yükümlülüklere) sahiptir.

Öyleyse Hobbes'un doğa durumu hipotezi mantıksal bir hipotezdir. Doğa durumunun tarihsel değil mantıksal bir hipotez olması genellikle doğru anlaşılmıştır ve görünüşe göre yer yer yanlış bir çıkarıma neden olmasaydı, burada ona özel bir ilgi göstermek pek de gerekmeyecekti. Anlaşılan o ki doğa durumu tarihsel bir hipotez olmadığından, genellikle insanın tarih boyunca edindiği karakteristik özelikler tamamen bir kenara bırakılmak suretiyle ulaşılmış mantıksal bir hipotez olması gerektiği varsayılmıştır. Doğa durumu, ilkel insanla ilgili bir durum değilse, uygar insanın zıttı olarak doğal insanla ilgili bir durum olsa gerekti. Fakat devamında söylenen şey bu değildi. Hobbes'a göre doğa durumu, mantıksal olarak mükemmel (yani tam olarak egemen) bir sivil toplumun tesisini önceleyen bir durumdur; onun tümdengelim yoluyla doğa durumundan yaptığı çıkarım, insanların bugün sahip oldukları kusurlu egemen devletler yerine mükemmel egemen devleti kabul etmeleri gerekliliğiydi. Bu yüzden de doğa durumu hakkındaki çıkarımlarını yapabilmek için, mevcut sivil toplumlardaki insanların tarihsel süreç içinde gelişmiş doğası hakkında geliştirdiği fikirlere dayanmıştır. Onun doğa durumu, bütün yasalar ve sözleşmeler yürürlükten kaldırıldığında, bugün oldukları hâliyle, yani uygar toplumlarda yaşayıp uygar insanların arzularına sahip olan insanların yöneleceği davranış tarzını ortaya koyar. Hobbes doğa durumuna varmak için hukuku bir kenara bırakmıştır ama insanların toplumsal olarak edinilmiş davranış tarzını ve arzularını bırakmamıştır.

Bu gerçeğin genellikle gözden kaçırılmasının sebebi bana göre Hobbes'un –varsayımsal doğa durumunu sunmadan önce geliştirdiği– *toplum* modelinin neredeyse doğa durumu kadar parçalı bir yapı arz etmesiydi. Onun toplum modeli, bir kanun ve nizam çerçevesi içinde olsalar da herkesin diğer insanlar üzerinde güç sahibi olma amaçlı benzer bir sürekli rekabetçi mücadelesini içeriyordu. Hobbes'un toplum modelinde[19] insanların davranış tarzı deyim yerindeyse o kadar asosyaldir ki Hobbes bu davranış tarzını varsayımsal doğa durumuna taşıdığında kolayca yanlış anlaşılıp, toplum hâlinde yaşamayan insanların davranış tarzını ifade ettiği düşünülmüştür. Fakat aslında bu davranış tarzı sosyal, uygar insanların davranış tarzını ifade eder. Bunun böyle olduğu çeşitli göstergelere bakılarak tespit edilebilir.

Tek başına kesin bir gösterge olmasa da en açık gösterge mevcut sivil toplumdaki insanların gözlemlenebilir davranışlarıdır ki Hobbes bu davranışları, insanların birbirlerini yağmalama ve yok etme yönlü "doğal" eğilimlerinin bir doğrulaması olarak sunar.

> Doğanın, insanları, bu şekilde ayırması ve bir diğerini yağmalamaya ve yok etmeye eğilimli kılması, bu konuları iyice düşünmemiş birine garip gelebilir ve böyle bir insan, duygulardan hareketle varılan bu sonuca inanmayarak, bunun deneyimle doğrulanmasını isteyebilir. O halde, kendisini düşünsün; yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler; evde olduğu zaman bile, çekmecelerini kilitler; ve bütün bunları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin var olduğunu bildiği halde yapar; silah kuşanıp yolculuk ederken vatandaşları hakkında, kapılarını kilitlerken hemşerileri hakkında, çekmecelerini kilitlerken çocukları ve hizmetçileri hakkında ne düşünmektedir?[20]

19 Bkz. "İnsan Doğası ve Doğa Durumu" başlığı, "Psikolojik Devinimden Sosyal Devinime" altbaşlığı ve "Toplum Modelleri" başlığı.

20 *Leviathan*, 13. Bölüm, s. 97 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 95]; karşılaştırma için bkz. *Rudiments*, Önsöz, s. 11.

Ve doğa durumunun hiçbir zaman her yerde var olmuş bir şey olmadığını söyledikten hemen sonra şöyle yazar:

> Korkulacak genel bir güç olmasaydı hayatın nasıl olacağı, önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içine düştükleri hayata bakarak anlaşılabilir.[21]

İnsanların "doğal" davranış tarzı, yani tutkularının onları kaçınılmaz olarak yönlendirdiği davranış tarzı, en azından yaklaşık olarak, devlet idaresi altında yaşayan uygar insanların ve devlet idaresi altında yaşadıktan sonra kendilerini bir iç savaş içinde bulmuş uygar insanların davranışlarında görülebilir. Ve uygar insanların bu gözlemlenebilir davranışlarının "tutkulardan yapılan çıkarımı" tasdik etmesinin nedeni, bu çıkarımın uygar insanların tutkularından yapılmış olmasıydı.

Doğa durumunun, mevcut kusurlu egemen bile ortadan kaldırıldığında özellikle uygar insanların sürükleneceği davranış tarzının bir ifadesi olduğunu gösteren daha da kesin bir kanıt, tam doğa durumunun aslında uygar toplumun birbirini izleyen soyutlama aşamaları neticesinde ulaştığı bir durum olmasıdır. Bu gerçek genellikle gözden kaçırılır. Hobbes'un tam doğa durumu tasviri net olarak uygar toplumun yadsınmasıdır: Tam doğa dorumunda çalışmaya, toprağın işlenmesine, denizciliğe, büyük ve ferah yapılara, sanata, yazıya, topluma yer yoktur ve "insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa"dır.* Bu tasvir o kadar etkileyicidir ki Hobbes'un doğa durumunun zorunluluğunu nasıl kanıtladığını genellikle unutuveririz. Hobbes bu zorunluluğu, yalnızca yaşamak değil, iyi ve müreffeh bir hayat yaşamak istemeleri bakımından uygar olarak tanımlanabilecek insanların arzularından türetir. Hobbes'un "insan doğasında" bulduğu ve şayet herkesi sindirebilecek bir güç yoksa insanları bu vahşi doğa durumuna sü-

21 *Leviathan*, 13. Bölüm, s. 97-98 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 95].

* Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 95.

rükleyen "kavganın üç temel sebebi"nden ilk ikisi (rekabet ve çekingenlik) insanın iyi yaşama arzusundan doğar.

Kendi emeğinin ürünlerinin keyfini sürmek isteyen başka insanlar tarafından yağmalanmayı ve malına mülküne el konulmasını beklemesi gereken kişi, "eken, biçen, yapı kuran ve [ve rahat bir koltuğa sahip olan]"[22] kişidir (Hobbes yağmalamayı doğa durumunda "rekabetin" özü olarak görür). Keza korkan ya da çekinen ve potansiyel yağmacılarının mümkün olduğunca çoğuna boyun eğdirmek, yani "kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hakimiyeti altına almak" suretiyle kendini emniyete alması gereken kişi, ekilmiş toprakların ve büyük ve ferah binaların sahipleridir. Hatta "durum böyle olmasaydı mütevazı sınırlar içinde kalmakla yetinecek" insan bile, diğerlerinin yağmalarına direnme şansına sahip olmak istiyorsa, diğerlerini yağmalamak suretiyle gücünü artırmak zorundadır. Sözün özü, rekabetin ve çekingenliğin herkesin herkese karşı savaşına neden olması meselesi bir işlenmiş toprak ve "rahat koltuklar" meselesi, yani bir uygarlık meselesidir.

Hatta kavganın üçüncü sebebi de (Hobbes'a göre, şan) "doğal" insanlardan ziyade, değerler skalasını uygar bir toplumda yaşayarak edinmiş insanlara özgüdür:

> [H]erkes, arkadaşı tarafından, kendi kendine biçtiği değer ölçüsünde değer verilmesini ister: ve, hakir görme veya küçümsenme belirtileri gördüğünde ise, doğal olarak, cesaret edebildiği kadar (ki bu cesaret, insanları barış içinde tutacak bir gücün yokluğunda, herkesi birbirine saldırtmaya yetecek kadar büyüktür) kendisini küçümseyenlerden, zarar vererek, başkalarından da, korkutma yoluyla, daha büyük bir değer koparmaya çalışır.[23]

22 *Leviathan*, On Üçüncü Bölüm, s. 95 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 93]

23 A.g.y., s. 95-96 [Türkçesi: Leviathan, çev. Semih Lim, s. 93-94].

Bu üç kavga sebebi de her türden toplumda iş başında olan ama yalnızca insanları kontrol altında tutan bir genel güç olmadığında yıkıcı sonuçlar yaratan faktörler olarak sunulur. Yalnızca vahşi doğa durumunun karakteristik özellikleri olmakla kalmayan rekabet, çekingenlik ve şan günümüz sivil toplumunda da etkili olan ve şayet genel bir güç olmasaydı onu vahşi koşullara sürükleyecek faktörlerdir. Bunlar sivil toplumdaki insanların "doğal" eğilimleridir. Hobbes için "doğal" sosyal ya da sivilin zıddı değildir. Hobbes "İnsanlığın doğal durumu" mevzusuna *Leviathan*'da koca bir bölüm ayırmıştır ve burada insanların mevcut eğilimlerinden yola çıkıp vahşi koşullara ulaşır. İnsan türünün doğal hâli bugünkü insanın da hâlidir, kadim zamanlara ya da uzak diyarlara özgü bir şey değildir.

Şayet "doğa durumu" ifadesi Hobbes hakkındaki literatürde bu kadar kemikleşmiş olmasaydı onu tamamen bir kenara bırakıp, insanın içinde olan bir şey olarak görülmesi daha kolay olan "insanlığın doğal durumu" ifadesinden ilerlemek işe yarardı. Hobbes'un kendisi "doğa durumu" ifadesini nadiren kullanmıştı. *Elements* için yazdığı bölümün adı "Yalın doğadaki insanların hâli"dir.[24] Bölümün başında önce insanın bütün bedensel ve zihinsel doğal kudretlerini tanımlandıktan sonra, "doğamızın bizi hangi güvenlik durumunda konumlandırdığı üzerinde durulacağı" ifade edilir. Hobbes devamla insanın bütün şart ve ortamlardaki "doğal" hâlini, yani ilgili hâl için herhangi bir özel ifade kullanmaksızın onların doğal eşitliğini, kibrini ve arzularını açıklar. Hobbes devamla genel bir güç olmadığında bunların kaçınılmaz olarak insanları vahşi koşullara sürükleyeceğine işaret edip, bu hâli tanımlamak için "savaş durumu" ifadesini kullanır. Keza *Leviathan*'daki bir bölüme de "insanlığın doğal durumu" ismini verir. Bölüme, ilgili hâller için herhangi bir özel ifade kullanmaksızın, insanların bütün şart ve ortamlardaki doğal hâllerini (doğal

24 *Elements*, I. Kısım, On Dördüncü bölüm, başlık xv. sayfada.

eşitlikleri, rekabetleri, çekingenlikleri ve kibirleri) tartışarak başlar ve bu tartışma sonunda "insanın doğasında" üç kavga sebebi teşhis eder. Devamla kendilerinin üzerinde genel bir genel bir güç bulunmuyorsa, insanların "savaş zamanı ya da durumu" adını verdiği vahşi koşullara mahkûm olduklarını ifade eder.

Hobbes'un "doğa durumu" ifadesini kullanmaktan kaçındığı her iki değerlendirmesinde de ama özellikle *Leviathan*'da insanın doğal hâli (yani insanların doğaları gereği her türlü ortam ve şartta, sivil toplumun içinde ya da dışında, içinde olduğu ya da olma eğiliminde olduğu durum) ile savaş durumu (genel bir güç olmadığında ya da varsayımsal olarak ortadan kaldırıldığında ortaya çıkan durumdur) arasında bir ayrım yapmak mümkündür. Bununla birlikte, "doğa durumu" ifadesini kullandığı *Rudiments*'te[25] bu kavramı farklı olarak bu her iki durumu da tanımlamak için kullanır ve bu iki durum arasındaki ayrım kaybolur. Bu ayrım kaybolduğu içindir ki savaş hâlinin varsayımsal karakteri (ki tereddütlü olarak da olsa Hobbes savaş hâlinin bu varsayımsal karakterini *Elements* ve *Leviathan*'da vurgular) *Rudiments*'te kayıptır. Hobbes bu son çalışmasında savaş hâliyle özdeşleştirilen doğa durumunun, "insanların toplum hayatına girmeden önceki doğal hâli" olduğunu söyler.[26]

Bununla birlikte diğer iki çalışmada olduğu gibi *Rudiments*'te de doğa durumunun uygar toplumdaki insanların davranış tarzından çıkarılmış mantıksal bir soyutlama olduğuna pek kuşku yoktur. Hatta şu hususlar *Rudiments*'te diğer iki çalışmaya göre daha nettir: Hobbes insanın "doğal" eğilimlerini, çağdaş toplumun yüzeydeki unsurlarının hemen altına bakarak tespit etmiştir ve doğa durumu iki aşamalı bir mantıksal soyutlamadır (insanın doğal eğilimleri önce yaşadıkları

25 *Rudiments*, Önsöz, s. 3, Birinci Bölüm, 4, 10 ve 15 nolu girişler; karşılaştırma için bkz. Sekizinci Bölüm, 1 nolu giriş.

26 A.g.y., 12 nolu giriş; karşılaştırma için bkz. 13 nolu giriş.

kamusal ortamdan ayrıştırılır, sonra da savaş hâli kapsamında mantıksal sonuçlarına vardırılır). Zira devinim hâlindeki bir madde sistemi olarak insanın fizyopsikolojik analizini içermeyen *Rudiments*, dönemin toplumundaki insan davranışlarının parlak bir tahliliyle başlar ve bu tahlilde insanların "doğal" eğilimleri ortaya konulduktan sonra doğrudan doğruya, bir egemen olmadığında yaşanan savaş hâlinin kaçınılmaz sonuçlarının tümdengelim yoluyla çıkarılmasına girişilir.

> İnsanların nasıl ve niçin bir araya geldiklerini anlamanın en iyi yolu, bir araya geldiklerinde ne yaptıklarına bakmaktır: Şayet alışveriş için bir araya gelmişlerse ilgilendikleri şey arkadaşları değil işleridir; şayet bir kamu görevlisini tasviye etmek amacıyla bir araya gelmişlerse, burada gerçek bir sevgiden ziyade kıskançlık söz konusudur ve bu buluşmadan hizipler doğabilir ama asla iyi niyet[27] doğmaz; şayet keyifli vakit geçirmek ve kafa dağıtmak için bir araya gelmişlerse, her biri genellikle en çok keyfi diğerlerine kahkaha attırmaktan alacaktır ve bunun için de (saçma ve gülünç olan şeylerin doğası gereğince) bunu başka birisinin kusurları ve zayıflıklarıyla karşılaştırmalar yaparak kendilerinin onlardan daha üstün olduğu duygusunu güçlendirmeye çalışırlar; ve bunu bazen masum bir şekilde, kimseyi gücendirmeden yapsalar bile onları en çok keyiflendiren şeyin sosyalleşmek değil kendi boş gururlarını tatmin etmek olduğu açıktır. Fakat bu tür toplantılarda en çok da orada olmayanlara saldırırız; bu insanların bütün hayatları, söylemleri ve eylemleri mercek altına alınır, yargılanır ve kınanır; çok nadir olsa da o toplantıda olanlar hakkında da toplantı bitmeden önce kötü konuşulması mümkündür; dolayısıyla toplantıdan her zaman en son ayrılanların bunu yapmak için iyi bir sebepleri vardır. Bunlar doğamızın, yani bütün canlılarda bulunan tutkuların bizi sürüklediği gerçek sosyal zevklerdir. … Dolayısıyla insani meselelere kafa yormuş herkes kendi

27 Goodwill; Latince versiyonunda "benevolentia".

deneyimlerinden bilir ki insanların gönüllü olarak katıldığı bütün buluşmalar ya karşılıklı yoksunluktan ya da boş gururdan doğar ve bundan dolayı da buluştuklarında dertleri ya bir çıkar elde etmektir ya da tıpkı ευδοκιμείν* kavramının ifade ettiği gibi, buluştuğu insanlarda saygı, hayranlık ve şan duygusu uyandırmaktır. İrade, iyilik, onur ve kârlılık kavramlarının tanımlarından yola çıkarak akıl da aynı sonuca varır.[28]

Böylece insan doğası bilgisi esas olarak çağdaş toplumun gözlemlemesi yoluyla elde edilir ve arada bir de tanımların irdelenmesi yoluyla tasdik edilir.

Hobbes bir savaş hâline doğru kaçınılmaz eğilimi işte bu 'toplum hâlinde yaşayan insanın doğası' analizinden türetir. İnsanların gerek bir egemenden, gerekse de diğer bireylerden duydukları korkuyu geçici olarak bir kenara bırakarak bu çıkarımı yapar. İnsanları bugünkü hâlleriyle alır, diğer insanların kendilerine karşı eylemlerinin nahoş ya da ölümcül sonuçlarından duydukları korkuyu yok varsayarsanız, mevcut doğal eğilimleri onları doğrudan doğruya savaş hâline sürükleyecektir. Halihazırdaki toplumdaki insan davranışlarına dair söz konusu tahlil şuna işaret eder: Bütün toplum, "ya çıkarın ya da şanın peşinden koşar; yani toplum yakınlarımızdan ziyade kendimizi sevdiğimiz için vardır". Çıkar ve şan diğerlerinin dostluğunu kazanmaktan ziyade hâkimiyet kurma yoluyla elde edilebildiğinden, korku faktörü tümüyle ortadan kalktığında, doğanın insanları başkalarının dostluğunu kazanmaktan ziyade hâkimiyet kazanmaya yönlendireceğine kimsenin kuşkusu olmasa gerektir".[29]

Dolayısıyla varsayımsal olarak bir kişi bütün korkularından (hem bir egemenden hem de diğer bireylerden duyduğu

---

* Yun. Eudokimein. "İyi nam salmış", "saygı duyulan" –ç.n.

28 A.g.y., 2 nolu giriş, s. 22-24.

29 *Rudiments*, Birinci Bölüm, 2 nolu giriş, s. 24.

korkudan) arınırsa, bunu tam doğa durumu (savaş hâli) izleyecektir. Ne var ki tam doğa durumu, her yerde insanların diğer insanlardan korktuğu bir durum olmalıdır. Dolayısıyla diğer insanlardan duyulan korku (ki gerçekte hiçbir zaman ortadan kalkmaz) yeniden devreye alınır ve bir egemenin yokluğunun bu korkuyu büyüttüğü gösterilir. Bundan şu sonuç çıkar: Tam doğa durumu ya da savaş hâli insanın (arzu ve korku dolu) doğasıyla çelişir. "Ve bu şekilde, karşılıklı korku tarafından", bizi koruyabilecek bir egemeni yaratmak ya da kabul etmek yoluyla, "böylesi bir durumdan çıkmamız ve müttefikler aramamız gerektiğine inanmaya itiliriz".[30]

Dolayısıyla *Rudiments*'te savaş hâli varsayımsal bir durumdur, salt mantıksal bir çıkarım ürünüdür. Buna rağmen Hobbes bu varsayımsal duruma "doğa durumu" adını vererek, onun tarihsel olarak sivil toplumu önceleyen bir durum ya da insanların –toplumsal olarak edinilmiş karakteristik özelliklerinden tamamen ayrı ele alınan– "doğal" karakteristik özelliklerinden tümdengelim yoluyla çıkarılan varsayımsal bir durum şeklinde yanlış yorumlanmasının yolunu açmıştır.

Hobbes'un doğa durumu kavramının sorunu iki farklı durumu iç içe geçirme eğiliminde olmasıdır: insanların doğaları gereği her zaman kendilerini içinde bulduğu söylenen antipati ve rekabet durumu ile vahşi savaş durumu. Bu iç içe geçmenin gerçekleşme olasılığı, (*Rudiments*'te olduğu gibi) "doğa durumu" ifadesi kullanıldığında, bu ifadeden kaçınıldığında olduğundan daha büyük gibi görünür ama iç içe geçme durumu asla tümüyle ortadan kalkmaz. Bununla birlikte, genel bir güç olmazsa savaş hâline sürüklenecek insanların müreffeh bir hayat gibi uygar arzulara ve üstün hissetmek gibi uygar zevklere sahip olan uygar insanlar olduğu gerçeğine sıkı sıkı tutunursak, Hobbes'un doğa durumunu ilkel insanlara ya da toplumsal olarak edinilmiş bütün karakteristik özelliklerin-

30 A.g.y., 13 ve 14 nolu girişler, s. 23-30.

den soyutlanmış insana dair bir analiz olarak görme yanlışından kaçınabiliriz.

Hobbes'un doğa durumu anlayışında, çağdaş insanın toplumsal olarak edinilmiş karakteristik özelliklerinin değil ama hukukun ve sözleşmelerin icrasının ya da bir egemenden (ve az önce *Rudiments*'te gördüğümüz gibi, geçici olarak diğer insanlardan) duyulan korkunun bir kenara bırakıldığını iki farklı şekilde gösterdim. Bunu göstermenin üçüncü bir yolu daha var: Hobbes'un insan tipinin vahşet dolu doğa durumunda yoksun kaldığı ve yokluğunu yakıcı bir şekilde hissettiği şeyleri gözler önüne sermek. Yoksun kalınan bu şeyler uygar hayatın güzelliklerinden başka bir şey değildir: mülkiyet, çalışma, ticaret, bilim, sanat, edebiyat ve can güvenliği. Bunlara sahip olmamak insan doğasına terstir. Hobbes'un doğal insanını doğa durumundan çıkış arayışına sokan şey bu güzelliklerin yokluğudur. "İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu."[31] Müreffeh hayat, Hobbes'un doğal insanı için bir tutkudur. Doğal insan, yalnızca hukuk istisnasıyla, uygar insandır.

Fizyolojik Devinimden Toplumsal Devinime

Hobbes'un doğa durumunun ne ilkel insanın zorunlu davranış tarzını (gerçi ilkel insan, doğa durumunun tarif ettiği insana, yerleşik kamusal yönetim altında yaşayan insandan daha yakındır) ne de toplumsal olarak edinilmiş bütün arzularından soyundurulmuş insan hayvanının zorunlu davranış tarzını ifade ettiğini gördük. Doğa durumu doğal ve yalın hâliyle insanın değil uygar insanın arzularından ve diğer hasletlerinden yapılan bir çıkarımdır.

31 *Leviathan*, On Üçüncü Bölüm, s. 98 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 96].

İlk halkasından başlayarak Hobbes'un çıkarım zincirine geri dönelim. İnsan doğasının fizyolojik ve psikolojik analizi (ki Hobbes *Elements*'te ve *Leviathan*'da tümdengelim yoluyla çıkarımlar yapmaya bu analizle başlar), yerleşik toplumsal ilişkilerden soyutlanmış insanın doğasına ya da devinimine dair bir analiz olarak başlar. Uygar insana değil yalın ve doğal hâliyle insana dair bir analizdir ya da öyle görünür. Bununla birlikte, Hobbes'un argümanının, varsayımsal doğa durumu noktasına vardığı tarih itibarıyla, uygar insan hakkında olduğu düşünülürse, sorulması gereken soru şudur: Uygarlık bu argümana ne zaman girmiştir?

Bir anlamda uygarlık her zaman orada olduğundan, bu sorunun gereksiz olduğu düşünülebilir. Bu psikolojik analizin o çağın insanının bir analizi olduğunu bize bizzat Hobbes söyler: "[H]er kim kendine bakar ve *düşündüğü, sandığı, akıl yürüttüğü, umduğu, korktuğu* vs. zaman ne yaptığını ve hangi nedenlerle yaptığını düşünürse, o insanın, işte böylelikle, benzer durumlarda diğer insanların" ne düşündüğünü ve hissettiğini anlayacağını ve bileceğini söyleyen Locke, okurları başkaca bir zahmete katlanmaksızın, yalnızca "aynı şeyi kendilerinde de bulup bulmadıklarını düşünme"ye davet eder; "[ç]ünkü bu düşünce başka bir kanıt kabul etmez".[32] Hobbes'un analiz ettiği şeyin en başından itibaren uygar insanın doğası olduğu varsayımı gerçekten de makul bir varsayımdır. Zira Galileo'nun çalışmalarında büyük hayranlık duyup kendi çalışmalarında kullanmaya başladığı ayrıştırma-birleştirme metodu,[33] mevcut toplumu en yalın ve küçük unsurlarına ayrıştırıp, sonra da mantıksal bir bütün oluşturacak şekilde yeniden birleştirmeyi içeriyordu. Dolayısıyla Hobbes mevcut toplumu mevcut bireylere, o bireyleri de devinimlerine

32 *Leviathan*, Giriş, s. 9, 10 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 18-19].

33 Hobbes'un bu metodu nasıl kullandığı hakkında bkz. W. N. Watkins, "Philosophy and Politics in Hobbes", *Philosophical Quarterly*, c. v, no. 19 (1955), s. 125-146.

yön veren temel bileşenlerine ayrıştırıyordu. Hobbes, tasavvurunda gerçekleştirdiği bu işlemin ayrıştırma kısmına bizi dâhil etmez ve bizi bilgilendirmeye bu ayrıştırmanın sonuçlarıyla başlayıp, bizi yalnızca birleştirme kısmına dâhil eder. Hobbes'un düşünce sistematiği toplum hâlinde yaşayan insandan geriye, devinim hâlindeki mekanik bir madde sistemi olarak insana doğru gidiyor ve ancak bundan sonra yeniden ileri doğru bir hamle yapıp insanın zorunlu toplumsal davranışlarına geliyordu. Fakat bu düşünce sistematiğinin yalnızca ikinci yarısı okurlarına sunuluyordu. Keza Hobbes (*Leviathan*'da ve *Elements*'te) açıklamalarına devinim hâlindeki bir madde sistemi olarak insanın fizyolojik ve psikolojik analiziyle başladığından, okurlar bütün bu teorik yapının Hobbes'un uygar insan hakkındaki düşüncelerinden temellendiğini genellikle unutur.

Buna rağmen uygarlığın Hobbes'un teorik yapısına ne zaman girdiğini irdelemek hâlâ gereklidir. Zira ayrıştırma-birleştirme metodundaki ayrıştırma aşaması yalnızca ilgili fenomenin en yalın ve küçük unsurlarına ayrıştırılmasını değil, ciddi miktarda bir soyutlamayı da içerir. Bu soyutlamada karmaşık bütünlüğün (bizim örneğimizde uygar insanın doğası ve toplum) bir parçası değerlendirme dışı bırakılabilir. Nitekim Hobbes insan doğasına dair giriş niteliğindeki açıklamalarında insanın özellikle uygar insana özgü karakteristik özelliklerini değerlendirme dışı bırakır ya da en azından öyle görünür. Demek ki irdelememiz gereken şey bu özelliklerin nerede ve nasıl birleştirme aşamasına dâhil olduğudur. Bu araştırma *Rudiments* için daha az gereklidir, zira Hobbes burada çağdaş topluma şöyle kısaca bir değindikten sonra, *Elements* ve *Leviathan*'ın başlangıç bölümlerindeki psikolojik analizi içeren daha üst düzey bir soyutlamaya hiç girişmeksizin, doğrudan doğruya doğa durumunu açıklamaya girişir.

Hobbes'un *Leviathan*'ın giriş bölümlerinde ortaya koyduğu insan tipi, Hobbes'un çağdaşlarına göre bizlerin daha kolay

anlayabileceği bir insan olsa gerektir, zira bu insan bir otomatik makineye çok benzer. Kendi kendine hareket etmekle kalmaz, kendi yönünü de kendisi çizer. Bu otomatik makinenin içinde, kullandığı malzemelerdeki farklılıklar ile darbelere ve hatta diğer maddelerin kendisi üzerindeki beklenen etkisine tepki olarak devinimini değiştirmesini sağlayan bir donanım gömülüdür. *Leviathan*'ın ilk beş bölümünde bu donanımın parçaları tanımlanır: dış maddelerin uyguladığı baskıları algılayıp, bunları sinirler aracılığıyla beyne ve kalbe aktaran, sonra da karşı baskı uygulayan duyular; geçmişteki duyusal izlenimleri hatırlayıp, bu deneyimleri biriktiren tahayyül ya da hafıza; "şimdiki veya geçmişteki bir sonucun nedenlerini veya şimdiki veya geçmişteki bir nedenin sonuçlarını" araştıran ve böylece mekanizmanın, gerçekleştirebileceği çeşitli olası eylemlerin olası sonuçlarını tahmin etmesini mümkün kılan "Düşünceler Dizisi" ya da "Tahayyüller Dizisi";[34] makinenin mesaj iletmesini ve mesaj almasını, keza kanaatlerini bir düzene koymasını mümkün kılan dil; ve adlar ve bu adlara anlamlar eklemek ya da çıkarmak suretiyle, rehberlik edebilmek için gerekli önermelere ve kurallara ulaşabilen akıl.

Leviathan'ın altıncı bölümünde makinenin içinde gömülü olan genel yönelim ya da hedef ortaya konulur. Makine kendi devinimini sürdürme arayışındadır. Bu arayış sırasında, kendi sürekli devinimine katkı sunduğunu hesapladığı şeyler yönünde, bu devinime katkı sunmadığını düşündüğü şeylerin ise zıtı yönde hareket eder. İleri doğru harekete iştah ya da arzu, uzaklaşma yönlü harekete ise istikrah adı verilir. Arzu ve istikrahların birkaçı (mesela yiyeceklere duyulanlar) makinenin içinde gömülüdür ama çoğu, "deneyim ve bunların etkilerinin kendileri veya başka insanlar üzerinde denenmesi"[35] yoluyla edinilir. Bu sonradan edinilen arzu ve istikrahın konusu şeyler her zaman aynı olmaz: (Farklı deneyimler ne-

34 *Leviathan*, Üçüncü Bölüm, s. 20 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 31].

35 A.g.y., Altıncı Bölüm, s. 40 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 48]

deniyle) farklı makinelerde farklı hâller aldığı gibi, (her bir makine "sürekli bir değişim" hâlinde olduğundan) tek bir makinede farklı zamanlarda farklı hâller alabilir.[36] Herhangi bir makinenin arzu nesnesi olan herhangi bir şey iyi olarak tescillenirken, istikrah konusu olan şeyler kötü olarak tescillenir. Demek ki her bir makine kendi iyisinin peşinde koşarken, kendi kötüsünden uzak durmaya çalışır.

Umut, umutsuzluk, korku, cesaret, öfke, kendine güven, çekingenlik, zenginlerin tamahkârlığı, mevki ya da üstünlük hırsı, pısırıklık, alicenaplık, sevgi, haset, intikamcılık, keder, acıma, öykünme ve imrenme gibi insanın bütün ruhsal durumları ve genel eğilimleri, insanın farklı durumlarda kendi iyisi için duyduğu arzunun tetiklediği etkilere indirgenebilir.

Her insanın eylemlerini belirleyen şey onun arzuları ve istikrahları, daha doğrusu, gerçekleştirebileceği herhangi bir eylemin arzularının tatmini bakımından olası etkilerine dair yaptığı hesaplardır.

> İnsanın zihninde, aynı şeyle ilgili olarak, arzular ve istikrahlar, umutlar ve korkular gidip geldiğinde ve düşünülen şeyi yapmanın veya yapmamanın çeşitli iyi ve kötü sonuçları birbiri ardı sıra aklımızdan geçtiğinde; öyle ki bazen onu yapmak isteriz; bazen ondan kaçınırız; bazen yapmayı umut ederiz; bazen umutsuzluğa kapılırız; bazen de o işe girişmekten korkarız; işte, böyle durumlarda, o şey yapılıncaya veya yapılmasının imkânsız olduğuna karar verilinceye kadar devam eden arzular, istikrahlar, umutlar ve korkuların tümüne birden TEEMMÜL deriz."[37]

Her türlü iradi eylem işte bu teemmül süreci tarafından belirlenir. "Çünkü bir *iradi hareket*, sadece *azimden* kaynaklanır." Ve azim "teemmüldeki en son arzudur".[38] Son olarak,

36 A.g.y.

37 A.g.y., Altıncı Bölüm, s. 4 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 53].

38 A.g.y., s. 47 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 53].

"hayat hareketten ibarettir ve, algı oldukça, asla arzusuz veya korkusuz olamaz", her bir insan zaman zaman arzuladığı ya da arzulayacağı bu şeyleri elde edebilmek için sürekli başarılı olmaya çalışmalıdır.[39]

Hobbes'un şu ana kadarki analizinin tamamında, bu kendi kendine hareket eden makinelerden birinin diğer makinelerle ilişkisinden yalnızca insanın ruhsal durumlarının ya da genel eğilimlerinin analizinde bahsedilmiştir. Hobbes bu ruhsal durumlardan ve genel eğilimlerden bazılarını (mesela öfke, hayırseverlik, tamahkârlık, hırs, metanet, geniş görüşlülük, haset, intikamcılık, acıma, gaddarlık, öykünme ve imrenme) insanlar arası ilişkiler ya da bu ilişkilerin etkileri olarak açıklar. Fakat bu ruhsal durumların analizi onun ana tümdengelim hattını destekleyici nitelikte, arızi bir analizdir. Bu analiz, insanın çok çeşitli gözlemlenebilir karakteristik özelliklerinin, Hobbes'un 'insan kendi kendine hareket eden, kendi yönünü kendisi çizen doymak bilmez bir makinedir' şeklindeki postulatı bağlamında açıklanabileceğini göstermekle birlikte, bu mekanizmanın doğasından herkesin herkesle savaşı zorunlu eğilimini çıkarma şeklindeki temel tümdengelim işleminin bir aşamasından ziyade, orijinal postulatın arızi bir tasdiki niteliğindedir.

Bu temel tümdengelim işleminde önemli bir rol oynayan diğer önermeler Sekizinci Bölüm'de yer alır. Bu bölümde Hobbes entelektüel erdemlerden bahsederken, gözlemlerine dayanarak, biri insanlar arası ilişkilerle, diğeri farklı insanların tutkuları arasındaki farklılıklarla ilgili olmak üzere iki genel önermede bulunur. Birincisi, insanların her şeye, o şeyi başkalarının sahip olduğu şeylerle kıyaslayarak bir kıymet biçmesidir. "Genel olarak erdem, bütün konularda, yüceliği nedeniyle değer verilen bir şeydir ve mukayese ile ortaya çıkar. Çünkü, bütün şeyler bütün insanlarda eşit olarak var olsaydı,

39 A.g.y., s. 48 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 55].

hiçbir şeye fazladan değer verilmezdi."[40] İkincisi, insanlar arasındaki zekâ (yani karşılaştıkları sorunları zekâlarıyla aşma kapasitesi) farklılıklarının başlıca sebebi, farklı seviyelerde "kudret, mal mülk, bilgi ve saygınlık arzu"larına sahip olmalarıdır. Bazı insanlar "bunların hiçbiri için herhangi bir duygu besle"mezken bazı insanlar besler ve tutkulardaki bu farklılık "sadece insanların kişiliklerindeki farktan değil, ayrıca, gelenekleri ve eğitimlerinin de farklı oluşundan" kaynaklanır.[41]

Gelgelelim Hobbes bu kendi kendine hareket eden makineler arasındaki ilişkilerin ciddi bir analizine ancak Onuncu Bölüm'de başlar ve Onuncu ve On Birinci bölümlerde bu ilişkiler hakkında söyleyeceği şeylerin neredeyse tamamını söyler. Şu hususu gözden kaçırmayalım: On ve On birinci bölümlerde esas olarak yerleşik toplumlarda yaşayan uygar insanlar arasındaki ilişkiler ele alınır ve bu bölümlerde, Hobbes'un On Üçüncü Bölüm'de yaptığı 'genel güç ortadan kaldırıldığında herkesin herkese karşı savaşı kaçınılmazdır' çıkarımının dayandığı –biri hariç– bütün önermeler bu iki bölümde ortaya konulur. On üçüncü bölüme kadar dillendirilmeyen tek gerekli önerme, savaş hâlinin, herhangi bir kişinin geri kalan herkes üzerinde zafer kazanmasıyla asla bitmeyeceğini kanıtlamak için gerekli olan insanların doğal eşitliği önermesidir.

Özetle, tek başına bir makine olarak insandan bir toplumsal ilişkiler dizisi içindeki bir makine birimi olarak insana geçişin gerçekleştiği yer onuncu ve on birinci bölümlerdir. Doğa durumu çıkarımı için ihtiyaç duyulan yeni postulatların açıkça ya da örtük olarak ifade edilmesini beklediğimiz ve bu postulatların ne ölçüde belirli türde bir toplumda gözlemlenmiş insanlar arası ilişkilerden türetildiğini görebileceğimiz yer de bu bölümlerdir.

---

40 A.g.y., Sekizinci Bölüm, s. 52 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 58]

41 A.g.y., s. 56 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 61, 62]

Onuncu ve on birinci bölümlere bakıldığında, onuncu bölümün açıldığı kudretin nötr tanımı ("Bir insanın kudreti, genel olarak ele alınırsa, iyi gibi görünen gelecekteki bir şeyi elde etmeye yarayan şu anki araçlarıdır") ile on birinci bölüm başında varılan şu sonuç arasındaki mesafe çok büyüktür: "Böylece, ilk sıraya, bütün insanlarda var olan ve ancak ölümle sona eren sürekli ve durmak bilmez bir kudret, daha fazla kudret arzusu eğilimini koyuyorum";[42] burada kudret artık diğer insanlar üzerinde sahip olunan kudrettir. Bu sonuç Hobbes'u On Üçüncü Bölüm'de doğrudan doğruya, varsayımsal olarak bütün siyasal otoritenin ve yasaların yürürlükten kalktığı savaş hâline götürür. Burada sorulması gereken soru, Hobbes'un nötr kudret tanımından, her insanın diğer insanlar üzerinde kudret sahibi olma arzusuna nasıl geçtiğidir.

Hobbes *Leviathan*'da kudretin nötr bir tanımını verdikten hemen sonra kudreti orijinal (ya da doğal) kudret ve araçsal kudret olarak iki sınıfa ayırır ve şu iddiada bulunur.

> *Doğal kudret*, bedenin veya zihnin melekelerinin üstünlüğüdür: olağanüstü güç, biçim, sağduyu, maharet, hitabet, cömertlik, soyluluk gibi. *Araçsal* kudretler ise, bunlar yoluyla veya talih sayesinde elde edilir ve mal mülk, şöhret, arkadaş ve Tanrı'nın gizli işlerinden daha fazla elde edilmesine yarayan yol ve yöntemlerdir, ki insanlar buna şans derler. Çünkü kudretin özelliği, gittikçe çoğaldığı için şöhrete benzer; veya, ilerledikçe hız kazanan ağır cisimlerin hareketi gibidir.[43]

Burada bir insanın doğal kudretinin onun doğal kapasitesi (gücü, sağduyusu vs.) olarak değil, kapasitesinin *üstünlüğü* olarak tanımlandığını görüyoruz. Bir kişinin araçsal kudretleri (mal mülk, şöhret, arkadaş vs.) edinmesini mümkün kılan

42 A.g.y., On Birinci Bölüm, ikinci paragraf, s. 75 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 76].

43 A.g.y., Onuncu Bölüm, s. 66 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 68].

şey, kapasitesinin diğerlerinin kapasitesinden daha üstün olmasıdır. Bir insanın kudreti mutlak değil, göreli bir kudrettir. Kudretin birinci ya da nötr tanımında öyle ima edildiği düşünülebilir ama bu kudret kişinin kişisel kapasiteleri ile –bu kapasiteleri hayata geçirmek suretiyle– diğer şeyler üzerinde elde edebileceği kontrol gücünün toplamından oluşmaz; bu kudret kişinin kişisel kapasitelerinin diğer insanların kapasitelerini aşan kısmı ile bu aşan kısım ile elde edebileceği şeylerin toplamından oluşur. Kudretin bu yeni tanımında örtük olarak yeni bir postulat ortaya konulur: Her insanın istediği şeyleri elde etme kapasitesinin karşısında bütün diğer insanların kapasitesi vardır. *Elements*'te bulunan buna paralel bir pasajda bu postulat daha net bir şekilde ifade edilir. Hobbes burada insanın istediği bir şeyi elde etme kudretini, "bedenin ve zihnin melekeleri ve bu melekeler aracılığıyla elde edilen mal mülk, otorite, arkadaşlık ya da teveccüh ve şans gibi daha başka kudretler" olarak tanımladıktan sonra şöyle devam eder:

> Bir insanın kudreti diğer insanın kudretinin etkilerine bir direnç ve engel teşkil ettiğinden, yalın hâliyle kudret, kişinin sahip olduğu kudretin diğer insanların kudretini aşan kısmından başka bir şey değildir. Eşit kudretler karşı karşıya geldiğinde birbirlerini yok ederler; bu şekilde karşı karşıya gelişlere rekabet denilir.[44]

Her insanın kudretine diğerlerinin kudretiyle karşı konulduğuna göre, "yalın hâliyle kudret" mutlak değil nispi bir büyüklük olarak yeniden tanımlanabilir. Bireylerin kudretlerinin karşıtlığı postulatı yeni bir şeydir: Devinimini sürdürme ya da artırma arayışında kendi kendine hareket eden mekanizmalar olarak insana dair daha önce ortaya konulan önermelerde yoktur.[45]

---

44 *Elements*, I. Kısım, Sekizinci Bölüm, dördüncü alt başlık, s. 26.

45 *Leviathan*'ın sekizinci bölümünde geçen, daha önce bahsettiğimiz bir ifadede, herhangi bir şeyin en kıymetli özelliğinin onun benzerlerine üstünlüğü olduğunun ima edildiği söylenebilir ama bu ifade psikolojik postulatlardan çıkarılamaz.

Hobbes'un bu postulatta ifade ettiği kudretler arası bu karşıtlık ilişkisinin evrenselliği hakkında herhangi bir kuşku olsaydı bile, toplumdaki çeşitli özel kudret türlerine dair yürüttüğü tartışma ile kıymet biçmeye ve onurlandırmaya dair analizi (gerek *Leviathan*'da gerekse de *Elements*'te söz konusu kudret tanımlarını bu analiz takip eder) bu kuşkuları dağıtırdı. *Leviathan*'da servet ve şöhret gibi şeylerin neden kudret kapsamına girdikleri, bunların sahiplerine diğerlerine karşı savunma ve saldırı gücü vermeleriyle açıklanır:

> Cömertlikle birleşmiş servet de kudrettir; çünkü bu, arkadaşlar ve hizmetçiler sağlar: ancak, cömertlik yoksa bu böyle değildir; çünkü bu durumda servet insanı korumaz; tersine, insanı kıskançlıkların önünde bir yem yapar. Kudretin şöhreti de kudrettir; çünkü, kendi yanında, korunmaya ihtiyacı olanların bağlılığını getirir. ...Yine, bir insanın çok sayıda insan tarafından sevilmesini veya o insandan korkulmasını sağlayan herhangi bir nitelik; veya böyle bir niteliğin şöhreti de kudrettir; çünkü bu, insanların yardım ve hizmetini elde etmeye yarayan bir araçtır.[46]

Hobbes'un tanımladığı her türlü sonradan edinilmiş kudret, ötekilere karşı savunma ve saldırı gücünden müteşekkildir. Ve tamamı diğer insanların bazı kudretleri üzerindeki kontrole dayanır; tamamı bazı insanların kudretlerinin diğer insanlara transfer edilmesinin ürünüdür. Hobbes aslında sonradan edinilmiş kudreti diğer insanların sunduğu hizmetleri kontrol etme kapasitesi olarak tanımlıyordu. İnsanın doğa üzerindeki kudreti, kendi gücü, zekâsı ve bilgisiyle doğayı dönüştürme kapasitesi belli ki onun sonradan edinilmiş kudretleri değil orijinal kudretleri kapsamı içine girer. İnsanların doğayı dönüştürmeyle bağlantılı kudreti ihmal edilir.

---

46 *Leviathan*, Onuncu Bölüm, s. 66 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 68-69].

Hobbes'un kudret türlerini tanımladıktan sonra gerçekleştirdiği kıymet biçme ve onurlandırma analizi, insanın toplum içindeki ilişkileri tasvirini tamamlar. Kudret transferleri o kadar olağan bir şey olarak varsayılır ki bir kudret piyasası varsayılır. Bir insanın sahip olduğu kudrete, düzenli alışverişi piyasa fiyatlarını belirleyen bir meta muamelesi yapılır.

> Bir insanın *kıymeti* veya DEĞERİ, bütün diğer şeylerde olduğu gibi, onun fiyatı, yani onun kudretinin kullanımı için verilmesi gereken şeydir ve bu nedenle, mutlak olmayıp başkalarının ihtiyacına ve yargısına göre değişir. Askerlerin iyi bir yöneticisi savaş zamanında veya bir savaş arifesinde çok değerlidir; barışta ise o kadar değil. Bilgili ve dürüst bir yargıç barış zamanında çok değerlidir, savaş zamanında ise o kadar değil. Pek çok başka şeyde olduğu gibi, insanlarda da fiyatı belirleyen satıcı değil alıcıdır. Çünkü, genellikle olduğu gibi, bir insan kendine ne kadar yüksek bir değer biçerse biçsin, onun gerçek değeri başkalarınca takdir edilenden fazla değildir.[47]

İnsanların birbirine biçtiği kıymet, her birinin kendisine biçtiği kıymetin aksine, kişinin diğerleri tarafından ne kadar onurlandırıldığına ya da hakir görüldüğüne bakılarak ölçülür ve ona çeşitli şekillerde gösterilen pozitif ya da negatif saygı miktarıyla gösterilir:

> Birbirimize verdiğimiz değerin işareti, genellikle, onurlandırma ve hakir görme denilen şeydir. Bir insana büyük bir ölçüde değer vermek onu *onurlandırmaktır*; düşük bir ölçüde değer vermek ise, onu *hakir görmektir*. Ancak, burada büyük ve küçük, her insanın kendine biçtiği değere kıyasla anlaşılmalıdır.[48]

Dolayısıyla bir insana gösterilen saygının derecesi, o kişinin kendine verdiği kıymetle değil gerçek değeriyle ölçülür. Fakat

47 A.g.y., s. 67 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 69].

48 A.g.y., s. 68 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 70].

bu gerçek değeri belirleyen şey, onun sahip olduğu kudretin kullanımı karşılığında diğerlerinin vereceği şeydir. Alıcı tarafından subjektif olarak takdir edilen onur, ilgili kişinin kendisi için takdir ettiği kıymet ile piyasanın onun için takdir ettiği kıymet arasındaki farktır. Buna karşın objektif olarak takdir edilen onur, piyasanın takdir ettiği kıymete tekabül eder ve bu kıymet onun gerçek kudretini belirlediği gibi, onun gerçek ya da görünüşteki kudreti tarafından belirlenir. Kişinin gerçek ya da görünüşteki kudretini esas olarak onun diğerlerinin sunduğu hizmetler üzerinde sahip olduğu kontrol kudreti teşkil ederken, diğerlerinin sunduğu hizmetler üzerindeki kontrol kudreti, o kişinin hâlihazırdaki kudreti hakkında diğerlerinin yaptığı kıymet değerlendirmesine dayanır:

> Bir kudret işareti olan herhangi bir sahiplik, iş veya nitelik saygıdeğerdir. ... [Dolayısıyla] Hâkimiyet ve zafer, kudretle kazanıldığı için, saygıdeğerdir. ... Mal mülk saygıdeğerdir; çünkü kudrettir. ... Azim veya insanın yapacağı şeyde kararlı olması saygıdeğerdir; çünkü bu küçük zorlukların ve tehlikelerin önemsenmediği anlamına gelir. ... Ünlü olmak, yani servet, makam, büyük işler veya önemli bir iyilikten dolayı tanınmış olmak da saygıdeğer bir şeydir; çünkü bu, o kişinin ün yaptığı kudretin bir işaretidir. ... Mal mülk arzusu ve büyük onurlara erişme tutkusu, onları elde etme kudretinin işaretleri olarak, saygıdeğerdir. ... Büyük ve zor ve dolayısıyla bir kudret işareti bile olsa, bir işin adil olması veya olmaması onur halini değiştirmez: çünkü onur sadece kudret inancından oluşur.[49]

Bu cümlelerde rekabetçi piyasanın temel karakteristik özelliklerini görüyoruz. Her insanın –diğerleri tarafından kendisi için takdir edilen onurda tecelli eden– kıymeti, diğer insanların onun kudreti hakkındaki kanaatlerini hem belirler hem de bu kanaatler tarafından belirlenir ve aynı insanların o ki-

49 A.g.y., Onuncu Bölüm, s. 70-71 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 72-73].

şinin kudretinin kullanımı karşılığında vereceği şeyde tecelli eder. Kıymet biçme ya da onurlandırma, alıcı konumundaki, yani kendisine onur ya da onursuzluk atfedilen insan ile o insana onur ya da onursuzluk atfeden insan arasındaki ilişkiden ibaret bir ilişki değil, alıcı konumundaki insan ile ona bu atıfları yapan tüm diğer insanlar, yani onun sahip olduğu kudretin nasıl kullanılacağında –ne kadar arızi ya da dolaylı olursa olsun– çıkarı olan herkes arasındaki bir ilişkidir. Bütün diğer insanlar, kişinin kudretine dair kıymet biçme edimlerini birbirlerinden bağımsız olarak yaparlar. Keza bu edimi diğerlerinin kudretleriyle kıyaslamalı olarak yaparlar, zira o kişinin kendileri için kullanışlılığı mutlak bir büyüklük değil, diğerlerinin elverişliliğine bağlı bir büyüklüktür. Ve her bir kişi kendisinin kudretinin kullanım biçiminde herhangi bir çıkarı olan bütün diğer insanlar tarafından *kıymet biçilmekle* kalmaz, bütün bu insanlara *kıymet de biçer*. Dahası, her bir insanın objektif değeri, bu muazzam sayıdaki bağımsız kıymet değerlendirmelerinden yola çıkılarak tespit edilir. Her bir insanın kudreti bir meta, yani normal bir şekilde mübadele ve rekabet amacıyla sunulan bir şey olarak görüldüğü içindir ki bu kıymet tespitini yapmanın başka bir yolu yoktur. Herkes alıcı ya da satıcı olarak kudret piyasasında yerini alır, zira herkes ya diğerlerine sunabileceği bir kudret miktarına ya da diğerlerinin kudretini elde etme arzusuna sahiptir.

Elements'te onurlandırmanın ve kıymet biçmenin ele alınma biçimi de aynı varsayımları örtük olarak içerir. Bir insanı onurlandırmak demek, "o insanın kendisiyle rekabet eden ya da kıyaslanan kişilerden daha fazla ya da üstün kudretlere sahip olduğunun düşünülmesi ya da kabul edilmesi demektir". Ve bir insanın bir başka insanın kendisi üzerinde kudret sahibi olduğunu ve kendisinden üstün olduğunu kabul etmesine vesile olan işaretler saygıdeğerdir. Dolayısıyla güç, zafer, macera, soyluluk vb. saygıdeğerdir; "mal mülk saygıdeğerdir, zira onları elde etmek için kullanılan kudrete işaret eder".

"... [Ve bizler onur ya da onursuzluk işaretlerine bakarak bir insana kıymet biçeriz ya da veririz. Bir şeyin değeri bir kişinin o şeyin sunabileceği bütün faydalar karşılığında vereceği şeyle belirlenir."[50] Leviathan'da olduğu gibi burada da objektif değeri belirleyen şey diğer insanların yaptığı kıymetlendirmelerdir ve bu kıymetlendirmeler o kişinin diğerleri üzerinde sahip olduğu gözle görülür kudretin kullanışlılığına dayanır. Her insanın değeri piyasada belirlenen fiyatlar üzerinden tespit edilir. Bir piyasa yalnızca olması gerektiği gibi satışa çıkarılan ve alıcılar tarafından talep edilen şeylerin fiyatını belirleyebilir. Dolayısıyla her bir insanın değerinden ya da fiyatından bahsetmek, her insanın ya sahip olduğu kudretin satıcısı ya da diğer insanların sahip olduğu kudretlerin alıcısı (ya da ikisi birden) olduğunu varsaymak demektir.

Hobbes'un –kudrete dair farklı tanımların yapıldığı, kudret türlerini açıklarken daha da genişleyen– kıymet biçme ve onurlandırma analizi, onun, diğerleri üzerinde kudret sahibi olma sonsuz mücadelesinin toplum hâlinde yaşayan herkes için zorunlu bir davranış şekli olduğu şeklindeki analizini büyük ölçüde tamamlar. Hobbes gelecekte refah getirecek mevcut araçlar şeklindeki kudret tanımından, insanın sahip olduğu araçların diğerlerinin sahip olduğu araçlara göre fazlalığı ya da üstünlüğü şeklindeki kudret tanımına geçiş yapar. İkinci tanım, herhangi bir insanın sahip olduğu –gelecekte refah getirecek– araç stokunun diğer herkesin sahip olduğu araçlarla bir karşıtlık ilişkisi içinde olduğu postulatıyla pekiştirilir. Hobbes sonradan edinilmiş kudreti diğer insanların sunduğu hizmetleri kontrol etme kudreti olarak betimliyor, hatta tanımlıyordu. Ona göre sonradan edinilmiş kudret o kadar genel bir talep, o kadar genel bir transfer konusuydu ki her bir insanın değerini belirleyen çok yaygın bir kudret piyasası vardı. Hobbes argümanını geliştirirken, orijinal psikolojik

50 *Elements*, I. Kısım, Sekizinci Bölüm, beşinci alt başlık, s. 26-27.

analizinde bulunmayan bazı varsayımlarda bulunur. Bunların en önemlisi, her insanın kudretinin bütün diğer insanların kudretleriyle bir karşıtlık içinde olduğu varsayımıdır ki bu varsayım psikolojik değil toplumsal bir postulatmış gibidir.

Hobbes, bu argümanıyla bağlantılı olarak, kudrete nötr bir tanım verdikten hemen sonra, psikolojik postulatlarına toplumsal bir varsayım ekler; kudret, kıymet biçme ve onurlandırma üzerine yürüttüğü tartışmanın geri kalanında, insanın toplum içindeki devinimlerine dair teorisini (bu teori daha önce, her bir insanın sahip olduğu kudretin diğer bütün herkesin kudretleriyle bir karşıtlık ilişkisi içinde olduğu postulatında örtük olarak ifade edilmiştir) daha da açar. Bu postulat, herkesin kendi devinimini sürdürme çabasında olduğu psikolojik postulatıyla birlikte, herkesin diğerleri üzerinde kudret sahibi olma arayışında olduğu sonucuna varmak için yeterlidir.

Bununla birlikte, her insanın sahip olduğu kudretin diğer herkesin kudretiyle bir karşıtlık ilişkisi içinde olduğu postulatı, kanıta ihtiyaç duymayan aşikâr bir gerçek olarak sunulmaz, mantıksal olarak onu önceleyen başka postulatlarla desteklenir. Bu önsel postulatların ne olduğu konusunda, Hobbes'un bazı ifadelerinin yorumuna bağlı olarak, iki farklı şey söylenebilir. Daha sağlam bir temele oturduğunu düşündüğüm yaklaşıma göre, Hobbes bu kudretler karşıtlığını (ikincisi örtük olarak ifade edilen) şu iki postulattan türetirken tutarlıydı: a) Bazı (tüm değil) insanlar daha fazla kudrete ve hazza fıtri bir arzu duyarken, geri kalan insanlar yalnızca mevcut kudret ve haz seviyesini devam ettirmeyi arzular; b) Toplum o kadar akışkan ve parçalı bir yapıdır ki aşırı hırslı insanların davranışları, bütün diğer insanları diğerleri üzerinde kudret sahibi olma mücadelesine girmeye zorlar. Diğer yaklaşıma göre Hobbes tutarsızdır. Kudretler karşıtlığı varsayımını bazen herkesin değil, bazı insanların fıtratları gereği hep daha fazlasını arzuladığı postulatından türetirken, bazen tek bir psikolojik postulattan, yani bütün insanların fıtratları gereği

diğer insanlar üzerinde daha fazla kudret sahibi olmayı arzu ettiği postulatından türetir. Bu ikinci yaklaşıma göre, Hobbes kesinlikle yalnızca bazı insanların fıtri olarak ölçüsüz olduğunu söylemiştir; yalnızca bu noktada tutarsız olduğu ileri sürülebilir.

Hobbes'un yalnızca bazı insanların fıtri olarak hep daha fazla kudret istediği görüşünün kanıtı açıktır. Hobbes'un daha önce[51] her insanın, başlı başına bir amaç olarak ya da bunların kendisine vereceği zevk için, hâlihazırda sahip olduğundan daha fazla kudret, mal mülk, bilgi ya da onur istediğini söylediği hatırlanacaktır. Bu iddia Leviathan'ın on birinci bölümünde, toplumdaki kudret mücadelesi bağlamında tekrar edilir: Bu isteğin sebebi, "insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir hazza ulaşmayı istemesi; veya ölçülü bir kudretle yetinmemesi değil, iyi yaşamak için halen sahip olduğu kudret ve imkanları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir".[52] Her insanın fıtri arzuları gerçekten de süreklidir fakat herkesin arzusu daha yüksek bir tatmin ya da kudret seviyesi yönünde değildir. Toplumdaki (ve varsayımsal doğa durumundaki) bütün insanlar hep daha fazla kudret arayışı içindedir ama herkes için bunun sebebi fıtri kudret arzusu değildir. Toplumdaki fıtratları bakımından ölçülü insanlar daha fazla kudreti yalnızca mevcut seviyelerini muhafaza etmek için isterler. Ve Hobbes'un vardığı sonuç, yani herkesin bu şekilde davranmak zorunda olması, toplumsal düzenlemelerin, her bir insanın sahip olduğu doğal kudretin diğerleri tarafından yağmalanmasına cevaz verdi-

51 *Leviathan*, Sekizinci Bölüm, s. 56.

52 A.g.y., On Birinci Bölüm, s. 75 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 76]. Aynı ayrım on üçüncü bölümde doğa durumu bağlamında da yapılır: "... fetihler yoluyla güçlerini, güvenliklerinin gerekli kıldığından daha fazla artırmak isteyenler olduğu için; durum böyle olmasaydı mütevazı sınırlar içinde kalmakla yetinecek olan başkaları, istila yoluyla kendi güçlerini artırmazlar ise, sadece savunma yaparak uzun zaman dayanamazlar." (s. 95 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 93]).

ğini ima eder: Şayet bireylerin hayatları için alışıldık türden bir koruma sağlansaydı ya da rekabetçi faaliyetlerine alışılmış türden sınırlar konulsaydı, her zümreden insanların tamamı daha fazla kudret için rekabete girişmek zorunda kalmaz ya da girişemezdi.

Dolayısıyla daha fazla haz ya da kudret arzusunun bütün insanların doğasında bulunmadığı fikrini Hobbes'un üzerinde düşünüp taşınarak benimsediği bir görüş olarak kabul edersek, toplumdaki her bir insanın sahip olduğu kudretin diğer herkesin sahip olduğu kudretlerle bir karşıtlık ilişkisi içinde olduğu postulatı, herkesin herkes tarafından sürekli yağmalanmasına cevaz veren ve bunu gerektiren bir toplum modeli varsayımını şart koşar. Bundan dolayıdır ki Hobbes'un vardığı sonuç, yani toplumdaki herkesin diğerleri üzerinde daha fazla kudret sahibi olmak için çabalaması, bu toplum varsayımına bağlıdır.[53]

Hobbes'un teorik pozisyonu hakkında ikna edici bir görüş de Strauss[54] tarafından öne sürülmüştür: Hobbes (tutarsız bir yaklaşımla) sınırsız kudret için çabalamayı, insanın insan olduğu için sahip olduğu doğal ve fıtri arzunun sonucu olarak görür; Hobbes'a göre "insan, bir arzu seline kapılıp, kendiliğinden ve mütemadiyen kudret, hep daha fazla kudret arzular ...".[55] Kanımca Strauss'un bu iddiasını desteklemek için atıf yaptığı pasajlardan yalnızca biri kesin olarak bu iddiayı destekler: "İnsanlar doğumlarından başlayarak ve doğalarının bir gereği olarak imrendikleri her şey için didinir durur ve diğer

53 Hobbes'un, varsayımsal doğa durumunda herkesin kaçınılmaz olarak diğerleri üzerinde daha fazla kudret sahibi olmak için çabalayacakları şeklindeki vargısı hiç kuşkusuz yalnızca hukukun olmadığı varsayımını gerektirir: Hukukun olmadığı koşullarda herkes tarafından yağmalanabilir ve ölçülü insanlar fıtratları gereği daha fazlası için çabalayan insanlar tarafından yağmalanacaktır.

54 Leo Strauss, *Political Philosophy of Hobbes*, s. 8-12.

55 A.g.y., s. 10. Richard Peters, *Hobbes* (1956) adlı kitabında maalesef bu ifadeyi sanki Hobbes'a ait bir ifadeymiş gibi aktarır (s. 153).

insanları korkutup kendisine boyun eğdirmek için ellerinden gelse bütün dünyaya sahip olurlar".[56] Ne var ki bu sözler, Hobbes'un geç dönem (1667) eseri *Decameron Physiologicum*'da eski düşmanlarının, yani doğa filozoflarının neden şarlatanlık ve kandırma yoluna başvuracak kadar ileri gittiklerini açıklarken, üzerinde çok durmadan, laf arasında söyleyip geçtiği sözlerdir. Hobbes hiçbir şekilde bu sözlerinin arkasını getirmemiştir; çok da bel bağlanabilecek sözler değildirler. Strauss'un atıf yaptığı diğer pasajlar ise bana, bazı insanlar sınırsız kudrete ya da hazza fıtri bir açlık duyarken, geri kalan insanların toplumsal olarak edinilmiş arzulara sahip olduğundan fazlasını ima ediyormuş gibi görünmüyor. Strauss'un atıf yaptığı en güçlü pasajlardan birisi, Hobbes'un, "insanlar daha fazla mal mülk, onur ya da diğer kudretleri edindikçe, iştahları[nın] giderek daha da" büyümesine dikkat çekip, saadetin "refaha kavuşmakta değil, refah yolunda ilerlemekte" olduğu sonucuna vardığı pasajdır.[57] Bu pasaj Strauss'un yorumuyla uyumludur fakat Hobbes'un daha fazla haz ya da kudret arzusunun bütün insanların doğasında olmadığı yönlü açık ifadeleri göz önünde bulundurulursa, söz konusu pasaj, en başından beri bu yönlü fıtri arzuları olduğu için daha fazlasını elde edebilen insanlar hakkında bir beyan olarak da yorumlanabilir ya da böyle yorumlanması daha doğru olabilir.

Strauss Hobbes'un daha fazla haz ya da kudret arzusunun bütün insanların doğasında olmadığını beyan ettiğini kabul ederken, Hobbes'un bu yönlü beyanlarını, Hobbes'un kudret için iki farklı çabalama biçimi öngördüğünü söyleyerek, Hobbes'a atfettiği tam zıtı görüşle bağdaştırır. Bu iki farklı çabalama biçimi şunlardır: doğal ve yalın hâliyle insanın doğal arzusunun ürünü olan irrasyonel çabalama ve makul seviyelerde bir kudrete razı olacak ama sahip olduğu hazları

56 Hobbes. *English Works*, vii, s. 73.

57 *Elements*, I. Kısım, Yedinci Bölüm, s. 23.

korumak için daha fazla kudret için çabalaması gerektiğini anlayan insanların rasyonel çabalaması. Hobbes gerçekten de bazı insanların doğaları gereği daha fazla kudret için çabalarken (bunun irrasyonel çaba olarak adlandırılması pekâlâ mümkündür), diğer bazı insanların yalnızca ölçülü hazlarını ve bu hazları elde etmelerini mümkün kılacak kadar kudreti muhafaza etme adına daha fazla kudret arayışında olduklarını söyler; gelgelelim buradan Hobbes'un fıtri ya da irrasyonel çabalamayı bütün insanlara atfettiği sonucu çıkarılamaz.

Strauss ayrıca[58] şu gerçeğe de işaret eder: Hobbes onur için ya da diğerleri üzerinde üstünlük kurmak ve bu üstünlüğün kabul edilmesi için çabalamanın insanın evrensel bir karakteristik özelliği olduğunu bulgulamıştır. Evet, Hobbes bunu bulgulamıştır ama bunun bütün insanların fıtratında olduğunu söylememiştir. Kudret için çabalama gibi onur için çabalama da bazı insanlarda fıtratla, diğer insanlarda ise taklitle açıklanabilir. Hobbes'un üstünlük hakkında kullandığı dil büyük ölçüde Strauss'un yorumuyla uyumludur. Fakat Hobbes'un en açık beyanları tam tersine işaret eder:

> … tutku çeşitliliğinden başlayarak, insanlar arasında büyük farklılıklar olduğu, yalnızca kudret bakımından eşit olduklarında değil, daha aşağı olduklarında bile *bazılarının* ne kadar boş bir şan zannında ve diğer insanların üzerinde üstünlük kurma ve onlardan önde olma umudunda oldukları göz önüne alınırsa, kabul etmemiz gerekir ki, bunun doğal sonucu olarak, ölçülü olup, doğal eşitlik dışında hiçbir şey istemeyen insanlar, onlara boyun eğdirmeye çalışacak insanların cebrine maruz kalacaklardır. Bu durum herkesi huzursuz ve birbirinden korkar hâle sokacaktır.[59]
>
> Doğa durumunda bütün insanlarda bir zarar verme arzusu ve niyeti vardır ama bu arzu ve niyeti yaratan sebepler

58 Strauss, a.g.y., s. 11-12.

59 *Elements*, On Dördüncü Bölüm, üçüncü alt başlık, s. 54 (italikler bana ait).

farklıdır. ... *Bazı insanlar* aramızda geçerli olan doğal eşitliğe riayet ederek, kendisine aldığı kadar başkasının almasına da cevaz verir (ölçülü ve kendi kudretini doğru değerlendiren bir adam böyle düşünür). *Diğer bazı insanlar* ise diğer insanlardan üstün oldukları zannına kapılarak, canları ne isterse yapma hakkına sahip olduklarını düşünür ve kendileri için diğerlerinden daha fazla saygı ve şan talep ederler (ihtiraslı insanlar böyle düşünür). Bu ikinci tip insanların zarar verme niyeti boş gururdan ve kendi gücüne dair kapıldığı yanlış zandan kaynaklanırken, birinci tip insanların zarar verme niyeti kendini, özgürlüğünü ve mallarını birinci tip insanların şiddetinden koruma niyetinden kaynaklanır.[60]

Herkes önde olmak, onur ve şan ister, tıpkı herkesin daha fazla kudret istemesi gibi. Her iki durumda da kimileri doğuştan arzu doluyken, kimileri sonradan arzu sahibi olmak zorunda kalır.

Hatta onur arzusu kudret arzusuna indirgenebilir: "kudret, mal mülk, bilgi ve saygınlık arzusu ilkine, yani kudret arzusuna indirgenebilir. Çünkü mal mülk, bilgi ve saygınlık sadece değişik kudret türleridir."[61] Şan arzusu kudret arzusundan bağımsız bir tutku değil, kudret arzusunun bir sonucudur ve kudret arzusu bağlamında tanımlanır: "Şan ya da içsel iftihar ya da zihnimizde yaşadığımız zafer duygusu, bizimle rekabet eden insanların sahip olduğundan daha fazla kudrete sahip olduğumuz tasavvurundan ya da algısından kaynaklanan bir tutkudur."[62] Şan arzusunun evrenselliği her şeyden bağımsız bir olgu değil, başkaları üzerinde kudret sahibi olma evrensel mücadelesini yaratan aynı faktörlerin bir sonucudur. Şan, kudreti göreli ve çekişmeli kılan aynı sebeplerle göreli ve çekişmelidir: Çünkü "bir insanın kudreti diğer insanın kudreti-

60 *Rudiments*, Birinci Bölüm, dördüncü alt başlık, s. 25-26 (italikler bana ait).

61 *Leviathan*, Sekizinci Bölüm, s. 56 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 61-62].

62 *Elements*, Dokuzuncu Bölüm, birinci alt başlık, s. 28.

nin etkilerine bir direnç ve engel teşkil eder".[63] Eldeki kanıtlara bakarak, Hobbes'un toplum içindeki (ve doğa durumundaki) bütün insanların karakteristik özelliği olarak gördüğü kudret ve üstünlük kazanma çabasını bazı insanlarda fıtri bir çaba, diğer insanlarda ise sonradan edinilmiş bir davranış tarzı olarak ele aldığı fikri bana daha yakın geliyor.

Bununla birlikte, yer yer Hobbes'un bütün insanların fıtratları gereği başkaları üzerinde sınırsız bir şekilde üstünlük kurma ve kudret sahibi olma arayışında olduklarını ima ettiğini kabul edersek, bunun sonuçlarını idrak etmeliyiz. Bunun bütün insanlar için böyle olduğu varsayılırsa, *doğa durumunda yaşayan* bütün insanların sürekli bir karşıtlık ilişkisi içinde olduklarını kanıtlamak için başka bir varsayıma ihtiyaç kalmaz. Psikolojik postulat bu sonucu çıkarmak için tek başına yeterli olacaktır. Gelgelelim bu durumda Hobbes'un yaptığı şeyin, özü itibarıyla toplumsal bir varsayımı psikolojik postulatların içine sokmak olduğunu söylemeye hak kazanırdık. Zira insanların fıtratları gereği diğer insanlar üzerinde sınırsız bir kudrete sahip olma çabası içinde olduğu postulatı, sürekli devinim arzusu gibi tartışmasız bir psikolojik postulat değildir. Bütün insanların fıtratları itibarıyla sınırsız kudret arzusunda olduğu postulatı, yalnızca zaten geneli itibarıyla rekabetçi bir toplumda yaşayan insanlar için kabul edilebilir gibi görünen bir postulattır.

Fakat bunu çok da irdelememize gerek yok. Şu noktayı idrak etmemiz daha önemli: Bunun psikolojik bir postulat olduğu kabul edilse bile, daha başka bir toplumsal varsayıma gerek kalmadan buradan çıkan sonuç, *doğa durumunda yaşayan* bütün insanların birbirleriyle sürekli bir karşıtlık içinde olmaları gerektiğidir. Ne var ki *toplumdaki* bütün insanların mutlaka birbirleriyle sürekli bir karşıtlık ilişkisi içinde ve dolayısıyla diğerleri üzerinde daha fazla kudrete sahip olma

63 A.g.y., Sekizinci Bölüm, dördüncü alt başlık, s. 26.

çabasında olduklarını (ki Hobbes'un kudret, kıymet biçme ve onurlandırma analizinde kanıtlamaya çalıştığı şey budur) kanıtlamak için en az bir varsayıma daha ihtiyaç vardır. İhtiyaç duyulan bu diğer varsayım, herkesin doğal kudretlerinin mütemadiyen diğerleri tarafından yağmalanmasına cevaz veren, her bir bireyin sürekli olarak diğerlerinin sahip olduğu kudretleri kendisine aktarma çabasında olabildiği bir toplum modelidir.

Hiçbir toplum bu yağmalama ediminin bireysel şiddet kullanılarak yapılmasına izin veremez. Bütün bireyler arasında bu tür bir sürekli çatışma hâli olsaydı, ortada bir toplum, hele hele uygar bir toplum kalmazdı. Gelgelelim Hobbes her insanın diğerleri üzerinde kudret kazanmak için giriştiği bu sürekli çabayı, uygar toplumda yaşayan her insanın asli davranış tarzı olarak görür. Onun kudret piyasasına ve kudretin eşlikçisi olarak onurlandırma ve kıymet biçmeye dair bütün anlatımı yerleşik toplumları önvarsayar. Bir insanın kıymetinin ve kudretinin dışavurumuna, tasdik edilmesine ya da edinilmesine vesile olan bütün o farklı farklı onurlandırma ve değersizleştirme biçimleri sivil toplumları önvarsayar ama bu farklı biçimlerden bazıları doğa durumuna atfedilir: Bazıları "hem devlet içinde hem de devlet dışında, doğal yollardır" ama başka bazı yollar yalnızca devlet içinde bulunabilen (ve tasavvur edilebilen) yollardır.[64] Bu zorunlu davranış tarzını toplum hâlinde yaşayan insanlara atfettiğine göre, Hobbes her bir insanın toplumu yıkıma uğratmadan diğerleri üzerinde kudret sahibi olma yönünde sürekli bir çaba içinde olabileceği barışçıl, şiddet içermeyen yollar sunan bir toplum biçimi varsaymış olsa gerektir.

Dolayısıyla, Hobbes'un insanın psikolojik devinimden toplumsal devinime geçiş argümanının her iki yorumunda da

64 *Leviathan*, Onuncu Bölüm, s. 69 [Türkçesi: Leviathan, çev. Semih Lim, s. 71].

psikolojik postulatlar dışında toplumsal bir varsayıma daha ihtiyaç vardır. Demek ki hangi türden toplumun bu varsayımla uyumlu olduğunu sorgulamamız gerekiyor. Hemen aşağıdaki Toplum Modelleri başlığı altında, Hobbes'un argümanının gerekliliklerini karşılayan yalnızca tek bir toplum türü olduğunu, onun da mülkiyetçi piyasa toplumu adını verdiğim toplum türü olduğunu ortaya koyuyor, Hobbes'un az çok bilinçli olarak bu toplum türünü model aldığını savunuyorum.

Toplum Modelleri

Modellerin Kullanımı

Toplum modellerine dair bir teorik yapı ortaya koymak, bir siyaset teorisi analizinde gereksiz olarak görülebilecek olağandışı bir usuldür. Bu tür bir analizin ortaya koyduğu sonuçların değerini okurların takdirine bırakmak gerekiyor ama Hobbes'un kendi metodu bize onun teorisinin analizinde bu tür bir yöntemin işe yarayabileceğini gösteriyor. Hobbes, insan doğasının varsayılmış unsurları arasında mantıksal bir bağ kurmak suretiyle, titizlikle inşa ettiği bir insan modeli kurgulamıştır. Keza bilerek sınırlayıcı bir durum olarak kurguladığı, dikkat çekici bir insanlar arası ilişki modeli de yaratmıştır. Toplumsuz model olarak adlandırabileceğimiz bu model o kadar etkileyicidir ki, onun kudret, onurlandırma ve kıymet biçmeye dair mülahazalarında vücut bulan toplum modelini gölgede bırakır. Hobbes'un aslında doğa durumu dışında bir toplum modelini öngördüğü gerçeği genellikle gözden kaçırılır. Onun toplum modeli teorik olarak geliştirdiği diğer modeller kadar net bir şekilde yapılandırılmamışsa da geliştirdiği argümanlar içinde diğerleri kadar önemli bir yer tutar. Dolayısıyla Hobbes'un argümanlarını, teorik olarak daha net olarak yapılandırılmış toplum modelleriyle karşılaştırmak suretiyle, diğer yollarla olabileceğinden daha tam bir analize tabi tutabiliriz. Keza böylece, ortaya koyduğu modelin

tutarlılığını ve gerçekten var olan toplumlara yakınlık derecesini de test edebiliriz.

Burada teorik olarak yapılandırdığımız modellerin mahiyetini ve sayısını bu amaçlar belirledi. Buradaki sorun, bilinen tüm toplum türlerinin özdeşleştirilebileceği ve belirleyici nitelikleri Hobbes'un modeliyle karşılaştırmalar yapmaya izin verecek şekilde soyutlanabilecek mümkün olan en az sayıda modeli teorik olarak yapılandırmaktı. Bu bağlamda üç model ortaya koymak yeterli olur gibi görünüyor. Söylememize gerek bile yok ki burada kullanılan modeller genel ya da tarihsel bir analiz için yeterli ya da uygun değildir. Mesela geleneksel toplum ya da statü toplumu adını verdiğim birinci model, birbirinden büyük ölçüde farklı antik imparatorluklar, feodal toplumlar ve kabile toplumları gibi toplumları kapsayacak ölçüde geniş bir kategori olarak alınmıştır. İkinci model, yani yalın hâliyle piyasa toplumu çok dar bir kategori olarak tutulmuştur; modern zamanların daha tam teşekküllü piyasa toplumlarının belirli karakteristik özelliklerini soyutlamak için analitik olarak uygun bir modelden ziyade, herhangi bir tarihsel toplumun modelidir. Modern piyasa toplumlarına tekabül etmesi amaçlanan üçüncü model topluma ben mülkiyetçi piyasa toplumu adını veriyorum. Bu modeli tam bir irdelemeye tabi tutmadan önce, biraz da neden bu ismi seçtiğimi açıklamak için, bu modelin diğer modellerden temel farkına burada işaret etmek yararlı olabilir.

Mülkiyetçi piyasa toplumuyla kastettiği şey, gelenek ve statüye dayalı bir toplumun aksine işlerin ve ödüllerin bir otorite tarafından dağıtılmadığı, ayrıca yalnızca ürünlerini piyasada mübadele eden bağımsız üreticilerden müteşekkil bir toplumun aksine, ürün piyasalarının yanı sıra bir emek piyasasının da var olduğu bir toplumdur. Mülkiyetçi piyasa toplumuna karakterini veren tek bir kriter istenirse, o kriter insan emeğinin bir meta olması, yani bir insanın enerjisinin ve becerile-

rinin kendine ait olması ama onun kişiliğinin ayrılmaz birer parçası olarak değil, birer mülk olarak, kullanım ve tasarruf hakkını bir bedel karşılığında başka insanlara teslim etmekte özgür olduğu mülkler olarak görülmesidir. İşte tam teşekküllü piyasa toplumunun bu karakteristik özelliğini vurgulamak amacıyla bu topluma *mülkiyetçi* piyasa toplumu adını verdim. Mülkiyetçi piyasa *toplumu* aynı zamanda, emeğin piyasada alınıp satılan bir mal hâline geldiği bir toplumda, piyasa ilişkilerinin bütün toplumsal ilişkilere, o toplumun sadece bir piyasa ekonomisi olarak değil bir piyasa toplumu olarak adlandırılmasını haklı kılacak kadar nüfuz ettiğini ve şekil verdiğini ima eder.

Mülkiyetçi piyasa toplumu konsepti ne yeni bir şey ne de keyfî bir kurgudur. Marx'ın, Weber'in, Sombart'ın ve başka bazı düşünürlerin kullandığı burjuva ya da kapitalist toplum konseptiyle arasında net benzerlikler vardır. Bu düşünürler bir emek piyasasının varlığını kapitalizmin bir kriteri hâline getirmişlerdir ve tıpkı bu düşünürlerin burjuva ya da kapitalist toplum konsepti gibi mülkiyetçi piyasa toplumu konsepti de modern (yani feodalite sonrası) Avrupa toplumlarını kabaca yansıtan bir model ya da ideal tip olarak kurgulanmıştır. Mülkiyetçi piyasa toplumu konsepti bu diğer düşünürlerin konseptlerinden, bu toplum türünün kökenine ya da gelişim çizgisine dair özel bir teoriye ihtiyaç duymaması bakımından ayrılır. Bu konsept, Marx'ın ilkel birikim, Weber'in rasyonel sermaye muhasebesi ya da Sombart'ın girişimcilik ruhu gibi çeşitli faktörlerin önceliği ya da göreli önemiyle ilgili bir konsept değildir. Bu konsepti kullanmak için söz konusu tartışmalı teorilerin herhangi birinin ya da tamamının kabulü gerekmez. Keza mülkiyetçi piyasa toplumu konseptinin, bu toplum türünün iki temel karakteristiğine, yani piyasa ilişkilerinin üstünlüğüne ve emeğin devredilebilir bir mülk olarak görülmesine doğrudan dikkat çekmek gibi bir meziyete sahip olduğu da söylenebilir.

Geleneksel Toplum ya da Statü Toplumu

Bir geleneksel ya da statü toplumunun temel karakteristikleri şu şekilde tanımlanabilir:

a) Toplumun üretici ve düzenleyici işlerinin gruplara, zümrelere, sınıflara ya da bireylere tahsisi bir otoriter güç tarafından gerçekleştirilir. İşlerin bu tahsisi ve icrası hukuk ya da gelenek yoluyla dayatılır.

b) Her bir grup, zümre, sınıf ya da birey belli bir çalışma biçimiyle sınırlandırılmıştır ve ilgili topluluğa ya da kişiye yalnızca gördüğü işlevdeki performansına uygun ödüllerin verilmesine müsaade edilir; bu uygunluk ise komünite içinde sağlanan bir konsensüsle ya da yönetici sınıf tarafından belirlenir.

c) Koşulsuz bir toprak mülkiyeti söz konusu değildir. Toprağın bireysel kullanımı, tabii o da bu tür bir kullanım söz konusuysa, komünite ya da devlet tarafından belirlenmiş işlevlerdeki performansa veya üst mevkiden birine sunulan hizmetlere bağlıdır. Dolayısıyla bir toprak piyasası yoktur.

d) Bütün emek gücü toprağa ya da belirlenmiş işlevlerin performansına veya (kölelerin durumunda) efendilere bağlıdır. Dolayısıyla emek gücünün bileşenleri emeklerini piyasaya sunma özgürlüğüne sahip değildir: Bir emek piyasası yoktur. (Bir köle piyasası olabilir fakat bir köle piyasası, köle ile efendi arasındaki bir mübadele ilişkisini değil, yalnızca efendiler arasındaki bir mübadele ilişkisini içerir ve bundan dolayı da ilgili herkesi kapsayan bir piyasa ilişkisi söz konusu değildir.)

Bir statü toplumumun bu nitelikleri bazı karakteristik özellikleri beraberinde getirir. Toprak ve emek piyasalarının yokluğu koşullarında, (yüksek zümredekiler hariç) bireyler kudret skalasındaki yerlerini değiştirme doğrultusunda sürekli bir gayret göstermek, yani kendilerinden özütlenen ya da başkalarından özütledikleri doğal kudret miktarını değiştirmek için gerekli araçlara sahip değildirler. Bu modeldeki toplumlar,

daha fazla haz isteyen yüksek kudret seviyelerindeki insanların aynı seviyelerdeki insanları zor yoluyla yağmalamalarına ve dolayısıyla (aslında böyle bir zorlama olmasa hâllerinden memnun olacak) bu insanları bir kudret rekabetine girmeye zorlamalarına cevaz verir. Demek ki bu toplumlarda hanedan mücadelelerinin, saray darbelerinin ve baron çatışmalarının bir yeri vardır. Fakat bu, alt zümrelerdeki insanlardan daha önce sökülüp alınmış değerler için farklı rakipler arasında yaşanan bir rekabettir. Bu rekabet, toplumun geneline teşmil edilemez, çünkü toplumun varlığını sürdürebilmesi ve farklı rakiplerin uğruna mücadele ettiği değerlerin sürekli aktarımının devam etmesi için, toplumdaki üretici ve yönetsel işlerin geleneksel tahsisatının ve icrasının idamesi gerekir. Toplumun ana gövdesi, topluma sunmaları gereken katkının belirlediği çalışma ve yaşam biçimleriyle sınırlandırılmalıdır; bu çalışma ve yaşam biçimleri onlara kendi zümrelerinden diğer insanları yağmalama ve onlara boyun eğdirme fırsatını vermez. Serbest bir bireysel emek, yani doğal kudret piyasası olmadığından, diğerlerinin doğal kudretlerinin bir kısmını ele geçirmek için bireyler arasında yaşanan rekabet bütün topluma yayılamaz. Bu modelde en alttakilerin, kendi üstlerinde bulunanlardan gelen el konulan değer miktarında artış taleplerine zor kullanarak direnmelerine de yer vardır. Şayet geleneksel olarak şekillenen el konulmuş değer seviyesi hâkim sınıf için genel olarak güvenli ve kârlı seviyelerde görülüyorsa bu tür direnişler nadir gerçekleşir. Her halükârda alt sınıf mensuplarının birleşik direnişi tek başına, her bir bireyin kendi zümresindekiler tarafından yağmalanması şeklinde genel bir örüntü teşkil etmez ve yaratmaz.

Özetle, geleneksel statü toplumu modeli en üst zümrelere mensup rakipler arasında süreklileşmiş bir zora dayalı yağmalamaya ve sınıflar ya da sınıf kesimleri arasında ara sıra gerçekleşen zora dayalı yağmalamalara cevaz vermekle birlikte, bireyler arasında bütün topluma yayılmış ve süreklileşmiş

–zora dayalı olsun ya da olmasın– bir yağmaya cevaz vermez. Bu model, herkesin sahip olduğu hazları korumak için daha fazla kudret peşinde koşmak zorunda kalacağı ölçüde, bireylerin sürekli olarak diğer bireyler üzerinde kudret sahibi olmak arayışında olmalarına ne cevaz verir ne de ihtiyaç duyar. Statü toplumu modelinin Hobbes'un ihtiyaçlarını karşılamadığı açıktır. Modelin bu bakımdan temel eksikliği, bireylerin sahip olduğu doğal kudretlerin, yani emeklerinin serbestçe devredilebilir olmamasıdır. Yalnızca herkesin emeğinin mübadele edilebilir bir meta olduğu bir toplumda, bireylerin sahip olduğu kudretlerin kontrolünün devri Hobbes'un varsanımlarının gerektirdiği yaygınlıkta gerçekleşebilir.

Yalın Piyasa Toplumu

Yalın piyasa toplumu Hobbes'un varsayımlarının gerekliliklerini karşılamaz çünkü biz bu toplumu malların ve hizmetlerin üretim ve dağıtımının piyasa tarafından düzenlendiği ama emeğin kendisinin bir piyasa malı olmadığı bir toplum olarak tanımlarız. Bu modeldekine çok benzeyen bir toplumun uzun bir süre var olduğu kuşkuludur. Yine de bütün piyasa toplumlarında ortak olan özellikleri, yalnızca tam teşekküllü piyasa toplumlarında bulunan özelliklerden ayrıştırmak için bu modeli burada irdeliyorum. Bu ayrıştırma, tam teşekküllü piyasa toplumunun tanınmış iktisatçıların modellerinde öne çıkarılmamış özelliklerine dikkat çekmekte işe yarıyor. Ekonomik analizde bütün piyasa toplumlarında ortak olan özellikler analiz için belki de en önemli özelliklerdir; siyasal analizde ise tam teşekküllü piyasa toplumuna has özellikler o analiz için en önemli özelliklerdir.

Yalın piyasa toplumunun karakteristik özellikleri şunlardır:

a) İşlerin bir otorite tarafından tahsisatı söz konusu değildir: Bireyler enerjilerini, yeteneklerini ve mallarını diledikleri gibi kullanıp sarf etmekte özgürdür.

b) İş karşılığı verilen ödüllerin bir otorite tarafından dağıtılması söz konusu değildir: Toplumsal fonksiyonlarına uygun düşen ödüller bireylere devlet ya da komünite tarafından verilmez ya da garanti edilmez.

c) Sözleşmelerin resmî bir tanımı ve resmî kanallar üzerinden icrası söz konusudur.

d) Bütün bireyler rasyonel olarak faydalarını maksimize etmeye, yani belirli bir enerji ya da mal sarfiyatıyla olabilecek en büyük tatmini elde etmeye ya da mümkün olan en az enerji ya da mal sarfiyatıyla belirli bir tatmini elde etmeye çalışırlar.

e) Her birey kendi emeğiyle geçimini sağlayabileceği bir toprak parçasına ya da başka bir geçim kaynağına sahiptir.

Modelin bu karakteristik özellikleri bazı kesin sonuçlar yaratır. Bireyler yaşam araçları arayışı içindeyken, enerjilerini, yeteneklerini ve maddi kaynaklarını toplumun (yani müşteri olarak bireylerin) karşılığını ödemeye istekli olduğu şekilde kullanırlar. Toplumun üretici ve diğer türden fonksiyonları, ancak enerjilerini ve kaynaklarını kullanarak sahip olabilecekleri ödüllerin peşindeki bireyler tarafından icra edilir. Bireyler yaptıkları iş için maksimum karşılık peşinde olduklarından ve işbölümü herkesin her işi kendisi için yapmasına göre daha etkili olduğundan bireyler kendi emeklerinin ürünlerini ve kaynaklarını diğerleri tarafından üretilen mallarla mübadele ederler. Böylece ürünler için bir piyasa oluşur. Fiyatları belirleyen şey satıcılar arasındaki ve alıcılar arasındaki rekabet ile bireylerin emeklerini ve kaynakların faklı türlerdeki ürünler arasında tahsis etme biçimidir. Piyasa, fiyatların satışa sunulan şeyin satın alınacağı ve talep edilen şeyin üretilip satışa sunulacağı şekilde belirlenmesi bakımından kendi kendisini düzenler.

Bu modelde ürün piyasasının emek piyasasını kapsayacak şekilde genişletilmesi için bir sebep yoktur. Bir emek piyasasını

tamamen elimine etmek için başka bir postulata daha ihtiyaç vardır:

f) İnsanın kendi emeğini kendisinin kontrol etmesinin sağladığı tatmin, beklenen ücretler ile bağımsız bir üretici olarak beklenen getiriler arasındaki farktan daha büyüktür.

Yalın piyasa toplumunda bireyler kendi enerjilerinin ve yeteneklerinin kontrolüne sahip oldukları ve mübadele, yalnızca ürünler arasında gerçekleştiği içindir ki, piyasa mübadelesi, bireylerin diğerlerinin bazı güçlerini –bu diğerlerinin kendi yöntemlerini değiştirmesini gerektirecek şekilde– kendi kullanımlarına tahsis ederek bir kazanç sağlamalarının aracı olamaz. Bu modeldeki herkesin piyasada ürün mübadelesi yaptığı doğrudur ve bu şekilde başkalarının bazı kudretlerini ya da emeğini kendi kullanımlarına dolaylı olarak tahsis ettikleri de söylenebilir. Ve herkes piyasaya kazanç sağlamak için girer ve piyasaya girdiklerinde gerçekten kazanç sağlar da. Fakat her bir bireyin mübadele için tek bir şey üreterek bu piyasada sağladığı kazanç, her şeyi kendisi için üreterek sağladığı kazançtan daha büyük fayda getirir. Hiç kimsenin kazancı diğerlerinin kazancı pahasına elde edilmiş değildir; hiç kimse kendi kullanımına sunulan başkalarının kudretlerinden daha fazla kudretini başkalarının kullanımına sunmaz. Sahip olduklarından daha fazlasını isteyen, keyfini sürdükleri tatmin miktarını artırmak isteyen insanlar bunu daha fazla enerji sarf edip yeteneklerini daha fazla pratiğe dökerek ve böylece daha fazla üretip daha fazla ürününü mübadeleye sokarak yapabilirler. Fakat bunu yaptıklarında kendi kullanımına sunulan başkalarının kudretlerinden daha fazla kudretlerini başkalarının kullanımına sunmuş olmazlar. Ve bu eylemleri, sahip oldukları seviyelerden memnun diğer insanların karşı eylemini gerektirmez. Dolayısıyla yalın piyasa toplumu Hobbes'un tasavvurundaki toplumun gerekliliklerini karşılamaz. Yalın piyasa toplumunda, kendi mevcut tatmin seviyelerinden memnun olan bireyler, sahip

oldukları tatmin seviyesini korumak üzere daha fazla kudret için rekabete çekilmez.

Yalın piyasa toplumu modeli, modern piyasa toplumlarıyla örtüşmekten belli ki çok uzaktır. Şayet e ve f maddelerindeki postulatları bir kenara bırakıp, rekabetçi bir emek piyasasının varlığı maddesini ekleseydik, kifayetli bir tam teşekküllü rekabetçi piyasa toplumu modeli elde etmiş olurduk. Fakat bir emek piyasasının hasıl olması için başka ne gibi postulatlara ihtiyaç olduğunu anlamak, basitçe bir emek piyasasının varlığı şartını öne sürmekten daha yararlı olacaktır. Böylece yalın piyasa toplumunun tam teşekküllü piyasa toplumuna dönüşümünü sağlamak için gerekli ve yeterli postulatları analize dâhil etmek suretiyle tam teşekküllü bir piyasa toplumu modeli elde etmiş olacağız.

Mülkiyetçi Piyasa Toplumu

Yukarıda saydığımız ilk dört postulatı muhafaza edip, bunlara dört postulat daha eklediğimizde yalın piyasa toplumu modelini mülkiyetçi piyasa modeline dönüştürmüş oluruz. Bu toplam sekiz postulat şöyle ifade edilebilir.

a) İşlerin bir otorite tarafından tahsisatı söz konusu değildir.

b) İş karşılığı verilen ödüllerin bir otorite tarafından dağıtılması söz konusu değildir:

c) Sözleşmelerin resmî bir tanımı ve resmî kanallar üzerinden icrası söz konusudur.

d) Bütün bireyler rasyonel olarak faydalarını maksimize etmeye çalışırlar.

e) Her bir bireyin çalışma kapasitesi kendisine ait bir varlıktır ve başkasına devredilebilir.

f) Toprak ve diğer kaynaklar bireysel mülkiyete tabidir ve başkalarına devredilebilir.

g) Bazı bireyler sahip olduklarından daha yüksek bir fayda ve kudret seviyesine sahip olmak ister.[65]

h) Bazı bireyler diğerlerinden daha fazla enerjiye, yeteneğe ya da malvarlığına sahiptir.

Yalın piyasa toplumunun ilk dört postulatına dört yeni postulat daha eklendiğinde tam teşekküllü piyasa toplumuna varırız. Fayda ve kudret seviyelerini artırmak ve sermaye olarak kullanabilecekleri varlıklarını (ve bu varlıkları kârlı bir şekilde kullanabilme becerilerini) ya da sermaye biriktirmekte kullanabilecekleri üstün enerjilerini ve yeteneklerini büyütmek isteyen insanlar, maliyetin üstünde bir değer elde etme beklentisiyle, başkalarının emeklerini bir bedel karşılığında kullanmak isteyeceklerdir. Bağımsız üretim yoluyla geçimlerini muntazaman sağlamaya yetecek miktarda toprağa ya da başka türden kaynağa veya yeteneğe sahip olmayan bireyler geçimlerini sağlamaya yetecek ücretleri kabul edeceklerdir.

Daha üstün yeteneklere, enerjiye ya da kaynaklara sahip insanların örgütlediği birleşik emeğin rekabetçi piyasada daha verimli olması ürünlerin fiyatlarını aşağı çekecek, böylece giderek artan sayıda tekil üretici bağımsız üretime devam etmeyi imkânsız ya da daha az kârlı bulacak ve bunun sonucunda da emeklerini piyasaya sunacaklardır. Dolayısıyla emeğin devredilebilir bir nitelik taşıdığı, birbirinden farklı arzu, kapasite ya da malvarlığı seviyelerinin söz konusu olduğu bir toplumda rekabetçi bir ürün piyasası genel bir rekabetçi piyasa yaratacaktır. Ürünlerin yanı sıra emek, toprak ve sermaye de piyasanın kontrolü altına girecektir: Hepsinin fiyatları satıcılar arasındaki ve alıcılar arasındaki rekabetle belirlenecek, böylece piyasaya sunulan şey satın alınacak, talep konusu olan şey piyasaya sunulacaktır.

65 Yukarıdaki "d" ve "g" postulatları birbirine benzer olduğundan, aralarındaki farkın altını çizmekte fayda var. Bunlardan ilkine göre herkes mümkün olduğunca az şey karşılığında mümkün olduğunca fazla elde etmek ister ama herhangi biri sahip olduğundan fazlasını istemez.

Modern bir rekabetçi piyasa toplumunun temel karakteristiklerini böylece görmüş olduk. İşlerin ya da ödüllerin bir otorite tarafından tahsisi söz konusu olmaksızın, piyasa sayısız bireysel karara tepki verip her şeye bir fiyat koyar ve bireyler bu fiyatlara bakarak kararlarını oluştururlar. Piyasa, fiyatların hem enerjilerin kullanımına ve fayda seçimine dair bireysel kararlar aracılığıyla belirlendiği hem de bu kararların verilmesinde belirleyici rol oynadığı bir mekanizmadır.

Fiyat belirleyen piyasa mekanizması aracılığıyla metaların mübadelesi bireyler arası ilişkilere de nüfuz eder, zira bu piyasada insanların enerjileri de dâhil sahip oldukları her şey metadır. Temel önemdeki geçim hususunda bütün bireyler, kendi kudretleri de dâhil pazara sunulabilir metaların sahipleri olarak birbirleriyle zorunlu bir ilişki hâlindedir. Herkes diğerleriyle bir rekabet hâlinde piyasaya sürekli olarak –en geniş anlamıyla– metalar sunmak zorundadır.

Bu piyasadaki rekabet, basit ürün piyasasındaki rekabetten farklı olarak, daha fazlasını isteyen insanlar için, kendi kullanımlarına tahsis ettikleri başkalarına ait kudret miktarının başkalarına tahsis ettikleri kendi kudret miktarından daha fazla olmasını mümkün kılan bir araçtır. Zira bu piyasada rekabetin yarattığı etki, sürecin en başında emek kiralamak için bir miktar sermayeye sahip olması gereken girişimcileri, daha etkili bir üretimin aracı olarak sürekli artan miktarda sermaye kullanmaya zorlamasıdır. Piyasada kalmak için gereken sermaye miktarı ne kadar artarsa, küçük mülk sahiplerinin bağımsız üretime başlaması ya da bunu sürdürmesi o kadar zorlaşır. Sermaye yoğunluğu daha yüksek üretimin daha büyük üretim etkinliği sağlaması nüfus artışına olanak verdiğinden, bu tür üretim biçimi daha büyük toplumlar için vazgeçilmez hâle gelir. Keza ekilebilir topraklar azaldıkça (toprak bir sermaye türü hâline geldiği için söz konusu üretim biçimi bu süreci daha da hızlandırır), nüfusun giderek artan bir bölümü emeğini satmaya bağımlı hâle gelir. Böylece toprak ve

sermayeye sahip olanlar ile bunlara sahip olmayanlar arasında (tabii çoktan ortaya çıkmamışsa) sınıfsal bir bölünme ortaya çıkar. Bütün topraklar ve sermaye bir grup insanın eline geçtiğinde, bütün ürünlerin dağılımı, toprak ve sermaye sahibi olmayan insanların aleyhine olmak üzere, kalıcı olarak değişir. Toprak ve sermaye sahibi olmayan insanlar bağımsız üretim yoluna başvuramayacakları için, kendi emeklerini kullanarak kendilerine ait toprak ya da sermayeyle üretecekleri ürüne eşit miktarda bir ücret talep edemezler. Böylece sermayesi ve toprağı olanlar, başkalarının emeğini kullanarak başkalarının sahip olduğu kudretlerin (ya da bu kudretlerin ürettiği ürünlerin) bir kısmının kendilerine net transferini sağlayabilirler.

Bu süreci, bir kişiye ait kudretlerin bir kısmının başka bir kişiye net transferi olarak tanımlarken, bir insanın sahip olduğu kudretleri, (Hobbes'un tanımıyla aynı doğrultuda) bir insanın gelecekte elde edeceği aşikâr mallara ulaşmak için hâlihazırda kullanabileceği bütün araçları kastediyoruz. Dolayısıyla bir adamın sahip olduğu kudretler yalnızca onun enerjisini ve yeteneklerini veya çalışma kapasitesini değil, onlarsız çalışma kapasitesinin aktif emek hâline gelemeyeceği ve dolayısıyla herhangi bir mal üretemeyeceği araçlara (toprak, malzemeler ya da başka türden sermayeler) erişimini de içerir. İnsan kudretinin daha dar bir tanımı bir *insan* toplumu modeliyle, en azından insanların yemek için üretmek zorunda olduğu herhangi bir toplumla uyumlu olmaz. Zira bir insan, insan kalabilmek (yani var olmaya devam edebilmek) için üretmek, dolayısıyla da insan kalabilmek için hem çalışma kapasitesine hem emek araçları erişimine sahip olmak zorundadır. Bir *insanın* sahip olduğu kudretler, tanımı gereği emek araçlarına erişimi de kapsamak zorundadır.[66] Dolayısıyla bir insanın

66 İnsan kudretlerinin daha dar bir tanımı yalnızca insanı insani niteliklerinden tamamen soyutlayan, öyle ki onu sürekli bir devinim hâlinde olmak zorundaki bir madde sistemi olarak bile değil, sadece ve sadece emek adı verilen bir üretim faktörünün sahibi olarak gören bir *ekonomi* modelinde mümkündür.

sahip olduğu kudretler emek araçlarına serbest erişimi olmadığında azalır. Bu araçlara hiçbir erişimi olmadığında hiçbir kudreti kalmaz ve rekabetçi bir toplum içindeki varlığı son bulur. Serbestçe olmasa da bir erişimi olduğunda ise erişim için ödeyeceği bedel sahip olduğu kudretleri azaltır ve bu bedel başkasına aktaracağı kudret miktarıyla ölçülür.

Yalın piyasa modelinde herkes işleyebileceği toprağa ve materyallere sahipken, mülkiyetçi piyasa modelinde yalnızca bazı insanların kendilerine ait toprağı ve sermayesi vardır ve dolayısıyla ilk modelde toprağa ve materyallere sahip olan insanlardan bazıları, ikinci modelde, çalışma kapasitelerini üretken emeğe dönüştürebilmeleri için gerekli araçlara serbest erişimlerini kaybederler. Bu insanlar sahip oldukları kudretlerin bu kısmını kaybettiklerinde kalan kudretlerini hiç ara vermeden toprak ve sermaye sahiplerine satmak ve ürettiklerinin bir kısmının toprak ve sermaye sahiplerine gitmesini mümkün kılan bir ücreti kabul etmek zorundadırlar. Bu, insanların sahip oldukları kudretlerin bir kısmının net transferi anlamına gelir. Üretim sürdükçe devam eden sürekli bir aktarımdır bu. Miktarı sabit değildir, değişen emek ve sermaye arzıyla birlikte rekabetçi piyasada dalgalanma hâlindedir.

Net transfer, hiç kuşkusuz salt tam teşekküllü piyasa toplumuna has bir şey değildir. Zira yalın piyasa toplumunda varlık bulamasa da, bir hâkim sınıfın haraç, rant ya da kölelik yoluyla kendisini idame ettirdiği geleneksel toplumlarda ve statü toplumlarında net transfer söz konusudur. Piyasa toplumundaki net transferleri eşsiz yapan şey, bireyler arasında bütün seviyelerde süreklilik kazanmış rekabet tarafından idame ettirilmesidir. Yalnızca kendi çalışma kapasitesinden ibaret bile olsa herkes bir şeyin sahibidir; herkes piyasaya çekilir; piyasaya sunmaya hazır oldukları şey karşılığında ne alacaklarını rekabet belirler. Kazandıkları net gelir, başkalarına transfer ettikleri kudretlerinin (veya bu kudretin ürettiği ve diğerlerine aktarılan faydaların ya da ürünlerin) miktarını

ya da başkalarına ait olup kendilerine transfer ettikleri kudretlerin miktarını gösterir. Bu miktar, nispi fiyatların talepteki değişimler, harcanan enerji ve yeteneklerdeki değişimler, üretimdeki yenilikler, emek sermaye oranındaki değişimler ve diğer faktörlere bağlı olarak değiştiği piyasanın gayrişahsi operasyonlarıyla belirlendiğinden, herkes potansiyel olarak kudret ve tatmin skalasında yukarı ya da aşağı doğru bir hareket hâlindedir.

Mülkiyetçi piyasa modeli zorlayıcı bir hukuksal yapıyı gerektirir. En azından hayat ve mülkiyet korunmalı, içeriği net sözleşmeler yapılmalı ve uygulanmalıdır. Model ayrıca bu minimum seviyenin epey ötesinde devlet eylemine de cevaz verir. Devlet toprak ve emeğin kullanımını kontrol edebilir, ticari kısıtlamalar ve gümrük vergileri yoluyla ticaretin serbest akışına müdahale edebilir, bir sanayi türüne destek verirken bir diğer türüne köstek olabilir, bedava ya da sübvansiyonlu hizmetler sağlayabilir, sefil düşmüşlerin sıkıntılarını hafifletebilir, asgari kalite ya da eğitim standartları talep edebilir ve bu ve başka türde müdahaleler aracılığıyla (ücretler dâhil) fiyatların düzensiz ya da yeterince düzenlenmemiş bir piyasanın neden olacağı seviyelere varmasını engelleyebilir. Dolayısıyla devletin yapıp ettikleri, her bir insanın en kârlı hareket tarzını hesaplarken kurduğu denklemlerin bazı parametrelerini değiştirir. Fakat bu ille de sistemin ana devindiricisini etkilemek zorunda değildir: insanların en kârlı hareket tarzını hesaplaması ve bu hesabın gerektirdiği emeği, yetenekleri ve kaynakları kullanması. Hesaplarında kullandıkları bazı veriler değişir fakat fiyatlar hâlâ hesap yapan bu insanlar arasındaki rekabetle belirlenir. Fiyatlar daha kontrolsüz bir sistemde olacağından farklıdır fakat fiyatlar hâlâ bağımsız hesaplayıcıların kararlarına göre değiştiği sürece ve hâlâ mal üretimini sağlayıp bu malların dağıtımını belirlediğinden, bu hâlâ bir piyasa sistemidir. Devlet tabiri caizse, yarışma hevesini kırmadan, engelli koşudaki engelleri bazı yarışmacıların lehine olacak

şekilde kaldırabilir ya da yerlerini değiştirebilir. Devlet elbette ki aynı müdahale yöntemleriyle bilerek ya da bilmeyerek rekabeti ortadan kaldırabilir de. Fakat bunu yapmasına gerek yoktur. Müdahale olgusundan, müdahalecinin niyetinin sistemi zayıflatmak olduğu ya da sonucun bu olacağı sonucu çıkarılamaz. Dolayısıyla mülkiyetçi piyasa modeli *laissez-faire*'in* bir devlet politikası olmasını gerektirmez. Merkantilist bir politika da bu modelle mükemmel derecede uyumludur ve hatta mülkiyetçi piyasa toplumunun gelişiminin bir aşamasında bu politikaya ihtiyaç da duyulabilir.[67]

Devlet eylemlerinin ölçeği ne olursa olsun mülkiyetçi piyasa modeli, sahip olduklarından daha fazla haz isteyenlerin başka insanların doğal kudretlerini kendi kullanımlarına tahsis etme çabasına cevaz verir. Bu gruba giren insanlar bunu herkesin mecburen dahil olduğu piyasa aracılığıyla yaparlar. Piyasa her daim rekabetçi bir nitelik taşıdığından, diğer insanların kendi tatminlerini artırma yönlü her girişimi, aslında mevcut tatmin seviyesine razı olacak insanları yeni bir gayret içine girmeye zorlar. Mevcut tatmin seviyesine razı olacak bu insanlar daha fazla kudret arayışına girmeden, yani diğerlerinin rekabetçi çabalar neticesinde kendilerinden giderek daha fazla transfer etmekte olduğu kudret miktarını telafi etmek amacıyla, diğerlerinin sahip olduğu daha fazla kudreti kendisine transfer etme arayışına girmeden bu tatmin seviyesini muhafaza edemezler.

Demek ki mülkiyetçi piyasa toplumu, Hobbes'un teorisi için gerekli olan her şeyi kesinlikle karşılar. Daha fazlasını isteyen insanların, herkesi daha fazla kudret için rekabet etmeye zorlayacak şekilde, hiç durmadan başkalarının kudretlerini kendisine transfer etme çabasında olabildiği ve olduğu, bütün

---

* Fr. Bırakınız yapsınlar. Genellikle "*Laissez-passer*" (bırakınız geçsinler) ile birlikte kullanılır, liberal ekonominin mottosudur –ç.n.

67 Karşılaştırma için bkz. bu kitabın 88-89 ve 130-131 sayfaları.

bunların açık cebir yoluyla toplumu yıkıma uğratmadan barışçı ve yasal yollarla yapılabildiği ve yapıldığı bir toplumdur. Mülkiyetçi piyasa toplumu, bahsettiğimiz üç toplum modeli içinde Hobbes'un teorisinin gereklerini karşılayan yegâne modeldir. Bu gerekleri karşılayacak başka bir modeli tasavvur etmek bile zordur. Yalnızca ama yalnızca her bir insanın çalışma kapasitesinin kendisine ait olduğu, devredilebilir olduğu ve piyasada alınıp satılan bir meta olduğu bir toplumda, bütün bireyler sürekli bir rekabeti içeren bu kudret ilişkisinin içinde olabilirdi.

Mülkiyetçi piyasa modelinin Hobbes'un teorisinin gereklerini karşılaması elbette ki bu modele Hobbes'un kendi tasavvurundaki topluma dair açıkça ifade ettiği belirli postulatları dâhil etmemize (ve diğer modellere dâhil etmememize) bağlanabilir. Hiç kuşkusuz "g" ve "h" postulatları, yani bazı bireylerin sahip olduklarından daha fazla haz istemesi ve bazılarının diğerlerinden daha yüksek kapasitelere sahip olması Hobbes'ta açıkça ifade edilmiş postulatlardır ve modelimizi üretmek için bunlara gerçekten ihtiyaç olmadığı düşünülebilir. Bu sebeple, yalın piyasa modelini tam teşekküllü piyasa modeline dönüştürmek için önkoşul olarak öne sürülmüş her iki postulatın ve hatta diğer dört postulatın da gerçek rekabetçi piyasa toplumlarının temel unsurlarıyla örtüşecek bir model üretmek için gerekli olduğunun idrak edilmesi önemlidir.

Her bir bireyin çalışma kapasitesinin kendisine ait bir varlık olduğunu ve başkasına devredilebildiğini ifade eden "e" postulatı bu bağlamda tartışmasız olarak gereklidir: O olmasaydı, modern rekabetçi piyasa toplumlarının temel karakteristiklerinden biri asla var olamazdı. Aynı şey "f" postulatı, yani toprak ve diğer kaynakların bireysel mülkiyete tabi ve başkalarına devredilebilir olması için de söylenebilir. Bu postulat yalın piyasa toplumu için zorunlu değil ama onunla uyumludur: Yalın ürün piyasası, toprak haklarının sabit ve devredilemez olduğu yerlerde bile işleyebilir. Fakat bu postulat tam teşek-

küllü bir piyasa toplumu için bir zorunluluktur. Zira toprak ve diğer kaynaklar bir piyasa aracılığıyla başkasına devredilebilir nitelikte ve en verimli şekilde emekle birleşmiş olmazsa, emeğe erişimin avantajından tam olarak yararlanılamaz. Bazı bireylerin sahip olduklarından daha yüksek bir fayda ve kudret seviyesine sahip olmak istemesi, yani "g" postulatı modern bir rekabetçi piyasa toplumu için aynı ölçüde bir zorunluluktur. Çünkü bu postulat olmasa sermaye biriktirmek ve onu emek istihdamında kullanmak için bir sebep, dolayısıyla yaygın bir emek piyasası da olmazdı. Bu postulat da tıpkı "f" postulatı gibi yalın piyasa toplumu için zorunlu değil ama onunla uyumludur; tam teşekküllü bir piyasa toplumu için ise zorunludur. Son olarak, "h" postulatı, yani bazı bireylerin diğerlerinden daha fazla enerjiye, yeteneğe ya da malvarlığına sahip olması, modern bir rekabetçi piyasa toplumu için bir zorunluluktur. Zira bazı bireyler yolun başında diğerlerinden daha fazla varlığa ya da diğerlerinden daha fazlasına sahip olma kapasitesine sahip olmasa sermaye birikimi, sermaye birikimi olmazsa da emeğin yaygın istihdamı söz konusu olamazdı.

Tam teşekküllü piyasa modelimizi yalın piyasa modelinden ayıran dört postulatın dördü de gerçek rekabetçi piyasa toplumlarının temel unsurlarıyla örtüşen bir model ortaya çıkarmak için gereklidir. Keza, bir meta olarak emek için bir piyasa ilişkisi üretmek suretiyle Hobbes'un tasavvurundaki toplumun temel gereksinimini, yani sahip olduklarından daha fazla kudret ya da haz isteyenlerin diğer insanların kudreti için sürekli ve şiddet içermeyen bir rekabete giriştiği ve böylece diğer insanları da rekabete girmeye zorladığı bir mekanizmayı bu postulatlar üretir.

Hobbes ve Mülkiyetçi Model

Buraya kadar, yalnızca ve yalnızca mülkiyetçi piyasa toplumu modelinin modern rekabetçi piyasa toplumlarının temel unsurlarıyla örtüştüğünü, bu örtüşmeyi sağlamak için modelin

her bir postulatının gerekli olduğunu ve yalnızca bu modelin Hobbes'un toplum tasavvurunun temel gereklerini karşıladığını gösterdim. Elbette ki bu sözlerden Hobbes'un aklındaki modelin net olarak bu tür bir piyasa modeli olduğu sonucu çıkarılamaz. Nitekim Hobbes farklı modellerle çalışmıştır: mekanik bir insan modeli, bir hukuk düzeninin olmadığı bir toplumsal ilişkiler modeli ve bu ikisinin arasında bir uygar toplum modeli. Fakat az önce irdelediğimiz modeller Hobbes'tan sonra ortaya çıkmış modellerdir ve bu nitelikleriyle de kesin olarak Hobbes'a atfedilemezler. Keza İngiliz toplumunun piyasa toplumu mahiyetinin bu kadar gözü açık bir gözlemcinin ıskalayamayacağı kadar aşikâr olduğuna bakarak, Hobbes'un bu tür bir piyasa modeli kullanmak zorunda olduğu da iddia edilemez.

İngiltere'nin on yedinci yüzyılda mülkiyetçi bir piyasa toplumu olmaya çok yaklaştığını gösteren yığınla kanıt var. İnsanların neredeyse yarısı tam zamanlı ücretliydi; yoksul köylüler (cottagers) yarı zamanlı ücretliler olarak kabul edilirse bu oran üçte ikinin üzerindedir.[68] Ücret ilişkisi sonraki yüzyılın aksine tümüyle gayrişahsi bir nitelik taşımamakla birlikte, Hobbes'un da bildiği gibi,[69] esasta bir piyasa ilişkisiydi. Topraklardan sermaye olarak istifade edilmesi eğilimi çoktandır epeyce güçlenmiş ve bu durum toprak sahibi ile kiracı arasındaki –on altıncı yüzyılda değişimler geçirmiş– vesayet ilişkilerine zarar vermişti.[70]

Piyasa ekonomisinin işleyişine yönelik devlet politikaları ile *laissez-faire* arasında hiç kuşkusuz dağlar vardı. Hükümetin

68 Bkz. Not T, s. 400. Karşılaştırma için bkz. Clapham, *Concise Economic History of Britain* (Cambridge, 1949). Clapham hayatını ücretli olarak geçirenlerin daha on yedinci yüzyıl bitmeden toplumun büyük çoğunluğunu oluşturduğunu bulgular (s. 212-213).

69 *Behemoth*, Tonnies (ed.), s. 126, 92. sayfada alıntılandı.

70 Karşılaştırma için bkz. G. Davies, *The Early Stuarts* (Oxford, 1945). Davies iç savaşların bir sonucu olarak zuhur eden ve kiracılarıyla arasında nakit para ilişkisi hariç hiçbir kişisel bağ bulunmayan yeni toprak sahiplerinden bahseder.

yasal düzenlemeler ve idari kararnameler yoluyla piyasa güçlerinin serbest oyununa yönelik düzenlemeleri, kontrolü ve müdahaleleri her yerde vardı. Ne sermaye ne de toprak piyasalarının, ne ürün ne de emek piyasalarının tamamen kendi kendilerini düzenlemelerine izin veriliyordu. Çoğu hukuksal ve idari eylemin etkisiz olduğu gerçeği göz önüne alınsa bile, bu eylemlerin tekrarlanma sıklığına bakılırsa, devlet kontrolünün ve müdahalelerinin kapsamı etkileyicidir. Mülkiyetçi piyasa ilişkileri topluma nüfuz edip çok ciddi etkiler yarattığı için bu tür kapsamlı devlet düzenlemelerine ihtiyaç duyuluyordu. Bu düzenlemelerden bazıları sanayi ve ticareti teşvik etme amaçlı, iyi ya da kötü düşünülmüş düzenlemelerdi; daha büyük bir kısmı ise piyasa dalgalanmalarını engelleme ya da azaltma veya toplumsal düzeni bu dalgalanmaların olumsuz etkilerinden koruma amaçlıydı. Hükümetlerin bu kadar gayretkeşçe ve çok faklı biçimlerde müdahale etmek zorunda kalmasının sebebi büyük ölçüde, çok fazla insanın artık istihdama bağımlı olması ve bu istihdamın da kamu düzeni için tehlike yaratacak ölçüde ve sürekli olarak işsizlik üreten meta piyasalarının aşırılıklarına bağımlı olmasıydı.[71] On yedinci yüzyıldaki hükümet düzenlemeleri mülkiyetçi bir piyasa toplumunu önvarsayıyordu.

Demek ki bütün kanıtlar on yedinci yüzyıl İngiliz toplumunun esas itibarıyla mülkiyetçi bir piyasa toplumuna dönüştüğünü gösteriyor. Geriye şu soru kalıyor: Hobbes bunun ne kadar farkındaydı? Neyse ki bu soruya ışık tutabilecek bazı

71 B. E. Supple, *Commercial Crisis and Change in England 1600-1642* (Cambridge, 1959). Supple bu kitabında zamanın piyasa ekonomisinin istikrarsızlığını ustaca analiz ederek, ücretlere, fiyatlara, yatırımlara ve ticarete yönelik aralıksız müdahalelerin, "endüstriyel ve ticari yapıda bir gerilemeye neden olmaksızın, ekonomik dalgalanmanın daha sert yan etkilerinden İngiltere'yi koruma" amacıyla uzun süredir devam eden bir çaba olduğunu ve bu müdahalelerin başlıca tetikleyicisinin "haklı bir işsizlik ve ekonomik istikrarsızlık korkusu" olduğunu ortaya koydu. (s. 251; karşılaştırma için bkz. Onuncu Bölüm'ün tamamı.)

kanıtlar var. En başta Hobbes'un "insan emeği [aynı zamanda] fayda için veya başka bir şey için mübadele edilebilen bir metadır"[72] şeklindeki ifadesi, her ne kadar dış ticareti tartışırken laf arasında söylenmişse de, onun ücret ilişkisini normal bir durum saydığına dair varsayıma dayalı bir kanıttır. Daha önemlisi, Hobbes'un mübadele adaletine ve bölüşüm adaletine yaklaşımıdır. Bu yaklaşım onun kendi modelinin alternatifi olarak gördüğü geleneksel statü toplumu modelini genel kabul gördüğünü bildiği hâlde reddettiğini gösterir.

Genelgeçer mübadele adaleti ve bölüşüm adaleti kavramları, Hobbes'un tanımladığı hâlleriyle, geleneksel toplum modelinin beraberinde getirdiği kavramlardır. Bu kavramlar, piyasanın belirlediklerinden başka ödül standartlarının yürürlükte ve geçerli olduğunu varsayar. "Yazarlar", der Hobbes, mübadelede adaletini "kendileri için sözleşme yapılan şeylerin değerindeki eşitliğe; bölüşümde adaleti ise, eşit liyakat sahibi insanlara eşit faydanın dağıtılmasına atfederler".[73] Hobbes bu kavramlardan hiç hazzetmediğini gizleme gereğini duymaz. Her iki kavram da tek bir cümle içinde küçümsenip reddedilir: "Satın aldığımızdan daha pahalıya satmak veya bir insana hak ettiğinden fazlasını vermek adaletsizlikmişçesine."[74] Ve bu eski kavramların hor görülmesine neden olan şey piyasa modelinin temel niteliklerinden biri, yani herhangi bir şeyin değerinin onun arz ve talep tarafından belirlenen fiyatı olmasıdır. "Kendileri için sözleşme yapılan şeylerin değeri tarafların arzusu ile ölçülür: ve dolayısıyla adil değer, bu tarafların vermeye razı oldukları değerdir."[75] Piyasa fiyatı dışında bir değer ölçüsü olmadığından, özgürce sözleşmeler yapan

72 *Leviathan*, Yirmi Dördüncü Bölüm, s. 189 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 178].

73 A.g.y., On Beşinci Bölüm, s. 115 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 110].

74 A.g.y. [Türkçesi. *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 110].

75 A.g.y. [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 110].

insanlar arasında gerçekleşen her değer mübadelesi, hâliyle eşit değerlerin mübadelesidir. Eski mübadele adaleti kavramı böylece anlamını kaybeder. "Tam olarak söylemek gerekirse, mübadelede adalet sözleşmeye taraf olan kişinin adaletidir; yani, satın alma ve satma; kiralama ve kiraya verme; borç verme ve borç alma; mübadele, takas ve diğer sözleşmelerde ahdin ifasıdır."[76]

Aynı şey bölüşüm adaleti için de geçerlidir: Herhangi bir gerçek ödül dağıtımını belirleyen baskın bir ilke olarak eşdeğer faydaların eşdeğer meziyetlere sahip insanlar arasında dağıtımı anlamsızlaşır, zira Hobbes'un modelinde bir insanın meziyetinin yegâne ölçüsü fiilen piyasa tarafından yapılan değerlendirmedir. Hobbes'un modelinde, statü modelinden farklı olarak, farklı insanların meziyetinin bütün toplumun amaçları doğrultusunda yaptıkları katkı ya da toplumsal organizmanın işlevsel parçaları olarak bu insanların ihtiyaçları bağlamında değerlendirilmesine yer yoktur. Dolayısıyla bölüşüm adaleti şundan ibaret bir şeye dönüşür: "Bölüşümde adalet ... bir hakemin adaletidir; yani, neyin adil olduğunun belirlenmesi işidir. Burada [hakemin] ... herkese kendi hakkını dağıttığı söylenir."[77] Ve hakkıyla bir insana ait olan şeyi öncelikle herhangi bir toplumun amaçları konsepti değil, Hobbes'un idrak edemeyeceği kadar uzak, bütün toplumsal değerinden kasten soyundurulmuş bir standart belirleyecektir: *"[K]ura ile belirlenmesi gerek[ir]*. Çünkü ... başka bir eşit bölüşüm yöntemi düşünülemez".[78] Hobbes, mübadele adaletini ve bölüşüm adaletini bu şekilde ele alarak, geliştirdiği toplum modelinden mantıksal sonuçlar çıkarır: Bütün değerlerin piyasa değerine indirgendiği bir yerde adalet de bir piyasa konseptine indirgenir. Ve Hobbes piyasacı adalet konseptinin geleneksel adalet

76 A.g.y. [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 110-111].

77 *A.g.y.*, On Beşinci Bölüm, s. 115 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 111].

78 A.g.y., s. 119 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 114].

konseptinin yerini almasını talep ederken, anlaşılan o ki tam teşekküllü piyasa toplumunun kalıcı olduğunu iddia, bu toplumun daha yeni zuhur ettiğini ise kabul etmektedir.

Hobbes'un Uzun Parlamento ve İç Savaş'ı analiz ettiği kitabında daha da ileri giderek, rekabetçi piyasa ilişkilerini, önceki İngiliz toplumu modeline sirayet edip onu tahrip eden ilişkiler olarak tasvir ediyordu. Ona göre pek çok kişinin kraldan uzaklaşmasının ve bunun sonucu olarak yaşanan İç Savaş'ın sebeplerinden biri "halkın genelinin" (yani bir miktar mülkiyete sahip insanların, zira "avam takımının çok azı iki taraftan birinin davasını gerçekten umursuyordu, çoğu alacağı ödemeye ya da ganimete bakarak bir taraf seçiyordu")[79] şuna inanmasıydı: "[Herkes] sahip oldukları şeylerin tam anlamıyla efendisidir, öyle ki kendi rızası olmadıkça, herhangi bir genel güvenlik bahanesiyle bunlar kendisinden alınamaz."[80] Hobbes haklı olarak bu inancın eskiden hâkim olan feodal mülkiyet konseptinde yeri olmadığını ve artık İç Savaş'tan sorumlu tutulabilecek kadar güçlenmiş olduğunu düşünüyordu. Hobbes'un gözlemlerine göre, bu yeni kayıtsız şartsız mülkiyet hakkı konseptini benimseyen insanlar eski zümreler düzenini salt yeni amaçlarına hizmet etmesi için kullanıyorlardı: "Onlara göre Kral yalnızca ulaşılabilecek en yüksek şerefi temsil ediyordu ve centilmenlik (gentleman),* baronluk, şövalyelik, kontluk ve düklük servet birikimi yoluyla ulaşılabilecek kademelerden başka bir şey değildi."[81]

---

79 Hobbes, *Behemoth*, Tönnies (ed.), s. 2.

80 A.g.y., s. 4.

* Tarihsel kökeni itibarıyla İngiltere'de toprak sahibi eşraf (gentry, bkz. s. 3, çevirmen dipnotu) sınıfının en düşük zümresine mensup erkekleri ifade etmekle birlikte, tarihsel süreç içinde daha genel bir anlam kazanmış, on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, dâhil olduğu zümre ya da şahsi hasletleri itibarıyla asalet sahibi erkekler için kullanılır olmuştur –ç.n.

81 A.g.y.

Hobbes İç Savaş'ı piyasa ahlakının ve piyasa ürünü zenginliklerin kazandığı bu yeni güce bağlıyordu. Savaşı eski müesses nizamı yıkma ve yerine yeni piyasa çıkarlarına daha uygun bir nizam geçirme doğrultusunda bir girişim olarak görüyordu. "Halkın sırtındaki vergi yükünün azaltılmasını savunduklarını iddia edip kulağa hoş gelen başka vaatlerde de bulunan [kral karşıtları] Londra şehrinin ve İngiltere'deki çoğu diğer şehrin ve kurumsal şehrin (corporate town)* mali kaynaklarını, ayrıca pek çok bireyin sahip olduğu mali kaynakları kontrol ediyorlardı".[82] Halkı ayartan şeylerden biri yeni dinsel doktrinler (bunların en önemlilerinden biri olan Presbiteryen doktrini büyük ilgi görüyordu ve bunun bir sebebi de bu doktrinin "ticaret ve meslek erbaplarının kazanç getiren ahlaksızlıklarını kınamamasıydı, ... zira bu durum yurttaşların ve pazar kasabaları sakinlerinin çoğu için büyük iç rahatlığı getiriyordu")[83] iken, biri de kayıtsız şartsız mülkiyet hakkına duydukları nevzuhur inançtı.[84] Halkın ciddi ölçüde baştan çıkmış, tüccarların ise bir ordu kurup donatacak kadar paraya sahip olmaları savaşı açıklamak için yeterliydi. Hobbes'un kitabının bu kısımlarında aktarılan bir diyaloğun taraflarından biri Harringtonvari bir yorumda bulunur: "Halkın ahvali böyleyken, bence Kral çoktan devrilmiş sayılır, öyle ki halkın onu devirmek için silahlanmasına bile gerek yoktur. Zira Kral'ın halka direnmek için bulabileceği herhangi bir yolu ya da aracı tahayyül bile edemiyorum."[85]

---

* İngiltere ve Britanya tarihinde, kraliyet fermanıyla belirli haklar ve ayrıcalıklar verilen kasaba ve şehirler. Bu fermanlarla bu şehir ve kasabalara kendilerini bağımsız olarak yönetme ve kurumsal bir yapı oluşturma, keza kendi sınırları içinde ticareti düzenleme pazarlar kurma, vergi toplama imkânı veriliyordu –ç.n.

82 A.g.y., s. 2.

83 A.g.y., s. 25.

84 A.g.y., s. 4.

85 A.g.y. Karşılaştırma için bkz.: "Bu sebeple hükümette yaşanan çözülmenin sebebi savaş değil, savaşın nedeni hükümette yaşanan çözülmeydi." (*Works*, 1771, s. 65)

Hobbes analizinin ilerleyen bölümlerinde yeni piyasa zenginliğinin oynadığı can alıcı role geri döner. İhtiyaçları "Londra şehri ve kurumsal şehirler"[86] tarafından karşılanan parlamento güçlerinin derdi vergilerdi; öyle ki "yurttaşlar, yani başlıca kaygıları özel kazançları olan tüccarlar için bu vergiler ölümcül düşman demekti; ihtişamlarının yegâne kaynağı alım satımın hikmeti sayesinde ölçüsüzce zenginleşmekti".[87] Hobbes bu insanların sahip olduğu zenginliklerin başka insanların emeklerini satın almak yoluyla elde edildiğinin de farkındaydı. Bu insanların ekonomik faaliyetlerinin "toplumun nispeten yoksul kesimleri için istihdam sağlayarak devlete büyük fayda sağladığı" şeklindeki basmakalıp meşrulaştırmasını şu kısa ama özlü sözlerle reddeder: "[B]unun anlamı yoksul insanların emeklerini bu zenginlere zenginlerin belirlediği fiyattan satmasıdır; öyle ki yoksullar çoğu durumda bir cezaevinde ya da ıslahevinde çalışarak, zenginler için yün eğirerek, dokuyarak ya da ellerinden gelen diğer işleri yaparak olduğundan daha iyi koşullarda yaşayabilirler; yoksullar çalışarak yaşam koşullarını belki birazcık iyileştirebilirler ki bu durum imalat sektörümüz için bir yüz karasıdır."[88] Hobbes ücret ilişkisini vesayetçi gerekçelerle meşru gösterme çabalarının gerçek içyüzünü görmüş, ücretli emeği –piyasa ilişkileriyle özü itibarıyla uyumsuz– vesayetçi toplum modeli temelinde meşrulaştırmaya çalışmanın anakronik bir yaklaşım olduğunu anlamıştı.

Hobbes'un *Behemoth*'ta tasvir ettiği hâliyle İngiltere hemen hemen eksiksiz bir piyasa toplumudur. Emek bir metadır ve alıcıların fiyatını asgari geçimlik seviyesine düşürebildiği kadar bol bir emek arzı söz konusudur.[89] Kaynağı piyasa iş-

86 *Behemoth*, s. 110.

87 A.g.y., s. 126.

88 A.g.y.

89 Hobbes'un bir insanın kıymetini ya da fiyatını satıcının değil alıcının belirlediği şeklindeki görüşünün kaynağının bu gözlem olup olmadığını insan merak ediyor (*Leviathan*, Onuncu Bölüm, s. 67).

lemleri olan zenginliklerin birikimi öylesine bir noktaya varmıştır ki bu birikimin sahipleri, sahip olduğu vergi toplama yetkisini haklarının ihlali olarak gördükleri devlete kafa tutabilmektedirler. Bu meydan okuma başarılı olur çünkü bir ordu kurup donatacak kadar paraları vardır; böylesi bir meydan okumayı mümkün kılan tek şey, halkın piyasa aracılığıyla servet edinimine geleneksel yükümlülüklerden ya da yerleşik zümrelerden daha yüksek bir kıymet biçme noktasına gelmiş olmasıdır. İç Savaş'ı var eden şey İngiliz toplumunda yaşanan bu değişimlerdir.

Dolayısıyla Hobbes'un İç Savaş'ın sebeplerine dair açıklamaları, piyasa toplumunun daha önceki topluma sızıp onu tahrip ettiğinin bilincinde olduğuna işaret eder. Fakat bu bilinç tam ve net bir bilinç değildi. Öyle olsaydı, *Leviathan* ve diğer teorik çalışmalarında yaptığı gibi, toplumu esas itibarıyla bir dizi piyasa ilişkisinden müteşekkil bir toplum olarak ele alması pek de mümkün olmazdı. Bununla birlikte o çalışmalarında bile, mübadele adaletini ve bölüşüm adaletini ele alma biçiminde olduğu gibi, piyasa ahlakının geleneksel ahlaktan farklı olduğu bir noktaya kadar teşhis edilmiştir. Hobbes'un esası itibarıyla piyasaya özgü ilişkileri bu kadar rahat bir şekilde bütün topluma mal etmesinin sebebi, Rönesans insanlarında yaygın olan bir görüşü, yani uygar toplumun münhasıran antik Yunan ve Roma'ya, keza ortaçağ sonrası Batı Avrupa'ya has bir şey olduğu görüşünü paylaşmasıdır. Antik Yunan ve Roma toplumları bir ölçüde piyasa toplumları olduklarından, bunları esas itibarıyla Hobbes'un zamanındaki daha eksiksiz piyasa toplumundan devşirilmiş bir modele uygun düşen toplumlar olarak kabul etmek pek de zor olmuyordu. Ve bu model bir kez yaratıldı mı onu diğer bütün toplumların en uygarlaşmış kesimlerine, yani aktif üst sınıflarına uygulamak zor değildi, zira piyasa toplumu olmayan toplumların üst sınıflarına mensup insanlar arasındaki ilişkilerin esasını genellikle, piyasa ilişkilerine çok benzer şekilde, rekabetçi kudret

mücadelesi teşkil ediyordu. Hobbes'un düşünce sistematiğinin böyle olup olmamasından ya da kendi toplum modelini ne kadar bilinçli olarak on yedinci yüzyıl toplumunun piyasaya has özelliklerine dair değerlendirmelerine dayandırdığından bağımsız olarak, Hobbes'un modeline en yakın modelin mülkiyetçi piyasa toplumu modeli olduğu kesindir.

Bu noktaya kadar şunları gösterdim: Hobbes'un insanın psikolojik doğasından yola çıkarak geliştirdiği argüman, yani toplumdaki herkesin zorunlu olarak diğer insanlar üzerinde daha fazla kudret sahibi olmaya çalıştığı argümanı, her bir insanın sahip olduğu kudretin diğerlerinin sahip olduğu kudretlerin önünde bir direnç ve engel teşkil ettiği önermesini gerektirir; bu önerme ise, bütün insanların fıtratları itibarıyla diğer insanlar üzerinde sınırsız kudret sahibi olmayı arzuladığı psikolojik postulatından türetildiği varsayılsa bile, en azından, herkesin herkesi barışçıl araçlarla sürekli olarak yağmalamasına cevaz veren bir toplum modeli varsayımını gerektirir; bu varsayım, yalnızca bazı insanların fıtratları itibarıyla hep daha fazlasını istediği psikolojik postulatından çıkarıldığı kabul edilirse, herkesin herkesi sürekli olarak yağmalamasına cevaz vermekle kalmayıp, makul ve ölçülü insanları başkalarını yağmalamaya da zorlayan bir toplum modelini gerektirir; bu gereklilikleri karşılayan yegâne model mülkiyetçi piyasa toplumudur ve bu toplum, temel özellikleri itibarıyla, modern rekabetçi piyasa toplumlarıyla örtüşür; Hobbes'un açıkça ifade ettiği postulatlar (özellikle de emeğin bir meta olduğu, bazı insanların haz seviyelerini artırmak istediği ve bazılarının diğerlerinden daha fazla doğal kudrete sahip olduğu postulatları) özleri itibarıyla mülkiyetçi bir piyasa toplumuna dair postulatlardır; Hobbes'un kudret, kıymet biçme ve onurlandırma analizi içinde teorik olarak yapılandırıp, mübadele adaleti ve bölüşüm adaleti analizinde pekiştirdiği toplum modeli esası itibarıyla mülkiyetçi piyasa modeline tekabül eder; son olarak, bu tekabüliyet ilişkisinin tam olarak bilincinde olmasa da, Hobbes'un yaptığı

analizin hassaten on yedinci yüzyıl toplumuna uygun düştüğünün farkında olduğunu gösteren kanıtlar vardır.

Doğa Durumunun Kifayetsizliği

Öyleyse şu sonuca ulaşmış bulunuyoruz: Hobbes orijinal psikolojik postulatlardan yola çıkıp, yalnızca mülkiyetçi piyasa toplumlarında geçerli postulatlara başvurarak, herkesin mecburen diğerleri üzerinde daha fazla kudret sahibi olma arayışında olduğu sonucuna varmıştır. Ve Hobbes ancak toplumdaki her bireyin mecburen diğerleri üzerinde daha fazla kudret sahibi olma arayışında olduğu sonucuna vardıktan sonra, daha sonra egemen devlet ihtiyacını dayandıracağı varsayımsal doğa durumunu ortaya koymuştur. Hobbes'un toplumsal varsayımlarının yalnızca toplumdaki her bireyin mecburen diğerleri üzerinde daha fazla kudret sahibi olma arayışında olduğu çıkarımını değil, doğa durumundaki insanın davranış tarzına dair yaptığı çıkarımı da gerektirdiğini daha önce ifade etmiştim.[90] Bu davranış tarzının henüz ortaya konulmadığı düşünülebilir. Zira Hobbes'un vardığı 'herkesin diğerleri üzerinde daha fazla kudret sahibi olma arayışında olduğu' sonucunun ya da onu bu sonuca götüren toplumsal analizin, onun doğa durumundaki davranış tarzı çıkarımını gerektirdiği özel olarak gösterilmiş değil. Peki Hobbes, toplumdaki herkesin diğer insanlar üzerinde daha fazla kudret sahibi olma arayışında olduğunu göstermeksizin, doğa durumundaki insanların davranış tarzını doğrudan doğruya psikolojik postulatlardan çıkaramaz mıydı? Bu soru belki de o kadar önemli değildir, zira Hobbes toplumdaki herkesi varsayımsal bir doğa durumuna sokmadan önce, bu insanların sürekli olarak daha fazla kudret peşinde koşmak zorunda olduklarını göstermek için büyük zahmetlere girişmişti. Ne var ki onun doğa durumundaki davranış tarzını tek başına psikolojik postulatlardan çıkaramayacağını kolaylıkla anlayabiliyoruz.

90 Bkz. s. 37, 55

Doğrudur, Hobbes doğa durumundaki davranış tarzını tek başına, bütün insanların kendi devinimlerini idame ettirme arayışında olduğu ve *bazı* insanların diğerleri üzerinde hep daha fazla kudret sahibi olma arayışında olduğu postulatlarından çıkarabilirdi:[91] Bu iki postulat, varsayımsal olarak bütün hukuk kuralları yürürlükten kalktığında, *bütün* insanların diğer insanlar üzerinde daha fazla kudret sahibi olma arayışında olma zorunluluğunu, yani doğa durumundaki davranış tarzını üretir. Fakat ikinci postulat fiziksel gözlem ya da analiz yoluyla değil toplumsal ilişkilerin gözlemlenmesi yoluyla türetilmiştir. Buna psikolojik bir postulat diyeceksek, Hobbes'un psikolojik postulatlarının bile toplumsal insanın psikolojisi hakkında olduğunu kabul etmek zorundayız. Fakat tanımlara dayanmadan, bazı insanların diğerleri üzerinde daha fazla kudret sahibi olma arayışında olduğu postulatı psikolojik bir postulat olarak kabul edilse bile, Hobbes'un doğa durumundaki davranış tarzını tek başına psikolojik postulatlardan çıkarmış olamayacağının bir sebebi daha var. Böyle bir çıkarım onun metoduyla ya da amaçlarıyla uyumlu olmazdı.

Zira onun amacı, insanları bir egemeni kabullenmeye ihtiyaçları olduğuna ikna etmek, bunu yaparken kullandığı metot ise "insanların aklına zaten bildikleri ya da kendi deneyimlerinden bilebilecekleri şeyi sokmak"tı.[92] Bu girişimin başarısı tamamıyla ve zorunlu olarak buna bağlıydı. Ve Hobbes bunu yapabilmek için insanlara toplum içinde oldukları hâliyle kendilerini göstermek zorundaydı. Belki bir egemene olan ihtiyacı, yapay doğa durumu hipotezine hiç başvurmadan, yalnızca toplumdaki herkesin zorunlu olarak başkaları üzerinde daha fazla kudret sahibi olma arayışında olduğu sonucundan

91 Yoksa elbette ki bütün insanların fıtratları gereği diğerleri üzerinde sınırsız kudret sahibi olma arayışında olduğu postulatından da çıkarabilirdi ama yukarıda ifade ettiğim gibi (bkz. s. 70) bu postulat tam anlamıyla psikolojik bir postulat değildir.

92 *Elements*, Birinci Bölüm, ikinci alt başlık, s. 1.

çıkarım yapmak yoluyla gösterebilirdi. Fakat okurlarına bir egemene olan ihtiyacı, insanların toplum içindeki zorunlu davranış tarzını ortaya koymaksızın, tek başına varsayımsal doğa durumundan yola çıkarak göstermesi mümkün değildi. Ancak insanların varsayımsal doğa durumundaki zorunlu davranış tarzı toplum içindeki zorunlu davranış tarzına tekabül ettiği ölçüde, doğa durumundan yapılan çıkarımların çoktandır (hiç kuşkusuz kusurlu bir) toplum içinde yaşayan insanlar için herhangi bir geçerliliği olabilirdi.

Buradan çıkardığım sonuç, Hobbes'un, geliştirdiği psikolojik postulatlardan yola çıkıp, insanların bir doğa durumundaki zorunlu davranış tarzına (bir egemene olan ihtiyaç bu davranış tarzından layıkıyla türetilebilirdi) varabilmek için kesinlikle toplumsal postulatlara ihtiyaç duymuş olduğudur.

Siyasal Yükümlülük

Motivasyondan Yükümlülüğe

Hobbes diğer insanlar üzerinde hep daha fazla kudret sahibi olma arayışının bütün insanların genel eğilimi olduğunu bir kez kabul ettirdi mi, şayet hepsini sindirme kapasitesine sahip bir kudret olmazsa, kaçınılmaz olarak son derece sefil ve güvensiz bir hayat yaşayacaklarını hiç zorlanmadan kanıtlayabilir. İnsanların zorunlu olarak hayatta kalmak ve bu hayatın müreffeh bir hayat olması için çabaladıkları postulatını daha önce ortaya koymuştu. Bu postulatların mantıksal sonucu, bütün sonuçları tam olarak hesaplayabilen rasyonel insanların, herkesi sindirebilecek bir kudreti kabullenmek suretiyle bu durumdan kaçınmak zorunda olduğudur. Bunu yapabilmek için ise birbirleriyle, kendilerini koruyacak genel bir gücün olmadığı koşullarda kendilerini korumak için sahip oldukları hakları eşanlı olarak bir kişiye ya da organa devretmelerini öngören bir sözleşme yapmak ya da yapmış gibi davranmak zorundadırlar. İnsanların egemene karşı

yükümlülüklerini yaratan şey işte bu hak transferidir. Ve bu sözleşme arzuların kısıtlanması anlamına geldiğinden, onu bir dayatma şeklinde hayata geçirecek bir güç olmaksızın bağlayıcı olamaz ve bundan dolayı da insanlar doğal haklarıyla birlikte doğal kudretlerini de devretmek zorundadırlar. Bu transfer egemene mutlak bir otorite ve bu otoriteyi etkin bir şekilde kullanma kudreti sağlar. İnsanlar şu kazanımları ancak böyle bir otoriteyi kabullenmek suretiyle edinebilir: a) sürekli bir cinayete kurban gitme tehlikesinden ve –bir egemen olmasaydı zorunlu olarak girişecekleri ve yıkıcı sonuçlar doğuran 'birbirleri üzerinde kudret sahibi olma arayışı' yüzünden maruz kalacakları– bütün diğer kötülüklerden kaçınmak; b) kaçınılmaz olarak arzu ettikleri müreffeh hayat için gerekli koşulları sağlayıp garanti altına almak. Demek ki insan doğasının gereksinimlerini ve bu gereksinimlerin kaçınılmaz sonuçlarını anlayan her insan bir egemene karşı yükümlülükleri olduğunu kabul etmek zorundadır.

Dolayısıyla Hobbes her insanın bir egemene karşı yükümlülük altına girmeyi kabul etmesi zorunluluğuna tümdengelim yoluyla vardığına ve bu zorunluluğu insan doğasına dair olgulardan ve bu olguların sonuçlarından çıkardığına inanır. Ona göre çıkarım yoluyla ulaşılan bu yükümlülük ahlaki bir yükümlülüktür; bir insan haklarını bir başka insana devrettiği anda, "hakkın kendilerine verildiği veya bırakıldığı kimselerin ondan yararlanmalarına engel olmamakla YÜKÜMLÜDÜR veya BAĞLIDIR ... ve kendi iradesi ile yaptığı bu işlemden dönmemesi *gerekir* ve bu onun GÖREVİDİR ..."[93] Özetle Hobbes olgulardan ahlaki yükümlülük, olandan olması gerekeni çıkardığına inanır.

"İnsan Doğası ve Doğa Durumu" ve "Toplum Modelleri" başlıkları altında yaptığımız analizde bu iddiaya değinilmedi.

93 *Leviathan*, On Dördüncü Bölüm, s. 101 [Türkçesi: Leviathan, çev. Semih Lim, s. 98].

O başlıklar altında yalnızca Hobbes'un siyasal yükümlülük çıkarımını dayandırdığı olguları (bunlar arasında insanın tarihsel ve toplumsal olarak edinilmiş karakteri hakkındaki bazı olgular, bazıları yalnızca bir mülkiyetçi piyasa toplumunda yaşayan insanlar için doğru olabilecek olgular da vardı) ortaya koyduk. Hobbes'un anladığı siyasal yükümlülüğün salt sağduyuya dayalı bir yükümlülükten ziyade düpedüz ahlaki bir yükümlülük olup olmadığı ve Hobbes'un ahlaki yükümlülüğü olgulardan çıkardığı zımni iddiasının herhangi bir açıdan doğru olup olmadığı soruları hâlâ yanıtlanmamış durumda; şimdi bu soruların üzerinde duracağız.

Ahlaki Yükümlülük mü, Sağduyuya Dayalı Yükümlülük mü?

Hobbes'un motivasyondan yükümlülük çıkarmasına dair az önce yaptığımız çok kısa açıklama, onun anladığı siyasal yükümlülüğün sağduyuya dayalı yükümlülükten ibaret olduğu şeklinde anlaşılabilir. Görünüşe göre Hobbes insanların uzun vadeli çıkarlarına dayanarak bir egemene karşı yükümlülük altına girmeyi kabul etmesi gerektiğini göstermiştir. Yaygın görüşe göre, tamamen kişisel çıkara dayalı yükümlülük gerçek manada bir ahlaki yükümlülük olarak nitelendirilemez.[94] Hobbes'un kendi anladığı anlamda siyasal yükümlülüğü tek başına kişisel çıkardan türettiği bulgulanır, ahlaki yükümlülüğün tanımı itibarıyla kişisel çıkar dışında bir şeye dayandığı kabul edilirse, elbette ki bu soru yanıtını bulmuş olur: Hobbes'un kafasındaki yükümlülük ahlaki bir yükümlülük değildir. Fakat bu fazla kolay bir yanıt olur ve başka bir soruyu akla getirir: Bu tanımı ve bu tanımla birlikte, sağduyuya dayalı yükümlülük ile ahlaki yükümlülük arasındaki keskin ayrımı ve ahlaki yükümlülüğün –ima edilen– üstünlüğünü kabul etmemiz için, reddetmemiz için olduğundan daha fazla

94 Bkz. Not C, s. 386.

sebebimiz var mı? Hobbes bu tanımı ve içerimlerini reddetmişti. Hobbes'un bazı eleştirmenleri ise bu ayrımı tartışmasız bir gerçek olarak görür. Bunlar arasında birini doğru kabul etmek mümkün müdür?

Ahlakçıların bu ayrımı savunurken ortaya koydukları argümanlar görünüşe göre, bu iki yükümlülük türünün olası etkinlikleri arasında bulunduğu varsayılan ciddi farklılığa dayanır. Bunlara göre salt aydınlanmış kişisel çıkara dayalı bir yükümlülüğün, kısa vadeli kişisel çıkarla ters düştüğünde, bağlayıcılığına güvenilemezken, doğru düzgün bir ahlaki yükümlülük bu zayıflıktan mustarip değildir çünkü kişisel çıkarın ötesinde bir ilkeye dayanmaktadır. Gelgelelim bu ayrımı ve ahlaki yükümlülüğün üstünlüğünü yaratan şey tanımdan başka bir şey değildir. Bu ayrım ciddi bir pratik önem arz ettiğinden, bir "ahlaki" yükümlülük ilkesinin sağduyuya dayalı bir ilkeden daha güçlü bir şekilde benimsenmesinin daha güçlü bir ihtimal olduğu gösterilmeliydi. Sağduyuya dayalı yükümlülüğün zayıflığı açıktır. Fakat "ahlaki" yükümlülüğün buna eşit ya da daha büyük bir zayıflık içermediği kanıtlanamadıkça, bu ayrım önemli bir ayrım değildir. Bu iki yükümlülük türünün bağlayıcılık kapasitesi yalnızca pratik içinde test edilebilir ve bu iki türün kendisini kabul ettirme kapasitesine bağlıdır.

Hobbes kişisel çıkar dışında bir şeye dayalı herhangi bir yükümlülük ilkesinin, kişisel çıkara dayalı bir yükümlülük ilkesine göre daha yaygın ve güçlü bir kabul görebileceğine dair bir kanıt görmüyordu: Rasyonel meziyetlere dayalı bir genel kabulden bahsediyordu Hobbes, "görünmez ruhların" desteğiyle sağlanan bir genel kabulden değil. Tanrı tarafından buyrulduğu söylenen bir yükümlülük ilkesi, meziyetlerine dayanarak rekabet etmek zorunda olan bir ilkeye göre daha güçlü bir şekilde benimsenebilir. Fakat bu şekilde empoze edilen ilkeleri tıpkı Hobbes gibi reddederseniz,[95] elinizde sağduyuya

95 Bkz. Not-D, s. 387.

dayalı bir yükümlülük ile herhangi bir türden rasyonel yükümlülük arasında net bir ayrım kalmaz. Ahlak felsefelerinin geçmişte çok etkili olması Hobbes'u etkilemedi: Önerdiği yeni yükümlülük türünün büyük ihtimalle daha etkili olacağını, zira insanın kapasiteleri ve ihtiyaçlarıyla daha güçlü bir şekilde ilişkilendiğini düşünüyordu.

Hobbes'un önerdiği yükümlülük insanın kişisel çıkarına ve hatta –daha az asilce olmak üzere– korkuya dayalıysa, aynı zamanda insan aklına da dayalı demekti. Hobbes, insanların sahtekârca dinsel müeyyideleri işe karıştırmadan işlerini görebilmesinin en iyisi olduğunu, insanların muhayyel ya da bilinmez tanrılara ya da tözlere yakarmak yerine kendi akıllarına dayanmalarının daha ahlaklı olduğunu düşünüyordu. Ona göre öne sürdüğü –kişisel çıkar temelli olsa da rasyonel– yükümlülük olabileceği kadar ahlaki bir yükümlülüktü. Hobbes'un kendi yükümlülük türünü ahlaki olarak adlandırırken, diğer filozofların bu isimlendirmeyi reddederken dayandıkları ya da dayanmakta oldukları kadar haklı sebeplere dayandığını söylemek, Hobbes'un yükümlülüğü, diğer yükümlülerden daha fazla ya da onlar kadar etkilidir demek değildir. Bunu söylemek sadece Hobbes kadar diğerlerinin de iddialarını ispatlamakla yükümlü olduğunu söylemek demektir. Aslında Hobbes'un yaptığı şey, bu filozofların ispat yükünü taşımalarının imkânsız olduğunu bilerek, bu yükü ahlakçılara kaydırmaktır. Böyle bir kanıt sunulmadığı sürece, Hobbes'un öne sürdüğü yükümlülük türü ahlaki bir yükümlülük olarak nitelendirilebilir.

Fakat Hobbes hükmen galibiyet iddiasında bulunmadı. Kendi fikirlerine güveni kısmen, buraya kadar laf arasında değinip geçtiğimiz, artık daha yakından irdelememiz gereken bir postulata dayanıyordu: insanların eşitliği postulatı. Bu postulatı şu ana kadar yalnızca, doğa durumundaki kudret mücadelesinin neden asla bitemeyeceğini kanıtlamak için ihtiyaç duyulan bir postulat olarak ele aldık. Fakat bundan çok daha

önemli bir postulattır bu. Hobbes bu postulat aracılığıyla olgulardan haklar ve yükümlülükler türetir.

Eşitlik Postulatı

Hobbes'un iki tür 'insanlar arasında eşitlik' postulatı vardır: kapasite eşitliği ve ihtiyaçlarının tatminine dair beklentilerin eşitliği. Her iki tür eşitlik de Hobbes'a göre bir hak eşitliğini gerektirir. Hobbes kapasite eşitliğinin deneyim ve gözlem yoluyla açıkça teşhis edilebildiğini söyler. Kapasiteleri açısından insanlar arasında mutlak bir eşitlik yoktur fakat en zayıf olanın en güçlü olanı kolayca öldürebileceği kadar eşittirler ve bu da ahlaki bir eşitliği ima eder. Hobbes'un teorisinin her üç versiyonunda da bu husus ifade edilir.

> Öncelikle, olgun insanlar arasında güç ve bilgi bakımından ne kadar küçük eşitsizlikler olduğunu, keza güç ya da zekâ veya her ikisi bakımından daha zayıf olanın daha güçlü olanın kudretini nasıl kolayca tamamen imha edebildiğini, zira bir insanı hayattan koparmak için çok az bir gücün yettiğini düşünürsek, yalın doğa durumunda yaşadığı varsayılan insanların kendileri arasında bir eşitlik bulunduğunu kabul etmek zorunda oldukları sonucuna varabiliriz.[96]

> Yetişkin erkeklere bakıp, sahip olduğumuz bedenlerin ne kadar kırılgan olduğunu ve en güçlü olanımızı öldürmenin en zayıf olanımız için bile ne kadar kolay bir iş olduğunu düşünürsek, hiç kimsenin yalnızca sahip olduğu fiziksel güce dayanarak diğerlerinden doğal bir üstünlüğe sahip olduğuna inanması için hiçbir sebep kalmaz: İnsanların birbirlerine karşı yapabilecekleri şeylerde bir eşitlik söz konusudur; en büyük eylemleri yapabilen (adlı adınca, insan öldürebilen) insanlar da aslında doğaları gereği eşit eylemleri icra etme kapasitesine sahiptirler.[97]

96 *Elements*, I. Kısım, On Dördüncü Bölüm, 2 nolu giriş, s. 54.

97 *Rudiments*, Birinci Bölüm, 3 nolu giriş, s. 25.

> DOĞA, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değil. Çünkü, bedensel güç bakımından, en zayıf olan kişi ... en güçlü kişiyi öldürmeye yetecek kadar güçlüdür.[98]

Bu versiyonların her birinde bir gözlemlenmiş olgu beyanından türetilmiş bir hak ya da yükümlülük ilkesi görüyoruz. Bahsedilen eşitlikten, insanların kendileri arasında bir eşitlik bulunduğunu kabul *etmek zorunda oldukları* (*Elements*); *hiç kimsenin* diğerlerinden üstün olduğuna inanmak için *bir sebebinin olmadığı* (*Rudiments*); kimsenin diğerlerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu (haklı olarak) *iddia edemeyeceği* (*Leviathan*) sonuçları çıkarılır. Hobbes bu eşitliği, herhangi bir dışsal değer yargısını ya da ahlaki öncülü işe karıştırmaksızın, bir hak eşitliğinin yolunu açan bir olgusal eşitlik olarak görür. Hobbes, olgunun beraberinde hakkı getirdiğine dair bir kanıt sunmaz; beraberinde hakkı getirmemesi için bir sebep olmadığı gerekçesiyle, getirdiğini varsayıverir. Herhangi bir insanın kendisini diğerlerinin üstünde görmesini *gerektiren* bir sebep yoktur, dolayısıyla görmemesi gerektiği aşikârdır.

Hobbes'un öne sürdüğü ikinci eşitlik türü ihtiyaçlarının tatminine dair beklentilerin eşitliğidir. *Leviathan*'da bu eşitlik türünü birinci eşitlik türünün bir sonucu olarak sunar: "Bu kapasite eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar."[99] *Elements* ve *Rudiments*'te vurgu esas olarak bütün insanların aynı ölçüde hayatlarını muhafaza ve idame ettirme arzusuna sahip oldukları olgusuna yapılır ve bu iki eşitlik

98 *Leviathan*, Üçüncü Bölüm, s. 94 89 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 92].

99 A.g.y., s. 95 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 93].

ifadesinde de olgusal eşitlik bakımından bir hak eşitliği imasının bulunduğu varsayılır.

> Doğal gereklilikler insanı *bonum sibi*'yi, yani kendisi için iyi olan şeyleri isteyip arzulamaya, zararlı olan şeylerden, en çok da doğanın en korkunç düşmanı olan ve hem bütün kudretin tamamen kaybı hem de bu kayıp sırasında en büyük bedensel acı olmasını beklediğimiz ölümden kaçınmaya sevk ettiğinden, bir insanın kendi bedenini ve organlarını hem ölümden hem de acıdan sakınmak için elinden gelen her şeyi yapması akla aykırı bir şey değildir. Ve insanların bunu HAK ya da adalet diye adlandırmasında akla aykırı bir şey yoktur. ..."[100]

> Zira her insan kendisi için iyi olan bir şeyi arzu ederken, kötü olandan, en başta da en büyük doğal kötülük olarak ölümden kaçınmak ister; ve bunu yapması, bir taşın yukarıdan aşağı doğru hareket etmesi kadar kesin bir doğal dürtüdür. Bundan dolayıdır ki bir insanın bedenini ve organlarını ölümden ve ıstıraptan koruyup kollayabilmek için her türlü gayreti göstermesi ne saçma, ne ayıp ne de gerçek aklın ilkelerine aykırıdır. Doğru akla aykırı olmak bir yana, bu herkesin adil ve haklı saydığı bir şeydir. ...[101]

Hobbes'un bu pasajlarda kendi "aklına" ya da "doğru akıl"a bir ahlaki çağrışım sokuşturmasına bir itiraz yükseltilebilir. Ne var ki Hobbes'un burada yaptığı şeyin, kapasite eşitliğinden hak eşitliğine geçiş argümanında yaptığı şeyden, yani insanın –açıkça saçma ya da ayıp olarak nitelenemeyecek– doğal ihtiyaçlarının bu sonuçlarını hak olarak varsaymaktan ibaret olduğu da pekâlâ söylenebilir. Burada ispat yükü tabiri caizse bir kez daha ahlakçıların üstüne yıkılır. Hobbes hakları, her insanın tatmin etmeye çalıştığı ya da çalışmak zorunda olduğu ihtiyaçlarının bulunduğu olgusundan türetmiştir.

---

100 *Elements*, On Dördüncü Bölüm, 6 nolu giriş, s. 54-55.

101 *Rudiments*, Birinci Bölüm, 7 nolu giriş, s. 26-27.

Bu sefer de şu itiraz yükseltilebilir: Hobbes, hakkı olgudan türetmemiş, olgusal postulat dışında bir de hak postulatı, adlı adınca bir eşit yaşam hakkı postulatı öne sürmüştür. Burada bir eşit yaşam hakkı postulatı kesinlikle söz konusudur ama mesele şu ki Hobbes bunu bağımsız bir postulat olarak değil, olgusal postulatın kapsadığı bir postulat olarak görür. Hobbes'un bunu böyle görebilmesini mümkün kılan şey, öne sürdüğü orijinal mekanik materyalizm postulatıdır. İnsanlar kendi kendine hareket eden ve hepsi de kendi devinimlerini sürdürmeye çalışan, keza aynı ölçüde kırılgan madde sistemleri olduklarından, eşit haklara sahip olmamaları için hiçbir sebep yoktur. Bir egemene transfer edilmeleri siyasal yükümlülükler yaratan haklardır bunlar. Hobbes'un kendi öne sürdüğü hâliyle siyasi yükümlülüğe ahlaki bir yükümlülük muamelesi çekmesini mümkün kılan şey, bu yükümlülüğün, ahlaki haklar olarak gördüğü hakların transferinden türetilmiş olmasıdır. Ahlak bu argümana, toplum sözleşmesi sürecinin ileri bir aşamasında değil, daha önce bahsettiğimiz kapasite ve ihtiyaç eşitliğinden hak eşitliği türetme sürecinin erken bir aşamasında girer.

Hobbes bu şekilde olgudan hak ve yükümlülük türetmek suretiyle tamamen yeni bir pozisyon alır. Ona göre hak dışarıdan, olgular alanından sürece dâhil edilmesi gereken bir şey değildi, zaten oradaydı: Aksi kanıtlanmadıkça, eşit hakkın eşit sürekli devinim ihtiyacının beraberinde getirdiği bir şey olduğu varsayılabilirdi.

Siyaset teorisi alanında bu, Galileo'nun doğa bilimleri alanındaki tek tip hareket yasası formülasyonu kadar büyük bir sıçramadır ve Galileo'nun formülasyonundan tamamen bağımsız da değildir. Her iki örnekte de devrimci değişim, varsayımlarda basit bir değişiklikle başlamıştır. Galileo'dan önce hareketsiz bir cismin başka bir cisim onu hareket ettirmedikçe sonsuza kadar hareketsiz kalacağı ve kendisine dışsal bir güç uygulandığı sürece hareket hâlinde olacağı varsayılırdı.

Hobbes da benzer şekilde varsayımları baş aşağı çevirmiştir. Platon'dan itibaren hakların ve yükümlülüklerin hep insanların kapasitelerinden ve ihtiyaçlarından çıkarıldığı söylenebilirse de bu çıkarım her zaman dolaylı olmuştur: insanın kapasitelerinden ve ihtiyaçlarından Doğa'nın varsayılan amaçlarına ya da Tanrı'nın varsayılan iradesine ve oradan da insanın yükümlülüklerine ve haklarına. İnsanın kapasiteleri ve ihtiyaçları Doğa'nın amaçlarının ya da Tanrı'nın iradesinin sonuçları olarak ele alınıyor, insan kapasitelerinin ve ihtiyaçlarının sebebi olarak görülen Tanrı'nın iradesinin aynı zamanda ahlaki hak ve yükümlülüklerin kaynağı olduğu varsayılıyordu. Gözlemlenen evrenin dışından sürece dâhil edilen Amaç ve İrade, kendisini (akıl ya da vahiy yoluyla veya her iki yolla birden) sürekli olarak insanlara empoze eden bir dış güç olarak kabul ediliyordu. Bu varsayımda yükümlülükler ve haklar, onları empoze eden dış güç için olmasalardı var olamazlardı. Bu yükümlülük ve hakların neler olduğu, belirli bir filozofun söz konusu dış güce atfettiği amaç ve iradeye bağlıydı ve genelde filozoflar bu yükümlülük ve haklar arasında bir eşitlik ilişkisinin bulunmadığını düşünüyordu.[102]

Hobbes bu varsayımı baş aşağı çevirdi. Hakları ve yükümlülükleri yalnızca bir dış güçte aramak yerine, bunların her bir insani mekanizmanın devinimini idame ettirme ihtiyacının beraberinde getirdiği şeyler olduğunu varsaydı. Ve her bir insan mekanizması bunu yapabilmek için kendi gereksinmelerini değerlendirmek zorunda olduğundan, dışarıdan ya da yukarıdan bir değerler sisteminin dayatılması söz konusu bile olamazdı. Dolayısıyla ihtiyaçlar ya da haklar veya yükümlülükler arasında bir hiyerarşi ilişkisi kurmak da söz konusu olamazdı. Bu noktada herkesin eşit olduğu varsayılmak zorundadır.

Hobbes'un ahlak teorisi ve siyaset teorisi alanlarında yaptıklarını devrim kılan şey, onun ahlaki farklılıkları insanın ih-

102 Karşılaştırma için bkz. bu kitabın 122. sayfası.

tiyaçlarına empoze etmeyi reddetmesi, herkeste eşit bulunan süreklileşmiş devinim ihtiyacını hakların kaynağı olarak yeterli görmesiydi. Hobbes, içine hayal mahsulü hiçbir şeyi sokuşturmaksızın olgulardan haklar ve yükümlülükler çıkaran ilk kişiydi.

Ahlak, Bilim ve Piyasa

Hobbes'un fikriyatına bu açıdan bakıldığında, onun siyaset teorisi ile bilimsel materyalizmi arasındaki bağlantı gözler önüne serilir. İnsanları kendi kendine hareket eden ve kendi yönünü kendisi çizen madde sistemlerine indirgemesi, her bir insanın sürekli deviniminin hepsi için eşit ölçüde bir ihtiyaç olduğunu varsaymasını hem mümkün hem de gerekli kıldı. Yeni bilimin bu varsayımını, yani sürekli devinimin sürekli bir dış gücün uygulanmasını gerektirmediği varsayımını kabul etmesi, Hobbes'a dışarıdan empoze edilen her türlü ahlaki amaç postulatından sarfınazar etme ve ahlaki değerleri, hakları ve yükümlülükleri, hepsi de aynı şekilde kendi kendine hareket eden mekanizmaların kapasitelerinin ve ihtiyaçlarının beraberinde getirdiği bir şey olduğunu varsayma imkânını verdi. Devinim her mekanizma için aynı ölçüde bir ihtiyaç olduğu ve devinim dışında hiçbir şey olmadığı içindir ki tek mümkün ahlak sistemi, devinimden çıkarılması gereken ahlak sistemidir. Ahlak sürekli hareketi en çok destekleyen şeydir. Dolayısıyla temel ve yalın seviyede herkes sürekli devinim hakkına sahiptir. Ve rasyonel, hesap yapan, kendi hatalarını kendisi düzelten birer makine olarak her birey kendisini, maksimum sürekli devinim şansını teminat altına almak için gerekli olduğu kanıtlanabilen kurallara uyma yükümlülüğü altına sokma kapasitesine sahiptir. Devinimleri kendi kendini düzelten türden bir devinim olmadığında onları sürekli çarpışmalara sürüklediğinden ve bu da devinim kaybıyla sonuçlandığından, düzeltme (yani bir ahlaki yükümlülükler sistemi) mümkün olduğu kadar gereklidir de.

Dolayısıyla eşitlik postulatı kanalıyla olgulardan hak ve yükümlülük çıkarması, Hobbes'un on yedinci yüzyılın yeni biliminden devraldığı materyalist varsayımları kabul etmesiyle mümkün olmuş gibi görünüyor. Bu açıdan bakıldığında Hobbes'un materyalizmi sonradan akla gelmiş bir fikir ya da bir vitrin süsü değil, onun siyaset teorisinin temel önemde bir parçasıydı. Onun materyalizmi, geliştirdiği siyasal yükümlülük teorisinin zorunlu bir koşuluydu.

Hobbes'un materyalizmi hiç kuşkusuz geliştirdiği yükümlülük teorisi için tek başına yeterli bir koşul da değildi. Zira geliştirdiği yükümlülük teorisi için, insanların kendi kendine hareket eden devinim hâlindeki madde sistemleri olduğu materyalist varsayımının yanı sıra, her bir bireyin deviniminin kaçınılmaz olarak diğer herkesin devinimiyle bir karşıtlık ilişkisi içinde olduğu postulatına da ihtiyacı vardı. Bu sonuncu postulat Hobbes'un mekanik materyalizmine içkin bir postulat değildi, daha önce gördüğümüz gibi onun piyasa varsayımından türetilmişti. Karşıt devinimler postulatı ona bütün bireyleri aynı ölçüde tehlikede ve dolayısıyla aynı ölçüde bir siyasal yükümlülükler sistemine muhtaç insanlar olarak ele alma imkânını veren şeydi.

Dolayısıyla Hobbes'un tümdengelim yoluyla siyasal yükümlülük çıkarımı yapabilmek için hem materyalist varsayıma hem de piyasa varsayımına ihtiyacı vardı. Materyalist varsayım ona bireylerin eşit sürekli devinim ihtiyacında olduğunu söyleme, keza zıt yönde işleyen sebeplerin yokluğu koşullarında, eşit ihtiyacın, eşit ahlaki haklar tesis ettiğinin kabul edilebileceğini ve böylece ahlaki yükümlülüğü mümkün kılabileceğini iddia etme imkânını verdi. Piyasa varsayımları ise ona insanların tehlikede olma bakımından eşit olduklarını söyleme ve böylece ahlaki yükümlülüğün gerekliliği çıkarımını yapma imkânını verdi. Başka bir ifadeyle, gerek materyalist varsayım gerekse de piyasa varsayımları, Hobbes'un kendilerinden yükümlülük çıkarmayı akla yatkın gördüğü varsayılmış olguları (yani iki eşitlik türünü) üretmek için gerekliydi.

Her iki varsayım da gerekli olduğuna ve kullanıldığına göre, hangisinin daha önemli olduğunu ya da Hobbes'un aklına daha önce geldiğini kestirmeye çalışmamız da gerekmez. Bununla birlikte piyasa varsayımlarının temel önemde olduğunu tespit edebiliriz: Yalnızca bir piyasa toplumu gibi parçalara bölünmüş bir toplum tereddütsüz bir şekilde kendi kendine hareket eden bireylerin mekanik bir sistemi olarak görülebilir.

Bir piyasa ilişkileri sistemi olarak geliştirdiği toplum vizyonu mu onu geliştirdiği cüretkâr materyalist hipoteze yönlendirdi, yoksa yeni bilime duyduğu büyük hayranlık mı onu –mekanik terimlerle ifade edilmeye elverişli olan ve böylece onu piyasa modelini keşfe götüren– bir toplum modeli geliştirmeye itti, hiçbir fikrimiz yok. Fakat Hobbes'un yeni bilimin teknik postulatlarını toplum analizine aktarma girişimini mümkün kılan şeyin piyasa varsayımları olduğunu söyleyebiliriz.

Piyasa varsayımlarının Hobbes'un, olgulardan yükümlülük çıkarılabileceği inancını pekiştirdiğine işaret eden bir husus daha var. Mülkiyetçi piyasa toplumunun, her bir insanın değerinin ya da ederinin piyasa tarafından belirlenmesi gibi benzersiz bir karakteristik özelliği vardır. Değerler, yetkiler ve dolayısıyla da fiili haklar aslında ne tamamen subjektif ne de doğaüstü olan bir güç tarafından belirlenir. Hobbes sıkıca tutunduğu bu fikirden yola çıkarak başka hiçbir değer ya da hak standardına gerek olmadığı sonucuna varır: Mübadele adaletine ve bölüşüm adaletine dair –her türlü olgunun dışında ve üstünde konumlanan bir hak standardına dayalı– eski fikirler ona göre artık tamamen aşılmış ve geçerliliğini yitirmişti. Artık değer sistemi, piyasa sisteminin olguları tarafından sağlanıyordu. Hobbes bu değer sisteminin bir adalet standardı olarak kabul edilebileceğini, çünkü her türlü ahlaki ilkenin yegâne zorunlu koşulunu, yani her bir bireyin subjektif arzularının ötesine geçme koşulunu yerine getirdiğini düşünüyordu. Dolayısıyla bu değerler sisteminin olgular dışında bir yerlerden devşirilmiş ahlaki ilkelere bel bağlamayı artık gereksiz kıldığı düşünülebilirdi.

Ezcümle, Hobbes'un piyasa varsayımları ona, ahlaki yükümlülükleri ve hakları olgulardan türetebileceği fikrini destekleyen iki farklı dayanak sağlıyordu. Birincisi, insanın toplumdaki konumuna dair olgular, onun analizindeki hâlleriyle, herkeste eşit bulunan bir sürekli devinim ihtiyacını, evrensel bir olgu olarak devinimlerin birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içinde olmasını ve dolasıyla herkesin aynı ölçüde tehlikede olmasını içeriyordu. Analizinde diğer tüm eşitsizliklerden daha temel bir yer tutan ihtiyaç eşitliği ve tehlike eşitliği ona –bireylerin kendileri dışında herhangi bir amaç ya da irade önvarsayımında bulunmaksızın– eşit ahlaki hakları ve dolayısıyla ahlaki yükümlülük imkânını varsayma olanağını veriyordu. İkincisi, onun analizindeki hâlleriyle olgular objektif ama doğaüstü olmayan bir hak standardını içeriyordu.

Olgulara atfedilen bu iki karakteristik özelliklerin her biri Hobbes'un, herhangi bir tutarsızlığa ya da mantık hatasına düşmeden yükümlülüğü yalnızca olgulardan türetebileceğini varsayması için pekâlâ yeterli olabilirdi. Bu iki varsayım birlikte ele alınıp birbirini pekiştirdiğinde ise onu bu varsayıma götürmek için fazlasıyla yeterlidir. Bunun yapılabileceği varsayımını ya da Hobbes'un bunu yapma şeklini yanlış bulalım ya da bulmayalım, Hobbes'un bunu mümkün gördüğünü kabul etmemiz gerekiyor. Dolayısıyla, onun tamamen farklı bir şey yaptığını varsayarak, teorisinde daha büyük bir tutarlılık ölçüsü aramanın haklı bir gerekçesi yoktur. Hobbes'u doğru anlayıp eleştirmek istiyorsak, onun olgular ile yükümlülük arasında gördüğü bağlantıyı, hiçbir tutarlı düşünürün böyle bir varsayımda bulunamayacağı gerekçesiyle bir kenara atmak yerine, bu bağlantıya odaklanmalıyız.

Olgulardan Yükümlülük Türetme Varsayımı

Buraya kadar piyasa toplumunun temel özelliklerini teşhis etmesinin Hobbes'u, topluma dair olguların, rasyonel insanlar

üzerinde ahlaken bağlayıcı olacak bir siyasal yükümlülük çıkarımı için gerekli her şeyi içerdiğine inanmaya sevk ettiğini gördük. Bu kendine has çıkarımın faydalarını irdelemeden önce, olgudan yükümlülük çıkarımının kural olarak mantıken mümkün olup olmadığı üzerinde durmamız gerekiyor.

Herhangi bir olgu ifadesinden mantıksal olarak hiçbir ahlaki ilke çıkarılamayacağı son yıllarda izahtan vareste bir aksiyom hâline geldi; öyle ki bu aksiyoma atıfta bulunmak bile, bunun mümkün olup olmadığı sorusuna tam bir yanıt vermiş olmak için yeterli sayılıyor. Ne var ki soruya bu şekilde yanıt vermek, Hobbes'un getirdiği son derece önemli bir yeniliği tamamen değerlendirme dışı bırakmak demektir. Katı mantıksal gereklilik haricinde herhangi bir anlayışla da olgulardan yükümlülük türetmenin mümkün olduğunu, gereklilik haricindeki bu anlayışların böyle bir çıkarımda bulunmayı insani bir ihtiyaç kılacak kadar önemli olduğunu, bu anlayışlarda bile, bu çıkarımın yalnızca toplumsal olgular insanlar arasında ciddi ölçüde bir eşitliği içerdiği zaman mümkün olduğunu, Hobbes'un bunu kavramış olduğunu ve dolayısıyla olgulardan yükümlülük çıkarma amaçlı bu girişimin kural olarak geçerli olduğunu savunuyorum.

Olgulardan yükümlülük türetilemeyeceği fikri, nispeten yakın dönem icadıdır. Bu fikir genellikle Hume'a atfedilir ama geçmişinin o kadar eskiye dayandığı şüphelidir.[103] Hobbes'tan önceki ve hemen sonrakiler de dâhil Hume'dan önceki siyaset felsefecileri ahlaki ve siyasal yükümlülükleri ve hakları genellikle insanların gözlemlenen ihtiyaçlarından ve kapasitelerinden türetmişlerdi. Fakat bu siyaset felsefecileri bunu, yalnızca Doğa'nın hiçbir şeyi boşuna yapmadığı postulatı bile olsa, Doğa'nın ya da Tanrı'nın amacı veya iradesiyle ilgili bir postulat yardımıyla yapabilmişlerdi. Ancak böyle bir postulatla insanın kapasitelerinden ve ihtiyaçlarından yola çıkıp bir

103 Karşılaştırma için bkz. Maclntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'", *Philosophical Review*, lxviii (1959), s. 451 ve sonraki sayfalar.

yükümlülükler ve haklar sistemine varabilirlerdi. Bu argüman aslında öyle olmasa da olgulardan hak türetmek gibi görünüyordu ve kural olarak olgulardan yükümlülük ve hak türetilebileceği genel kabul görüyordu.

Hume'dan beri eleştirmenler, ondan önceki filozofların yaptıklarını düşündükleri ya da yaptıkları düşünülen şeyi yapmadıklarını anlamış durumdalar. Yani bu filozoflar mantıksal çıkarım yoluyla olgulardan yükümlülüğe ulaşmıyor, dışsal bir postulatı işe karıştırıyorlardı. Modern eleştirmenler bu noktayı yakalamışlar, dil analizcileri ise altını özellikle çizmişlerdir. Daha önce varsayılmış –dışsal bir postulata dayanan– çıkarımları olgulardan yapılmış çıkarımlar olarak ele almaktaki mantıksal sakatlığı gören bu eleştirmenler, bu eski sistemlerin sakatlığının tam da olgudan yükümlülük çıkarma çabasında yattığı sonucuna varmışlar ve yükümlülüğün olgulardan çıkarılamayacağını temel ilke mertebesine yükseltmişlerdir.

Bence varılan bu sonuç yanlıştır. Formel hesaplama modelinde ahlaki lafzın olgusal ifadelerden türetilemeyeceği kabul edilmelidir.[104] Fakat herkesin bu konudaki fikrinin bu modele hapsolması için bir sebep yoktur ama insani ihtiyaçların doğasında, fikirlerin bu modele hapsedilmemesi için çok sağlam bir sebep vardır. Bu gerçek, bir tür toplumsal düzenin, dolayısıyla hakların ve dolayısıyla yükümlülüklerin insani var oluş için zorunlu olmasıyla çelişmez. Elbette ki insani var oluşa bir anlam ya da değer atfetmeyenler de olabilir. Fakat bu insanlıktan vazgeçme durumu haricinde, bir haklar ve yükümlülükler sisteminin bir şeylerden türetilebileceği varsayımından devam etmek zorundayız.

Bunu kabullenmekle birlikte yine de bir haklar ve yükümlülükler sisteminin, dışarıdan empoze edilen bir irade ya da amacı işe karıştırmaksızın, yalnızca insani ihtiyaçlardan ve kapasitelerden türetilebileceğini reddeden insanlar da olabilir.

104 A.g.y., s. 462.

Bihakkın savunulabilecek bir fikirdir bu ama bunu mantıksal bir zorunluluk mertebesine yükseltmenin haklı bir gerekçesi yoktur. Bir yükümlülükler ve haklar sistemi oluşturan aynı olguların (yani insani ihtiyaçların ve kapasitelerin) aynı zamanda böyle bir sistemi mümkün kıldığı da aynı ölçüde savunulabilir bir fikirdir. Bu da demektir ki birer olgu olarak insani kapasitelerin ve ihtiyaçların bir yükümlülükler ve haklar sistemi türetmek için gerekli verileri içerdiği fikri savunulabilir bir fikirdir.

Bugün bir toplumdaki bütün bireyler için ahlaken bağlayıcı olan ya da olabilecek bir yükümlülükler sistemi, bütün bireylerin bağlayıcı olarak kabul edebileceği bir sistem olmak zorundadır. Olgulardan yükümlülük çıkarmadan önce sunulmuş olması gereken (gözlemlenebilir ya da analiz yoluyla tespit edilebilir) olgulardan biri de bireylerin böyle bir yükümlülüğü kabul etme kapasitesinde olmasıdır. Bu koşul ancak toplum, bireylerin kendilerini eşitsiz oldukları bütün alanlardan daha önemli bir alanda eşit olarak görme kapasitesinde olduğu bir toplum olduğunda karşılanabilir. Ancak böyle bir toplumda herhangi birinin daha çok ve üstün haklar istemesi için haklı bir sebep olmadığı söylenebilir ve kabul edilebilir. Zira insanlar böyle bir eşitliği kabul etmezlerse sınırsız bir üstünlük iddiasında bulunabilirler; bu iddiada bulunan insanlar doğaüstü olmayan herhangi bir yükümlülük sistemine ahlaken bağlanamazlar.[105] Dolayısıyla insanların bütün olgusal eşitsizliklerine ağır bastığını düşünebildiği bir olgusal eşitlik, yalnızca olgulardan ahlaken bağlayıcı yükümlülükler çıkarmanın önkoşuludur.

Hobbes bunu kavramıştı. Daha önce gördüğümüz gibi, Hobbes bu eşitlik postulatından yola çıkarak herhangi birinin diğerlerinden daha fazla hakka sahip olması için bir sebep olmadığı sonucuna, buradan da yükümlülüklerin mümkün

105 Bkz. Not-E, s. 387.

ve gerekli olduğu sonucuna varıyordu. Hobbes'un doğrudan siyasal yükümlülük ihtiyacı sonucunu çıkardığı bu varsayılmış olgusal eşitlik, insanların birbirini öldürme bağlamında sahip olduğu eşit kapasite demekti ve bu eşit kapasite, varsayımsal doğa durumunda hayatlar ve mal varlıkları için eşit ölçüde bir tehlike yaratıyordu. Bununla birlikte, söz konusu varsayılan eşitlik *toplum halinde yaşayan* insanların siyasal yükümlülüğü için yeterli bir temel teşkil etmez. Zira insan bedeninin kırılganlığı varsayımsal doğa durumundaki insanlar için olduğu kadar toplum hâlinde yaşayan insanlar için de bir hakikat olmakla birlikte, bu kırılganlık yalnızca varsayımsal doğa durumunda hayatlar ve malvarlıkları için toptan ve dolayısıyla da eşit bir tehlikeyi beraberinde getirir. Fakat Hobbes'un öne sürdüğü doğa durumu, tanımı itibarıyla hiç de bir siyasal toplum değildir. Herhangi türden bir siyasal toplumda her bireyin hayatı diğer bireylerin saldırılarına karşı bir ölçüde koruma altındadır ve toptan bir tehlike söz konusu olmadığından eşit tehlike de söz konusu olmayabilir. Hobbes toplumdaki bireylerin yükümlülük altına girmeyi kabul edebileceğini ve etmesi gerektiğini kanıtlayacaksa, *toplum hâlinde yaşayan* bireylerin, eşitsiz oldukları alanlardan daha önemli bir alanda eşit olduklarını ve bunu anlayabileceklerini kanıtlamak zorundadır. Varsayımsal doğa durumundaki yapay eşitlik bu noktada yeterli değildir.[106] Bundan dolayı da Hobbes'un toplum modeline geri dönmek zorundayız. Peki bu modelde böyle bir eşitlik var mıdır? Varsa onun yükümlülük çıkarımı kural olarak geçerlidir. Ve modelindeki hâliyle bu eşitlik modelin diğer temel özellikleriyle uyumlu mudur? Şayet böyle bir uyum varsa, yaptığı çıkarım mülkiyetçi piyasa toplumu için geçerli olsa gerektir, zira modelinin diğer temel özellikleri mülkiyetçi piyasa toplumunun temel özellikleridir.

106 Karşılaştırma için bkz. yukarıdaki Toplum Modelleri başlığı, Doğa Durumunun Kifayetsizliği altbaşlığı.

Hobbes'un toplum modelinde, kudret, onur, değer ve adalet analizinden anlaşıldığı kadarıyla, iki tür eşitlik olduğu söylenebilir: eşit tehlike ve piyasaya eşit ölçüde tabi olma. Herkes istese de istemese de diğerleri üzerinde kudret sahibi olma rekabetine çekilir. Herkes doğal olarak sahip olduğundan daha fazla kudret arayışındadır ve bunu yalnızca diğerlerinin sahip olduğu kudretlerin bir kısmını kendi kullanımına tahsis ederek yapabilir. Dolayısıyla herkes sahip olduğu kudretlerin başkaları tarafından aralıksız yağmasına maruz kalabilir. Hobbes bunu bir tehlike eşitliği olarak ele alıyor, herkesin eşit olarak maruz kaldığı bu tehlikeyi ise her rasyonel insanın görebileceği ve kaçınılmaz sonuçları kendisine gösterilir gösterilmez kabul ve idrak edebileceği kadar yakın bir hayati tehlike olarak görüyordu. Fakat, daha önce gördüğümüz gibi, her insanın kudretinin başkaları tarafından aralıksız olarak yağmalanabildiği yegâne toplum biçimi mülkiyetçi piyasa toplumudur. Dolayısıyla sormamız gereken soru, mülkiyetçi piyasa toplumundaki her insanın maruz kaldığı tehlikenin gerçekten eşit bir tehlike olarak görülüp görülemeyeceğidir.

Hemen ilk bakışta görünen şey, bu toplumdaki her bireyin tehlikede olmakla birlikte, tehlike eşitliğinden çok uzak olduklarıdır. Zira mülkiyetçi piyasa toplumu, kaynaklar üzerindeki kontrol bakımından ciddi ölçüde bir eşitsizliği gerektirir. Bu toplumda başkalarının emeğini istihdam etmek için yeterli kaynaklara sahip bir sınıf ile kendilerini istihdam pazarına sunmak zorunda kalacak kadar az kaynağa sahip bir sınıf olmak zorundadır. Her iki sınıfın mensupları da tehlikede, yani piyasa aracılığıyla kudretlerinin yağmalanmasına açıksa da, maruz kaldıkları tehlike hiç de eşit değildir. Bundan dolayı da bu insanların kendilerini, yalnızca bu tehlike nedeniyle, genel bir otoriteye karşı bağlayıcı yükümlülükleri olduğunu kabul edecek kadar eşit tehlikede görmeleri beklenemez. Nitekim Hobbes geliştirdiği modelde, modelinin diğer temel özelliklerinin kaçınılmaz ve örtük olarak içerdiği bu tehlike

eşitliğine yeterli alanı açamaz. Şayet Hobbes geliştirdiği toplum modelinde yalnızca bu varsayılan tehlike eşitliğine dayanmış olsaydı, toplumdaki herkesin genel bir siyasal yükümlülüğü kabul ettiği argümanını kanıtlamakta başarısız olduğunu söylememiz gerekirdi.

Ne var ki Hobbes'un toplum modelinde bir eşitlik türü olarak görülebilecek başka bir unsur daha vardır: her bireyin piyasa yasalarına eşit ölçüde tabi olması. Bu bakımdan mülkiyetçi piyasa toplumu modeliyle örtüşen Hobbes'un modelinde herkes rekabetçi kudret piyasasına tabidir. Hobbes bir mülkiyetçi piyasa toplumunda bütün değerlerin ve hakların gerçekte piyasa işleyişi tarafından tesis edildiğini ve bütün ahlak sisteminin genellikle piyasa ahlak sistemi olduğunu doğru anlamıştı. Mülkiyetçi piyasa toplumu olgular temelinde hakları tesis *eder*: Her bir insanın sahip olduğu haklar, bireylerin kudretleri arasındaki fiili rekabet ilişkisi tarafından belirlenir. Değerlerin ve hakların piyasa tarafından belirlenmesi toplumun bütün mensupları tarafından adil görülüyorsa, bütün insanları piyasa sistemini idame ettirip pekiştirme kapasitesine sahip bir otoriteye bağlayan bir rasyonel yükümlülük için yeterli bir temel oluşmuş demektir. Hobbes bu koşulun karşılandığını düşünüyordu: Ona göre piyasacı adalet anlayışı, bir piyasa toplumundaki konumunun bir birim olmaktan ibaret olduğunu idrak etmiş bir rasyonel bireyin kale alabileceği yegâne adalet anlayışıydı.[107] Bu konuda en azından kısmen yanılıyordu. Rasyonel insanların da piyasa sistemini bir bütün olarak reddetmesi ya da ona direnmesi mümkündür.

Bununla birlikte, Hobbes'un mülkiyetçi piyasa değerlerinin kaçınılmaz hâkimiyetini varsayarken bazı olgulara dayandığını kabul etmeliyiz. Belki zamanının biraz ilerisindeydi, zira o yıllarda İngiliz toplumunda piyasa ahlakı iddialarını reddeden hâlâ hatırı sayılır sayıda insan vardı. Hobbes'un yo-

107 Bkz. bu kitabın 91 ve 92. sayfaları.

rumuna göre İç Savaş geleneksel değerleri destekleyenler ile piyasa ahlakı safında yer tutanlar arasında bir mücadeleydi. Restorasyon ve Whig Devrimi [Şanlı Devrim] nasıl yorumlanırsa yorumlansın, geleneksel değerlere desteğin o yüzyılın sonu, hatta daha sonraki yıllar itibarıyla önemsiz seviyelere düştüğü söylenemez. Locke geleneksel ahlak ile piyasa ahlakını mezcetmeye çalışıyordu; ondan yüz yıl sonra aynı şeyi daha esaslı ve gözü kara bir şekilde Burke de denedi. Fakat o yıllarda piyasa ahlakı hâkimiyetini kurmuştu ve ta on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar ciddi bir meydan okumayla karşılaşmadı. Demek ki Hobbes en azından görebildiği kadar ilerisi (ki bu sürenin yaklaşık iki yüzyıl olduğu anlaşıldı) için şu varsayımında tamamen haklı çıktı: Piyasa sistemi o kadar sağlam temellere oturur ki hiçbir birey ondan kaçamaz ve dolayısıyla ona dâhil olan bütün rasyonel insanlar piyasacı adalet konseptini yegâne mümkün adalet konsepti olarak kabul etmek zorundadırlar.

Dolayısıyla Hobbes mülkiyetçi piyasa toplumunun bütün mensupları için geçerli bir rasyonel yükümlülük teorisini oturtacağı temeli bulmuş gibidir. Çünkü piyasa toplumunun bir alternatifi yoksa ya da tek alternatifi anarşiyse, piyasa toplumunda yaşayan ve kendi gerçek konumunu anlayan hiç kimsenin, bu toplumun iyi işleyen muntazam bir sistem şeklinde idamesini sağlayabilecek bir siyasal otoriteyi desteklemek dışında rasyonel bir seçeneği yoktur. Başka bir ifadeyle, bu toplumda yaşayan her birey, kendi iyiliği için, rekabetçi bir toplumun kurallarını zorla uygulayacak güce sahip bir siyasal otoriteye karşı yükümlülük altına girmeyi kabul edebilir ve etmelidir. Ve bu yükümlülüklerin sağduyuya dayandığı söylenebileceği gibi, ahlaki yükümlülükler olduğu da pekâlâ söylenebilir; piyasa insanlarının sahip olabileceği en yüksek ahlaktır bu. Hobbes'un teorisi bu şekilde, yani mülkiyetçi bir piyasa toplumunda mümkün ve gerekli olan türde bir siyasal yükümlülüğün ifadesi olarak görüldüğünde, olgulardan

yükümlülük çıkarmasını makul bir işlem olarak kabul etmek mümkün olabilir.

Hobbes'un Siyaset Teorisinin Feraseti ve Sınırları

Hobbes'un Çıkarımının Tarihsel Önkoşulları

Aşkın bir iradeye ya da amaca bel bağlama tutumu reddedildiği anda ahlaki yükümlülük ile sağduyuya dayalı yükümlülük arasındaki farkın önemsizleştiğini, bu tutum reddedildiğinde asıl sorunun rasyonel bireyler üzerinde bağlayıcı olması beklenebilecek herhangi bir yükümlülüğün mümkün olup olmadığı sorusu olduğunu, insanlar bütün eşitsizlik alanlarından daha hayati bir alanda eşit olduklarını düşünürlerse ya da eşit olduklarını düşünme noktasına gelmeleri beklenebilirse böyle bir yükümlülüğün mümkün olduğunu, Hobbes'un bunu kavradığını ve herkesin piyasa belirlenimine eşit ölçüde tabi olmasının (ki Hobbes'un modelinde oraya koyduğu bu husus aynı zamanda mülkiyetçi piyasa toplumlarının karakteristik bir özelliğidir), mülkiyetçi piyasa ilişkileri hâkim olduğu ve kaçınılmaz olarak değerlendirildiği sürece, bütün rasyonel insanlar için bağlayıcı bir yükümlülüğün türetilmesi için yeterli bir temel olduğunu öne sürdüm.

Bu aslında Hobbes'un sistemine genellikle kabul edilenden daha büyük bir geçerlilik/meşruiyet kazandırır ama insanın doğasına dair ezeli ve ebedi olgulardan her daim gerekli ve mümkün olan bir siyasal yükümlülük türü türettiğini düşünen Hobbes muhtemelen bundan tatmin olmazdı. Hobbes kendi teorisi hakkında ölçüsüz iddialarda bulunmuş olsa bile, başardıkları küçümsenebilir şeyler değildir. Siyaset teorisinde yeni bir yol açmış, modern toplumun içyüzünü bütün çağdaşlarından ve çoğu halefinden daha iyi kavramıştır. Bu başarıların her biri ilgimizi hak ediyor.

Hobbes'un en geçerli iddiası belki de en kibirli iddiasıdır: "Toplum Felsefesi [Civil Philosophy] *De Cive*'den daha yaşlı değildir."[108] Hobbes, doğrudan doğruya insanların birbiriyle fiili ilişkilerine dair dünyevi olgulardan (bu olgular arasında bu ilişkilerin doğasında bulunan eşitlik de vardır) yükümlülük çıkarmanın mümkün olduğunu görmüş ilk siyaset düşünürüydü; bu imkânı gördüğü içindir ki dışsal amaç ya da irade varsayımlarından sarfınazar edebilen ilk kişi de olmuştu. Stoacı ya da Hıristiyan doğal hukuk gelenekleri elbette ki bütün insanların eşit olduğunu öne sürüyordu ama bu iddia olgulardan ziyade bir özlemi/amacı ifade ediyordu: İnsanlar, ortak rasyonaliteleri ya da ortak yaratılışları üzerinde tefekkür etmek suretiyle, eşit varlıklar olduklarını kabul etmeliydiler. Hobbes'un yüzeydeki gündelik hayatın hemen altında tespit ettiği tehlikede olma ve piyasaya tabi olma hususiyetiyle karşılaştırıldığında, ortak rasyonalite daha zayıf ve muğlak bir hususiyettir. Muhtemelen rasyonalite çok zayıf kaldığı içindir ki, ortak rasyonalite postulatını desteklemek üzere ilahi amaç ve irade çok erken tarihlerde doğal hukuk geleneğine dâhil edilmiştir ve bunların dahliyle birlikte, dünyevi olgulardan yükümlülük çıkarmak gündemden çıkmıştır.

Hobbes'un evrene aşılanan varsayılmış bir irade ya da amaca dayanma şeklindeki geleneksel tutumla yollarını ayırıp, varsayılmış bir dünyevi eşitliğe dayanan ilk siyaset düşünürü olması şaşırtıcı değildir.[109] Hobbes'tan önce her şey siyaset düşünürlerini, gözlemlenen olguların dışında bir yerden devşirilmiş değer ve hak standartlarına dayanmaya zorluyordu. Her şeyden önce, piyasa ilişkileri hiçbir yerde bütün toplumsal ilişkilere, değerlerin objektif ama doğaüstü olmayan

108 *English Works*, I, s. ix.

109 Bu tutumla yollarını ayıran ilk insan olma ayrıcalığı, doğal hukuku ilahi irade ve amaçtan ayıran Grotius'a da atfedilebilir. Fakat Grotius bunu yaparken neredeyse kendisinden önceki rasyonalite kadar zayıf olan varsayılmış olgusal toplumsallık hususiyetine dayanıyordu.

güçlerin işleyişiyle tesis edilebileceğinin tasavvurunu mümkün kılacak ölçüde nüfuz etmiş değildi. Keza Hobbes'tan önce çoğu siyaset düşünürü belirgin ölçüde sınıflara bölünmüş, görünüşe göre siyasal ve ahlaki anarşinin yegâne alternatifinin hiyerarşik düzen olduğu toplumlarda çalışmalarını yürütmüşlerdi. Hiyerarşik toplumlarda köle ya da köylü isyanı veya halk desteğine sahip eşitlikçi hareketler tehlikesi hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmaz. Bu tür hareketlerin anarşiye neden olacağı düşünüldüğü sürece, siyasal yükümlülük teorileri geliştiren düşünürler sınıflar arasında fonksiyonel ya da ahlaki eşitsizlikler olduğunu varsaymak zorundadır, zira hiyerarşik toplum eşitsiz hakları ve yükümlülükleri gerektirir. Hiyerarşinin ve eşitsizliğe dayalı bir ahlak sisteminin faydalarının muhtemelen ezildiğini düşünen bir sınıf için rasyonel olarak aşikâr kılınması beklenemezdi; yükümlülükler sistemini doğrudan doğruya insanın kapasitelerinden ve ihtiyaçlarından değil de bir ilahi ya da aşkın düzenden türetmenin bir gerekçesi de buydu.

Hobbes da sınıflara bölünmüş bir toplumda yaşıyordu ama kendisini farklı sınıflara ciddi ölçüde eşitsiz kapasiteler ve ihtiyaçlar atfetme mecburiyetinde hissetmedi. Zira onun on yedinci yüzyılın toplumsal olgularını yorumlama şeklinde, toplumsal düzen artık hiyerarşinin idamesine bağlı değildi. Ona göre objektif piyasa zümreler arası eşitsizliklerin yerini aldığı ya da alabileceği gibi, bir tehlike eşitliği de tesis etmişti. Düzenin sağlanması mevzusunda elbette ki yalnızca piyasaya bel bağlamıyordu. Barışçıl piyasa rekabetinin yerini açık cebrin almasını ya da açık cebre dönüşmesini engelleyen kuralları zorla uygulamak suretiyle düzeni teminat altına alacak bir siyasal egemene ihtiyaç vardı. Fakat egemenin bu otoritesi, iki bakımdan eşit olan insanların üzerinde uzlaştığı bir rasyonel hak transferine dayanarak tesis edilmeliydi: değerleri ve hakları eşit ölçüde piyasanın kontrolü altında olması bakımından ve görünüşe göre piyasa karşısında eşit ölçüde tehlikede olmaları bakımından. Seleflerinin aksine Hobbes eşitsiz bir hiyerarşiyi kendi veri seti-

ne empoze etme ihtiyacını duymuyordu çünkü eşitsiz değerleri, eşitsiz haklar ve yükümlükler formunda, kendi ahlaki ve siyasal ilkelerinin içine bir kez daha dâhil etmeye gerek duymuyordu. Ve aynı sebeple, seleflerinin aksine o, varsayılmış ilahi ya da doğal amaçlardan sarfınazar edebilmişti: Çünkü bir eşitsizlik empoze etmeye, içine değer ve hak eşitsizlikleri sokuşturulabilecek gözlemlenemez bir amaç ya da irade varsayımında bulunmaya ihtiyaç duymuyordu.

Özetle, Hobbes'un dönemi itibarıyla bir piyasa toplumunun inkişaf etmiş olması, dünyevi olgulardan siyasal yükümlülük çıkarabilmek için gerekli olan ve her ikisi de daha önce bulunmayan iki zorunlu koşulu sağlamıştı. Birincisi, piyasa yasaları önünde bir eşitlik yaratmıştı ya da yaratmakta olduğu gözlemlenebiliyordu ve bu eşitlik kendi gerçek konumlarını idrak etmiş rasyonel insanlar açısından bağlayıcı bir yükümlülüğe temel oluşturacak kadar zorlayıcıydı. Bu eşitliğin varlığı, daha önce de ifade ettiğim gibi, olgulardan yükümlülük türetilmesini mantıksal olarak karşı çıkılamaz kılıyordu. İkincisi, piyasa toplumunun inkişafı neticesinde, hiyerarşik düzenin yerini –farklı zümreler için eşitsiz hakları gerektirmeyen– objektif piyasa düzeninin alması ya da almakta olduğunun gözlemlenebilmesiydi. Dolayısıyla hiyerarşik düzenin çöküşü ilk kez, olgulardan yükümlülük türetmeyi siyaseten karşı çıkılamaz kılan koşullardan en az birini sağlıyordu. Hobbes'un çıkarımını mantıksal ve siyasal olarak mümkün kılan toplumsal koşulların onun zamanından önce mevcut bulunmadığını söylemek, onun başarısını küçümsemek değildir. Bilakis, kendi toplumunun temel ilişkilerine nüfuz ederken sergilediği derin kavrayışı ve teorisini bu ilişkiler üzerinde inşa ederken sergilediği beceriyi takdir etmek demektir.

Kendi Kendini Daimî Kılan Egemen

Hobbes'un başarısına dair bu değerlendirme, geliştirdiği doktrinin kendi zamanındaki gerçek algılanma biçimiyle hiç

uyuşmuyor. Öne sürdüğüm gibi Hobbes gerçekten içinde yaşadığı toplumun temel ilişkilerini kavramış ve mantıksal olarak bu ilişkilere dayanmışsa, vardığı sonuçlar, on yedinci yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkan yeni tipteki insanlar, yani piyasa ilişkilerinin İngiliz toplumuna sızmasını memnuniyetle karşılayan insanlar için kesinlikle kabul edilebilir sonuçlar olmalıydı. Ne var ki Hobbes'un doktrininin, kendi yüzyılında İngiltere'de bulunan herhangi bir önemli grup ya da hareket tarafından kabul edilmediğini biliyoruz. Ne monarşistler ne de parlamentocular, ne radikal cumhuriyetçiler ne Whigler* ne de Toryler** bu doktrini hazmedebilmişlerdi. En açık sözlüleri ve etkilileri de dâhil eleştirmenleri Hobbes'un hem öncüllerini hem de sonuçlarını reddediyorlardı.[110] Hatta Hobbes'un insan doğası analizini esasta kabul edip, onun bir piyasa toplumunu yansıtan toplum görüşünü paylaşanlar (bunlar arasında Harrington'ı[111], hatta Locke'u[112] da sayabiliriz) bile onun ulaştığı bütün sonuçları kabul etmiyorlardı. Bu eleştirmenlerin reddettiği sonuçların neler olduğunu, neyi kabul ettiklerini idrak ettiğimizde, bir piyasa

---

* İngiltere, İskoçya, İrlanda, Büyük Britanya ve Birleşik Krallık parlamentolarında önce bir siyasal hizip, sonrasında bir siyasal parti olarak faaliyet göstermiş siyasi hareket. Mutlak monarşiye karşı çıkıyor, parlamenter bir sisteme sahip anayasal monarşiyi destekliyorlardı. 1688'deki Şanlı Devrim'de kilit bir rol oynadılar –ç.n.

** İngiltere, İskoçya, İrlanda, Büyük Britanya ve Birleşik Krallık parlamentolarında önce gevşek bir siyasal hizip, sonrasında siyasal bir parti olarak faaliyet göstermiş siyasi hareket. İlk ortaya çıkışları, Whiglerin, Katolik olduğu gerekçesiyle York Dükü James'in tahta çıkma hakkını elinden almaya çalışmalarına karşı koymalarıyla oldu. Bugünkü Muhafazakâr Parti büyük ölçüde bu hareketin devamıdır –ç.n.

110 Karşılaştırma için bkz. John Bowle, *Hobbes and His Critics* (1951).

111 Harrington Hobbes'un "insanın doğasına, özgürlüğe ve ihtiyaçlara dair tezleri"ni, "yeni ışıkların en muhteşemleri; yolundan gittiğim ve gideceğim ışıklar" sözleriyle desteklemişti (*Prerogative of Popular Government, Works*, 1771, s. 241). Harrington'ın bir piyasa toplumu şeklindeki toplum anlayışına dair olumlamaları için bkz. bu kitabın Dördüncü Bölüm'ü, Denge ve Eşraf başlığı.

112 Bkz. bu kitabın Beşinci Bölüm'ünün Muğlak Doğa Durumu isimli başlığı, özellikle bkz. s. 312-315, 320.

toplumu bağlamında, onun doktrininde ilkesel düzeyde kabul edilebilir kısmın hangisi, kabul edilemez kısmın hangisi olduğunu daha net olarak göreceğiz.

Ne Harrington ne de Locke egemen iktidarı reddediyorlardı. Her ikisi de herhangi bir sivil toplumda bütün bireylerin bütün haklarını ve kudretlerini ona devrettiğini anlaması gereken ve herhangi bir birleşik ya da üstün insan kudretiyle sınırlanmaması gereken bir siyasi güç olması gerektiğini savunuyordu. Harrington bu konuda son derece netti: "Egemen iktidarın, bir monarşide olduğu gibi, tam ve mutlak olmadığı yerde hiçbir hükümet olamaz."[113] Locke ise egemen iktidarı sivil toplum, yani çoğunluk içinde konumlandırır: insanların kamusal esenlik dışında hiçbir arzularının olmadığı varsayıldığına göre, güvenli bir şekilde egemen iktidara sahip olabilirlerdi ve birisi o egemen iktidarı sahiplenmek zorundaydı.[114] Sivil toplumun yasama ve yürütme kudretlerini teslim ettiği kişi ya da kurul elbette ki egemen değildi; fakat Locke, bu kudretin kendi kendini daimi kılan bir kurula ya da bir monarka değil, seçilmiş bir kurula verildiği yerlerde o kurulun gerçek bir egemen iktidar gibi hareket etmesine cevaz veriyordu.[115] Gerek Harrington'ın gerekse de Locke'un gereksiz bulduğu ve bireylerin makul sebeplerle egemen bir kudrete yetki vermelerindeki amaçlarla çeliştiğini düşündüğü şey, egemen iktidarın, onu kendi varisine ya da varislerine devretme yetkisiyle birlikte, bir insanın ya da bir organın ellerine teslim edilmesiydi. İtiraz ettikleri şey daimî bir egemen iktidar değil, kendi kendini daimî kılan bir egemen kişi ya da organdı.

Buna karşın Hobbes herhangi bir anda egemen iktidarı elinde tutan kişi ya da kişilerin kendi kendini daimî kılması gerektiğinde ısrarlıydı. Bu ise hiç kuşkusuz egemen iktidarı elinde

113 Harrington, *Art of Lawgiving*, Üçüncü Kitap, Önsöz (*Works*, 1771, s. 404).

114 Locke, *Second Treatise*, 89 ve 95-99 nolu girişler.

115 A.g.y., 138 ve 142 nolu girişler. Karşılaştırma için bkz. bu kitabın Beşinci Bölüm'ü, s. 333-339.

tutanları halkın ya da herhangi bir halk kesiminin kontrolü dışına çıkarıyordu ve bu kontrol dışılık Hobbes'a göre her ne kadar talihsiz bir durum olsa da kaçınılmazdı. Ona göre kendi kendini daimî kılan iktidar egemenliğin temel bir karakteristiğiydi. "Tevarüsün kullanılmasının, şimdiki egemene ait olmadığı mükemmel bir yönetim biçimi yoktur."[116] Bir egemen kurul, kurul içinde boşalan üyelikleri doldurma hakkına, bir egemen monark kendi halefini belirleme hakkına sahip olmalıydı. Hobbes'un insanı, kişisel çıkarlarına odaklanmış hesap makineleri olarak değerlendirmesine ne kadar katılırsa katılsın ve bir piyasa toplumunun değerlerini ne kadar kabullenirse kabullensin, Hobbes'tan sonra gelen hiç kimse, bunun, kendi kendini daimî kılan bir organın egemen otoritesinin insanlar tarafından kabul edilmesini gerektirdiği fikrini kabullenememiştir. Pratik de Hobbes'un vardığı bu sonuçla çelişiyordu. İngiltere en azından 1689'dan itibaren bir organ, parlamentodaki kral tarafından başarıyla yönetiliyordu ve bu yönetim, kendi kendini daimî kılma yetkisi hariç, egemen bir yönetimdi: Ne Kral kendisinden sonra gelecek kralı ne de mevcut parlamento kendi mensuplarını belirleyebiliyordu.

Kabul etmek gerekir ki İngiliz toplumunun Hobbes'tan kısa süre sonra kendi kendini daimî kılma yetkisine sahip olmayan bir egemen organ tarafından layıkıyla yönetilmesi, Hobbes'un reçetelerinin tamamını hayata geçirmenin istikrarlı bir toplumun idamesi için zorunlu olmadığını gösterdiği gibi, İngiliz toplumunun o yıllarda mülkiyetçi bir piyasa toplumu olduğu ölçüde, Hobbes'un reçetesinin mülkiyetçi bir piyasa toplumu için zorunlu olmadığını da gösterir. Gelgelelim Hobbes'un reçetesi, geliştirdiği toplum modelindeki insanların zorunlu davranış tarzlarından türettiği bir reçeteydi ve gördüğümüz gibi bu model mülkiyetçi piyasa toplumu modelinin aynısıydı. Öyleyse Hobbes nerede yanlış yapmıştı?

116 Hobbes, *Leviathan*, 19. Bölüm, s. 149 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 144].

Yanlışın kaynağı Hobbes'un modelinin daha önce dikkat çektiğimiz çok önemli bir kusuruydu. Hobbes'un modeli mülkiyetçi piyasa modeliyle uyuşmuyordu çünkü Hobbes siyasette önemli bir rol oynayan eşitsiz sınıfların varlığına cevaz vermiyordu. Toplumu, içinde bulundukları tehlike bakımından eşit insanların birbirleri üzerinde kudret sahibi olmak için verdikleri mücadelenin kaçınılmaz olarak parçalara ayırdığı bir toplum olarak görüyordu. Hobbes, toplumu herkesin diğerleri üzerinde kudret sahibi olmak için mücadeleye giriştiği kesintisiz bir rekabet arenasına dönüştüren aynı toplumsal karakteristiğin onu aynı zamanda sınıflara bölünmüş eşitsiz toplum hâline de getirdiğini görememişti. Bu karakteristik bütün toplumsal alanlara nüfuz etmiş bir piyasa ilişkisiydi. Yalnızca bütün insanların kudretlerinin pazarda alınıp satılabilir bir meta niteliğinde olduğu yerlerde herkesin başkaları üzerinde kudret sahibi olmak için giriştikleri kesintisiz bir rekabet söz konusu olabilir ve bütün insanların kudretlerinin birer metaya dönüştüğü yerde toplum kaçınılmaz olarak eşitsiz sınıflara bölünür.[117]

Bu gerçeği görememek Hobbes'u toplumu paramparça bir yapı olarak görmeye sevk etti. Ve toplumu paramparça bir yapı olarak görmesi onu kendi kendini daimî kılan bir egemen kişi ya da organın gerekliliği çıkarımına götürdü. Ona göre[118] egemen iktidarı elinde tutan kişi ya da kişilerin kendi haleflerini belirleme hakkı kabul edilmediği, yani varislerin seçilmek zorunda olduğu her seferinde, gerçek iktidar, toplumun birbirinden tamamen ayrı mensuplarının birbirleriyle karşıtlık ilişkisi içinde bulunan parçalı kudretlerine iade edilmiş ve böylece insanların bir egemen iktidara yetki vermesinin altında yatan bütün amaç inkâr edilmiş olur.

Hobbes'un ıskaladığı şey, sınıfların iç birliğinin piyasa toplumundaki parçalayıcı güçleri dengelemesinin mümkün

117 Bkz. bu kitabın 81 ve 82. sayfaları.

118 *Leviathan*, On Dokuzuncu Bölüm, s. 149

olmasıydı. Hobbes'un yaptığı gibi herhangi bir sınıfsal birlik durumunun bulunmadığı varsayıldığında, bütün bireylerin her şeyi kendi kendisini daimî kılan bir egemen organa teslim etmesi dışında, zorunlu siyasal iktidarı tesis etmenin bir yolu kalmaz. Fakat kendi içinde birlik olmuş bir sınıf varsa, bu sınıfın sahip olduğu ortak çıkar hissiyatı bu sınıf mensuplarına, egemen bir hükümeti idame ettirme ve egemen organa atanma ya da seçilme hakkını ellerinde tutmak suretiyle o hükümeti kendilerine hesap verme pozisyonunda tutma gücü verecek kadar kuvvetli olabilir. Hobbes İngiltere'de bir sınıfsal bölünme olduğunu göremeyecek kadar kör değildi ki *Behemoth*'taki ifadelerinde[119] bu gerçeğin idrakinde olduğu açıkça görülür. Keza piyasa ilişkilerinin yaygınlaşmasının eski değerlerin altını oyduğunu ve ticari zenginliğin yarattığı yeni insan tipinin bir iç savaşı kışkırtacak kadar kendi iç birliğine sahip olduğunu da görmüştü. Fakat belli ki değerlerin kaybının bölücü etkileri ve monarşi devrilir devrilmez parlamento kanadında patlak veren farklı gruplar arasındaki kudret mücadelesi Hobbes'u, eski nizam karşıtlarının onu yıkmasını mümkün kılan sınıf içi birliklerinden daha fazla etkilemişti. Öyle ya da böyle, Hobbes sınıfsal bölünmeyi modeline dâhil etmedi. Bu modelde bireyler arasındaki genel geçer rekabetçi mücadelenin bütün sınıfsal eşitsizlikleri ve her türlü sınıf içi birliği çözdüğü varsayılıyordu. Hobbes'un modeli, yalnızca bu temel karakteristik bakımından, hem mülkiyetçi piyasa toplumu modelinden hem de dönemin İngiliz toplumundan ayrışıyordu.

Hobbes'un toplum modelindeki bu kusur onu bir yanlışa sürükleyerek, kendi kendisini daimî kılan bir egemen organın gerekli olduğu sonucuna götürdü. Bu hata Hobbes'un vardığı sonuçları mülkiyetçi piyasa toplumuna uygulanamaz, on yedinci yüzyıl İngiltere toplumundaki piyasa toplumu savu-

119 Bkz. bu kitabın 92-94. sayfaları.

nucuları için kabul edilemez kıldı. Sınıfsal bölünmeyi ve sınıf içi birlik olgusunu modeline dâhil etmediğinden, vardığı sonuçlarda tek bir sınıfa bağlı bir egemen organa yer yoktu. Ne var ki bu tür bir organ, mülkiyetçi piyasa toplumu modeliyle en uyuşan organdır. Büyük malvarlığına sahip olanlar, sahiplik haklarını yaptırımlar yoluyla hayata geçirecek bir egemene ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayıdır ki bu insanlar sahiplik hakkının idamesi için ne gerekiyorsa onu yapması için bir egemen organı yetkilendirmeli, o egemen organ ise bunun için gerekli bütün kararları alabilme hakkına sahip olmalıdır. Fakat bunun için mülkiyet sahiplerinin dönem dönem egemen organın üyesi olacakları seçme hakkından ya da yetkisinden vazgeçmeleri gerekmez. Bunu yapmaları gerekmediği içindir ki rasyonel insanlar olarak bunu yapmaları mümkün de değildir. Bunu yapmalarına gerek yoktur çünkü büyük mülk sahipleri olarak, kendi takdirlerine bırakılmış egemen organ üyelerini tekrar tekrar seçme görevini, üye seçimlerinin yapılmak zorunda olduğu her seferinde bütün otoriteyi birbiriyle çatışma hâlindeki sayısız irade arasında dağıtmaksızın yerine getirmelerini sağlayacak kadar iç birliğe sahiptirler. Dolayısıyla Hobbes'un kendi kendini daimî kılan egemen organ ihtiyacını dayandırdığı argümanın, kendi iç birliğini sağlamış bir mülk sahibi sınıfa sahip bir sınıflı toplumda bir temeli yoktur ve bir toplumun çok fazla bölünmüş olması genellikle mülk sahibi sınıfın kendi iç birliğini yeterli ölçüde sağlamasına neden olur.

Egemen ile Piyasa Toplumunun Uyumu

Hobbes her ne kadar içinde yaşadığı toplumun fertlerinin kendi kendini daimî kılan bir egemen organa ihtiyacı olduğu ya da böyle bir organı ayakta tutabileceği sonucuna varmakla hata etmişse de insanların karşı konulamaz bir egemen kudrete ihtiyaçları olduğu ve böyle bir kudreti ayakta tutabilecekleri sonucuna varmakta haklıydı. Hobbes'un bütün bireylerin bir egemen kudrete karşı yükümlülükleri olduğunu kabul

etmesinin gerekli ve mümkün olduğu iddiasını dayandırdığı argüman, mülkiyetçi piyasa toplumundaki sınıfsal bölünme hesaba katıldığında bile bu toplum için geçerliliğini yitirmez. Zira iç birliğe sahip bir mülk sahibi sınıf bile bir egemen kudrete ihtiyaç duyar. Herkesi barışçıl rekabet sınırları içinde tutmak için bir egemen gereklidir. Toplum, bir mülkiyetçi piyasa toplumu olmaya ne kadar yaklaşırsa, tek bir merkezî egemen kudrete olan ihtiyaç da o kadar artar. Toplum mülkiyetçi bir toplum olmaya ne kadar yaklaşır, birbirine karşıt ve birbiriyle rekabet hâlindeki kişisel çıkarların merkezkaç kuvvetlerine ne kadar maruz kalırsa, tek bir merkezî egemen kudret o kadar büyük bir ihtiyaç hâline gelir. Geleneksel bir toplumda bir geleneksel mülkiyet hakları ağının tek bir merkezi egemen olmadan da sürdürülmesi mümkündür. Ne var ki mülkiyet hakkının toprak ve diğer malları kullanma, başka insanların bunların kullanımından kesin olarak dışlama[120] ve başkalarına transfer etme ya da devretme[121] koşulsuz hakkı hâline geldiği bir piyasa toplumunda, bireysel mülkiyet haklarının tesisi ve idamesi için bir egemen gereklidir. Egemen bir iktidar yoksa mülkiyet de yoktur[122] diyen Hobbes mülkiyetçi piyasa toplumunun mülkiyet karakteristiğinin türü hakkında yanılmıyordu.

Bir egemenin ayrıca, "uyruklar arasında, satın alma, satma, mübadele, ödünç alma, ödünç verme, kiraya verme ve kiralama gibi sözleşmelerin ne şekilde yapılacağını ve bu sözleşmelerin hangi kelimeler ve işaretlerle geçerli sayılacağını" belirlemesi de gerekiyordu.[123] Hobbes bunun her toplumda geçerli bir ihtiyaç olduğunu söylüyordu. Fakat bu her toplumda değil, piyasa toplumunda bir ihtiyaçtır. Ve bir mülkiyetçi piyasa toplumu geleneksel bir toplumun yerini alma sürecindeyken

120 *Rudiments*, 14 nolu giriş, s. 160; *Leviathan*, 24. Bölüm, s. 190-191.

121 A.g.y., s. 192-193; *Elements*, II. Kısım, Üçüncü Bölüm, 5 nolu giriş, s. 100-101.

122 *Leviathan*, 24. Bölüm, s. 189-190.

123 A.g.y., s. 193 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 181].

bu özellikle acil bir ihtiyaçtır, zira bu süreçte geleneksel haklar sözleşme hakları lehine ortadan kaldırılmak zorundadır. Keza piyasa toplumunun henüz sağlam temellere oturmadığı dönemlerde, piyasa toplumunun kuruluş aşamalarında ihtiyaç duyulan motivasyonları ya da davranış tarzlarını aşılaması için bir egemen iktidara özellikle ihtiyaç vardır. Lüks tüketim caydırılmalı, tutumluluk ve çalışkanlık teşvik edilmeli, gücü kuvveti yerinde insanlar "çalışmaya zorlanmalı ve iş bulamama bahanesinden yoksun bırakılmalı; denizcilik, tarım, balıkçılık, ve emek gerektiren her tür üretim gibi, bütün meslekleri teşvik eden yasalar olmalıdır".[124]

Velhasıl bir mülkiyetçi piyasa toplumunda, özellikle de nevzuhur olanında bir egemen iktidar ihtiyacı aşikârdır. Hobbes için de aşikârdı. Hatta bu amaçlara ulaşmak için herhangi bir toplumda egemen kudretin gerekli olduğunu savunuyordu. Bu sonuca varmasının sebebi kendi yalın toplum modeline mülkiyetçi piyasa toplumunun temel ilişkilerini dâhil etmiş olmasıydı. Yaptığı genellemeyi fazla geniş tutarak bir yanlış yapmışsa da, kavrayış derinliği bakımından herhangi bir çağdaşı siyaset düşünürünün çok ilerisindeydi.

Fakat bir egemen iktidar ihtiyacını tespit etmek de yeterli değildir, aynı zamanda ve aynı postulatlardan yola çıkarak bir egemen iktidarın *mümkün olduğunu* da göstermek gerekir. Egemen iktidara özellikle ihtiyaç duyan türden bir toplum egemen iktidarı ayakta tutabilir mi? Böylesine parçalanmış ve rekabetçi bir toplumda yaşayan bireylerin bir siyasal gücü, onu bir egemen iktidar yapacak kadar tam ve istikrarlı bir şekilde destekleyebilmesi mümkün müdür? İşte bu noktada mülk sahibi sınıflara mensup bireyler ile mülksüz sınıflara mensup bireyler arasında bir ayrım yapmamız gerekiyor.

---

124 A.g.y., 30. Bölüm, s. 267 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 242]; karşılaştırma için bkz. *Rudiments*, 13. Bölüm, 14 nolu giriş, s. 150-151.

Bu tür bir toplumda, büyük malvarlığına sahip olan ya da böyle bir malvarlığını edinmeyi ve muhafaza etmeyi umut eden rasyonel insan bu tür bir egemene karşı yükümlülük altına girme kapasitesine sahiptir. Bu insan uzun dönemli sözleşmelere aşinadır; 'sözleşmeler yerine getirilmelidir' kuralının maksadını anlar. Uzun dönemdeki avantajların rasyonel hesaplamasını yaparak işlerini yürütür; yaptığı rasyonel hesaplama ona ne yapması gerektiğini söylüyorsa onu yapar. Tam olarak, bir egemen iktidarın tesis edebileceği sözleşmeye dayalı düzenin bariz avantajını gören türden insandır. Elbette ki kusursuz bir hesaplamacı değildir. O ve bütün onun gibiler kusursuz hesaplamacılar olsalardı, sözleşmeye dayalı bir toplumun kuralları dairesinde kalmanın bariz avantajını her daim görürlerdi ve böylece de kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemek için herhangi bir egemene ihtiyaçları olmazdı (bununla birlikte, onlar ile mülksüzler arasındaki ilişkileri düzenleyecek bir egemene yine de ihtiyaç olabilirdi). Piyasa insanları, herkesin kurallara bağlı kalmasının bariz avantajını görecek kadar iyi hesaplamacılardır ama tek tek her birinin, zaman zaman kuralları çiğneyerek yakalayabileceğini düşündüğü kısa vadeli avantajlarla birlikte bu uzun vadeli avantajı da hep aklında tutmasına bel bağlanamaz. Fakat her biri, kuralları herkese dayatacak bir egemene sahip olmanın kendisine sunduğu bariz avantajı idrak etme kapasitesine sahiptir. Zira büyük ölçüde kurumsallaşmış kurallara uymak daha kolaydır; Bu tür kurallara uyulduğunda, her birey, bu kuralları ihlal etmesinin diğerlerinin aynı kurallara bağlılığı üzerinde yaratacağı potansiyel etkileri, daha da kötüsü, diğer insanların birbirinden bağımsız olarak kuralları çiğneme ve öngörülemez şekilde hareket etme ihtimalini sürekli olarak hesaplamak zorunda kalmaksızın, gündelik kararlarını almakta daha büyük özgürlüğe sahip olur. Yalnızca kuralları zorla uygulayan bir egemenin olduğu yerlerde her bir insanın hesaplamalarındaki değişkenlerin sayısı yönetilebilir sayılara düşürülebilir.

Bu sebeplerle, bir piyasa toplumunda yaşayan mülk sahibi sınıf bireylerinin, bu tür bir toplumun işleyişi için gerekli olan kuralları zor yoluyla uygulayabilen bir egemene karşı yükümlülük altına girmeyi kabul etme kapasitesinde olduğu pekâlâ düşünülebilir. Bu noktada esaslı kavrayışı için Hobbes'un hakkını bir kez daha teslim etmeliyiz. Bu kapasiteyi bütün toplum türlerindeki insanlara atfederek fazla genel bir genelleme yaptığı doğrudur. Fakat Hobbes meselenin can özünü yakalamıştı. İnsanların bir egemeni kabul etmesinin gerekli ve mümkün olduğu tezini dayandırdığı rasyonel kapasite tam olarak, bir mülkiyetçi piyasa toplumunda ilerlemenin yolunu bulan rasyonel insandan beklenebilecek bir rasyonel hesaplama türünü ve derecesini ifade eder.

Peki büyük bir malvarlığı ya da böyle bir malvarlığını edinme umudu olmayan insanın durumu nedir? Bütün hayatını bir ücretli olarak ve asgari geçim seviyesinde yaşayarak geçiren insanlar da esas işlevi –bir ücretlinin, kendisini bu güvencesizlik ve istikrarsızlık durumuna sokan ve orada tutan şey olarak görebileceği– sözleşme ve mülkiyet kurallarını belirlemek ve uygulamak olan bir egemene karşı yükümlülükleri olduğunu kabul etme kapasitesine sahip midir? Mülkiyetçi piyasa toplumunun bir alternatifini göremediği sürece, evet, sahiptir. Başka bir alternatif göremezse, en azından hayatını koruyan bir egemen iktidara karşı yükümlülükleri olduğunu kabul etmek dışında rasyonel bir seçeneği yoktur. Hobbes'un doktrinine yöneltileceğini öngördüğü bir itirazdan hiç endişe etmemesinin sebebi de muhtemelen budur. Bu itiraz şudur: "Sıradan insanlar [yükümlülüklerinin dayandığı ilkeleri] anlamak için yeterli kapasiteye sahip" değildir.[125] Ona göre bu insanlar bu konuda tam kapasite sahibidir, öyle ki bu kapasiteleri "[b]ir krallığın varlıklı ve güçlü uyrukları veya en bilgili kabul edilen" insanlarının kapasitesinden bile büyüktür.

125 *Leviathan*, 30. Bölüm, s. 260 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 236].

Hobbes sıradan insanların bir egemeni kabul etmeleriyle çelişen bir çıkarlarının olmadığını söylüyordu; bir egemen iktidar onları, güçlülere ve bilgililere yaptığı gibi, gem vurup küçük düşürmez. Bilakis, "sıradan insanların zihinleri, güçlülere bağımlılıkla lekelenmiş veya öğretmenlerinin düşünceleriyle çiziktirilmiş olmadıkça, kamu otoritesi tarafından onlara basılacak her şeyi kabul etmeye yatkın temiz kâğıt gibidir". Bu insanların aklın ötesinde ve karşısında olan dini doktrinleri kabul etmesi sağlanabildiğine göre, "akla uygun olan" egemene karşı yükümlülük doktrinini kabul etme kapasitesine de sahiptirler.[126] Bunun için gereken tek şey sıradan insanların bunun için eğitilmesidir ki Hobbes bu eğitimin, "onlara eğitim vermeleri için görevlendirilmiş kişileri dinleyebilecekleri belirli süreler normal iş süreleri dışında tahsis edilmesi"[127] suretiyle verilebileceğini düşünüyordu.

Hobbes sıradan insanları bu şekilde ele alırken, ayrı bir sınıf olarak bu insanların karakteristik özelliklerinin bir ölçüde farkında olduğunu gösterir. Mevcut konumlarının kaçınılmaz olduğunu anladıkları için yükümlülük altına girme kapasitesine sahip olduklarını söylemez, gerçek konumlarının farkında olmaları sağlandığı ölçüde bu yükümlülüğe girmelerinin kaçınılmaz olduğunu göreceklerini varsayar. Hobbes bu varsayımda bulunmakla gerçeğin çok uzağına düşmüş olmaz. Sıradan insanların, mülksüzlerin mülkiyetçi piyasa toplumunu kabullenmek dışında bir alternatifi yoktu.

Hobbes'un böylesi bir önseziyle hakkında yazdığı toplumun egemen bir iktidarı desteklemesi gerektiğini ve destekleyebileceğini öne sürmüştüm. Hobbes'un doktrininde yalnızca iki hata olduğunu söylemiştim. Birincisi, hatalı olarak piyasa toplumunun temel karakteristiklerini bütün toplumlara atfetmiş, böylece de vardığı sonuçların olabileceğinden daha genel

126 A.g.y. [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 236].

127 A.g.y., s. 262 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 238].

bir geçerliliğe sahip olduğunu iddia etmiş olmasıdır ki bu hata Hobbes'un vardığı sonuçların mülkiyetçi piyasa toplumu için geçerli olmasını engellemez. İkinci hatası, bir mülkiyetçi piyasa toplumunun kaçınılmaz olarak ürettiği sınıfsal bölünmeyi görememiş ya da bu bölünmeye gereken önemi vermemiş, bu nedenle de egemen iktidarın kendi kendini daimî kılan bir kişi ya da kurul olması gerektiği ve olabileceği yanlış sonucuna varmış olmasıdır. Hobbes'un teorisi belirli bir tarihsel dönemle sınırlandırılıp, mülkiyetçi piyasa toplumu hakkında bir teori olarak görüldüğünde, yaptığımız analiz kapsamında Hobbes yalnızca ikinci hatadan sorumlu tutulabilir. Bu ikinci hata aslında tek başına bütün teoriyi bu tür toplumlar bağlamında savunulamaz kılacak kadar ciddi bir hatadır.

Fakat bu tek hata dışında, Hobbes'un analizinin ve vardığı sonuçların mülkiyetçi piyasa toplumları için büyük ölçüde doğru olduğunda ısrar ediyorum. Geliştirdiği teori mülkiyetçi piyasa toplumlarına dair bir teori olarak okunduğunda, Hobbes bireylerin (kendi kendini daimî kılan türden bir egemen olmasa da) mutlak güç sahibi bir egemen organa karşı muntazam yükümlülükleri olduğunu kabul etmelerinin gerekli ve mümkün olduğuna ilişkin argümanlarını ve bu argümanları destekleyen kanıt ve olguları başarıyla ortaya koyduğu görülür. Hobbes için bundan daha fazlası iddia edilemez. Bundan daha fazlası iddia edilemediğinde ise onun teorisine sıklıkla yöneltilen başlıca itirazlardan bazıları gücünü büyük ölçüde kaybeder.

Bazı İtirazların Yeniden Değerlendirilmesi

Hobbes'un teorisi yalın hâlleriyle insan ve toplum hakkında bir teori olarak ele alındığında karşılaşılan en ciddi ve müzmin güçlük, birbiriyle rekabet hâlindeki sınırsız arzuların –Hobbes'un öngördüğü şekilde– harekete geçirdiği insanların, devinimlerini sınırlayan bağlayıcı bir yükümlülüğü

kabul edemez gibi görünmesidir. Herkes kaçınılmaz olarak birbiriyle kesintisiz bir rekabetçi kudret mücadelesine girişecek kadar hareketlenmişse, bu mücadeleyi etkisiz kılan bir yükümlülüğü nasıl kabul edebilirler? İnsanlar bir egemene ihtiyaç duyacak kadar birbirlerini yağmalamaya mecbur edilmişlerse, bir egemeni destekleme kapasitesine nasıl sahip olabilirler? Soruların kapsamı bu kadar genel tutulduğunda, hiç kimse bunlara tatmin edici cevaplar veremez. Fakat mülkiyetçi piyasa toplumundaki insanlar bağlamında sorulduklarında, bu sorulara yanıt verilebilir. Bu toplumdaki bireylerin bir egemeni desteklemesi hem bir gerekliliktir hem de mümkündür. Zira bu tür toplumlarda bireyler birbirlerini yıkıma uğratmadan aralıksız yağmalayabilirler. Gerçekleştirdikleri yağmaları yıkım içermeyen sınırlar içinde tutacak bir egemene ihtiyaç duyarlar ve egemenin koyduğu kurallar dâhilinde yağmalamaya devam edebilecekleri için, böyle bir egemeni ayakta tutma kapasitesine sahiptirler. Birbirlerini yağmalamaya devam etmelerine imkân vermesi için bir egemeni desteklerler. Yalnızca mülkiyetçi piyasa toplumunda bütün insanların birbirlerini yağmalaması gerekir ve yalnızca o toplumda bunu toplumsal kurallar dairesinde kalarak yapabilirler. Bundan dolayı da bu insanlar kendilerini aptal durumuna düşürmeden bu kuralları ve kendilerini bu kurallara uymaya zorlamak için gerekli iktidarı destekleyebilirler. Dolayısıyla Hobbes'un yükümlülük teorisindeki başlıca güçlüklerden biri, bu teori mülkiyetçi piyasa toplumlarına dair, bu toplumlar için geliştirilmiş bir teori olarak görüldüğünde ortadan kalkar.

Teoriye bu şekilde yaklaşıldığında başa çıkılması daha da kolay olan bir başka mantıksal güçlük daha var. Hobbes'un iddiasına göre, insanın doğasına dair bilimsel bir analiz, insanların bir egemene karşı hâlihazırda kabul ettiklerinden daha muntazam yükümlülükleri kabul etmek zorunda olduklarını gösteriyordu. Yani insanlar, kendi doğalarıyla uyum içinde

olmak istiyorlarsa, hâlihazırda davrandıkları şekilde davranmaktan vazgeçmeliydiler. Burada tam bir çelişki varmış gibi görünüyor ama Hobbes'un Galileo'nun ayrıştırma-birleştirme metodunu uygulayarak vardığı sonuçtur bu. Watkins'in haklı olarak işaret ettiği gibi, bu metot siyaset biliminde, mekanikte ya da geometride işlediğinden farklı şekilde işler.

> [Ayrıştırma-birleştirme metodu] bir fiziksel sonuca ya da bir geometrik şekle uygulandığında, yeniden oluşturulmuş ve artık tam olarak anlaşılan bütünlük, daha önce yalnızca aşina olunan bütünlükle aynı bütünlüktür. Fakat bu metot topluma uygulandığında, yeniden oluşturulmuş bütünlük ilk baştaki bütünlükten çok farklı olabilir. Gerçek toplum kendi kendisiyle savaş hâlinde olan, aykırılıklarla dolu bir toplum olabilir. Fakat akıl yürütme yoluyla, sistemin unsurlarının doğasından bir siyasal otorite sistemi türetildiğinde, bu sistem açıktır ki o unsurlarla uyum içinde olacaktır. Ayrıştırma-birleştirme metodu, insanın ne *olduğunu* ve devletin insanların doğasıyla uyum içinde olabilmesi için nasıl bir devlet *olması gerektiğini* keşfetmek için topluma uygulanır.[128]

Ayrıştırma-birleştirme metodu siyasete uygulandığında ne olduğuna dair bu zekice izahat bana söz konusu güçlüğün bir çözümünden ziyade ortaya konulması gibi görünüyor. Bilimsel çözümleme yoluyla keşfedilmiş insan doğası onları birbirleriyle (ya da toplumu kendisiyle) savaş hâline sokacak nitelikteyse, insanlar bu şekilde davrandıklarında kendi doğalarıyla uyum içindeler demektir. Hobbes'un insan doğasının unsurlarını yeniden bir araya getirerek yaptığı bileşim, bu unsurların gerçek hayattaki terkibinden farklıdır. Hobbes'un bileşiminin insanların doğalarıyla, insanların mevcut bileşik doğaları içinde fiilen mevcut olan terkipten daha uyumlu olduğu nasıl söylenebilir?

---

128 J. W. N. Watkins, "Philosophy and Politics in Hobbes", *Philosophical Quarterly*, c. V, no. I9 (1955), s. I33.

Hobbes'un fikriyatında gizem yoktur. Ona göre insanlar araçları ve amaçları, aslında yapabileceklerinden daha az etkili bir şekilde hesaplıyor ya da ölçüp biliyorlardı ve bunu (Hobbes'un tedrisatından geçmek suretiyle) daha etkili bir şekilde yapmayı öğrenebilirlerdi. İnsanlar yaptıklarından daha iyisini inşa etmeyi öğrenebilirlerdi.[129] Eğitilebilirlik insan doğasında bulunduğu varsayılan unsurlardan biridir. Fakat bu unsurun varlığı kabul edilse bile, beklenebilecek şey, Hobbes'un doktrinini yayımlamış olması dışında, insanların daha önce yapmadıkları şeyleri artık yapabilmeleri değil midir? Hobbes, yeni bir bilginin avantajlarına olduğunu düşündüklerinde insanların onu kullanacakları şeklindeki (tarihsel gözlemlerin de desteklediği) genel eğilime güveniyordu.

> Zaman ve emek, her geçen gün yeni bilgiler üretir. İyi inşaat sanatının; insanlık, kötü de olsa, yapılar inşa etmeye başladıktan çok sonra, malzemelerin özelliklerini ve biçim ve orantının çeşitli sonuçlarını uzun süre incelemiş çalışkan insanlar tarafından gözlemlenmiş akıl ilkelerinden türetilmiş olması gibi: insanlar, mükemmel olmasa ve kargaşaya geri dönmeye eğilimli olsa bile, devletler kurmaya başladıktan uzun zaman sonra, devletleri, dahili şiddet müstesna, kalıcı kılmak için akli ilkeler çalışkanca tefekkür yoluyla bulunabilir. İşte bu kitapta, bu ilkeleri ortaya koymaya çalıştım.[130]

İnsanların avantajlarına olduğunu düşündükleri yeni bilgiyi her zaman kullanacakları şeklinde insan doğasının bir yasası varsa, bir egemene karşı muntazam yükümlülükleri olduğunu kabul etmekte o güne kadar sergiledikleri başarısızlığın iki nedeni olabilir: Ya bu kabulün avantajlarına olduğunu henüz anlamamışlardır ya da bu kabul onlar için daha önce şimdi olduğu kadar avantajlı değildir. Hobbes bu sebeplerin ilkini yeterli görüyordu. İnsanlar gerçekten bu kadar avantajlı olsalardı

129 *Leviathan*, Yirminci Bölüm, s. 160.

130 *Leviathan*, Otuzuncu Bölüm, s. 259-260 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 236].

bu ilkeler çoktan keşfedilmiş olurdu şeklinde bir itiraz yükseltildiğinde, Hobbes fen bilimlerinde yeni ilkeler keşfedildiğine işaret ederek yanıt verebiliyordu; ona göre bu ilkeler daha önce de keşfedilebilirdi ama keşfedilmemişti. Ne var ki Hobbes'un kurduğu bu paralellik tam doğru değildir. Zira Hobbes'un insan doğasının unsurlarına dair kendi analize göre siyaset biliminin önemi fen bilimlerinden daha fazlaydı, her zaman öyle olmuştu. Doğa felsefesi müreffeh bir hayat üretir, doğa felsefesinin yokluğu insanları bu hoş metalardan alıkoyar; fakat toplum felsefesinin yokluğu felaketle sonuçlanır:

> Ahlak felsefesinin ve toplum felsefesinin faydaları, bu bilimleri bildiğimiz için sahip olduğumuz metalardan ziyade, bu bilimleri bilmediğimiz için uğradığımız felaketlere bakılarak takdir edilebilir. Bugün insanlar azimleri ve zekâları sayesinde savaştan, ama özellikle de iç savaştan kaynaklanan bütün bu felaketlerden kaçınabilir; zira savaşı katliamlar, yalnızlık ve her şeyin yokluğu izler.[131]

Ve iç savaşın sebebi, insanların uygar hayatın kurallarını bilmemeleriydi, zira bu kuralların bilgisi ahlak felsefesinin ta kendisiydi. Bu böyle olduğu ve insanların en büyük ihtiyacı bir cinayete kurban gitmekten kaçınmak olduğu (bu her zaman böyleydi) içindir ki, ahlak ve toplum felsefesindeki yavaş keşif hızı, doğa felsefesindeki yavaş keşif hızıyla pek de açıklanamaz. Şayet insanların ahlak ve toplum felsefesine olan ihtiyaçları her daim bu kadar büyüktüyse, onlardan Hobbes'un keşfini daha önce yapmış olmalarını beklemek makul bir beklenti olurdu.

Buna yanıt olarak, insanların toplum felsefesinin doğru ilkelerini benimsememe sebebinin bu ilkelerin kendi çıkarlarıyla çelişmesi olduğunu söylemek yeterli olmaz. Hobbes da zaman zaman bu argümana başvurmuştur; mesela matematik bilgi ile dogmatik bilgiyi karşılaştırırken şöyle der:

131 *English Works*, i., s. 8.

> Bunlardan birincisi [matematik bilgi] tartışma ve ihtilaftan azadedir, çünkü yalnızca birbirleriyle karşılaştırılan rakamlara ve devinime dayanır; bu bilgi türünde hakikatler ve insanların çıkarları birbiriyle çelişmez. Fakat ikincisinde [dogmatik bilgi] ihtilaf konusu olmayan hiçbir şey yoktur, çünkü insanları birbiriyle karşılaştırır ve onların haklarını ve kazançlarını işe karıştırır; bu bilgi türünde akıl sık sık insanın karşısında konumlandığı gibi, insan da sık sık aklın karşısında konumlanır.[132]

Fakat daha önceleri toplum felsefesinin doğru ilkeleri insanların çıkarlarıyla çelişiyorduysa ve insanların çıkarları değişmemişse, bu ilkeler hâlâ insanların çıkarlarıyla aynı ölçüde çelişiyor olmalıdır. Buradan, bazı Hobbes eleştirmenlerinin yaptığı gibi, Hobbes'un insan doğası analizinin düpedüz yanlış olduğu sonucu çıkarılabilir: İnsanların Hobbes'un keşfini daha önce gerçekleştirmemiş ve kullanmamış olmasının sebebi, Hobbes'un iddiasının aksine, insan doğasının çıkarlar ya da motivasyonlar arasında bir denge içermemesidir. Hobbes insan doğası hakkında düpedüz yanılmışsa, insanların Hobbes'un dediği şekilde, yani onun tarif ettiği hâliyle doğalarına uygun şekilde davranmamaları da normaldir. Ve Hobbes insan doğası hakkında düpedüz yanılmışsa, tam anlamıyla rasyonel insanın, Hobbes'un davranması gerektiğini söylediği şekilde davranmasına da gerek yoktur: Bu durumda Hobbes'un bütün argümanları çöker.

Fakat bu kadar ileri gitmeye gerek yoktur. İnsanların o güne kadar Hobbes'un keşfini gerçekleştirmemiş ve kullanmamış olmasının sebebi belki de onun insan doğası hakkında düpedüz yanılması ya da (Hobbes'un iddia ettiği gibi) insanların uygulama ya da mantık eksikliği yüzünden –kendilerine avantaj sağlayan– bu keşfi daha önce yapmamış olamaması değil, Hobbes'un keşfettiği yükümlülük ilkesinin eski top-

132 *Elements*, Ep. Ded. [İthaf Bölümü], s. XVII.

lumlardaki insanlar için, o gün itibarıyla mülkiyetçi piyasa toplumundaki insanlar için olduğu kadar avantajlı olmamasıdır. Başka bir ifadeyle, bu sebep, Hobbes'un yükümlülük ilkesinin, mülkiyetçi piyasa toplumunun zuhurundan önce, insanların çıkarlarıyla (ve kapasiteleriyle) çelişiyorken, bu toplumda çelişmemesi olabilir. Bir piyasa toplumu, diğer toplum biçimlerinin aksine, barış ve düzene ihtiyaç duyar. Savaş, yağma ve çapulculuk piyasa toplumu olmayan pek çok toplumda normal ve onurlu ama piyasa toplumunda uygunsuz eylemlerdir. Mülkiyetçi piyasa toplumunda, biricik ulusal komünitenin yurttaşları arasında (Hobbes ülke içi ilişkilerle ilgiliydi, dış ilişkilerle değil)[133] bunların yaşanmasına izin verilemeyeceği gibi, bir mülkiyetçi piyasa toplumunda hırslı insanların arzularını yerine getirme gayretlerine yer açılması için bunlara ihtiyaç da yoktur. Ve bir piyasa toplumu iç barışa ihtiyaç duymakla kalmaz, aynı ölçüde önemli olmak üzere, piyasa toplumunu kabul edip destekleyen insanların, diğer toplumlardaki insanların aksine, bu toplumun sunduğu avantajları ve dolayısıyla Hobbes'un keşfinin sunduğu avantajları görmesi de beklenir. Tek ihtiyaçları, içinde bulundukları (yeni) durumun mantığının kendilerine gösterilmesidir; yani yapılması gereken tek şey, yeni piyasa toplumundaki insanları, daha önce bu kapasiteye sahip olmayan insanlar olarak, Hobbes'un doktrinini anlama ve kullanma kapasitesine kavuşturmaktır. Yalnızca mülk sahibi girişimci insanlardan bunu anlamalarının beklenebileceği doğrudur. Fakat bu kadarı da yeterlidir zaten: Sıradan insanların bunu kendi başına anlaması gerekmez, bir otorite bunu onlara öğretebilir.

133 Hobbes'un bir devleti ülke dışı şiddetten bağışık kılmak gibi bir beklentisi yoktu. Ona göre uluslararası düşmanlıklar iç savaşlardan daha az kötü bir şeydi. Çünkü egemenler, uluslararası düşmanlıkları kullanarak, "uyruklarının çalışkanlığını artırdıkları için, bu düşmanlıkları bireylerin özgürlüğüne eşlik eden sefalet takip etmez". (*Leviathan*, On Üçüncü Bölüm, s. 98 [çeviri bana ait –ç.n.]).

Demek ki piyasa insanları Hobbes'un doktrininin bilhassa yetenekli öğrencileridir. Dolayısıyla Hobbes'un teorisi yalnızca mülkiyetçi piyasa toplumuna dair ve onun için geliştirilmiş bir teori olarak görülürse, insanın kapasiteleri hakkında çelişkili bir yaklaşım sergileme suçlamasından bir dereceye kadar muaf tutulabilir. Daha doğru bir ifadeyle, teorisi göreli yeni mülkiyetçi piyasa toplumuna dair ve onun için geliştirilmiş bir teori olarak ele alınırsa, Hobbes bu suçlamadan muaf olur. Böyle anlaşıldığında Hobbes'un teorisi, onlara gerçek doğalarını göstermek suretiyle, hâlihazırdaki insanları, o güne kadar gerçekleştirdikleri ve –mülkiyetçi piyasa toplumunda yaşayan insanlardan talep edilen ve onlara izin verilen davranış tarzını tam olarak idrak edemedikleri için– hâlâ sürdürmekte oldukları davranış tarzlarından farklı şekilde davranmaya ikna etme girişimidir. Hobbes hâlâ tam olarak bir piyasa insanı gibi düşünmeyen ve davranmayan insanlara hitap ediyordu; bu insanların kabul etmeleri gereken siyasal yükümlülüklere dair hesapları hâlâ tam olarak, en çok çıkarlarına olan, rekabetçi insanlar olarak gerçek doğalarına en uygun olan şeyin tam doğru bir değerlendirmesine dayanmıyordu. Bu insanlardan düşüncelerini, rekabetçi insanlar olarak gerçek ihtiyaçlarıyla ve kapasiteleriyle hizalamasını istiyordu. Buna kendisini öylesine kaptırıyordu ki insanların gerçek ihtiyaçlarını ve kapasitelerini –gerçekte oldukları gibi– yeni ihtiyaçlar ve kapasiteler olarak değil, bütün zamanlar ve yerler için geçerli ihtiyaçlar ve kapasiteler olarak sunuyordu. Böylece tutarsızlığa düşüyor, insan doğasının, insanların geçmişte ve hâlihazırda yapmadıkları bir şeyi yapmalarını gerektirdiğini söylüyordu. Fakat yaptığı bu yanlış, onu suçlayanların büyüttüğü kadar büyük bir yanlış değildir. Analizinin bütün zamanlar ve yerler için geçerli olduğunu iddia etmeseydi, kendisini bu suçlamadan bütünüyle aklayabilirdi.

Son olarak, Hobbes'un teorisine mülkiyetçi piyasa toplumuna dair ve onun için geliştirilmiş bir teori olarak yaklaşıldığın-

da, ona yöneltilen başlıca ahlaki itirazın, onun doktrininden ziyade toplumun ahlakına yöneltilmiş bir itiraza dönüştüğü fark edilecektir. Hobbes'un anladığı hâliyle siyasal yükümlülük, iddia ettiğim gibi, gerçekten mülkiyetçi piyasa toplumunda yaşayan insanların –tamamen ve kaçınılmaz olarak piyasa tarafından belirlenen– rasyonel algılarına dayanıyorsa, Hobbes'un siyasal yükümlülüğündeki bir miktar gayriinsani ton aynı anda hem açıklanmış hem de meşruiyet kazanmış demektir. Piyasa toplumunun zorlamaları, genellikle etik teorisinin merkezine konulan özgür ve rasyonel bireyi az çok küçük düşürür. Piyasa ahlakı hümanistlerin bütünüyle kabul edebileceği bir şey değildir. Bu zorlamaların ve piyasa ahlakının idrak ve kabulüne dayalı bir yükümlülük teorisinin, mülkiyetçi piyasa toplumunun değerlerini en yüksek ya da yeterli bir ahlak olarak kabul etmeyen hümanistlere sapkınca görünmesi kaçınılmazdır.

Bununla birlikte Hobbes, piyasanın zorlamalarına ve ahlakına dayanırken, modern mülkiyetçi toplumlardaki yükümlülük sorununu tam özünden yakalamıştır. Eşit rasyonel bireylerden yola çıkarak, bu bireylerin kendileri dışında bir kudrete tamamen boyun eğmeleri gerektiğini gösteren Hobbes'un bireycilik anlayışının paradoksu, kendi oluşturduğu teorik yapının değil piyasa toplumunun bir paradoksudur. Piyasa, insanları özgürleştirir; etkili işleyebilmesi için bütün insanların özgür ve rasyonel olması gerekir ama her bir bireyin bağımsız rasyonel kararları, her an herkesi kaçınılmaz olarak karşı karşıya getiren bir kudretler yapılanması üretir. Her bir insanın seçimi piyasayı belirlediği gibi, onun tarafından belirlenir de. Hobbes mülkiyetçi piyasa toplumunun getirdiği özgürlüğü de zorlamayı da yakalamıştı.

Ne var ki İngiliz mülk sahibi sınıfının Hobbes'un sunduğu reçetenin tamamına ihtiyacı yoktu. Ve onun kendilerini tasvir etme biçiminden rahatsız olmak için bazı haklı sebepleri de yok değildi: Havalı görünmeye çalışan hoppalar dışında

hiç kimse kendisinin ve kendisi gibi olanların bu şekilde ifşa edilmesinden hazzedemezdi, özellikle de bu ifşa, bilim olarak sunulduğunda. Daha o yüzyıl bitmeden, Locke'un daha muğlak ve kendileri için daha makbul doktrinini kabullenmişlerdi bile.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÜZLEYİCİLER: OY HAKKI VE ÖZGÜRLÜK

Oy Hakkı Sorunu

Charles Firth'ün Putney görüşmelerinin* tutanaklarını ilk kez yayımlarken metne koyduğu talihsiz dipnottan[1] beri, Düzleyicilerin bütün erkeklerin oy hakkını savunduğu, kayıtsız şartsız olarak ya da çok küçük kayıtlar düşülerek kabul ediliyor. Hiç kuşkusuz Düzleyicilerin bu iddiayı destekleyecek pek çok beyanına atıfta bulunulabileceği gibi,[2] Putney'de oy hakkı

---

* Birinci İngiliz İç Savaşı'nı ve Parlamento'nun I. Charles'a karşı zaferini takip edecek siyasal düzenin ne olması gerektiğini belirlemek için 28 Ekim-8 Kasım 1647 tarihleri arasında düzenlenen, başlıca katılımcılarının, Charles'ın anayasal bir monarşi çerçevesi içinde krallığa devam etmesini savunan Yeni Ordu komutanları ile aralarında Düzleyicilerin de olduğu, "bir adam, bir oy" ve "vicdan özgürlüğü" gibi daha kapsamlı değişimler isteyen radikaller olduğu görüşmeler –ç.n.

1 C. H. Firth (ed.), *The Clarke Papers*, c. I, Camden Society Publications, N.S. 49, 1891, s. 299, dipnot: "Anlaşmayı destekleyenler, tartışmanın da gösterdiği gibi, bütün erkeklerin oy hakkına sahip olmasını savunuyorlardı." Karşılaştırma için bkz. aynı kitabın XLIX. sayfası: "[Birinci *Anlaşma*'nın] birinci maddesi bütün erkeklerin oy hakkına sahip olmasını öngörüyordu."

2 Bu bağlamda genellikle atıfta bulunulan en önemli beyanlar bu kitabın şu sayfalarında irdeleniyor: s. 166-172, 176-185.

üzerine yürütülen meşhur tartışma, erkeklerin oy hakkı üzerine bir tartışma olarak yorumlanmasını kolaylaştıracak şekilde (ki Gardiner böyle yorumlamıştır)[3] başlıyordu. Ne var ki aslında Putney görüşmelerinde, önerilen oy hakkının özel bir kapsama sahip olmasından bahsedildiği ilk andan Düzleyicilerin son manifestosuna kadar, Düzleyiciler hiç istisnasız olarak oy hakkına dair bütün önerilerinde iki önemli insan grubunu, adlı adınca hizmetlileri [servants] ya da ücretlileri[4] ve sadaka alanları ya da dilencileri oy hakkının kapsamı dışında tuttular. Düzleyicilerin oy hakkı mevzusundaki gerçek görüşlerinin yanlış yorumlanması, savundukları özgürlük konseptinin az çok bulanıklaşmasına ve siyasal düşüncelerinin bazı temel ilkelerinin gözden kaçmasına neden oldu. Demek ki ilk işimiz Düzleyicilerin oy hakkı konusundaki görüşlerini tam olarak ortaya koymak, ikinci işimiz ise bu grubun siyasal teorisinin hâkim yorumunda ne tür bir revizyon yapılabileceğine kafa yormaktır. İlk işimize ayırdığımız yerin orantısızca büyük olduğu düşünülebilir ama görülmemiş büyüklükteki bir kafa karışıklığını gidermek için gerekenden fazla değildir.

Bu konudaki olguların ortaya konulması işi genellikle o kadar eksik ve yanlış bir şekilde yapılmıştır ki Düzleyicilerin yukarıda bahsettiğimiz dışlama tutumuna ilişkin net beyanlarını bir an önce sıralamak yerinde olacaktır. Birinci *Halk Anlaşması*'nın oy hakkı maddesi hakkında Putney'de yürütülen ünlü tartışmada (29 Ekim 1647) Düzleyicilerin sözcülerinden biri olan Maximillian Petty, Cromwell'in bir sorusunu yanıtlarken, "çırakları ya da hizmetlileri veya sadaka alanları neden

3 S. R. Gardiner, *History of the Great Civil War 1642-1649*; vol. III, 1891, s. 225. Gardiner ayrıca, *The Case of the Army truly stated* isimli belgede [ordu komutanlarının] İç Savaş'ta kralı desteklemişler hariç bütün erkeklere oy hakkı verilmesi önerisinde bulunduğundan bahsediyor (a.g.y., s. 215). Bu konuda bkz. bu kitabın 177. sayfası.

4 On yedinci yüzyıl terminolojisinde servant [hizmetli] kavramı bütün ücretlileri, yani ücret karşılığında bir işveren için çalışan herkesi kapsıyordu.

hariç tutacak"larının[5] sebebini açıklar; gerçek şu ki Düzleyicilerin bu kesimleri oy hakkı kapsamı dışında tuta*cağı* iki tarafın da malumuydu. Bu noktada Putney'de gerçekleşen görüşmelerdeki pozisyonlarını anlamak açısından, Düzleyicilerin birbirini izleyen iki beyanına dikkat çekilebilir. 11 Kasım 1647 tarihli *A Letter sent from several Agitators of the Army to their respective Regiments*'te [Ordunun Birkaç Ajitatöründen Kendi Alaylarına Mektup] Putney'de oy hakkı teklifi üzerine uzun tartışmalardan sonra "oylama yapılarak teklifin onaylanmasına karar verildi"ği bildiriliyor: *"[Y]ani, hizmetli ya da dilenci değillerse, bütün askerler ve diğer insanlar, yılda en az kırk şilin kira geliri getiren bir toprağa sahip olmasalar da, kendilerini Parlamento'da temsil edecek insanların seçiminde söz hakkına sahip olmalıdır*. Doğal hakkınız olan bu özgürlüğünüze karşı yalnızca üç oy kullanıldı.".[6] Burada hizmetlilerin ve dilencilerin dışlandığı bir oy hakkının "doğal hak olan özgürlük" adına bir zafer olduğu iddia edilir. John Harris *The Grand Designe*'da (8 Aralık 1647), Düzleyicilerin anlaşmanın oy hakkı maddesinde oy hakkını "hizmetliler ya da Dilenciler hariç bütün erkekler" için talep ettiğini net bir şekilde ifade eder.[7]

---

5 A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, 1938, s. 83. Bu ifade, Putney görüşmelerinde Düzleyicilerin oy hakkının kapsamına ilişkin niyetlerine özel olarak atıfta bulunulan ilk ifadedir. Bu ifadenin tartışmalarda oy hakkına ilişkin dillendirilen diğer ifadelerle ilişkisi bu kitabın 166-176. sayfalarında irdeleniyor.

6 Woodhouse, a.g.y., s. 452. Bu oylama gerçekten yapıldı mı yoksa propaganda amaçlı bir iddia mı tartışmasının yeri burası değil. M. Wolfe (*Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, 1944, s. 61, dipnot-10), kafa karıştırıcı şekilde erkeklerin oy hakkı üzerine bir oylama olarak tanımladığı bu oylamanın gerçekten yapılıp yapılmadığına dair kuşkusunu ifade eder. Bu kuşkunun gerekçesi Clarke'ın o gün yapılanların kayıtları içinde bundan bahsetmemesidir. Fakat burada bir tarih karışıklığı söz konusudur. *Mektup*'ta yapıldığı iddia edilen oylama muhtemelen (Wolfe'un varsaydığı gibi) 30 Ekim'de değil, Clarke'ın kayıtlarına ulaşamadığı günlerden biri olan 4 Kasım'da gerçekleştirilmişti, dolayısıyla Clarke'ın bu oylamayı o günün işlemlerine dair tuttuğu kayıtlarından bilerek çıkarıp çıkarmadığının sorgulanması gereksizdir.

7 B. M., E. 419 (15), folyo-7, arka sayfa.

Düzleyicilerin sonraki iki yıl boyunca yayımladığı manifestolarda bu konu daha da açık ifade edilir. Ocak 1648 tarihli *Petition*'da [Dilekçe], "bir suça bulaştığı için yasal olarak oy verme hakkından mahrum edilmemişler ya da edilmeyecekler ve 21 yaşından küçük olanlar ve hizmetliler ve dilenciler hariç"[8] bütün İngiliz erkekleri için oy hakkı talep edilir. 15 Aralık 1648 tarihli İkinci *Anlaşma* oy verme hakkının kapsamını biraz daha daraltır: Sadaka alanlar ve hizmetliler ya da ücretliler bir kez daha dışta tutulur ama bu kez "genellikle yoksullara yardım vergisi mükellefi olarak değerlendirilmeyen"[9] bütün erkekler de oy hakkından mahrum bırakılır. 1 Mayıs 1649 tarihli Üçüncü *Anlaşma*'da Ocak 1648 tarihli *Petition*'daki pozisyona geri dönülür ve yalnızca hizmetliler ile sadaka alanlar oy hakkı kapsamı dışında tutulur.[10]

Dolayısıyla görünüşe göre bu dönem boyunca Düzleyicilerin yetkili şahsiyetleri tarafından kaleme alınmış ve önerdikleri oy hakkının kapsamını ifade eden bütün belgelerde, yani Birinci *Anlaşma*'nın ele alındığı Putney görüşmelerinde, 1648 tarihli *Petition*'da ve İkinci ve Üçüncü *Anlaşmalar*'da[11] Düzleyicilerin hizmetlileri ve sadaka alanları oy hakkından dışladığı çok açıktır.

Firth'ten beri pek çok uzman bu dışlamayı ya görmezden geldi ya da bu dışlamanın bazı örnekleriyle karşılaşmasına rağmen Düzleyicilerden bütün erkeklerin oy hakkının savunucuları olarak bahsetmeye devam edip, bu tutarsızlıkta bir sorun görmedi.[12] Belki de bunun sebebi bu bilim insanlarının

8 Wolfe, *Leveller Manifestoes*, s. 269.

9 Woodhouse, a.g.y., s. 357; Wolfe, a.g.y., s. 297·

10 Wolfe, a.g.y., s. 403. Gerek İkinci gerekse de Üçüncü *Anlaşma*'da İç Savaş'ta kralı desteklemiş olanlar da belirli bir süre için oy hakkından mahrum bırakılır.

11 Bkz. bu kitabın xxx. sayfası, dipnot-31.

12 Bkz. Not-F, s. 388-389.

Düzleyicilerin diliyle ve varsayımlarıyla, bu tür sorunlara kör kalmalarına neden olacak kadar yakınlık kurmuş olmalarıydı. Bu bilim insanları şu sonuçlara varmış olabilirler: Düzleyiciler tüm erkeklerin oy hakkını hizmetlileri ve dilencileri hariç tutan bir oy hakkıyla özdeşleştirmişlerdi ve Düzleyicilerin bunu yapmasını mümkün kılan postulatlar yorum gerektirmeyecek kadar açıktı. Fakat söylemek istedikleri buysa bile söyledikleri bu değildi. Her halükârda sonuç üzücüdür.

Düzleyicilerin belli kesimleri oy hakkından dışlamasına dikkat çekilmediğinde, öğrenciler kolayca bu hareketin hiçbir şarta bağlamadan bütün erkekler için oy hakkı talep ettiği sonucuna varabilirler ki durum böyle değildi. Düzleyicilerin hizmetlileri ve sadaka alanları oy hakkı dışında bıraktığı kimi örneklere dikkat çekilip bunda hiçbir sorun görülmediğinde ise bütün meseleyi ıvır zıvır bir mesele olarak görüp yüz çevirmeye razı olmayan öğrenciler, dışlanmış sınıfların sayısal olarak önemsiz olduğu sonucunu çıkarma eğilimine gireceklerdir ki durum bu da değildi. Ya da öğrenciler Düzleyicilerin hiçbir tutarsızlık kaygısı gütmeden bütün erkekler için eşit oy hakkını hizmetlilerin ve sadaka alanların dışlandığı bir oy hakkıyla özdeşleştirdiği imasını kabul ederlerse, Düzleyicilerin bu pozisyonu almasına imkân veren teorik temele dair hiçbir şey öğrenmemiş olacaklardır.

Keza yukarıda atıf yaptıklarımızın ötesine geçip, Düzleyicilerin oy hakkı konusunda bazı tutarsızlıklar sergilediğini açıkça ifade ederek bu duruma bazı izahatlar getiren az sayıdaki bilim insanının da günümüz öğrencilerine pek bir hayrı dokunmaz, zira getirdikleri izahatlar çok da tatmin edici değildir.[13] Düzleyicilerin görüşlerinde 1648 yılında (İkinci *Anlaşma*'da cisimleşen) geçici bir değişim olduğundan bahseden ama hatalı olarak bu değişimi ayrımsız bütün erkeklere oy hakkından (ki Düzleyiciler hiçbir zaman böyle bir pozisyon almadı)

13 Bkz. Not-G, s. 389-390.

vergi mükelleflerine oy hakkına (ki Düzleyicilerin pozisyonu buydu) doğru bir değişim olarak tanımlayan başka bazı bilim insanlarının analizi de meselenin doğru anlaşılmasına pek bir katkı yapmaz.[14]

Konuyu anlamak için standart literatüre başvuran öğrencilerin, Düzleyicilerin oy hakkı meselesindeki pozisyonunu bir miktar netleştirmenin işe yarayacağını düşünmeleri mazur görülebilir. Bu konudaki kayıtlar düzenlenip olduğu gibi sunulduğunda, Düzleyicilerin tutarlılık sorunu aşılması çok güç bir sorun gibi görünür. Fakat Düzleyicilerin oy hakkı meselesindeki fikirlerinin alttan alta tutarlı olduğunu gösteren bazı postulatlara ve kavramlara ışık tutacak şey tam da kayıtlardaki karışıklıkların giderilmesi işlemidir. Özgürlüğün doğasıyla ilgili bu kavram ve postulatlar, Düzleyicilerin bireyciliği ve dolayısıyla İngiliz siyasal düşüncesinin – radikal demokratik geleneğinden ziyade– liberal geleneğine yaptıkları katkının yeni bir yorumuna kapı açar. Özetle, birazdan açıklayacağımız gibi, oy hakkına dair bu aşikâr tutarsızlık sorununun çözümü, Düzleyicilerin bütün bir siyasal fikriyatının daha derinlemesine kavranmasının yolunu açtığı gibi, böylece liberal demokratik geleneğin kaynaklarına dair yeni bilgiler sunar.

İlerleyen sayfalarda ("Kayıtlar" altbaşlığında) bahse konu kayıtlar, Düzleyicilerin oy hakkı meselesindeki pozisyonunun içerdiği aşikâr tutarsızlığın boyutlarını anlamamıza ve bu konudaki pozisyonlarını ayrımsız bütün erkekler için oy hakkından hizmetliler ve sadaka alanları dışlayan bir oy hakkına doğru değiştirdikleri ihtimalini elememize yetecek kadar detaylı bir şekilde irdeleniyor. Düzleyicilerin istisnasız her zaman, alışılagelmiş modern anlamıyla bütün erkeklere oy hakkını değil hizmetliler ve sadaka alanların hariç tutulduğu bir oy hakkını savunduklarını, bu dışlama ile her insanın do-

14 Bkz. Not-H, s. xxx-yyy.

ğuştan oy kullanma hakkına sahip olduğu şeklindeki iddiaları arasında bir çelişki görmediklerini, bunda bir çelişki görmemelerinin sebebinin de özgürlüğün doğası hakkında öne sürdükleri bazı varsayımlar olduğunu öne sürüyorum.

Düzleyicilerin oy hakkı ve özgürlük hakkındaki beyanlarını irdelemeye geçmeden önce, ("Oy Hakkı Tipleri" başlığı altında) Düzleyiciler, ordu liderleri ve parlamentodaki Bağımsızlar arasında ihtilaf konusu olan farklı oy hakkı teklifleri arasındaki farklılıklar netleştirilmeye çalışılacak. Zira görünüşe göre o dönem ihtilaf konusu olan dört farklı oy hakkı türünün (bir taşınmaz mülk üzerinde serbest tasarruf hakkına sahip olanlara [freeholders]* oy hakkı, vergi mükelleflerine oy hakkı, hizmetlileri hariç tutan oy hakkı ve tüm erkeklere oy hakkı) her birinde kapsanan ve dışlanan sınıflar hakkında net, bu sınıfların sayısal büyüklüğü hakkında kabaca bir fikre sahip olmadıkça, ne mülkiyete dayalı oy hakkını savunanlar ile hizmetliler hariç oy hakkını savunanlar arasındaki ihtilafın yoğunluğunu ne de bu iki pozisyonun her birinden vergi verenlere oy hakkı pozisyonuna geçişin gerektirdiği taviz miktarını anlamamız mümkün değildir.

Oy hakkına sahip olması önerilen sınıfların sayısal büyüklüğüne dair tahminler asıl argümanımız karşısında ikincil önemdedir ama on yedinci yüzyıl düşüncesinin anlaşılması noktasında bir değer taşıdıkları ve bazı yaklaşımlara bir dereceye kadar meşruiyet kazandırdığı düşünülebileceği için Ekler bölümünde ortaya konulacaktır.

---

* Freehold, dönemin İngiltere'sinde yaygın gayrimenkul sahipliği biçimidir. Ayırt edici özelliği tasarruf/sahiplik hakkının belirli bir süreyle sınırlandırılmamış olmasıdır. Fakat bu hak, bildiğimiz anlamda mülkiyet hakkından farklı olarak, belirsiz bir süreyle (mesela bir ya da iki hayat boyu) sınırlandırılmış olabilir. Yani bütün İngilizce-Türkçe sözlüklerde "mülk sahibi" olarak karşılanan bu kavram özellikle on yedinci yüzyıl İngiltere'si bağlamında bildiğimiz anlamıyla "mülk sahibi" anlamına gelmemektedir. Freeholder bu tür bir tasarruf hakkına sahip olan kişidir. –ç.n.

Son olarak "Teorik İçerimler" başlığı altında, Düzleyicilerin özgürlük hakkındaki postulatlarının içerimleri hakkında daha genel bir tartışma yürütülecektir.

Oy Hakkı Tipleri

Düzleyiciler ile parlamentodaki ve ordudaki muarızları arasında gerçekten tartışma konusu olan ya da tartışılmış gibi görünen dört farklı oy hakkı tipi söz konusuydu. Bunları şöyle tefrik edebiliriz:

A- Yılda en az kırk şilin gelir getirecek kadar bir toprak üzerinde serbest tasarruf hakkına sahip olanlarla ve Lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insanlarla (freemen of trading corporations) sınırlandırılmış oy hakkı. Cromwell ve Ireton'ın ısrarla savunduğu,[15] Düzleyicilerin ise ısrarla saldırdığı oy hakkı türüydü bu. Bu türü *bir taşınmaz mülk üzerinde serbest tasarruf hakkına sahip olanlara* oy hakkı* (*freeholder franchise*) olarak adlandıracağım. Bu oy hakkı türünde, malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı sahipleri (copyholders)** ile kiralık toprak üzerinde tarım yapan çiftçiler kapsam dışında tutuluyordu. Kullandıkları taşınmaz mülk üzerinde serbest tasarruf hakkı bulunmayan zanaatkârlar, ustalar (tradesmen) ve –Lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insan

15 Putney görüşmelerinde bu tutumun bir istisnası Cromwell'in miras yoluyla bazı topraklar üzerinde tasarruf hakkını kazananlardan bazıları için de oy hakkını kabul etmeye hazır olması (Woodhouse, a.g.y., s. 73), bir istisnası 30 Ekim 1647'de Komite'deki şartlı taviz (bkz. Not-K, s. xxx), bir istisnası da geçici İkinci *Anlaşma* tavizidir. (bkz. bu kitabın xxx-yyy. sayfaları).

* Bundan böyle "serbest tasarruf hakkı sahipleri". Bu ifade kullanıldığı her yerde "bir taşınmaz mülk üzerinde serbest tasarruf hakkı sahipleri" olarak anlaşılmalıdır.

** Copyhold İngiltere'de geç ortaçağdan modern zamanlara kadar yaygın görülmüş geleneksel bir toprak sahipliği formudur. Bu tasarruf hakkına sahip olanlar tasarruf hakkı karşılığında malikane derebeyine karşı belirli görev ve hizmet yükümlülükleri altına giriyordu. On dokuzuncu yüzyıl itibarıyla bu görev ve hizmetlerin yerini kira ödemesi almış durumdaydı. Copyholder bu tasarruf hakkına sahip kişiyi ifade eder. –ç.n.

olmayan– satıcılar da kapsam dışındaydı. Keza bütün hizmetliler ve sadaka alanlar da öyle.

Bu oy hakkı türü VI. Henry'nin sekizinci saltanat yılında çıkardığı yedinci yasadan beri zaten uygulamadaydı. Bu oy hakkı türünün belli bir toprak parçası üzerinde malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı bulunanlar (copyholders) ile kiracıları (leaseholders) dışta bıraktığı iddiasına, burada dikkat çekilmesi gereken iki itiraz yükseltilebilir. Birincisi, belli bir toprak parçası üzerinde malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı bulunan çiftçilerle ilgili olarak, topraktaki tasarrufları derebeyinin iradesine bağlı bu tasarruf sahiplerinin hiçbir zaman serbest tasarruf hakkı sahipleri (freeholders) olarak kabul edilmediği kesinse de, başka türde bir 'malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı sahibi'nin, yani derebeyinin iradesiyle değil malikane (manor) geleneklerinin bir sonucu olarak toprak üzerinde tasarruf hakkını kazanmış, "geleneksel serbest tasarruf" ("customary freehold") ya da "malikane kayıtlarına dayalı serbest tasarruf" ("free copyhold") veya "malikane kayıtlarına dayalı imtiyazlı serbest tasarruf" ("copyhold of frank tenure") olarak tanımlanan tasarruf haklarından birine sahip birinin de on yedinci yüzyıl hukukunda ve seçim pratiğinde serbest tasarruf hakkı sahipleri (freeholders) olarak kabul edilmiş olmaları mümkündür. Edward Coke[16] bu meseleyi askıda bırakır. William Blackstone'un[17] 1754 yılı Oxfordshire seçiminde bu sorunun gündeme gelmesinden sonra bunların serbest tasarruf hakkı sahipleri olmadığını ve oy hakkına sahip olmalarının hiçbir zaman düşünülmediğini iddia etti ama herhangi bir dönemde fiilen oy kullanıp kullanmadıkları bilinmiyor. Bununla birlikte muhtemeldir ki Cromwell, zamanın yasaları uyarınca, malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı sahibi hiçbir kişinin oy hakkına sahip olmadığını

16 Edward Coke, *The Compleate Copyholder*, 1644, 15,16 ve 17. bölümler.

17 William Blackstone, *Considerations on Copyholders*, 1758.

varsayıyordu. Zira Cromwell, mevcut oy hakkı kapsamında bir değişiklik olarak, "malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkını miras yoluyla edinenler"in bazılarına oy hakkı verilmesi olasılığından bahseder.[18] Sırf tasarruf hakları güvence bakımından serbest tasarruf hakkına benzediği için bunların oy hakkını kabul etmeyi düşündüğüne göre, geleneksel 'malikane kayıtlarına dayalı tasarruf sahipleri'ni, kendi iradelerine sahip 'malikane kayıtlarına dayalı tasarruf sahipleri' olarak görmüyor olmalıydı. Bunun mantıksal sonucu olarak, geleneksel 'malikane kayıtlarına dayalı tasarruf sahipleri'ni mevcut oy hakkı kapsamı dışında tutulması gereken bir kesim görüyordu. Bütün bunlardan şu sonucu çıkarıyorum: Putney'de tartışma konusu olan serbest tasarruf hakkı sahiplerine (freeholders) oy hakkının, belli bir toprak üzerinde malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı bulunan (copyholders) herkesi kapsam dışında tuttuğu varsayılıyordu.

Bu oy hakkı türünün belli bir toprak parçası üzerinde malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı bulunan çiftçiler ile kiralık topraklar üzerinde tarım yapan çiftçileri dışta bıraktığı iddiasına yöneltilebilecek ikinci itiraz şudur: Kiralık topraklar üzerinde çiftçilik yapanların oy hakkından mahrum bırakılmasıyla ilgili olarak, dönemin hukukunda serbest tasarruf hakkı sahipleri (freeholders) ile kiracılar (leaseholders) arasında kesin bir ayrım yapılmadığı anlaşılmalıdır. Bunların ikisi de tasarruf hakkı sahibiydiler (tenant). Ayrım, bu tasarruf hakkının kesin olarak belirlenmiş sınırlara sahip olup olmadığındaydı. Kabaca, hayat ya da hayatlar boyu tasarruf hakkına sahip olanlar serbest tasarruf hakkı sahibiydi; buna karşın belirli yıllar boyunca tasarruf hakkına sahip olanlar ile ya belirli yıllar ya da hayatlar boyunca (hangisi kısa sürerse o geçerli olacak şekilde) tasarruf hakkına sahip olanlar serbest tasarruf hakkı sahibi değildi. Daha açık ifade edersek, kullanım süre-

18 Woodhouse, s. 73.

leri sabit bir dönemle (mesela beş yıl, doksan dokuz yıl, hatta bin yıl) sınırlı olan tasarruf sahipleri ve kullanım hakları sabit bir maksimum süre ve belirsiz bir kısa süre boyunca (mesela "doksan dokuz yıllık ya da üç hayatlık" kullanım süresinde hangisi daha kısa sürede biterse o geçerlidir) geçerli olan tasarruf sahipleri, kullanım süresi dönemleri ne kadar uzun olursa olsun, hukuken serbest tasarruf hakkı sahipleri değildi. Toprağı tasarruf hakkı belirsiz bir dönem için geçerli olanlar ile serbest (yani kölelik ya da kişisel hizmet temelli olmayan) tasarruf sahipleri, tasarruf hakkı bir adama ya da mirasçılarına ister sonsuza kadar, ister adamın ölümüne kadar, isterse de bir başkasının ölümüne kadar verilmiş olsun, serbest tasarruf hakkı sahibiydiler.[19] Bracton'dan beri geçerli bir yasaydı bu. Bunun genel kabul görmüş bir ayrım olduğunu varsayıyorum. Putney görüşmeleri tutanaklarında kiracılara yapılan birkaç atıfta ifade edilen şey, belirli bir yıllık süre için tasarruf hakkı sahibi olanların oy hakkından mahrum bırakılmasından ibarettir.[20] Putney görüşmeleri tutanaklarında daha bir kesin kanıtın yokluğunda, görüşmelere katılan iki tarafın da serbest tasarruf ve serbest olmayan tasarruf sahipleri arasında yapılan yerleşmiş hukuksal ayrıma göre hareket ettiklerini varsayabiliriz. Nitekim belirli yıllar boyunca tasarruf hakkına sahip olanlar ile ya belirli yıllar ya da hayatlar boyunca (hangisi kısa sürerse) tasarruf hakkına sahip olan kiracıları

19 G. Jacob, *A New Law-Dictionary, 1750*, "Freehold" maddesi; Wm. Cruise, *A Digest of the Laws of England Respecting Real Property*, dördüncü baskı, 1835, c. I, s. 47-48 (1 nolu başlık, no: 10-12).

20 Cromwell, "bir yıl, iki yıl ya da yirmi yıl için yüksel bir bedel üzerinden kiralama yapan bir mukim"in sabit ve sürekli bir maslahata [interest] sahip olmasının düşünülemeyeceğini söyler (Woodhouse, s. 62). Petty'nin "Bir adam yüz pound ödeyerek kiralama yapmış olabilir, başka birisi üç hayat boyu için kiralama yapmış olabilir" (a.g.y., s. 61) şeklindeki tamamlanmamış cümlesi onun bu konuda durduğu yeri netleştirmeye yetmez; şayet bu cümle hiçbir kayıt/sınırlama düşülmeden Woodhouse'un önerdiği gibi tamamlansaydı, olgunun yanlış bir ifadesi gibi görünürdü, zira üç hayat boyu için kiralama yapan bir kiracı hukuksal olarak bir serbest tasarruf hakkı sahibi olurdu.

kapsayan "kiracı çiftçiler" kategorimizin, Putney'deki tartışmalarda serbest tasarruf hakkı sahiplerine tanınan oy hakkı dışında bırakılması öngörülüyordu.

Serbest tasarruf hakkı sahiplerine tanınan oy hakkı 1640'lı yıllarda yaklaşık 212 bin insanı kapsıyordu.[21]

B- Hizmetliler ve sadaka alanlar hariç, genellikle yoksullara yardım vergisi mükellefi olarak değerlendirilen bütün aile reisi erkeklere oy hakkı. Serbest tasarruf hakkı sahibi olanlara oy hakkından farklı bir temele dayanmakla birlikte, neredeyse bütün serbest tasarruf hakkı sahiplerini ve Lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insanları kapsadığı söylenebilir, zira bu gruplara dâhil insanların çok azı muhtaçlar için toplanan vergilerin mükellefi olmaktan kurtulabilirlerdi. Keza, aynı sebeple, işlediği toprak üzerinde malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı olan çiftçiler ile ve kiracı çiftçilerin büyük kısmını kapsadığı da düşünülebilir. Son olarak, lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insan ya da serbest tasarruf hakkı sahibi olmayan tüccarların, esnafların, ustaların ve zanaatkârların bir kısmını, hatta muhtemelen çoğunu da kapsıyor olmalıydı; bütün bu gruplara dâhil olan insanlar içinde, yalnızca muhtaçlar için toplanan verginin mükellefi olamayacak kadar yoksul olduğu değerlendirilenler oy hakkından mahrum bırakılacaktı. İkinci *Anlaşma*'da önerilen oy hakkı buydu. 20 Ocak 1649 tarihli Ordu Komutanlarının *Anlaşması*'nda bu oy hakkı türü muhafaza edilmişti.[22] Bu oy hakkı türünden *vergi mükelleflerine oy hakkı* şeklinde bahsedeceğim. Bu oy hakkının kapsamı yaklaşık 375 bin erkekti.[23]

C- Hizmetliler ve sadaka alanlar hariç bütün erkeklere oy hakkı. Düzleyicilerin Putney görüşmelerinde ve sonraki sü-

21 Bkz. Ekler, özellikle s. 374-375, 379.

22 Wolfe, a.g.y., s. 342.

23 Bkz. Ekler.

reçte (İkinci *Anlaşma* hariç) sundukları bütün oy hakkı önerilerinde talep ettiği oy hakkı türü, önemsiz değişiklikler hariç,[24] esas olarak buydu. Bu oy hakkını *hizmetli olmayanlara oy hakkı* olarak adlandıracağım. Bu oy hakkı türü yaklaşık 417 bin erkeği kapsıyordu.[25]

Vergi mükelleflerine oy hakkı ile hizmetli olmayanlara oy hakkı arasında niceliksel ya da niteliksel göreli küçük bir fark olduğu fark edilecektir. Her iki oy hakkı türü de ücretliler ile sadaka alanları dışta bırakıyorlardı. Her ikisi de serbest tasarruf hakkı sahiplerini, lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insanları, malikane kayıtlarına dayalı tasarruf sahiplerini ve diğer türden tasarruf sahiplerini, en azından bunların muhtaçlara yardım vergisinin mükellefi olamayacak kadar yoksul olmayanlarını kapsıyorlardı. Hizmetli olmayanlara oy hakkında kapsanıp vergi mükelleflerine oy hakkında dışlanan yalnızca iki kategori vardı. Birinci kategori tüccarlar, esnaflar, ustalar ve zanaatkârlardı ve bunlar serbest tasarruf hakkı sahibi ya da lonca veya ticaret şirketi mensubu özgür insan olmadıkları gibi, vergi ödeyen aile reisleri de değillerdi. Tahminlerime göre bunların toplam sayısı 19 bin civarındaydı ve bu bağımsız insanların yalnızca yarısının vergi mükellefi olmadığını varsayıyorum. Fakat bu oran çok daha yüksek olsa bile vergi mükelleflerine oy hakkı ile hizmetli olmayanlara oy hakkı arasındaki fark büyüklük açısından serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkı ile vergi mükelleflerine oy hakkı arasındaki farkın yanına bile yaklaşamazdı.[26] Hizmetli olmayanlara

24 Mesela Putney'de çıraklar hassaten hizmetliler grubu içine dâhil ediliyordu; Ocak 1648 tarihli *Petition*'da suçlular oy hakkı kapsamı dışındaydı; İkinci ve Üçüncü *Anlaşmalar*da iç savaşta kralı desteklemiş olanlar belirli bir yıl boyunca oy hakkından mahrum bırakılıyordu.

25 Bkz. Ekler.

26 Bkz. Ekler, s. 378-379. Ekler'de bu kategori için verilen 21.400 sayısı 1688 yılı nüfus rakamlarının 1648 yılı nüfus rakamlarına dönüştürülmesinden önceki sayıdır; dönüştürme sonucunda 1648 için bulunan rakam 19.300'dür. (Ekler, s. 380)

oy hakkında kapsanıp vergi mükelleflerine oy hakkında dışlanan ikinci kategori, sivil hayatlarındaki statüleri sadaka alan ya da ücretli olan parlamento ordusu askerleriydi. Düzleyiciler bu insanların İç Savaş'a aktif katılım göstermek suretiyle oy haklarını kazandıklarını düşünüyorlardı.[27] Toplamda 22 bin erkekten müteşekkil oldukları tahmin ediliyor.[28] Demek ki vergi mükelleflerine oy hakkı ile hizmetli olmayanlara oy hakkı arasındaki bütün fark yaklaşık 41 bin kişiden ibaretti.

D- Bütün erkeklere ya da suçlular ve İç Savaş'ta kralı desteklemişler (delinquents)[29*] hariç herkese oy hakkı. Bihakkın *tüm erkeklere oy hakkı* olarak tanımlanabilecek bu oy verme türünün Düzleyiciler tarafından Putney görüşmelerinden önceki çeşitli beyanlarında talep edildiği anlaşılıyor. Tüm erkeklere oy hakkı, bütün suçlular ve İç Savaş'ta kralı desteklemişler çıkarıldıktan sonra, yaklaşık 1.170.000 erkeği kapsıyordu.[30]

Artık Düzleyicilerin oy hakkı konusundaki pozisyonlarını dört oy hakkı önerisi kapsamında özetleyebiliriz. Yalnızca serbest tasarruf hakkı sahibi olanlara oy hakkı önerisine her zaman karşı çıktılar. Putney öncesi bazı metinlerinde ve Putney'deki bazı beyanlarında tüm erkeklere oy hakkını savunmuş gibi göründüler. Putney'de ve Putney sonrası tüm oy hakkı önerilerinde hizmetli olmayan erkeklere oy hakkını savundular; bunun tek istisnası vergi mükelleflerine oy hakkının biraz daha dar kapsamlı bir versiyonunun öngörüldüğü İkinci *Anlaşma*'ydı.

İkinci *Anlaşma* karmaşasını hiç düşünmeden bir kenara bırakabiliriz. Bu belge Düzleyicilerin, ordu komutanlarının, Bağımsızların ve bir parlamento grubunun temsil edildiği bir

27 Bkz. Not-K, s. 393-394.

28 Bkz. Ekler, s. 380-383.

29 * Bkz. dipnot-40.

30 Bkz. Ekler.

komite tarafından hazırlanmış bir uzlaşma metniydi. Ne var ki bu belge genellikle, Düzleyiciler o tarihlerde ordu liderliği ile parlamento arasında bir güç dengesinin kurulmasını sağlayan kilit bir unsur olarak güçlü bir konuma sahip oldukları ve taleplerinin çoğunu hayata geçirebildikleri için, Düzleyicilerin bir belgesi olarak kabul edildi. İkinci *Anlaşma*'da öngörülen vergi mükelleflerine oy hakkı, az önce açıkladığımız gibi, Düzleyicilerin bir yıldan fazla bir süre önceden beri istikrarlı bir şekilde savundukları hizmetli olmayanlara oy hakkının yalnızca biraz daha dar bir versiyonuydu. İkinci *Anlaşma*'da öngörülen oy hakkı en nihayetinde, hizmetli olmayanlara oy hakkında kapsanan yalnızca iki grubu dışta bırakıyordu: vergi ödemekten kaçınmış küçük bir bağımsız erkekler grubu ve hâlen ordu mensubu olan eski ücretliler. Bunların toplam sayısı 41 bin civarındaydı, ki bu rakam hizmetli olmayanlara oy hakkının kapsadığı toplam insan sayısının onda birinden daha düşüktü. Bu rakamı ekstradan dışlanması öngörülenler için *olabilecek en yüksek sayı* olarak veriyorum. Yoksa Düzleyicilere göre bu sayı yalnızca 19 bin vergi ödemeyen bağımsızdan ibaretti. Zira Düzleyiciler İkinci *Anlaşma*'daki oy hakkı maddesini önerirken ya da kabul ederken büyük ihtimalle ordu liderlerinin İç Savaş'ta parlamento safında savaşmış herkesi zımnen oy hakkı kapsamına dâhil ettiklerini düşünüyorlardı, zira 30 Ekim 1647'de Putney'deki Ordu Divanı Kurulu toplantısında parlamento için savaşanların "[hâlâ belirlenme sürecindeki] gerekli niteliklerin tamamını haiz olmasalar" bile oy hakkına sahip olmaları gerektiğine dair bir karar alınmıştı.[31] Şayet İkinci *Anlaşma*'daki anlayış bu idiyse, bu belgede öngörülen oy hakkının, Düzleyicilerin daha önce önerdiği hizmetli olmayanlara oy hakkının kapsadığı yurttaş sayısı bakımından azıcık daha dar kapsamlı olmakla birlikte, ilkesel bakımdan ondan ayrı düştüğü pek söylenemezdi. İkinci *Anlaşma*'daki anlayış bu değildiyse bile, bu belgede

31 Bkz. Not-K, s. 393-394.

önerilen oy hakkı, en azından kapsadığı insan sayısı bakımından, Düzleyicilerden ziyade ordu liderleri adına verilmiş bir tavizdi. Bu ikinciler için çok ciddi bir tavizi içeriyordu zira oy hakkının kapsadığı insan sayısının, işledikleri toprak üzerinde serbest tasarruf hakkı olmayan çiftçilerin tamamı ile lonca üyesi olmayan ustaların ve satıcıların çoğunu da kapsama dâhil etmek suretiyle, 212 binden 375 bine çıkması anlamına geliyordu. Bununla birlikte ordu liderliği için, hiçbir zaman bağlı kalma niyetinde olmadıkları yerinde bir tavizdi bu; zaten çok geçmeden, tasfiye etmiş oldukları bir parlamentoyla ilişkilendirmek suretiyle, bütün *Anlaşma*'yı rafa kaldırdılar. İkinci *Anlaşma*'nın oy hakkıyla ilgili bu maddesi Düzleyicilere ilişkin modern zaman değerlendirmelerinde hep bir kafa karışıklığına neden oldu. Ona hep Düzleyicilerin verdiği yerinde bir taviz gözüyle bakıldı ama bu böyleydiyse bile, yukarıda yaptığım analiz bu tavizin çok küçük bir taviz olduğunu ortaya koyuyor. Bundan dolayı analizin geri kalanında, İkinci *Anlaşma*'da öngörülen vergi mükelleflerine oy hakkı ile Putney görüşmelerinden Üçüncü *Anlaşma*'ya kadar bütün diğer dokümanlarda ifade edilen hizmetli olmayanlara oy hakkı arasındaki farkı görmezden geleceğim.

Fakat vergi verenlere oy hakkı ile hizmetli olmayanlara oy hakkı arasındaki fark çok küçük olmakla birlikte, hizmetli olmayanlara oy hakkı ile serbest tasarruf hakkı olanlara oy hakkı arasında gerçekten de çok ciddi bir fark vardı. Dolayısıyla, Düzleyicilerin hizmetli olmayanlara oy hakkı ile ordu liderlerinin ve Bağımsızların serbest tasarruf hakkı olanlara oy hakkı arasında Putney'den itibaren başlayan ihtilafın şiddeti bizi şaşırtmasa gerektir. Tahminlerimiz biraz olsun güvenilirse, Düzleyiciler, serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkının kapsadığı kitlenin neredeyse iki katı büyüklüğünde bir kitleyi kapsayan bir oy hakkı talep ediyorlardı.

Demek ki Düzleyiciler ile muarızları arasındaki oy hakkı ihtilafının şiddeti, Düzleyicilerin talep ettiği oy hakkı, hizmetli

olmayanlara oy hakkından hiçbir zaman daha kapsamlı olmamış bir talep olarak alınırsa, kolayca açıklanabilir. Bununla birlikte, bütün erkeklere oy hakkını savundukları açık beyanları ile hizmetli olmayanlara oy hakkı talepleri arasındaki tutarsızlığı yine de irdelemek zorundayız.

Kayıtlar

Kronoloji

Bu problem bir tutarsızlığı aşikâr beyanatlar sorunu olduğuna göre, öncelikle Düzleyicilerin pozisyonlarını tüm erkeklere oy hakkı savunuculuğundan hizmetli olmayanlara oy hakkı savunuculuğuna doğru değiştirip değiştirmediklerini irdelememiz gerekiyor. Değiştirmişlerse, bu durum tutarsızlıkları tek başına açıklayabilir. Buradaki sorun bütün erkeklere oy hakkından yalnızca hizmetli olmayanlara oy hakkına değişim sorunudur ve az önce tartışılan hizmetli olmayanlara oy hakkından vergi verenlere oy hakkına doğru göreli önemsiz değişimden tamamen farklıdır.

Düzleyicilerin beyanlarının yalnızca kronolojisine baksaydık tüm erkeklere oy hakkından hizmetli olmayanlara oy hakkına doğru bir değişim olduğunu düşünebilirdik. Zira Düzleyicilerin İngiltere'de mukim ya da doğmuş her erkek için kayıtsız şartsız ya da kayıtsız şartsız görünen oy hakkı önerilerinin tamamı,[32] Putney görüşmelerinden önce ya da bu görüşmeler sırasında gerçekleşmiştir ve Putney'den önce oy hakkına yapılan bütün atıflarda (bunların sayısı epey azdır) hizmetlilerin ya da sadaka alanların dışlanmasına dair açık bir beyan

32 Buradaki "tamamı" ifadesi, Düzenleyicilerin standart belgeleri olarak adlandırılabilecek belgelerde bulunabileceklerin tamamı anlamına geliyor; bunlar Woodhouse'un, Wolfe'un, Haller ve Davies'in (*The Leveller Tracts 1647-1653* [1944]) ve Haller'ın (*Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647* [1934]) yayımladığı, ayrıca F, G ve H notlarında bahsedilen uzmanlardan herhangi birinin oy hakkıyla ilgili olarak atıf ya da alıntı yaptığı belgelerdir.

yoktur. *Per contra*,* hizmetlilerin ve sadaka alanların oy hakkından açıkça dışlandığı bütün beyanlar ya Putney görüşmeleri sırasında ya da sonrasında ifade edilmiştir ve hassaten oy hakkının talep edildiği bütün beyanlar bu dışlamayı kesinlikle içerir.[33] Demek ki yalnızca kronolojiye bakarsak, Düzleyiciler oy hakkı meselesindeki pozisyonlarını Putney görüşmeleri sırasında değiştirmişler, geleneksel 'bir taşınmaz mülk üzerinde tasarruf hakkı sahibi olma' ön şartını savunan Cromwell ve Ireton'ın güçlü muhalefetiyle karşılaşınca, daha önceki bütün erkeklere oy hakkı pozisyonlarından geri adım atmışlar gibi görünebilir. Düzleyicilerin, muarızlarının argümanlarından ikna olmamış olsalar bile, bir şeyleri kurtarmak umuduyla önceki duruşlarını terk etmiş olmaları ihtimali akla yakındır. Ne var ki kanıtlar bu görüşü kesinlikle desteklemiyor.

Kayıtları incelemeye Putney görüşmeleriyle başlayacağız, çünkü önerilen oy hakkının kapsamı ilk kez orada açıkça ortaya konuldu. Keza hem hizmetli olmayanlara oy hakkının hem de görünüşte tüm erkeklere oy hakkının aynı anda savunulmasıyla karşılaştığımız yer de Putney görüşmeleri ve Putney sonrasında Putney görüşmelerine atıf yapılan kimi bel-

---

* İt. Diğer yandan, buna karşın, aksine. –ç.n.

33 Düzleyiciler hareketinin tükenmekte olduğu günlerde bulunduğu bir olağanüstü genel seçim önerisinde hizmetliler de oy vermesi gereken gruplar içinde sayılmıştır. *A Charge of High Treason exhibited against Oliver Cromwell, Esq., for several Treasons by him committed* (Eylül [ya da Ağustos] 14, 1653 B.M., 669. Folyo-17 [52]) isimli belgede ve kısmen de *Somers Tracts* (VI, 302) isimli belgede spontane bir seçim düzenlenmesi önerisinde bulunuluyordu: "16 Ekim 1653'te bütün İngiltere halkının, yalnızca efendilerin ve oğullarının değil hizmetlilerin de, aynı anda, taşıyabilecekleri bütün savaş silahlarını yanlarına alarak, İngiltere ve Galler'deki her kontluk merkezine ya da uygun başka bir yere gidip, kendi kontlukları, şehirleri ve ilçeleri adına Parlamento'da kendilerini temsil etmesini istedikleri yöre insanları için tercih ve seçim yapmasını istiyoruz." Düzleyicilerin can havliyle giriştiği son bir çaba niteliğindeki bu el ilanı, hizmetlilerin oy hakkının kabul edilmesinin önerildiğini gördüğüm yegâne Düzleyici belgesidir; metindeki ölçüsüzlük, Düzleyicilerin resmî manifestolarındaki ölçülü oy hakkı önerilerine hiç benzememektedir.

gelerdir. Putney'den önce oy hakkından bahseden belgelerin hiçbiri hiç mi hiç sarih olmadığından, Putney görüşmelerinin (ve ondan sonra yazılmış belgelerin) sunduğu kanıtlara dayalı yorumlama yaparak ve sonra da daha önceki tarihlerde yapılmış beyanları bu yorum ışığında yeniden değerlendirerek ilerlemekten başka bir yol yoktur.

Bununla birlikte, Putney öncesi yazılmış hiçbir belgede spesifik bir oy hakkı dışlamasından bahsedilmemesinin çok da önemli olmadığını hemen söyleyebiliriz, zira Düzleyiciler o dönemde, bırakalım oy hakkı üzerine pozisyonlarını formüle etmeyi, oy hakkının kendisine bile fazla bir ilgi gösteremeyecek kadar başka meselelere dalmış durumdaydılar. Putney görüşmelerinden önceki belgelerde oy hakkının kapsamına dair çok az şey söylenmiştir; Birinci *Anlaşma*'ya (20-28 Ekim 1647)[34] kadar yazılmış Düzleyici manifestolarında ve bu anlaşmada bu konu nadiren tartışılmış, hiçbir zaman net bir şekilde ortaya konulmamıştır. Yalnızca Putney görüşmelerinde oy hakkı öncelikli bir sorun hâline gelmiştir. Bu anlaşılır bir şeydir. Zira Düzleyiciler yalnızca Putney'de ordu liderleri ve çeşitli parlamento grupları karşısında, hem oy hakkının kapsamı sorunu kadar ilerisini düşünecek hem de de onu bir müzakere konusu hâline getirecek kadar güçlü bir konuma gelmişlerdi. Putney'den önce Düzleyiciler bütün zamanlarını ve enerjilerini daha önemli meselelere veriyorlardı: Parlamentonun ve parlamento komisyonlarının Haklar Dilekçesi'nin ve teamül hukukunun tesis ettiği temel hak ve özgürlükleri ihlal eden keyfi işlemlerine karşı mücadele; Presbiteryenlerin damgasını vurduğu bir parlamentoya karşı dinsel hoşgörü için mücadele; herhangi bir ilama gerek duyulmaksızın her yıl düzenlenecek seçimler ve parlamento koltuklarının böylece yeniden dağılımı yoluyla parlamentonun halka hesap

34 Birinci Anlaşma Ordu Genel Konseyi'nde ilk kez bahsinin geçtiği 28 Ekim'den önce, muhtemelen de 20 Ekim'den sonra yazılmıştı. Bkz. Wolfe, s. 224.

vermesinin sağlanmasını ısrarla talep etmek; Avam tiranlığına karşı anayasal garantiler ve kral ile lortların negatif söz haklarının iptalini talep etmek; ondalık vergilerin, tekellerin, eşitsiz vergilendirmenin, borç yüzünden hapis cezası verilmesinin ve hukuksal süreçlerdeki fahiş fiyatların ve gecikmelerin yarattığı süregiden eziyetlerin teşhiri.

Düzleyiciler hareketinin başlamasından 1647 yılının son aylarına kadar bunlar öncelikli meselelerdi ve bunların çoğu oy hakkı meselesinin öncelikli meseleler arasında katılmasından sonra da öyle olmaya devam etti. Düzleyicilerin en başta gelen ve süregiden derdi iki ilkenin kabul görmesini sağlamaktı: parlamentonun sahip olduğu iktidarın ona halkın bir emaneti olması ve bu kudretin bile bireylerin belirli temel, ekonomik ve dinsel hak ve özgürlüklerini kısıtlamak için kullanılmaması. "Halkın" bir tanımını yapmak ancak Putney'de önem kazanmış bir şeydi. Dolayısıyla Putney'den önce oy hakkına yapılan genel ve muğlak atıflarda hassaten hiçbir kesimin kapsam dışı bırakılmamış olmasının, Düzleyicilerin muhtemelen o dönem akıllarında olan oy hakkı kapsamına işaret ettiği söylenemez.

Putney ve Sonrası

Putney görüşmelerini değerlendirirken, öncelikle yapılması gereken şey oy hakkı meselesinin ne olduğunu netleştirmeye çalışmaktır. Bu mesele genellikle hatalı olarak, bariz bir 'mülkiyet şartlı bir oy hakkı mı yoksa tüm erkeklere oy hakkı mı' meselesi olarak yorumlanır. Cromwell ve Ireton açıkça mülkiyet şartlı, yani toprak üzerinde serbest tasarruf hakkı sahipleri ve lonca ve ticari şirket mensubu özgür insanlarla sınırlı bir oy hakkını (biz bunu serbest tasarruf hakkı sahibi olanlara oy hakkı olarak tanımlıyoruz) savunuyorlardı. Düzleyiciler ise her türlü mülkiyet şartına karşıydı ve şiddetle itiraz ediyordu. Fakat buradan Düzleyicilerin hizmetliler ve sadaka

alanlar dâhil bütün mülksüzlere oy hakkı istediği sonucu çıkarılamaz. Buradan çıkarılabilecek tek sonuç, Düzleyicilerin, Ireton ve Cromwell'in dışladığı ciddi bir erkek nüfusunu kapsayacak şekilde oy hakkı kapsamının genişletilmesini talep ettikleriydi.

Daha önce gördüğümüz gibi, bu nüfus kesimi ciddi bir yekûn tutuyordu: kullandıkları toprak üzerinde malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı sahibi çiftçiler ve kiracı çiftçiler ile ne serbest tasarruf hakkına konu toprağı olan ne de lonca ve ticaret şirketlerinin mensubu olan bağımsız zanaatkârlar, satıcılar ve tüccarlar. Bu girişimcilerin çoğu küçük çaplı ekonomik faaliyetler yürütüyordu.[35] Düzleyici programının kaldırmayı amaçladığı şeyin, bu insanların yükleri, daha doğrusu küçük çiftçi serbest tasarruf hakkı sahipleriyle paylaştıkları yükler olduğuna kuşku yoktur. Tüketim ve gümrük vergileri, ondalık vergiler, zorunlu askerlik, kamu görevlilerinin saygısızlıkları, hukuk sistemindeki gecikmeler ile imtiyazlar ve Düzleyici manifestolarında şiddetle karşı çıkılan daha nicesi bu insanların sırtında ağır bir yük oluşturuyordu. *Prima facie*,* iş gelip oy hakkı meselesine dayandığında, Düzleyiciler elbette ki onların sözcüsü olacaktı.[36]

Düzleyicilerin hizmetliler ve sadaka alanlar hakkındaki pozisyonuna hiçbir önyargıyla yaklaşmaksızın, küçük bağımsız girişimcilerin Düzleyicilerin nazarında hizmetlilerden ve sadaka alanlardan tamamen farklı bir sınıf olduğunu anlayabiliyoruz. Bunlardan birincilerin haklarının savunulması ille

35 Örn. Baxter'ın "poor husbandmen"i (Unwin, *Studies in Economic History*, s. 347).

* Lat. İzahtan vareste, aşikâr, ekstra bir kanıt gerektirmeyen, ilk bakışta. –ç.n.

36 Düzleyicilerin bu sınıfla yakın ilişkileri genellikle kabul edilir ama Düzleyicilerin Putney görüşmelerinde askerlik hizmeti yapmaları yüzünden daha önce bir taşınmaz mülk üzerinde sahip oldukları serbest tasarruf haklarını kaybetmiş olanların haklarını savunmak için ne sıklıkla konuştuklarına özel bir dikkat gösterebiliriz; örn. Rainborough, s. 56, 67, 71 ve Sexby, s. 69, 74, Woodhouse, a.g.y. içinde.

de ikincilerinin haklarının da savunulmasını gerektirmiyordu. Buna karşın Cromwell ve Ireton bu farka pek de aldırış etmiyorlardı; görüşmelerin büyük bölümünde bu iki sınıfı bir çuvala koydular, zira onların nazarında tek önemli ayrım (lonca ve ticaret şirketi mensubu özgür insanlar dâhil) serbest tasarruf hakkı sahibi (freeholders) olanlar ile olmayan herkes arasındaki ayrımdı. İki tarafın görüşmelerdeki pozisyonları yorumlanırken yaşanan kafa karışıklığı büyük ölçüde bu bakış açısı farklılığının ihmal edilmesinden kaynaklanır.[37]

Oy hakkı tartışmaları Düzleyici (Birinci) *Anlaşma*'nın ilk maddesinin okunmasından hemen sonra Ireton tarafından başlatıldı.[38] Bu madde kesinlikten uzaktı: Maddede İngiltere halkının, parlamentodaki vekillerinin seçimi için, "mukimlerin sayısı uyarınca, daha tarafsız ve dengeli bir şekilde [kontluklar, şehirler ve ilçelere] ayrılması gerektiği"[39] bildiriliyordu. Ireton konuşmasına, bu maddenin yalnızca bu hakka eskiden sahip olanlara, yani mülkiyet şartını yerine getirenlere oy hakkı vermek anlamına mı geldiğini, yoksa her mukimin seçimde eşit söz hakkı olacağı anlamına mı geldiğini bilmek istediğini söyleyerek başladı; eğer ikincisiyse, o madde aleyhinde söyleyecekleri vardı. Ireton'ın koyduğu şekliyle sorun, mülkiyet şartlı oy hakkı ile (görünüşe göre) genel oy hakkının karşı karşıya konulduğu bir sorundu.

Ne var ki Düzleyicilerin iştigal ettiği mesele tam olarak bu değildi. Düzleyiciler Petty'nin ağzından hemen cevap verdiler: "Doğuştan kazandığı hakları kaybetmemiş bütün mukimlerin seçimlerde eşit söz hakkı olması gerektiğini değerlendiriyoruz."[40] Böylece Düzleyiciler görüşmelerdeki oy hakkı üzerine ilk beyanlarında tek bir mukim kategorisini kapsam dışında

37 Bkz. bu kitabın 172-174 sayfaları.

38 Ekim 1647. İlgili kayıt şurada: Woodhouse, a.g.y., s. 52 ve sonraki sayfalar.

39 Woodhouse, s. 443-444; Wolfe, s. 226.

40 Woodhouse, s. 53.

bırakıyorlardı. Burada sorulması gereken soru, "doğuştan kazanılmış haklarını kaybedenler" ile neyin kastedildiğidir. Bununla kastedilenler yalnızca suçlular ve İç Savaş'ta kralı destekleyenler (delinquents)[41] ise, yaygın kullanım uyarınca bu oy hakkından tüm erkeklere oy hakkı olarak bahsetsek yeridir. Gelgelelim görüşmelerin bütününe dair yegâne tutarlı yorum bize Düzleyicilerin (ve muarızlarının) suçlular ve İç Savaş'ta kralı desteklemiş olanların yanı sıra hizmetlilerin ve sadaka alanların da doğuştan gelen haklarını kaybettiğini varsaydıklarını söylüyor.

Zira tartışmada detaylara inildiğinde ve ancak serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkı mı yoksa daha geniş bir oy hakkı mı –temel önemde ama genel– sorunu üzerine çok uzamış bir tartışmadan sonra, anlaşıldı ki Düzleyiciler başından beri "hizmetlilerin" oy hakkı kapsamı dışında tutulacağını varsayıyorlardı ve Düzleyicilerin muarızları da bunu biliyorlardı. Bu bağlamda şu pasaj özellikle dikkate değer:

> *Cromwell*: Şayet bunları değiştirmeye girişeceksek, tek tek her bir öneri için kavga vermek zorunda değiliz diye düşünüyorum. Hizmetliler hizmetli oldukları sürece oy hakkı kapsamına alınmıyorlar. O hâlde, sadaka alanların da kapsam dışında tutulmasını kabul ediyor musunuz?
>
> *Yarbay (Thomas) Reade*: Sanırım herkes temsilcileri seçmenin bir ayrıcalık olduğuna kanaat getirmiş durumda; gönüllü hizmetkârlık yapmadıkça herhangi bir doğuştan hak sahibinin bu ayrıcalıktan mahrum bırakılması için bir sebep göremiyorum.
>
> *Petty*: Ben çırakların ya da hizmetlilerin veya sadaka alanların kapsam dışında bırakılma sebebinin, başka insanların

41 Delinquents sözcüğü genellikle İç Savaş'ta kralı desteklemiş olanları ifade etmek için kullanılıyordu; fakat bu kavramın daha genel bir anlamda kullanıldığı da oluyordu, mesela Düzleyici karşıtı Declaration of Some Proceedings'te bu kavram "fitneci kışkırtıcılar", yani Düzleyiciler için kullanılmıştı (Haller and Davies, *The Leveller Tracts 1647-1653*, 1944, s. 121).

iradesine tabi olmaları ve onları gücendirip kızdırmaktan korkmaları olduğunu düşünüyorum. Bunların efendilerine tanınan oy hakkı hizmetlileri ve çırakları da kapsıyor, kapı kapı gezip sadaka alanlar için de durum bu. ...[42]

Cromwell'in söze mutabık kalındığını düşündüğü hususta, yani hizmetlilerin Düzleyiciler tarafından önerilen oy hakkı kapsamında olmadığından başlayıp, devamla Düzleyicilerin sadaka alanlar hakkındaki pozisyonunu sorduğu fark edilecektir. Bir Düzleyici olmayan Reade,[43] bu konudaki fikirleri Cromwell'inkilerden bir miktar daha solda olsa da, gönüllü hizmetkârlığın oy hakkı dışında tutulmak için haklı bir sebep olduğunu varsayıyordu. Düzleyici Petty ise hizmetlilerin kapsam dışında bırakılmasını ya da bunun için gösterilen sebepleri reddetmek bir yana, hizmetlilerin, ayrıca da sadaka alanların dışlanması için kendi sebeplerini ifade ediyordu. Başkalarının iradesine tabi oldukları ve "efendilerine tanınan oy hakkı onları da kapsadığı" için her iki kesim de oy hakkı kapsamı dışında bırakılıyordu.

Buradan şu sonucu çıkarırsak yanılmış mı oluruz: Özgür olmadıkları gerekçesiyle kapsam dışında bırakıldıkları artık özellikle ifade edilen hizmetliler ve sadaka alanlar, Düzleyici sözcüsü Petty'nin ilk başta kapsam dışında olduklarını söylediği kategoriler, yani "doğuştan gelen haklarını kaybetmiş" olanlardır. Bu çıkarımı desteklemek için Düzleyicilerin, doğuştan edinilen bir hak olan seçimlerde söz hakkının kaybedilebilir ya da ceza olarak geri alınabilir ve bir hizmetli ya da sadaka bağımlısı hâline gelmenin bedeli olarak kaybedilmiş bir şey olarak gördüklerini kanıtlamalıyız. Bunu kanıtlayan kesin veriler var.

Öncelikle, Petty'nin az önce aktardığımız sözleri dışında, Düzleyicilerin, hür doğmuş insanların doğuştan kazandığı ya

42 Woodhouse, s. 82-83.

43 Firth ve Davies, *Regimental Histon of Cromwell's Army*, 1940, s. 563-565.

da doğal olarak sahip oldukları özgürlüğün ceza olarak ellerinden alınabileceğini düşündüklerini gösteren bolca kanıt var. Sık sık İç Savaş'ta kralı desteklemenin insanları doğuştan edindikleri haklardan mahrum bırakan bir suç olduğu öne sürülüyordu.[44] İkinci olarak ve daha açık bir ifadeyle, Düzleyiciler, hizmetlilerin ve dilencilerin kendi eylemlerinin bir sonucu olarak doğuştan edinilen bir hak olan seçimlerde söz hakkını kaybettiklerinin, Ocak 1648 tarihli *Petition*'ın oy hakkıyla ilgili maddesinde (on birinci madde) net bir şekilde ifade edildiğini varsayıyorlardı:

> Hür doğmuş bütün insanların Parlamentoda kendilerini temsil edecek insanları, şeriflerini ve yargıçlarını özgürce seçmesi bu ülkenin bir Kadim Özgürlüğü olmakla birlikte, VI. Henry'nin sekizinci saltanat yılında çıkardığı yedinci yasa bu doğal özgürlüklerini kısıtlamıştır. Dolayısıyla bütün İngiliz erkeklerinin doğuştan edindiği bu hak, bir suç işlediği için hukuksal olarak oy hakkından mahrum bırakılmamış ya da bırakılacak olanlar ve 21 yaşından küçük olanlar ve hizmetliler ve dilenciler hariç bütün İngiliz erkeklerinin sahip olduğu bir hak şeklinde düzeltilmiştir. ...[45]

Düzleyiciler burada, "hür doğmuş bütün insanların hakkı" ile "bütün İngiliz erkeklerin doğuştan edindiği hak"kı eşitliyor, bu hakkı, tıpkı küçüklere ve suçlulara yapıldığı gibi, hizmetlilerden ve dilencilerden esirgenmesinde hiçbir tutarsızlık görmüyorlardı. Buna göre, doğuştan edinilmiş bu hakkın yalnızca topluma zarar veren eylemler nedeniyle kaybedilmediğini, aynı zamanda, yaşı ya da hizmetli veya dilenci statüsü rasyonel iradenin özgürce uygulanmasıyla uyumsuz olduğu düşünülen insanların da bu hakkı kaybettiğini, hatta hiç kazanmamış olduklarını varsayabiliriz. Her halükârda, Düzleyicilerin hizmetli ya da dilenciye dönüşmüş insanların sırf bu

44 Örn. *Case of the Army truly stated* (15 Ekim 1647), Wolfe, a.g.y. içinde., s. 212.

45 A.g.y., s. 269.

sebeple doğuştan edindikleri seçimlerde söz hakkını kaybetmiş olduklarını varsaydıklarının bundan daha net bir kanıtı zoru bulunur.

Öyleyse Putney görüşmelerinde Düzleyicilerin oy hakkı hususunda "doğuştan sahip oldukları hakkı kaybetmiş" olanların kapsam dışında bırakılmasını içeren ilk beyanlarının hizmetlileri ve dilencileri oy hakkından mahrum bırakma amacını taşıdığı sonucu rahatlıkla çıkarılabilir. Yukarıda aktarılan pasajda görüldüğü gibi, tartışmayı detaylara kadar götürürken Cromwell'in Düzleyicilerin söylediklerinden anladığı şey muhtemelen buydu.[46] Ve bu anlam kesinlikle Düzleyici John Harris'in Birinci *Anlaşma*'nın oy hakkıyla ilgili maddesinden anladığı şeydir. Harris Aralık 1647 tarihli ve *The Grand Designe* isimli risalesinde bu *Anlaşma*'nın birinci maddesini alıntılayıp, gereklerini şöyle açıklar:

> [B]undan böyle, yalnızca serbest tasarruf hakkına sahip olanlar değil, hizmetli ya da dilenci olmayan bütün erkekler kendi iradeleriyle ve tam bir eşitlikle her kontluk için o kontluktaki mukimlerin sayısıyla orantılı olarak belirlenmiş sayıda temsilci seçebilirler; herkes bu temsilcilerin ya da Parlamentonun çıkaracağı yasalara itaat etmek mecburiyetinde olduğundan, kendi temsilcilerinin ya da Parlamento üyelerinin seçilmesinde söz hakkına sahip olmalıdırlar.[47]

Aynı yılın Ekim ayındaki Putney görüşmeleri bağlamındaki anlamı hakkında ne düşünülürse düşünülsün, Düzleyicilerin bu beyanı, zihin dünyalarında, oy hakkı bağlamında, bütün herkes ile hizmetliler ya da dilenciler hariç herkes arasında bir fark görmediklerinin bir diğer kanıtı olarak önemlidir.

---

46 Woodhouse, s. 82.

47 Sirrahniho'nun (John Harris) *The Grand Designe*'ı, 1647, folyo-7, r. ve v. Thomason İç Savaş Kayıtları Derlemesi bu risaleyi 8 Aralık'a tarihler (B.M., E. 419 (15)). Wolfe bu risaleden bahseder (*Leveller Manifestoes*, s. 6 5) ama ondan alıntı yapmadığı gibi, önemini de gözden kaçırır.

Bunlara Üçüncü *Anlaşma*'nın oy hakkıyla ilgili maddesinde "doğal haklar"ın, hizmetliler ve dilenciler hariç oy hakkı talebinin gerekçesi olarak gösterilmesi de eklenebilir: "[Y]irmi bir yaş ve üstünde olan (hizmetliler ya da sadaka alanlar veya merhum Krala silahlı olarak ya da gönüllü olarak hizmet etmiş olanlar hariç) bütün erkekler [Temsilcilerin] seçiminde (doğal haklar uyarınca) söz hakkına sahip olacaktır."[48]

Düzleyicilerin oy hakkı tartışmasının en başından beri hizmetlilerin ve dilencilerin oy hakkı kapsamı dışında olduklarını varsaydıklarını kabul etmek caizse, o zamandan açıkça bu dışlamadan bahsedildiği ana kadar[49] Düzleyici sözcüsünün açıkça kayıtsız şartsız bütün erkeklere oy hakkı talebinde bulunduğu ya da muarızlarının görünüşe göre bu talebi Düzleyicilere atfettiği bir düzine civarında pasajı çelişkiye düşmeden nasıl açıklayacağız?

Bu tartışmanın yürütüldüğü koşulları hatırlarsak, bunu açıklamakta öyle aman aman bir güçlük kalmaz. Düzleyicilerin kullandığı ve hiçbir şart içermeyen ifadeler ("her mukim", "İngiltere'deki her birey")[50] nasıl kadınları kesin olarak dışlayan ifadeler olarak anlaşılabiliyorsa, hizmetlileri dışlayan ifadeler olarak da pekâlâ anlaşılabilir.[51] Düzleyiciler bu dönemde çok farklı genel ifadeler kullanmışlardır: Rainborough'nun "İngiltere'nin en yoksul erkekleri" ve "İngiltere'de doğmuş her erkek" ifadeleri, Rainborouhg ve Audley'in "hür doğmuş erkekler" ifadesi, Rainborough ve Clarke'ın "her erkek" ifadesi vs.[52] Kullanıldıkları bağlamlarda bu ifadelerin "doğuştan gelen haklarını kaybetmemiş bütün hür doğmuş erkekler"

48 Wolfe, a.g.y., s. 402.403.

49 Yani Woodhouse'un yayımladığı tutanaklarda 52. sayfa ile 82. sayfa arasında aktarılan konuşmalara kadar.

50 Petty, s. 61; Wildman, s. 66.

51 Bkz. Not-I, s. 391-392.

52 Woodhouse, s. 53, 56 (karşılaştırma için bkz. s. 55), 67, 81, 53, 80.

şeklinde anlaşıldığını varsaymak aynı ölçüde mümkündür. Hatta ancak bu şekilde anlaşıldıklarında bu ifadeler, doğuştan gelen haklarını kaybetmiş ya da başkalarının iradesine tabi olanların Putney öncesinde de sonrasında da oy hakkından kesin olarak mahrum bırakıldıkları gerçeğiyle çelişmez. Dolayısıyla Düzleyicilerin Putney görüşmelerinde ileri sürdükleri oy hakkı taleplerinin, ne kadar kayıtsız şartsız görünürlerse görünsünler, hizmetlilerin dışta bırakıldığı savlar olarak anlaşıldığı varsayılabilir.

Peki ya Düzleyicilerin muarızlarının beyanları? Onları açıklamak daha da kolaydır. Iraton ısrarla, yanıtlanması gereken sorunun, oy hakkının yalnızca serbest tasarruf hakkı olanlara mı (yani sabit ve sürekli maslahatları olanlara mı) yoksa "herkese", "nefes alıp veren her erkeğe", "bütün mukimlere" mi tanınacağı sorusu olduğunu söyleyip durdu.[53] Düzleyicilerin oy hakkı tekliflerinin "anarşiyle sonuçlanacağı"nı iddia eden Cromwell "nefes alıp verme çıkarı dışında hiçbir maslahatı olmayan erkekler"den bahsediyordu.[54] Bu pasajlarda muarızları Düzleyicilere bütün erkeklere oy hakkı pozisyonunu atfediyormuş gibi görünüyor. Bu ifadeleri, Ireton ve Cromwell'in bu meseleyi kendi gözlerine göründüğü kadar keskin bir hâle getirme arzularının sebep olduğu abartılı ifadeler olarak görmek aynı ölçüde mümkündür. Zira Cromwell Düzleyicilerin oy hakkı teklifinin hizmetlileri ve sadaka alanları dışta bıraktığını net bir şekilde anladıktan sonra bile bu teklifin anarşiye sebep olabileceğini çünkü "krallıktaki herkese" oy hakkı vereceğini söylemeye devam etti.[55] Bunun kasıtlı bir çarpıtma olma ihtimali vardır fakat daha güçlü ihtimal, Cromwell'in daha önce olduğu gibi burada da, kapsamı serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkından daha geniş herhangi bir oy

53 A.g.y., s. 57, 70, 63 (karşılaştırma için bkz. 72), 77.

54 A.g.y., s. 59.

55 A.g.y., s. 454. Cromwell'in Putney'de Düzleyicilerin oy hakkı teklifine dair yaptığı, sonrasında kayda geçirilmiş yegâne atıf budur.

hakkının yıkımla sonuçlanacağı şeklindeki görüşüne kendisini fazla kaptırmış olmasının sonucu olmasıdır.

Cromwell ve Ireton'ın Putney görüşmelerinin ilk başlarında kullandıkları bu ifadelerin abartı olup olmadığını, daha sonra söz alan Düzleyici sözcülerinin bunları böyle algılayıp algılamadığını söyleyemeyiz. Düzleyici sözcüleri, kendilerine tüm erkeklere oy hakkı görüşünün isnat edildiğini anlamışlarsa bile, bunu yalanlama zahmetine girmediler. Fakat bunu yapmaları için bir sebep de yoktu. Daha çok dert edindikleri şey, Cromwell ve Ireton'ın çok güçlü bir vurguyla ifade ettikleri çok daha tehlikeli bir suçlamayı çürütmekti: Oy hakkı kapsamının serbest tasarruf hakkı bulunanların ve lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insanların ötesine doğru genişletilmesi kaçınılmaz olarak bütün mülkiyet haklarını ortadan kaldıracaktı.

Düzleyiciler cevaplarında bu iddiayı çeşitli şekillerde çürütmeye çalıştılar (ama başarılı olamadılar). Görüşmelerden kısa süre sonra yaptıkları gibi görüşmeler sırasında da hizmetlilere ve dilencilere oy hakkı tanınmasını önermediklerini söylemelerinin de hiçbir faydası olmayacaktı; yanıt vermeleri gereken şey, Ireton'ın,[56] Düzleyicilerin serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkından daha geniş kapsamlı herhangi bir oy hakkını meşrulaştırmakta kullandıkları doğal hak ilkesinin kaçınılmaz olarak bütün mülkiyet haklarını ortadan kaldıracağı şeklindeki argümanıydı. Düzleyiciler buna şöyle yanıt veriyorlardı: a) Mülkiyet hakkının kaynağı ilahi yasa (Rainborough) ya da doğa yasasıydı (Clarke), b) "Her İngiliz erkeğine" oy hakkı vermek, iddia edilenin tam aksine "bütün mülkiyeti korumanın yegâne yoluydu", zira "her erkek doğası gereği özgür"dü ve bundan dolayı da "mülkiyeti koruyabilecekleri bir yönetim biçimine dâhil olmayı kabul etmiş"lerdi (Petty).[57] Petty'nin

56 A.g.y., s. 53-55, 57-58, 62-63.

57 A.g.y., Rainborough 59. Sayfada, Clarke 75. sayfada, Petty 61 ve 62. sayfalarda.

burada, daha önce ve görüşmelerin ilerleyen bölümlerinde yaptığı gibi, "doğuştan gelen haklarını kaybetmiş"[58] olanlar ile "başkalarının iradesine tabi"[59] hâle gelmiş olanları oy hakkı kapsamının dışında tuttuğu varsayılmalıdır; bu insanlar artık özgür değillerdi ve mülkiyetin korunmasında zorunlu çıkarları olmayacaktı; fakat Petty'nin bunu açıkça ifade etmek için bir sebebi yoktu.

Bir Düzleyici karşıtının Düzleyicilerin hassaten hizmetlileri oy hakkına dâhil etme niyetinde olduğundan bahsettiği yalnızca tek bir an vardır ki o da hemen tekzip edilir. Albay Nathaniel Rich "efendilere ve hizmetlilere eşit seçme hakkı verilirse"[60] yaşanabilecek korkunç sonuçları şöyle açıklar: "Yoksullar" Roma'da olduğu gibi bir diktatörü başa getirebilir. Rainborough bu "allanıp pullanmış kötülüğü" reddedip, "yoksulların" "halka" oy üstünlüğü sağlama riskine girmektense mevcut mülkiyet şartının kalmasını tercih edeceğini söyler ve tartışmayı hür doğmuş İngiliz erkekleri ile diğerleri arasında neden bir ayrım yapılması gerektiği sorusuna geri götürmeye çalışır. Bu yanıt, Rich'in Düzleyicilere yönelttiği hizmetlileri oy hakkı kapsamına alma ithamının yeterince net bir şekilde[61] reddedilmesi ve tartışmanın hür doğmuş insanlara (bu bağlamda hizmetli olmayanlara şeklinde anlaşılabilir) oy hakkı mı yoksa mülkiyet şartlı oy hakkı mı meselesine geri döndürülmesinde ısrar anlamına gelir.

Şu ana kadar irdelediğimiz kanıtlar, hizmetlilerin ve sadaka alanların kapsam dışında tutulduğunun açıkça ifade edilmesine kadar ki bütün bir müzakere sürecinde, ne Düzleyicilerin kayıt ve şart içermeyen beyanlarının ne de muarızlarının yine

58 A.g.y., s. 53.

59 A.g.y., s. 83.

60 Woodhouse, s. 63.

61 Metin tam bir netliğe sahip değildir fakat yazılanların başka bir şekilde yorumlanabileceğini düşünmek zordur.

hiçbir kayıt ve şart içermeyen genel isnatlarının hizmetlileri ve sadaka alanları kapsama amacını taşımadığını ya da böyle algılanmadığını gösteriyor. Bilakis, öyle görünüyor ki Düzleyiciler bütün bu süreç boyunca yalnızca "özgür" erkeklerin, yani geçimi başkalarının iradesine doğrudan bağlı olmayan erkeklerin oy kullanma hakkının olduğunu varsayıyorlardı. Cromwell ve Ireton'la bu varsayımda birleşiyorlardı. Düzleyicilerin Ireton'ın şu ilkesiyle bir alıp veremediği yoktu: "Özgürlüğün bir temeli varsa o da kanun koyucuları seçecek insanların başkalarına bağımlıktan azade erkekler olmasıdır."[62] Farklılaştıkları şey, bu bağımlı olmama hâlinin asgari temeline dair inançlarıydı. Cromwell ve Ireton bu konuda çok netti. Serbest tasarruf hakkı olanlar ile lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insanlar "hayatlarını idame ettirebilecekleri" sürekli bir maslahata sahiptir "ve özgür bir insan kimseye bağlı olmadan yaşar".[63] Bundan dolayı bunların her biri oy vermeye hak kazanmıştır. Buna karşın bir, iki ya da yirmi yıllığına başkasının mülkünü yüksek bir fiyatla kiralamış bir kiracı, özgür bir insan olarak yaşamını idame ettirebileceği böylesi bir maslahata sahip değildir.[64] Tartışmanın bir yerinde Cromwell, "bir söz hakkına sahip olması gereken malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkını miras yoluyla edinen ciddi sayıda insan olabilir"[65] dese de malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı sahipleri de böyle bir maslahata sahip değildir. Cromwell ve Ireton daha ileri gitmezler: Ireton en uzlaşmacı olduğu zamanlarda bile yalnızca "özgür insanlar gibi olanlara, başkalarının iradesine teslim olmamış erkeklere" söz hakkı veren "bu adil nizam unsurunun"[66] korunmasında ısrar eder.

62 A.g.y., s. 82.

63 A.g.y., s. 58; karşılaştırma için bkz. s. 62.

64 A.g.y., s. 62-63.

65 A.g.y., s. 73.

66 A.g.y., s. 78.

Özetle, Cromwell ve Ireton yalnızca serbest tasarruf hakkı olanların ve lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insanların, keza bir ihtimal, mülkleri bunlarınkiyle neredeyse aynı türde olanların (mesela malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkını miras yoluyla edinenlerin bazıları) kimseye bağımlı olmadan özgür insanlar olarak yaşamalarını mümkün kılacak bir mülkiyet temeline sahip olduklarını savunuyorlardı. Düzleyicilere göre ise hizmetliler ve sadaka alanlar dışında bütün erkekler özgür insanlardı. Gerek Düzleyiciler gerekse de ordu liderleri için oy hakkının özgürlük şartına bağlanması doğruydu ve özgürlük bireysel ekonomik bağımsızlık anlamına geliyordu. Fakat farklı sınıfsal köklere sahip bu iki grup ekonomik bağımsızlığın mülkiyet temeli hakkında farklı görüşlere sahipti.

Öyleyse Düzleyicilerin, Putney sonrası yayımladıkları belgelerde olduğu gibi, Putney görüşmeleri boyunca da doğuştan kazandıkları haklarını kaybetmemiş bütün hür doğmuş erkeklere, yani hizmetli ya da sadaka alan hâline gelmiş olanlar hariç bütün erkeklere oy hakkı tanınmasını talep ettiklerini söyleyebiliriz. Sınırlı oy hakkı talepleri ile eşit doğal haklar iddiaları arasında bir tutarsızlık yoktu: Bir adam başkalarının iradesine tabi olmayı içeren ilişkilere girdiğinde, bunun bedeli eşit doğal hakları kaybetmesi olurdu.

Putney'den Önce

Düzleyicilerin Putney'den önceki oy hakkı söylemlerine baktığımızda, bu grubun Putney'deki pozisyonuna dair yorumumuzla çelişen hiçbir şeyle karşılaşmayız. Bu söylemler, daha önce de ifade ettiğim gibi, Düzleyicilerin bu konu hakkında Putney'deki ve sonrasındaki söylemlerine göre genellikle kesinlikten daha uzaktır ve çoğu uzman bu söylemlerin ne anlama geldiğinin ancak çıkarım yoluyla tespit edilebileceğini kabul etmiştir. Bazı modern zaman uzmanlarının tüm erkeklere

oy hakkının talep edildiği şeklinde yorumladığı Putney öncesi Düzleyici metinleri irdelendiğinde, bunların çok daha büyük bir ihtimalle hizmetlileri hariç tutan bir oy hakkından daha öte bir talebe işaret etmediğinin görüleceğini iddia ediyorum.

İlk olarak içinde hassaten bir oy hakkı maddesi bulunan *The Case of the Army truly stated* (Ordunun Gerçek Fikirleri)[67] manifestosuna (15 Ekim 1647) bakabiliriz. Bu madde genellikle tüm erkeklere oy hakkı talebi olarak anlaşılmıştır. Fakat talep edilen şey şuydu: "doğuştan sahip oldukları özgürlükten kendi kendilerini birkaç yıllığına ya da –İç Savaş'ta kralı desteklemeleri nedeniyle– tamamen mahrum bırakmış ya da bırakacak olanlar hariç, 21 yaş ve üstü bütün hür doğmuşlara seçme hakkı."[68] Düzleyicilerin az önce bahsettiğimiz varsayımını, yani hizmetlilerin ve sadaka alanların, hizmetli ve sadaka alan olarak kaldıkları sürece, doğuştan hak kazandıkları özgürlükten kendilerini mahrum bıraktıkları varsayımını göz önünde bulundurursak, "kendi kendilerini ... özgürlüklerinden mahrum bırakmış ya da bırakacak olanlar"dan bahsederken akıllarındaki grubun hizmetliler ve sadaka alanlar olması ihtimal dışı değildir. Hatta buradaki tanıma başka bütün gruplardan daha fazla uyan grup çıraklardır. Fakat ekseriyetle 21 yaşından küçük olup yaş sınırı şartına takıldıklarından, "birkaç yıllığına özgürlükten mahrumiyet" ifadesiyle onların kastedilmiş olma ihtimali pek yoktur. *The Case of the Army*'de İç Savaş'ta kralı destekleyenlere karşı kullanılan sert dil bu yorumun şu içerimiyle uyumludur: O dönemde Düzleyiciler İç Savaş'ta kralı desteklemeyi, sürekli bir hak mahrumiyetinin

67 Haller ve Davies, *The Le'Veller Tracts 1647-1653* içinde, s. 64-87; Wolfe, s. 196-212; manifestonun bir kısmı şurada da yayımlandı: Woodhouse, s. 439-436.

68 Hallerve Davies, s. 78; Wolfe, s. 212. Woodhouse'un kitabının modern imla ve noktalama işaretleriyle revize edilmiş versiyonunda "birkaç yıllığına ya da –İç Savaş'ta kralı desteklemeleri nedeniyle– tamamen mahrum bırakmış" ifadesi, "İç Savaş'ta kralı desteklemeleri nedeniyle birkaç yıllığına ya da tamamen mahrum bırakmış" şeklindedir (s. 433).

haklı bir gerekçesi olarak görüyorlardı. *The Case of the Army*'nin, ifade ettiğimiz gibi, Düzleyicilerin bu grupların aynı gerekçelerle oy hakkından mahrum bırakılmasını savundukları Putney görüşmelerinde tartışılan belgelerden biri olması, Düzleyicilerin bu belgeyi kaleme alırken akıllarındaki grubun hizmetliler ve sadaka alanlar olduğu çıkarımını güçlendirir.[69] Bu çıkarım kesin değildir ama doğru olma olasılığı *The Case of the Army*'nin yaygın yorumlanma biçimine kuşku düşürmeye yetecek kadar güçlüdür.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Düzleyicilerin Putney'den önce kaleme aldığı diğer metinlerin çok azında oy hakkına değinilmişti. Lilburne'ün "İngiltere'nin bütün Hür Doğmuş İnsanlarına" seslenen *Englands Birth-Right Justified* (İngiltere'de Doğumla Kazanılan Meşru Hak) risalesi (Ekim 1645) oy hakkının kapsamından ziyade seçimlerin sıklığıyla ilgiliydi ama buradaki bir pasaja bütün erkeklere oy hakkı talebi olarak atıfta bulunulduğu olur: "Yıkım getiren bu zamanlarda hem Parlamento'yu hem de doğuştan gelen Özgürlüklerini ve Haklarını muhafaza etmek için didinen İngiltere'nin Özgür insanları yalnızca yılda bir kere eksik olan yerlere yeni Vekiller seçmekle kalmamalı, aynı zamanda yılda bir kere, seçtikleri temsilcilerin tutum ve davranışlarını da değerlendirip sorgulayabilmelidirler."[70] "İngiltere'nin özgür insanları" adına bir talepte bulunulan bu ifadelerde, bu talebin kendi kendilerini "doğuştan kazandıkları özgürlüklerinden ve haklarından" mahrum bırakmış hizmetlileri ve diğerlerini de kapsadığını söylemek pek mümkün değildir.

69 Bu bağlamda, Düzleyicilerin Birinci *Anlaşma*'yı *The Case of the Army*'de ortaya konulan ilkelerin yeniden ifadelendirilmiş hâli olarak gördüğünden de bahsedilebilir. *Anlaşma*'ya düşülen bir notta bu metinden, "the Case truly stated'ta size sunulmuş pek çok şeyden bazı ortak özgürlük ilkelerinin iktibas edilmesi ve bunların bir Anlaşma formuna sokulması" şeklinde bahsedilir. (Wolfe, s. 233)

70 s. 33, Haller, *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution*, c. III içinde, s. 291.

Remonstrance of Many Thousand Citizens, and other Free-born People of England (İngiltere'nin Binlerce Yurttaşının ve diğer Özgür doğmuş İnsanının Serzenişi) (7 Temmuz 1646) risalesi kendi temsilcilerinin seçiminde bütün İngiliz erkeklerinin söz hakkı olmasının savunulduğu şeklinde yorumlanıyorsa da,[71] gerçek tam tersidir. Metinde şu talep edilir: Avam kamarası parlamenterlerin seçimi için her yıl Kasım ayının kesin olarak belirlenmiş bir gününde, bütün ülkede mutat yerlerde" toplantılar düzenlemeli "ve insanlar kendilerine bildirilen bu yerlerde yasalar uyarınca iyi olduğunu düşündüğü insanları seçmeli ve orada olma Hakkına sahip bütün erkekler başka bir çağrı olmaksızın orada olmalı ve gelmeyenlere bir ceza uygulanmalıdır."[72] Burada önerilen şey, "bir Hakkı olan bütün erkekler" için zorunlu oydur, bütün erkeklere oy kullanma hakkının verilmesi değil.

Lilburne *Londons Liberty in Chains discovered* (Londra'da Özgürlük Zincire Vurulmuş) (Ekim 1646) isimli risalesinin bazı yerlerinde oy hakkı meselesine doğrudan değinir. Çalışmasının başında Londra Şehri* yönetimini ele alan Lilburne, bütün özgür şehirlerin yönetimlerinin, doğuştan kazanılmış ve kaynak yasanın verdiği hakla, "her bir şehrin özgür halkı" ya da her bir "özgür yurttaş ya da Baron" tarafından seçilmesi gerektiğini savunur.[73] Bu hâliyle talep, lonca ya da bir ticaret şirketi mensuplarının bir süredir gerçekleştirilen bazı lord mayor** seçimlerinde fiilen ortadan kaldırılmış oy kullanma hakkının yeniden tesisinden ibarettir ki bu talebin bütün

71 Frank, *The Levellers*, s. 82.

72 Wolfe, s. 129; Haller, *Tracts*, III, s. 370.

* Londra içinde ayrı bir idari yönetime sahip bir bölge. –ç.n.

73 *Londons Liberty*, s. 2, 11. Karşılaştırma için bkz. Gibb, *John Lilburne*, s. 158-159.

** İngiltere'de Londra Şehri gibi ayrı bir idari yönetime sahip özgür (feodal sınırlamalardan ve yükümlülüklerden tamamen ya da bir ölçüde muaf) bölge ve şehirlerin özel usullerle seçilen ve bir belediye başkanının çok ötesinde yetkilere sahip yöneticilerine verilen unvan. –ç.n.

erkeklere oy hakkı talebinin çok gerisinde olduğu açıktır. Lilburne risalenin ilerleyen bölümlerinde Londra'nın nispeten yoksul özgür erkeklerinin oy hakkından fiilen mahrum bırakılması meselesine dönüp, bu insanların, "doğanın, aklın, Tanrının, toprağın ve evet, eski ve ilk Nizamnamelerinizin (Charters) en güçlü olanlarınız kadar en önemsizlerinize de her özgülde tam olarak tanıdığı yasalar önünde eşitliğin, dolayısıyla hakların ve özgürlüklerin kendilerine tanınıp, bunları fiilen kullanır hâle gelmedikçe" hiçbir vergiyi ödememeleri (ve şehre yüklenmiş bütün maddi külfetlerin yükünün şehrin yöneticilerine [aldermen] ve üniformalı özgür erkeklerine [livery men] bırakmaları) gerektiğini öne sürer.[74] Öne sürdüğü talep hâlâ şehrin özgür erkeklerine, bunların en güçlülerine olduğu gibi en önemsiz olanlarına da oy hakkı tanınmasıdır.

Lilburne devamla gerek ilçelerde gerekse de kontluklarda hâlihazırda uygulanmakta olan parlamento oy hakkı sistemine şiddetli eleştiriler yöneltir. Şunlardan şikayet eder: a) çürümüş ilçeler; b) "İngiltere'nin özgür insanları namlı binlerce insanın" oy hakkından mahrum bırakılması; "keza keza [aynen böyle] bunlardan bazılarının para ve sermaye bakımından büyük varlığa sahip olmalarına rağmen, topraktan yılda kırk şilin gelir elde etmedikleri gerekçesiyle, bahsettiğimiz *adaletsiz Yasa*'ya [VI. Henry'nin sekizinci saltanat yılında çıkardığı yedinci yasa] dayanılarak" oy hakkından mahrum bırakılması ve yabancı muamelesi görmesi; c) Parlamento koltuklarının kontluklara orantısız dağıtılması. Lilburne bu sorunlara çözüm olarak şunları önerir: parlamentodaki koltuk sayısının mesela 500 ya da 600'de sabitlenmesi ve bu koltukların kontluklar arasında, her bir kontluğun "Krallığın kamusal masraflarına" katılım bağlamında tahminî vergilendirilebilir varlık düzeyleriyle orantılı olarak dağıtılması;

74 *Londons Liberty*, s. 52-53, akt. Frank, *The Levellers*, s. 93-94.

sonra her bir Kontluğun –halkın müşterek rızasıyla– eşit ve orantılı olarak alt birimlere, Yüzlüklere ya da Wapentake'lere* bölünmesi ve her bir Kontluğun ayrı ayrı ve kendi içinde oran uyarınca paylarına düşen sayıda *vekili ya da vekilleri Parlamento'ya seçmesi*: Bütün bunlar bahsi geçen VI. Henry'nin sekizinci saltanat yılında çıkardığı yedinci yasada zikredilen ve nadiren gerçekleşen bütün uygunsuzluklara bir son verecek ve İngiltere'nin her bir özgür erkeğinin doğuştan gelen ve yasaların verdiği haklarını ve özgürlüklerini yeniden tesis edecektir. ...[75]

Bu sözlerin bütün erkeklere oy hakkı talebi olarak değerlendirilmesi pek de mümkün değildir. "İngiltere'nin özgür insanları namlı binlerce insanın" oy hakkına kavuşturulabilmesi için 40 şilin gelir getirecek bir taşınmaz mülk üzerinde serbest tasarruf hakkı sahibi şartının ortadan kaldırılması teklifidir bu. Teklifin hizmetli olmak suretiyle özgürlüklerini kaybetmiş olanları kapsadığını düşünmek için hiçbir sebep yoktur; kiracı çiftçiler ve lonca ya da bir ticaret şirketi mensubu olmayan tüccarlar ve zanaatkârlar için öne sürülmüş bir talep olarak düşünülmesi son derece makuldür. Parlamento koltuklarının kontluklar arasında nüfusa değil vergi hasılatına orantılı olarak yeniden dağıtılmasının önerilmiş olmasından, ne kapsamda bir oy hakkının arzu edildiğine dair bir çıkarım yapılamaz.[76]

Lilburne bahse konu risaleden iki ay sonra *The Charters of London; or, The Second Part of Londons Liberty in Chaines discovered* (Londra Nizamnameleri ya da Londra'da Özgürlük Zincire Vurulmuş-İkinci Kısım) (18 Aralık 1646) isimli

---

* Zamanın İngiltere'sinin İskandinav etkisine daha açık kuzey bölgelerinde bulunan, İngiltere'nin diğer bölgelerindeki yüzlüklere tekabül eden idari birim. –ç.n.

75 *Londons Liberty*, s. 54. Frank (*The Levellers*, Cambridge, Massachusetts., 1955, s. 94) bu sözlere bütün erkeklere serbest ve eşit oy hakkı talebi olarak atıfta bulunur.

76 Bkz. Not-J, s. 392-393.

risalesini yayımladı. Londralı yurttaşlara seslenen risale, "Lord Mayor'ın yasal bir Lord Mayor olmadığını" kanıtlamak amacıyla kaleme alınmıştı. "*Bu önermenin üçüncü kanıtı*, tek ve yegâne yasa yapma gücünün *başka hiçbir yerden değil, halktan ve onun bir türevi olarak, müşterek rızayla halk tarafından seçilen vekillerinden köklenmesidir*. En zengin ve güçlü kişi kadar, yaşayan en yoksul kişi de gerçek bir oy verme hakkına sahiptir. ..."[77] Burada ne genişlikte bir oy hakkının meşru görüldüğünü değerlendirirken, yalnızca bağlamdan yapılan herhangi bir çıkarımı bir kenara bırakabiliriz. Bu argümanın Londralı yurttaşlara hitaben ve yalnızca yurttaşlar tarafından seçilen vekillerin yasa yapma yetkisine sahip olduğunu kanıtlamak için dillendirildiği doğrudur ama en zenginler kadar en yoksulların da seçme hakkına sahip olduğu ilkesi tam bir genelleme şeklinde ifade edilmiştir.

O hâlde bu pasajın tüm erkeklere oy hakkı ilkesinin öne sürüldüğü bir pasaj olarak algılanmasında şaşırtıcı bir şey yoktur. Ne var ki Düzleyicilerin Putney görüşmelerinde benimsediğini gördüğümüz pozisyonu göz önüne alırsak, bu öyle kolayca kabul edilebilecek bir şey değildir. Orada ilkeleri ortaya koyan –ve Lilburne'ünki kadar genel– ifadeler (mesela Rainborough'nun Putney'deki "en yoksul adam" ve "İngiltere'deki en yoksul adam" ifadeleri), özgür olmadıkları gerekçesiyle hizmetli ve dilencilerin oy hakkı dışında tutulduğu örtük ön şartıyla birlikte dillendiriliyordu. Doğru olma ihtimali en yüksek çıkarım, Putney'de olduğu gibi burada da "yaşayan en yoksul" ile kastedilenin en yoksul özgür erkekler olduğudur.

Bu noktada yoksulluğun özgürlüksüzlükle özdeş olmadığını vurgulamamız gerekiyor. Düzleyiciler gerçekten de yoksulluk nedeniyle oy hakkından mahrum bırakılmanın her türüne karşıydılar. Nitekim İngiltere'de çok sayıda yoksul (Baxter'ın

77 *Charters of London*, s. 3-4. Wolfe (s. 1) bu sözlerin bir kısmını tüm erkeklere oy hakkının bir savunusu olarak alıntılamıştır.

ünlü ifadesiyle,[78] kendi hizmetlilerinden bile daha yoksul) çiftçi, yoksul bağımsız zanaatkâr ve tüccar vardı ve Düzleyiciler bütün bu insanlar için oy hakkı talep ediyorlardı. Fakat bütün bu insanlar serbest tasarruf hakkı sahibi ya da lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insan olmasalar da, Düzleyicilerin anladığı anlamda özgürdüler: İşverenlerin iradesine bağımlı olmadıkları gibi, yoksul yardımlarının alıcısı da değildiler. Düzleyicilerin çektiği çizgi yoksulluk ile zenginlik arasında değil, bağımlılık ile bağımsızlık arasındaydı ve bu iki çizgi çakışmıyordu.

Lilburne *Rash Oaths Unwarrantable* (Düşünmeden Edilmiş Affedilemez Yeminler) (3 1 Mayıs I 647) isimli risalesinde parlamenter oy hakkına dair argümanını bir kez daha dillendirir. *Londons Liberty*'de dillendirdiği oy hakkı argümanını (okur olarak bahsettiği insanlara) neredeyse motamot tekrarlar ama (yukarıda alıntıladığımız) en önemli kısmını farklı şekilde ifade eder:

> *Sonra her bir kontluğun halkın müşterek rızasıyla eşit ve orantılı olarak* kontluklara, Yüzlüklere ya da Weapontack'lara* bölünmesi [gerekiyor]; böylece bütün halk (bir karışıklık ya da kargaşaya mahal verilmeden) kendi bölgelerinde bir araya gelebilir ve ister zengin olsun isterse de yoksul, İngiltere'nin yasalar marifetiyle hayatları, mal varlıkları vs. ellerinden alınabilecek her bir özgür erkeği bu yasaları yapacak insanların seçilmesinde bir oy hakkına sahip olabilir; herhangi bir adamın kendi rızası dışında bir bağımlılık ilişkisine sokulmasının gayrı adilliği bir doğa kaidesidir. ..."[79]

Londons Liberty'deki oy hakkı ilkesi ne kadar bütün erkeklere oy hakkı ilkesine verilmiş bir destek olarak yorumlanabilirse,

78 Richard Baxter, *The Poor Husbandman's Advocate to Rich Racking Landlords*, F. J. Powicke (ed.), 1926.

* Wapentake'ler kastediliyor. –ç.n.

79 Rash Oaths, s. 50; kısmen akt, *The Levellers*, s. 121.

bu da o kadar yorumlanabilir. Burada yalnızca "İngiltere'nin özgür erkekleri"nin oy hakkına sahip olduğu özellikle belirtilmiştir; zenginler kadar yoksullar da ama yalnızca özgür olanlar. Herhangi bir adamın kendi rızası dışında bir bağımlılık ilişkisine sokulmasının gayrı adilliği şeklindeki "doğa ilkesi" ise, Düzleyicilerin zihin dünyasında, gönüllü hizmetkârlık ilişkisine girenlere uygulanabilecek bir ilke değildir, zira onlar böyle yaparak, "efendilerine tanınan oy hakkının kendilerini de kapsamasına" razı gelmiş olurlar.[80]

Son olarak, Lilburne *Jonah's Cry out of the Whales belly* (Yunus'un [Peygamber] Balinanın Karnındaki Yakarışı) (16 Temmuz 1 647) isimli risalesinde, bütün erkeklere oy hakkı ilkesinin savunulması olarak yorumlanabilecek bir argüman ortaya koyar. Komutanlarının başları üzerinden askerlere seslenen Lilburne parlamentoya başkaldırmış ordunun artık kurumsal bir organ olmadığını, "Doğa yasası içinde çözüldüğünü" öne sürer. Bunun sonucu olarak askerler artık şu şekilde davranma hakkına sahiptir:

> Kaynağı Doğa, Akıl ve Adalet olan güvenlik ilkeleri uyarınca, kendi aralarında müşterek rızanın ve karşılıklı anlaşmanın sonucu olarak tek tek her bir asker at üstünde ya da yaya olarak özgürce seçimlere katılıp meselelerini halledecek vekilleri seçmelidir; aksi takdirde Tanrı'nın ve bütün rasyonel insanların nazarında, o vekillerin yaptığı işlere itaat etme, boyun eğme ve ram olma yükümlülüğünden muaftır.[81]

Her asker için oy hakkı talep etmek hiç kuşkusuz bütün erkeklere oy hakkı ilkesinin savunulduğu anlamına gelmez, zira Düzleyicilerin nazarında İngiltere'nin özgürlüğü için savaşmış askerler salt bu nitelikleriyle özgür birer erkektiler.[82] Bu-

80 Ayrıca bkz. Not-L, s. 394-395.

81 Jonah's Cry, s. 13. Bu cümle Wolfe (s. 33) tarafından her askere değil de her erkeğe uygulanacak şekilde yeniden kurgulanmıştır.

82 Bkz. Not-K, s. 393-394.

rada öne sürülen ilkenin bağımlı durumdaki sivillerle hiçbir ilgisi yoktur.

Özet

Lilburne'ün ilk risalelerinden Düzleyici hareketinin en son manifestosuna kadar Düzleyicilerin oy hakkıyla ilgili değinme ve beyanlarını kapsayan kayıtlara dair yukarıda gerçekleştirilen inceleme şu sonuçları vermiştir: a) Düzleyiciler, Putney'de oy hakkının kapsamı meselesine hassaten değindikleri ilk sözlerinden son manifestolarına kadar hizmetlileri ve sadaka alanları oy hakkı kapsamı dışında değerlendirmişlerdir; b) Aynı dönem boyunca, bu kapsamdaki bir oy hakkıyla ilgili taleplerini her İngiliz erkeğinin doğuştan gelen haklarına ya da eşit doğal haklarına dayandırmışlardır; c) En azından Putney görüşmelerinin bitiminden itibaren Düzleyiciler, hizmetliler ve sadaka alanların seçimlerde –doğuştan edinilmiş– söz hakkını ya hiç kazanamadıklarını ya da sonradan kaybettiklerini varsaymışlardır.

Aynı kayıtlardan çıkarım yoluyla ulaşılabilen sonuçlar ise şunlardır: d) Düzleyicilerin c maddesindeki varsayımda bulunabilmesinin sebebi, hizmetlileri ve sadaka alanları oy hakkından açıkça dışlamaları ile öne sürdükleri eşit doğal haklar savı arasında bir çelişki görmemeleriydi. Keza şu çıkarım da yapılabilir: e) Hizmetlilerin ve sadaka alanların kendi eylemlerinin bir sonucu olarak doğuştan gelen haklarını kaybetmeleri muhtemelen Düzleyicilerin Putney görüşmeleri öncesinde ve sırasında mütemadiyen dillendirdikleri bir şeydi, zira bütün erkeklere görünüşte kayıtsız şartsız oy hakkı muhtemelen bu varsayımla kayıt ve şart altına alınmaya çalışılıyordu; g) Düzleyiciler, bu varsayım nedeniyle, benimsedikleri pozisyonun hiç kuşkusuz Putney'den sonra olduğu kadar muhtemelen Putney sırasında ve öncesinde de tutarlı olduğunu düşünüyorlardı.

Kişinin Şahsiyeti Üzerindeki Mülkiyet

Düzleyicilerin bireyciliğinin temel niteliği hâlâ incelenmeyi bekliyor. Düzleyicilerin eşit doğal haklar postulatı ve özgürlük fikirleri (ki bunları şu ana kadar yalnızca oy hakkı bağlamında inceledik) son tahlilde insanın ve toplumun doğası hakkında bir anlayışa dayanıyordu ki bu noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Bu hususu aydınlatmanın en iyi yolu, Düzleyicilerin mülkiyet anlayışı üzerinden ilerlemek olabilir.

Şu ana kadar yalnızca geçerken dikkat çektiğimiz bir meseleye daha yakından bakarak başlayabiliriz: Düzleyiciler oy hakkı için mülkiyet şartı konulmasına ısrarla karşı çıkarken, bireysel mülkiyet hakkını da hararetle savunuyorlardı. Oy hakkına mülkiyet şartının getirilmesine karşı çıkmalarının temelinde yatan şey hiç kuşkusuz hür doğmuş her erkeğin kendi hayatını yaşama eşit ve doğal hakkına sahip olduğunu savunmalarıydı. Gayrimenkul mülkiyetine dayalı bir oy hakkıyla oluşmuş bir parlamentonun gayrimenkul sahibi olmayanlara eşit muamele edeceğinden emin olunamayacağı onlar için aşikâr bir gerçekti.

Bununla birlikte Düzleyiciler mülkiyet aleyhtarı değillerdi. Tarihsel kayıtlar 1648 yılı itibarıyla, "bütün toprakları kapsayacak şekilde özgürlüğün ve mülkiyetin en hakiki ve kararlı savunucuları" [83] olduklarını (ki bu duruş komünite ve düzlemenin tam karşısında bir duruştur) tasdik ediyor. Lilburne'ün mülkiyeti dert edindiği daha 1645 yılında bile aşikârdı: "Deklare edilmiş, ilga edilmemiş Hukuku çıkarın aradan, bakalım nerede kalıyor *meum & tuum*,* Özgürlük ve Mülkiyet?" Mesela 1646 yılında temel hakları listelerken bu duruşu daha da açıktı: "İnanç ve İbadet meselelerinde vicdan Özgürlüğü,

83 Lilburne, *A Whip for the Present House of Lords*, akt. Petergorsky, s. 110.

* Lat. Benim olan benim, senin olan senin. –ç.n.

Kişisel özgürlük ve Mülk özgürlüğü. Bu sonuncusu esasen insanların ellerindeki malların mülkiyetine sahip olmasına ve sahip oldukları malları elden çıkarma kudretine dayanır."[84] Overton da mülkiyet hakkını, "insanların mallarıyla ne istiyorsa onu yapma ... hakkı"[85] olarak anlıyordu. Düzleyicilerin 1648 yılından itibaren yayımladıkları manifestolarda, parlamentonun, "insanların Mal varlıklarını düzlemeyeceği [eşitlemeyeceği], Mülkiyeti ortadan kaldırmayacağı ve her şeyi ortaklaştırmayacağı"[86] taahhüdünü vermesi ya da anayasal olarak bu taahhüt altına girmesi gerektiği açıkça ifade ediliyordu.

Önceki kısımlarda gördüğümüz gibi, Putney'de Düzleyicilerin mülkiyet hakkı anlayışı ordu liderleriyle yaşanan ihtilaflar içinde keskinleşti. Ireton ve Cromwell'e göre eşit doğal hayat hakkı, şayet nefes alma ve hareket etme hakkının ötesine geçecekse, mantıksal olarak bütün mallar ve topraklar üzerinde eşit hakkı gerektiriyordu ve bu da yalnızca hayatın temel ihtiyaçları bağlamında eşit hak sahipliğini değil, herhangi bir kişinin dilediği her şeye el koyma hakkını da içeriyordu; bundan dolayı da Düzleyicilerin eşit doğal hakkının bütün mülkiyeti ortadan kaldıracağını söylüyorlardı.[87]

Düzleyiciler işte bu sürekli tekrarlanan argümana yanıt olarak doğal mülkiyet hakkını gündeme getirdiler. Eşit hayat hakkı ilkesinin mülkiyet hakkını ortadan kaldıramayacağını çünkü mülkiyetin kendisinin bireysel bir hak olduğunu ve bu hakkın kaynağının Tanrı yasası ("Çalmayacaksın") ve Doğa yasası (ki bu yasa her insanın önüne şu ilkeyi koyuyordu: "sahip olduğu ya da olabileceği ama başka bir insana ait olmayan şeyin

84 *Englands Btrth-right Justtfied* (Ekim 1645), Haller, *Tracts*, c. III içinde, s. 261; *Vox Plebis* [Halkın Sesi] (19 Kasım 1646), akt. Wolfe, s. 13.

85 *Appeale*, Wolfe içinde, s. 176.

86 *Second Agreement*, Wolfe içinde, s. 301; Karşılaştırma için bkz. 11 Eylül 1649 tarihli *Petition*, Wolfe içinde, s. 288.

87 Woodhouse, s. 53-55, 58, 60, 63.

mülkiyetine sahip olma; mülkiyet *meum* ve *tuum*'un temelidir")[88] olduğunu üstüne basa basa ifade ettiler. Mallar üzerindeki bireysel mülkiyet kutsal bir haktı ve bu hak, aksi takdirde eşit hayat hakkının doğal sonucu olarak, herkesin her şey üzerinde gelişigüzel hak sahibi olmasını engelliyordu. (Her iki taraf da her insanın asgari geçim doğal hakkına sahip olduğunu[89] ama bunun mülkiyeti ortadan kaldırmayacağını, zira bu hakkın sadaka ya da devletin yoksullara yardımları şeklinde zaten toplumsal dokunun bir parçası olduğunu varsayıyordu.)

Düzleyicilerin mallar üzerinde mülkiyet hakkı anlayışı Petty'nin şu argümanında daha net görülür: Herkese oy hakkı vermek "mülkiyeti korumanın yegâne yolu"dur.[90] Bu argümana göre, her erkek doğası gereği özgür olduğundan, makul insanların bir yönetim formuna dâhil olmayı kabul etmelerinin sebebi, mülkiyeti bu şekilde koruyabilecek olmalarıydı. Bir erkeğin doğal özgürlüğünün varlıklar üzerinde mülkiyet hakkını da içerdiği varsayılıyordu. Düzleyicilerin 'mülkiyet yönetimden önce gelir' görüşünde ısrar etmesi ("gerçekten de mülkiyet hakları anayasal kuralların temelidir"),[91] Ireton ve Cromwell'i mülkiyetin doğal bir hak olduğunu tümden reddetmeye sevk etti. Ireton görüşmelerde ilginç bir şova imza atar ve tartışmalarda benimsediği pozisyonu tam olarak ifade ederken, "Söylediğim her şey aklım fikrim mülkiyette olduğu içindir"[92] der ama mülkiyetin bir doğal hak olduğunu redde-

88 A.g.y., s. 59, 75; karşılaştırma için bkz. s. 80.

89 Ireton (a.g.y., s. 60), Düzleyicilerin eşit hayat hakkı ilkesinin, Doğal Hukuk uyarınca herhangi birinin, "o şey doğal geçim için gerekli bir şey olmasa bile", herhangi bir mal üzerinde hak iddia edebileceği anlamına geldiğinde ısrar eder. Ireton (a.g.y., s. 73) lafı hiç dolandırmadan şöyle der: "Doğanın hakkı uyarınca, hayatta kalmak için gerekli olan şeylere sahip olmalıyım." Locke'un bu konudaki yaklaşımıyla bir karşılaştırma için bkz. bu kitabın xxx. Sayfası, dipnot-xxx.

90 A.g.y., s. 61-62.

91 Clarke, Putney görüşmelerinde: a.g.y., s. 75

92 A.g.y., s. 57.

der: "Tanrı yasası bana mülkiyet hakkı vermez, Doğa Yasası da öyle; mülkiyet insan yapımıdır … Hukuk düzeni mülkiyeti yaratır."[93]

Düzleyicilerin görüşmelerde savunduğu 'mallar üzerindeki bireysel mülkiyet doğal bir haktır ve yönetimden önce gelir' argümanı, Ireton'ın tahripkâr saldırısına hazırlıksızca verilmiş bir yanıt değildi. Oy hakkı tartışmasından daha önce de ve ondan bağımsız olarak mülkiyeti doğal bir hak olarak tasavvur ediyorlardı. Nitekim yalnızca bir doğal hak olarak mülkiyet (ve dolayısıyla çok çeşitli fiili mülkiyet hakları) savunularını değil, rızaya dayalı hükümet ile temel ve dinsel hak ve özgürlükler savunularını da o zaman sanıldığından çok daha kapsamlı bir doğal mülkiyet hakkı konseptine dayandırıyorlardı. Temel postulatları, her erkeğin doğası gereği kendi şahsiyetinin sahibi olduğuydu.

Bu fikrin en çarpıcı şekilde ortaya konulduğu metinler Overton'ın risaleleridir. Overton, Lilburne'ün birkaç ay önce ortaya koyduğu görüşleri[94] daha da geliştirdiği *An Arrow against all Tyrants* (Bütün Tiranlara Atılmış Bir Ok) (12 Ekim 1646) isimli risalesinde, keza yine *Appeale* (Çağrı) (Temmuz 1647) isimli risalesinde çok kapsamlı bir doğal haklar doktrini ortaya koyar. Bu çalışmalarda temel ve siyasal haklar doğal haklardan, doğal haklar kişinin kendi şahsiyeti üzerindeki doğal mülkiyetinden, mülkiyet ise insanın yaratılıştan gelen içgüdüsel doğasından türetilir.

Arrow'un ilk iki paragrafı eksiksiz aktarılmayı hak ediyor:

> Doğadaki her Bireye doğa tarafından, hiç kimse tarafından yağmalanamaz ve gasp edilemez bir bireysel mülkiyet bahşedilmiştir: herkes kendisi olduğundan, bir benlik mülkiyetine sahiptir; yoksa kendisi olamazdı ve tam da doğa

93 A.g.y., s. 69.

94 Lilburne, *Free-man's Freedom Vindicated*, Aralık 1646, Açıklayıcı Not, Woodhouse içinde, s. 317-318.

ilkelerini ve insanlar arasındaki eşitlik ve adalet ilkelerini ihlal ve tahkir etmeksizin, ikinci bir kişi onu bundan mahrum bırakmaya cüret edemez; ne sen ne de ben bunun istisnası olamayız; benim haklarım ve özgürlüklerim üzerinde hiç kimse kudret sahibi olamaz ve ben de hiç kimsenin hakları ve özgürlükleri üzerinde kudret sahibi olamam; yalnızca bir Birey olabilir, benliğimin ve benlik mülkiyetimin keyfini sürebilir ve yalnızca ve yalnızca benliğim hakkında yazabilirim, ya da haddimi aşıp daha ileri gidebilirim; haddimi aşıp daha ileri gidersem başka insanların Haklarının tecavüzcüsü ve yağmacısı olurum ki buna Hakkım yoktur. Bütün insanlar doğuştan gelen fıtratları gereği aynı şekilde ve aynı ölçüde mülkiyeti, serbestliği ve özgürlüğü sevdikleri ve bizler Tanrı tarafından doğa marifetiyle, her birimiz doğal, fıtri bir özgürlüğe ve mülkiyete sahip olarak (deyim yerindeyse bu her bir erkeğin kalbinin levhasına yazılmıştır ve asla silinemez) bu dünyaya getirildiğimiz içindir ki, nasıl doğduysak öyle yaşamamız, her birimiz aynı şekilde ve aynı ölçüde doğuştan gelen haklarımızın ve ayrıcalıklarımızın, hatta Tanrının doğa aracılığıyla bizler için serbest kıldığı her şeyin keyfini sürmemiz gerekiyor.

Ve bu doğaları gereği herkes bunu arzular, amaçlar, zira hiç kimsenin komşularının hileyle özgürlüklerini elinden almasına ya da kudretli komşusu tarafından köleleştirilmeye ihtiyacı yoktur, zira benliğini bütün zarar verici ve menfur şeylerden korumak doğal bir içgüdüdür; çok makul, eşit ve adil olsunlar diye herkese verilmiş bu doğal içgüdü, bu yaratılmışlardan hayatları boyunca sökülüp alınabilecek türden bir içgüdü değildir: Ve bütün adil insani kudretler köklerini bu kaynaktan ya da kökten alırlar; bunlar (Kralların ayrıcalıklarını savunurken genellikle iddia ettikleri gibi) doğrudan Tanrı'dan değil ama doğa aracılığıyla edinilirler ve temsil edilenden temsil edene doğru aktarılırlar; başlangıçta Tanrı'nın yaratılmışlara aşıladığı bu güçler doğrudan doğruya temsil edilenden temsil edene aktarılır ama bundan daha

> ileri gitmez: Yalnızca insanların iyilikleri, refahları ya da güvenlikleri için gerekli olan kudretler aktarılabilir; bu sınırlama insanların hakkıdır ve bu kudretler dışında bir kudret kimseye bahşedilemez; bundan daha fazla kudret verilemez ve alınamaz; aktarılacak güçlerin kapsamı insanları daha iyi kılan, güvenliklerini ve özgürlüklerini artıran kudretlerle sınırlandırılmalıdır ve sınırı aşan kudretler verilmemeli ve alınmamalıdır; bundan fazlasını veren kişi kendisine karşı günah işler ve bundan fazlasını alan kişi kendi türünü soyan bir Hırsız ya da Hayduttur. Her insan kendi doğal çevresinde ve alanında bir Kral, Rahip ve Peygamberdir ve başka hiç kimse onun kudretlerine, haklarına ve özgürlüklerine ortak çıkamaz, meğer ki bu hakların ve özgürlüklerin doğal sahibi olan kişi kendi özgür rızasıyla bunları başkasına devretmesin, onu yetkilendirmesin.[95]

Overton *Appeale*'inde yukarıdaki ilk paragrafı aynen tekrarladıktan sonra, Lilburne'ün, hiç kimse sahip olduğundan daha fazla kudreti başkasına devredemez ve hiç kimse doğası gereği "kendi kendisini istismar edemez, dövemez, kendi kendisine eziyet edemez, ızdırap veremez"[96] şeklindeki sözlerini aktarır. *Appeale* ayrıca doğal hakkın zorunluluğuna dair daha pozitif bir savı da içerir:

> [K]âinatta, yaşayan, hareket eden her varlıkta, zarar verici, yıkıcı ve menfur her şeye karşı bütün gücüyle kendini savunacak, sakınacak, kaçınacak ve kurtaracak bir hayat enerjisinin bulunduğu, yaratılış sürecinde Tanrı eliyle yürek levhalarına nakşedilmiş katı bir doğa yasası, köklü bir ilkedir: Bu hayat enerjisinden hareketle, genel olarak bütün insanlara, tek tek her bir insana kesin bir akıl ilkesi nakşedilmiştir, ve

95 Overton, *An Arrow against all Tyrants*, s. 3-4. Bu paragraflar şu kaynaklarda parça parça yayımlandı: Pease, *The Leveller Movement*, s. 141-142; Zagorin, *History of Political Thought in the English Revolution* içinde, s. 22; ve Frank, *The Levellers* içinde, s. 96.

96 Overton, *An Appeale from the Degenerate Representative Body of the Commons...* , Wolfe içinde, s. 162-163.

> bu tamamen rasyonel ve adil araç ve yolla kişi kendisini her türlü baskı, cebir ve zulme karşı kendini sakınabilir, savunabilir ve kurtarabilir ve böylece (kendi güvenliğini sağlama ve varlığını koruma görevi kapsamında) bütün bunlardan kurtuluşu için alınmamış tek bir adil önlem bırakmamış olur: Ve bu rasyonel ve adil bir şeydir; bunu reddetmek doğa yasasını, ve evet, hatta dinin yasasını ilga etmek anlamına gelir; zira bu inkârın getireceği tek şey intihar, özyıkım ve kendi kendine zulümdür.[97]

Overton'ın postulatında, bu postulatın dayandığı Lockeçu tını kadar Hobbesçu tını da çarpıcıdır. Burada bahsedilen şey, Hobbes'un insanın kendisini zarar verici ya da yıkıcı her şeye karşı koruma içgüdüsel ihtiyacından türettiği "doğanın hakkı"dır ve bu hak "kesin bir akıl ilkesi"ne ve doğal hukukun bir parçasına dönüşüp, kişinin önüne bir "kendi güvenliğini sağlama ve varlığını koruma görevi" koyar. Keza burada Locke'un kendi doktrininin merkezinde konumlandırdığı bir argümanla da karşılaşıyoruz: Tek adil siyasal otorite bireyler tarafından devredilmiş otoritedir; hiçbir birey kendine zarar verme hakkına sahip değildir ve dolayısıyla böyle bir hakkı başkasına da transfer edemez ama bunun tek istisnası, Overton'ın sözleriyle, bu transferin "daha iyi bir hayata, daha fazla güvenliğe ve özgürlüğe katkıda bulunmasıdır; bundan daha fazlasını başkasına transfer eden kişi kendi kendisine kötülük etmiş olur".

Fakat burada idrak etmemiz gereken daha temel bir benzerlik var: Düzleyicilerin bireyciliğinin mülkiyetçi niteliği. Hatta Düzleyicilerde bu nitelik ilk bakışta, Locke'ta olduğundan daha ölçüsüz görünür.[98] Düzleyicilere göre birey yalnızca kendi şahsiyetinin ve kapasitelerinin mülkiyetine sahip değildir, bu mülklerin tadını çıkarma ve onları kullanma, keza diğerle-

97 *Appeale*, Wolfe içinde., s. 159-160.

98 Bu görüşe karşı bkz. s. 207-211.

rini bu mülklerden dışlama anlamında bir mülkiyet hakkının da sahibidir; dahası, insanı insan yapan şey bu mülkiyet, diğerlerinin bu dışlanmasıdır: "[H]er birey kendisi olduğundan, kendi benliğinin mülkiyetine sahiptir, aksi takdirde kendisi olamaz." İnsanı insan yapan şey onun diğer insanlardan bağımsız ve özgür olmasıdır. İnsanın özü özgürlüktür. Özgürlük kişinin kendi şahsiyetinin ve kapasitelerinin mülkiyetine sahip olmasıdır.

Bu mülk sahipliğinin, pasif bir keyfini sürme/kullanma olarak düşünülmediğini idrak etmeliyiz. Düzleyiciler kişinin kendi şahsiyeti üzerindeki bu çok yönlü mülkiyeti, sahip olduğu kapasiteleri fiilen kullanıp keyfini sürmesinin bir önkoşulu olarak talep ediyorlardı. İnsanlar kapasitelerini geliştirmek için yaratılmışlardı ve bundan haz duyuyorlardı. Kendi kendileri üzerinde sahip oldukları bu mülkiyet diğer herkesi dışlıyordu ama yaratıcılarına ve kendilerine karşı olan vazifelerini dışlamıyordu.

Hakların Tümdengelim Yoluyla Çıkarımı ve Dışlama Gerekçeleri

Düzleyicilerin temel, dinsel, ekonomik ve siyasal bütün hak türlerine dair talep ve iddialarını dayandırdıkları temel, işte bu özgürlük olarak insanın özü konsepti ve kişinin kendi şahsiyeti ve kapasiteleri üzerinde fiili mülk sahipliği olarak özgürlük konseptiydi. Burada tümdengelim yoluyla yapılan çıkarımlar gayet açıktı.

Temel ve dinsel hak ve özgürlüklere gelince, kişinin kendi şahsiyeti üzerindeki mülkiyetinin, keyfi tutuklanma, yargılanma ve hapsedilmeden bir muafiyet garantisini ve adil yargılanma hakkını gerektirdiği açıktı. Kişinin kendi zihinsel ve ruhsal şahsiyeti üzerindeki mülkiyetinin ifade, yayın ve din özgürlüklerini gerektirdiği de aynı ölçüde açıktı. Bütün bu temel ve dinsel haklar, cinsiyet ya da istihdam bakımından ne

kadar bağımlı olursa olsun herkes için isteniyordu. Kadınlar insan yaratıyorlardı. Ücretliler kendi enerjileri üzerindeki tasarruf haklarını devretmiş olsalar bile insanlıklarını tümden devretmiş değillerdi. Köle değillerdi.

Keza Düzleyicilerin temel hak ve özgürlükleri herkes için talep etme noktasında sağlam bir pratik sebebi de vardı ve hiç kimse bu sebebi Lilburne'ün keyfi tutuklamalara, hapsedilmelere ve yargılamalara karşı çıkarken ifade ettiği kadar harikulade bir şekilde ifade etmemiştir:

> ... [Ç]ünkü bir kişiye yapılabilen şey herkese yapılabilir: ayrıca, herkes tek bir bütünün, yani İngiliz devletinin mensupları olduğuna göre, hiç kimse haksız yere ızdırap çekmemeli, herkes bu konuda duyarlı olmalı ve o kişinin korunması için çaba göstermelidir; aksi takdirde tiranlığı ve baskıyı dışta tutan sınırlar niteliğindeki bütün yasalarını ve özgürlüklerini yıkıp geçen bir irade ve güç dalgasına yol vermiş olurlar.[99]

Temel ve dinsel hak ve özgürlükler herkes için geçerli olmak zorundadır, yoksa hiç kimse bunlara sahip olamayabilir.

Keza Düzleyicilerin talep ettiği ekonomik haklar da aynı şekilde kişinin kendi şahsiyeti ve kapasiteleri üzerindeki mülkiyet hakkından türetiliyordu. Temel ekonomik hak elbette ki mallar ve mülkler üzerinde bireysel mülkiyet hakkıydı ve bu hak yalnızca sahip olma hakkını değil, kişinin kendi enerjilerini ve kapasitelerini özgürce kullanmak suretiyle mal mülk edinme hakkını da kapsıyordu. Düzleyicilerin talep ettiği ekonomik hakların her biri –herhangi bir ruhsat/izin, tekel, keyfi düzenleme ya da keyfi vergilendirmeye maruz kalmaksızın alım, satım, üretim ve ticaret özgürlükleri– açık birer sonuçtu. Düzleyicilerin zaman zaman bireysel ticaret hakkına bir doğal hak, doğuştan edinilen bir hak ya da kişinin doğal ola-

99 *The Just Defence of John Lilburne*, Haller ve Davies içinde, s. 455.

rak sahip olduğu bir hak ve özgürlük olarak atıfta bulundukları olmuştur.[100] Bu şekilde tanımlanmış olsun ya da olmasın, ticaret hakkı Düzleyicilerin varsayımlarına göre önemli bir mülkiyet hakkı türüydü.[101] Bu hak sıradan insanların kendi üretken enerjilerini ve hayatlarını yönetme hakkının önemli bir kısmını teşkil ediyordu; bu hak olmazsa, sıradan insanlar, hür doğmuş insanların temel hakkı olan kendi şahsiyeti ve kapasiteleri üzerindeki mülkiyet hakkını etkin bir şekilde kullanamazdı. Temel ve dinsel haklar gibi bu ekonomik haklar da herkes için talep ediliyordu. Fiiliyatta ise elbette ki üretim, ticaret vs. haklarının keyfini sürebilenler yalnızca kendi emeklerinin kullanım hakkına sahip olanlardı. Hizmetliler hizmetli olarak kaldıkları süreçe bu hakları kullanma kapasitesinden yoksunlardı. Bununla birlikte bahse konu haklar, onları kullanabilecek olanlar için teminat altına alınacaksa, istisnasız herkese tanınmak zorundaydı. Herhangi bir sanayi ya da ticaret dalında tekelleşme ya da keyfi düzenleme veya vergiler kabul edildiği anda olan olmuş demekti: O girişim alanı bütün girişimciler için daralırdı. Temel haklar gibi ekonomik haklar da herhangi biri için teminat altına alınacaksa, herkes için talep edilmeliydi.

Parlamenterlerin seçilmesinde siyasi söz hakkı ise farklıydı. Diğer haklar gibi bu hak da özgürlük olarak insanın özü

100 Örn. Lilburne, *Englands Birth-right Justified*, Haller, *Tracts*, c. III içinde, s. 261-262; Overton, *Remonstrance of Many Thousand Citizens* (7 Temmuz 1646), Wolfe içinde, s. 124. Karşılaştırma için bkz. Petegorsky'nin alıntı yaptığı yazarlar, s. 81.

101 On yedinci yüzyılda bir haktan ya da özgürlükten bir mülkiyet/sahiplik olarak bahsetmek gayet olağan bir şeydi. Mülkiyet (property) (ya da o zamanlar bunun yerine kullanılan propriety terimi) o zamanlar eski anlamında, yani bir şey üzerinde ya da bir şeyde sahip olunan hak anlamında kullanılıyordu. Düzleyiciler bir şey*de* (*in* something) mülkiyet sahibi olmaktan bahsediyorlardı ve bu o şeyi kullanma, keyfini sürme, elden çıkarma ya da diğerlerini o şeyden dışlama hakkı anlamına geliyordu. Bu nedenle toprakta mülkiyetten, gayrimenkulde mülkiyetten, ticaret hakkında mülkiyetten, oy verme hakkında mülkiyetten veya kişinin kendi şahsiyetinde mülkiyetten bahsedebiliyorlardı.

konseptine ve insanın kendi şahsiyeti ve kapasiteleri üzerinde fiili mülk sahipliği olarak özgürlük konseptine dayanıyordu ama diğerleri gibi herkes için talep edilmesine gerek yoktu. Düzleyiciler zaman zaman bir hükümet biçiminin belirlenmesinde herkesin eşit söz hakkı olmasından bahsetmişlerse de,[102] yasama organı üyelerinin seçiminde, yalnızca başka insanların iradesine tabi olmayanlar için söz hakkı talebinde bulundular. Hizmetliler, bir ücretli iş sözleşmesi yapmak suretiyle, kendi kapasitelerinin (yani emeklerinin) kullanımını ve yönetimini başkasına devretmişlerdi. Sadaka alanlar yoksul yardımlarına ya da sadakalara bağımlı hâle gelmenin bedeli olarak söz haklarını kaybetmişlerdi. Her iki grup da böylece doğuştan gelen özgürlüklerinin ya da mülkiyet haklarının, adlı adınca kendi kapasiteleri ya da emekleri üzerindeki mülkiyet haklarının can alıcı kısmını kaybetmişlerdi. Fakat hükümetin esas işlevi tam da bu mülkiyeti korumak, yani insanların kendi enerjilerinden ve kapasitelerinden en iyi şekilde faydalanabileceği kuralları koymak ve uygulamaktı. Mallar ve mülkler üzerindeki mülkiyetin korunması türetilmiş ya da ikincil bir işlevdi: "*Meum* ve *tuum*" ilkesi yoksa, insanın kendi kapasitelerinden en iyi şekilde yararlanma özgürlüğü de yoktu.

Hizmetliler ve sadaka alanlar kendi emekleri üzerindeki mülkiyet haklarını kaybetmiş olduklarından, herhangi bir toprağa ya da sermayeye de sahip olamayacakları varsayılabilirdi. Dolayısıyla hükümetin ne esas işlevinde ne de onun kadar gerekli ikinci işlevinde bir çıkarları söz konusuydu.

Bu insanların hâlâ temel ve dinsel özgürlük, hatta muhtemelen ekonomik özgürlükler alanında hak sahibi oldukları doğruydu, zira doğuştan gelen insani özgürlüklerinin ya da kendi şahsiyetleri üzerindeki mülkiyet haklarının tamamını değil yalnızca bir kısmını devretmişlerdi. Fakat bu hak ve özgürlüklerini korumak için oy hakkına ihtiyaçları yoktu. Çünkü temel,

102 Bkz. Not I, s. 391-392.

dinsel ve bazı ekonomik haklar parlamentonun gücü üzerinde uygulanacak anayasal sınırlamalarla garanti altına alınacaktı; bunlar *Anlaşmaların* halk için koruma altına alınmasını ya da herhangi bir parlamentonun kısıtlama yetkisine sahip olamayacağı bir şekilde düzenlenmesini önerdiği haklardı. Bu haklar bu şekilde herkes için teminat altına alınacağına göre, bunları korumak için herkesin oy hakkına sahip olmasına gerek yoktu. Anayasal olarak teminat altına alınmamış ama gelecekteki parlamentoların sağduyusuna bırakılmış ekonomik hakları en iyi şekilde koruyacak olanlar, her halükârda bunlarda doğrudan çıkarı olanlar, yani ücretli ya da sadaka alan hâline gelerek kendi enerjilerinin ve kapasitelerinin kullanımını ya da yönetimini başkasına devretmemiş olanlardı.

Dolayısıyla, kişinin kendi şahsiyeti ve kapasiteleri üzerindeki mülkiyet hakkı olarak Düzleyici özgürlük konseptinde, herkes için temel, dinsel ve ekonomik haklar talep ederken, yalnızca bağımlılık seviyesinin üstünde olanlar için oy hakkı talep etmekte bir çelişki yoktu. Temel, dinsel ve ekonomik haklar herkesin doğal bir parçasıydı; başkalarına devredilemezdi, zira hiç kimse insani özgürlüğünün özünü devredemez, hiç kimse kendi kendisini kendi şahsiyeti üzerindeki tam mülkiyet hakkından mahrum bırakamazdı.[103] Fakat seçimlerde söz hakkı herkesin doğal bir parçası değildi, zira herkes esasını kendi emeği üzerindeki mülkiyet hakkının oluşturduğu insani özgürlüğünün o parçasını muhafaza etmiyordu. Yalnızca o mülkiyet hakkını muhafaza edenlerin ve bunun bir sonucu olarak aktif bir ekonomik hayatı olanların oy hakkına ihtiyacı vardı ve yalnızca bu insanlar bu hakkı talep edebilirdi; aktif bir fiziksel, zihinsel ve ruhsal hayatı olanlar ise temel ve dinsel haklara ihtiyaç duyarlardı ki herkes bu kategoriye giriyordu ya da girmeliydi.

103 Locke'un kişinin şahsiyeti üzerinde devredilebilir ve devredilemez mülkiyet hakları arasında yaptığı benzer bir ayrım için bkz. Beşinci Bölüm, s. 288, 302-303..

Düzleyicilerin kişinin kendi şahsiyeti üzerindeki mülkiyet hakkının bir fonksiyonu olarak özgürlük düşüncesini ve tam özgürlüğü kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyet hakkının muhafaza edilmesinin bir fonksiyonu kılmalarını anladığımızda, Düzleyicilerin Putney görüşmelerinde benimsedikleri pozisyondaki muammayı çözebiliriz. Petty'nin bu görüşmelerde hizmetlilerin ve sadaka alanların dışta bırakılması için iki gerekçe sunduğu hatırlanacaktır: birincisi, başka adamların iradesine tabi olmaları ve bu yüzden de onları gücendirip kızdırmaktan korkacak olmaları, ikincisi ise efendilerine tanınan oy hakkının bunları da kapsaması. Birinci gerekçeyi bir açık oy sistemindeki sindirme olasılığının gerçekçi bir kabulü olarak yorumlamak elbette mümkündür. Eğer kendilerine oy hakkı verilirse, hizmetlilerin ve sadaka alanların bağımlı oldukları insanları gücendirip kızdırmaktan korkmaları doğrudan sosyal hayatın olgularından yapılabilecek bir çıkarımdı. Düzleyicilerin, İngiltere'nin erkek nüfusunun yarısını bu münasip gerekçeye dayanarak oy hakkı kapsamının dışında bırakırken eşit doğal haklar ilkesiyle çeliştiklerini düşünüp düşünmedikleri tamamen meçhuldür. Ama bizim yaklaşımımızda bu soru gündeme gelmez, zira burada ilkesel bir çelişki görmüyorlardı. Hizmetliler ve sadaka alanlar kendi eylemlerinin bedeli olarak doğuştan gelen haklarını zaten kaybetmiş olduklarından, korkuya dayalı kötü ilişki doğru bir bağımlılık ilişkisine dönüştürülüyordu. Bu doğru ilişki, ifadesini efendilerinin oy hakkı içinde kapsanma nosyonunda bulur. En azından hizmetlilerin durumunda, bir bedel olarak doğuştan gelen hakların kaybedilmesi, efendilerin oy hakkı içinde kapsanmak anlamına gelir. Zira bir bedel olarak doğuştan gelen hakların kaybı ile kişinin kendi emeği üzerindeki hakkını başkasına devretmesi el ele yürür ve bu devir bir haktan feragat ediş değil, hakkın efendiye transfer edilmesidir. O andan itibaren hizmetlinin emeği efendinin emeğine, bunun bir sonucu olarak da hizmetlinin seçimlerdeki söz hakkı efendinin söz hakkına dâhil edilir.

Sadaka alanların ve dilencilerin durumunda ise bir bedel olarak doğuştan gelen hakların kaybı, efendiler içinde kapsanma nosyonuyla bu kadar net bir şekilde eşitlenemez. Sadaka alanların ve dilencilerin gerçek anlamıyla efendileri yoktur. Gelgelelim bu durumda bile kapsanma nosyonu o kadar da ihtimal dışı değildir. Güçten düşmüş yoksul, kısmi bir bağımlılık içindeki yoksul ile gücü kuvveti yerinde serseri dilenci arasında bir ayrım yapmalıyız. İster kapı kapı dolaşıp, ister bir kiliseden, isterse de bir imarethaneden sadaka toplasın, güçten düşmüş yoksulun değerlendirilmesinde bir güçlük yoktur. Bunlar hâliyle faydalı bir emek gücü ortaya koyabilecek durumda değillerdi. Ne başkalarına devredebilecekleri ne de kendilerine saklayabilecekleri bir emekleri vardı. Toplumun merhametine kalmışlardı ki bu onlar için bir efendi ya da koruyucu ilişkisi anlamına geliyordu.

Kısmi bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunan, yani çalışabilecek durumda olmakla birlikte ne kendi işlerinde çalışarak ne de emeklerini başkalarına satarak kendilerinin ve ailelerinin geçimini sağlayabilen yoksullar da keza kendileri için benzer bir ilişki anlamına gelecek şekilde kiliselerin merhametine kalıyorlardı. Düzleyicilerin kendi dilekçelerinde sık sık ve yürek parçalayıcı bir şekilde bahsettikleri, (onlara göre) İç Savaş'ın ve parlamento tarafından uygulanan politikaların dilenci durumuna düşürdüğü namuslu insanlardan müteşekkil bu kategoriyi oy hakkı kapsamına almayı düşünmüş olup olmadıkları gerçekten meçhuldür. Normalde kendi ayakları üzerinde durabilen bu insanlar büyük ihtimalle, yalnıza geçici olarak konumlarını kaybetmiş insanlar olarak görülüyordu; Düzleyiciler parlamento politikalarında talep ettikleri değişimlerin gerçekleşmesinden sonra bu insanların yeniden faydalı emek gücü saflarına dâhil olacaklarını düşünüyorlardı.

Son olarak, gücü kuvveti yerinde serseri dilencilerin Düzleyiciler için tamamen hesap dışı oldukları varsayılabilir. Genel düşünce, bunların faydalı bir iş yapmayı reddederek

kendilerini toplum dışına ittikleriydi. Bu insanların çalışma kapasitelerini kaybetmedikleri ve kendi emekleri üzerindeki haklarını başka bir kişiye devretmedikleri doğrudur. Onlara yöneltilen suçlama da tam olarak buydu; onları toplum dışına çıkaran şey buydu. Efendisiz insanlardı bunlar ve Püriten toplumunda onlara yer yoktu.

Özetle gerek sadaka alanlar ve dilenciler, gerekse de hizmetliler bakımından, kendi eylemlerinin bir sonucu olarak yaşanan (ama kullanışlı emeğe ve dolayısıyla topluma karşı isyanın bir sonucu olmayan) doğuştan gelen hakkın kaybı efendiler içinde kapsanma olarak görülebilirdi. Her iki grubun, yani sadaka alanlar ve dilenciler ile hizmetlilerin doğuştan kazandıkları seçimlerde söz hakkını kaybetmelerine ve bu kaybın kaçınılmaz olarak onları başka birinin oy hakkı kapsamına sokmasına neden olan şey aynı kayıptı, yani kendi emekleri üzerindeki haklarını kaybetmeleriydi.

Düzleyicilerin ve Bağımsızların Bireyciliği

Düzleyicilerin özgürlük konseptini, Bağımsızların özgürlük konseptiyle karşılaştırmak suretiyle, Düzleyicilerin bireyciliğinin niteliğine dair biraz daha tam bir anlayışa varabiliriz artık. Her iki anlayışta da özgürlük mülk sahipliğiyle özdeşleştiriliyordu. Her iki anlayışta da özgürlüğün ya da mülk sahipliğinin zıddı başka insanların iradesine bağımlı olmaktı. Farklılaştıkları nokta, özgürlüğü bağımlılıktan ayıran mülkiyetin türüne dair görüşleriydi. Cromwell ve Ireton'a göre yalnızca serbest tasarrufa konu topraklardaki mülkiyet hakkı ve ruhsatlı ticaret hakları bir insanı özgür kılabilirdi. Düzleyicilere göre ise kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyet hakkı onu özgür kılıyordu.

İlk bakışta bu iki mülkiyet türü arasındaki farklılık, aralarındaki bütün benzerliklerden daha esaslı görünür. Düzleyicilerin zihin dünyasında emek, insani bir hasletti ve topraktan ya

da sermayeden tümüyle farklıydı. Bununla birlikte mülkiyet ifadesini hem kişinin kendi emeği üzerindeki hakkını hem de maddi varlıklar üzerindeki hakkını kapsayacak şekilde kullanmaları lafın gelişi gerçekleşen bir şey değildi; bu iki mülkiyet formunun temel önemde bir ortak noktası vardı. Ortaklaştıkları bu nokta iki şekilde görülebilir. Düzleyicilere göre emek insani bir haslet olmakla birlikte, o aynı zamanda bir metaydı da. Doğal sahibinden devralınabiliyordu ve fiyatı tıpkı diğer tüm metalar gibi piyasa tarafından belirleniyordu. Düzleyicilerin buna bir itirazı yoktu; ücretlerin bu şekilde belirlenmesi onlara doğal görünüyordu; arada sırada bir itiraz yükselttiklerinde de ücretlerin ezici ölçüde düşük olmasına itiraz ediyor, düşük ücretleri tekelci tüccarların icraatlarına ya da tüketim vergilerine bağlıyor, çözüm olarak da daha serbest ticareti görüyorlardı. Emek örneğinde, tıpkı toprak ve herhangi bir diğer meta örneğinde olduğu gibi, satılabilen şey tam olarak onun kullanımı, faydası ve ürünü üzerindeki münhasır haktı ve bu hak emek üzerindeki mülkiyeti teşkil eden şeydi. Düzleyiciler emeği bir meta olarak algıladıkları ölçüde, onu maddi varlıkların mülkiyetiyle aynı türde bir mülkiyetin konusu olarak algılıyorlardı.

İkinci olarak, gerçekte ve Düzleyicilerin kendi deneyimlerinde, en azından bir miktar çalışma/işletme sermayesine sahip olmanın kişinin kendi emeği üzerindeki kontrolünü muhafaza etmesinin bir ön şartı olduğunu idrak etmemiz gerekiyor. Toprakta ya da ticarette kişinin kendisini bağımsız bir üretici hâline getirmesi ve bağımsız kalabilmesi, yani kendi emeğinin kullanımına dair kararları verme kapasitesini muhafaza edebilmesi için bir miktar sermayeye ihtiyacı vardı.

Bu sözlerin, çiftçilerin hakikatini yansıttığına kimse itiraz edemez. Çiftçi toprak kiralamak zorunda kalmış ya da kalmamış olsun, gerekli alet edevata, hayvanlara ve kendisini ekim zamanından hasat zamanına kadar idame ettirmeye yetecek ölçüde bir çalışma/işletme sermayesine sahip olmak zorundaydı.

Daha düşük ölçekli bir üretim faaliyeti olarak ev içi üretim yapan bir dokumacı, kendi dokuma tezgâhına sahip olsun ya da olmasın, şayet şu ya da bu ölçüde bağımsız olmak istiyorsa, gerekli malzemelerin satın alımını finanse edecek kadar bir çalışma/işletme sermayesine ihtiyaç duyuyordu; buna sahip olamadığında kumaşçılara sürekli borçlanmak zorunda kalıyordu ki bu durumda kendi emeği üzerindeki kontrolü bir ücretliden daha fazla olmuyordu. Ve bir lonca ya da ticaret şirketi mensubu olmadan da yürütülebilen işlerde bir miktar çalışma/işletme sermayesine sahip olmak, kişinin kendi emeği üzerindeki kontrolünü muhafaza edebilmesinin aynı ölçüde bir önkoşuluydu. Bir ayakkabı tamircisi ya da baca temizleyicisi teçhizat şeklinde sermayeye çok da ihtiyaç duymuyorlardı ama bunlar bile, işler ne zaman durgunlaşsa yoksul yardımlarına muhtaç olmak ya da bir hizmetli hâline gelmek istemiyorlarsa, gelecek için bir kenara konulmuş bir miktar paraya ihtiyaç duyardı.

Hangi iş alanına bakarsak bakalım, bağımsızlık ya da kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyetini fiilen muhafaza etmesi en azından bir miktar çalışma/işletme sermayesine sahip olmayı gerektiriyordu. Hiç kuşkusuz bu, yoksulluğun ve bağımlılığın eşitlenebileceği anlamına gelmiyordu. Yoksul ama özgür olabilirdiniz. Yüksek bir fiyatla toprak kiralamış bağımsız bir çiftçi, ciddi bir sermaye yatırımı yapmış olsa da, tarım sektöründeki bir hizmetliden daha kötü yaşam koşullarına sahip olabilirdi; ayakkabı tamircisi çoğu yevmiyeli işçiden daha kötü yaşam koşullarına sahip olabilirdi. Yaşam standardıyla ölçülen yoksulluğun ille de başkalarının iradesine tabi olmak anlamına gelmesi gerekmiyordu.

Ne var ki çalışma/işletme sermayesinin hiç olmaması, başkalarının iradesine tabi olmak, yani kişinin kendi enerjisini yönetme özgürlüğünün fiilen kaybedilmesi anlamına geliyordu. Düzleyiciler kendi deneyimlerinden gayet iyi biliyor olmaları gereken bu gerçeği hiçbir zaman açıkça ifade etmediler. Ni-

yetleri, mülkiyet haklarından ziyade insan hakları talep etmek, daha doğrusu, bütün hakları şeyler üzerindeki mülkiyetten ziyade kişinin kendi şahsiyeti üzerindeki mülkiyetine dayandırmak ve kendi emeği üzerindeki mülkiyet hakkından vazgeçmemiş olan herkes için eksiksiz bütün hakları talep etmek olduğundan, kendi emeğiniz üzerindeki mülkiyet hakkınızın, aynı zamanda bir miktar maddi mal üzerinde mülkiyet sahibi olmadıkça, size bağımsızlık sağlamadığına dikkat çekmeleri onlardan beklenemezdi. Düzleyici metinlerinde, meseleye kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyetinin yanı sıra mallar üzerindeki mülkiyeti açısından da baktıklarına işaret eden çok az şey vardır. Bu nadir örneklerden birinde, Rainborough Putney'de Ireton'ın oy hakkını mülkiyete dayandırma tezini bir dereceye kadar kabul edebileceğini ama bir sorusu olduğunu söyler: "[O]y kullanabilmek için yılda kırk şilin gelir getirecek bir mülke sahip olma şartı adil bir mülkiyet şartı mıdır?"[104] 'Fakat açıkça ifade edilsin ya da edilmesin, Düzleyicilerin kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyet hakkı olarak özgürlük kriteri, kaçınılmaz olarak bazı maddi varlıklar üzerinde mülkiyet kriterini beraberinde getiriyordu.

Öne sürdüğüm tez, Düzleyicilerin özgürlük kriterinin bu şekilde maddi mallar sahipliğine indirgenebileceği ya da Düzleyicilerin özgürlük kriteri ile Bağımsızların özgürlük kriteri arasındaki farkın, maddi malvarlıkları özgülünde nicelik bir farka indirgenebileceği değildir. Düzleyicilerin emeği yalnızca bir meta olarak değil insani bir haslet olarak da gördüklerine ve kişinin kendi şahsiyeti üzerindeki mülkiyeti ile şeyler üzerindeki mülkiyeti arasındaki zıtlığa vurgu yaparken tamamen samimi olduklarına hiçbir kuşku yoktur. Burada öne sürdüğüm şey, Düzleyicilerin kendi özgürlük konseptlerini, kendi deneyimlerinden edindikleri bilgileri genelleştirerek, yani bildikleri hâliyle bileşik özgürlük fenomenini (başka insanların iradesinden –kendi çalışma enerjisine ve çalışma/işletme

104 Woodhhouse, s. 79.

sermayesine sahip olacak ölçüde– azade bağımsız üreticinin özgürlüğü) genelleştirerek geliştirdikleridir; başka insanların enerjileri üzerindeki kontrole özel bir vurgu yapmalarında şaşırtıcı bir şey olmadığıdır; bunu mülkiyet olarak tanımlamalarının tesadüf olmadığıdır.

Demek ki Düzleyicilerin özgürlük konsepti Bağımsızların özgürlük konseptinden, özgürlüğü mülkiyetin bir fonksiyonu yapması bakımından değil (iki konseptte de bu böyleydi), özgürlüğü özel türde bir mülkiyetin (kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyetinin) bir fonksiyonu yapması bakımından ayrılıyordu, ki bu özel türde mülkiyetin tanımı kaçınılmaz olarak muğlaktı. Birinin kendi emeği üzerindeki mülkiyeti hem insani bir haslet, insan şahsiyetinin bir parçası hem de başkalarına devredilebilir bir metaydı. Fakat bir meta olarak devredilmek yerine kişinin şahsiyetinin bir parçası olarak kalabilmesinin yegâne koşulu, kişinin onunla birlikte bir miktar maddi mal üzerinde de mülkiyete sahip olmasıydı. O hem tam anlamıyla devredilebilir bir meta üzerinde mülkiyetti hem de etkili olabilmesi için maddi mallar üzerinde mülkiyeti de gerektiren bir mülkiyetti.

Dolayısıyla Düzleyicilerin mülk sahipliği olarak özgürlük konsepti, muarızlarının özgürlük konseptiyle yüzeyde göründüğünden, dahası muhtemelen her zaman bilincinde olduklarından daha fazla ortak noktaya sahipti.

Bu analiz bize ek olarak Putney tartışmalarının bir diğer muammalı hususiyeti için bir açıklama da sunar. Genellikle fark edildiği gibi, Düzleyiciler, kendilerini tatmin etmek için olsa bile, Cromwell ve Ireton'ın sabit mülkiyet şartına dayalı oy hakkı tezini çürütemediler. Artık denilebilir ki bu başarısızlıklarının sebebi, Düzleyicilerin kendilerinin de meseleye mülk sahipliği açısından bakmaları ve bu mülk sahipliğinin muarızları tarafından savunulan mülk sahipliğinden nitelik olarak pek de farklı olmamasıydı.

Nitel farklılık önemini kaybederken, nicel farklılık önemini koruyor. Kabul etmek gerekir ki Bağımsızların özgürlük kriteri hâline getirdikleri şey mülkiyetine sahip olunan maddi malların miktarı değil, bu mülkiyetin sabit yerel karakteriydi. Nitekim kalıcı yerel çıkarların önemini bir takıntı hâline getirmiş olan Ireton bu konuda serbest tasarrufa konu (freehold) arazisi ya da yerel bir loncada ya da ticari şirkette ticari hakları olmayan İngilizler ile İngiltere'de İngiliz yasalarının koruması altında yaşayan yabancıları aynı çuvala sokacak kadar ileri gitti. Yabancı, yapılırken rızası alınmamış bir yasaya tabi olur ve bu gayet adil bir şeydir; şayet ona tabi olmaktan memnun değilse, "başka bir krallığa gidebilir. Benim düşünceme göre aynı mantık krallıkta sürekli bir çıkara sahip olmayan birine de uygulanabilir. Şayet parası varsa, o para burada olduğu gibi başka bir yerde de geçer; coğrafi olarak bu krallığa kazık çakmasına neden olacak hiçbir şeyi yoktur."[105] Bağımsızlar meseleye eşraf zihniyetinin geleneksel kategorileri açısından bakıyorlardı: Toprağa hükmetme kesin bir kudret hakkı veriyordu, paraya hükmetme ise biraz şüpheli bir durumdu.

Ne var ki Bağımsızların servet miktarından ziyade sabitliğe vurgu yaptığı doğruysa da Düzleyiciler Bağımsızların bu kriterinin fiiliyatta gelip servet miktarına dayanacağını düşünüyorlardı. Rainborough serbest tasarruf hakkına sahip olanları zenginlerle özdeşleştiriyor, bunların halkın geri kalan altıda beşini vasıfsız işçiye dönüştürdüklerini düşünüyordu;[106] sabit mülkiyet şartına dayalı oy hakkı, "zengin adamlara, mal mülk sahibi adamlara" kudret verir, serbest tasarruf hakkı sahibi olmayanları "daimî köleler"[107] hâline getirirdi. Petty meseleyi basitçe, "zenginler yoksulları kapsamalı" mı yoksa kapsamamalı

105 Woodhouse, s. 67. Locke'un bu konudaki görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. bu kitabın Beşinci Bölüm'ü, s. xxx.

106 Woodhouse, s. 67.

107 A.g.y., s. 71.

mı sorunu olarak görüyordu.[108] Ve Putney görüşmelerinin üzerinden birkaç ay bile geçmeden Düzleyiciler, kayda değer ölçüde sınıf bilinci içeren bir devlet teorisi geliştirdiler ki bu teoride Bağımsızların liderleri, zenginlerin ve kudretlilerin kendilerinden daha yoksul ve çalışkan insanları baskı altında tutmak için düzenledikleri bir komplonun parçası olarak görülüyordu.[109]

Düzleyiciler bir taşınmaz mülk üzerinde tasarruf hakkına sahip olanlara oy hakkını esas olarak kudreti zenginlerin elinde tutmanın bir aracı olarak görürken haklı ya da haksız olsunlar, yaşadıkları kent koşullarından (ki kentlerde sabit mülkiyet –yani bir lonca ya da ticaret şirketine mensup olma– ile servet miktarı arasında gözle görünebilir bir bağıntı vardı) haddinden fazla etkilenmiş olsunlar ya da olmasınlar, şurası kesindir ki Bağımsızların sabit mülkiyet kriterinin özünde maddi mülkiyetin türünden ziyade miktarıyla ilgili olduğunu düşündüler.

Dolayısıyla Düzleyiciler, Bağımsızlarla yürüttükleri tartışmada, birinin doğruluğu, diğerinin netliği şüpheli iki özgürlük ve oy hakkı kriterini karşı karşıya koyuyorlardı. Doğruluğu kuşkulu kriter, Düzleyicilerin yorumuna göre muarızlarının öne sürdüğü 'ciddi miktarda bir maddi mal üzerinde mülkiyete sahip olma' kriteriydi. Netliği kuşkulu kriter ise kendi öne sürdükleri muğlak 'kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyet hakkına sahibi olması' kriteriydi. Bu kritere kendi deneyimleri üzerinden genellemeler yaparak ulaştıklarını öne sürdüm; kendi deneyimlerine göre kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyet hakkı hem başkasına devredilebilir bir metaydı (ve bu hâliyle maddi bir mal üzerindeki mülkiyetle aynı nitelikteydi) hem de maddi mallara da sahip olma şartına bağlıydı. Düzleyicilerin kendi pozisyonları ile muarızlarının pozisyonları arasındaki farkın tam olarak ne olduğunu idrak edememelerinde şaşılacak bir şey yok.

108 A.g.y., s. 78.

109 Bu kitabın 207 ve 210. sayfalarındaki alıntılara bakınız.

Düzleyicilerin bireyciliğinin temel karakteristiğinin, özgürlüğü mülk sahipliğinin bir fonksiyonu olarak görmelerinde yattığını öne sürdüm. Bireyin temel insani karakteri, başkalarının iradesinden azade olmasına, kendi şahsiyetinin keyfini çıkarma ve kendi kapasitelerini geliştirme özgürlüklerine dayanıyordu. Kişinin şahsiyeti metaforik olarak değil gerçekten bir mülktü: Bu mülke sahip olan kişi, başkalarını onu kullanmaktan ve onun keyfini sürmekten menetme hakkına sahipti. Kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyet, kişinin kendi şahsiyeti üzerindeki daha genel mülkiyete göre, maddi bakımdan daha tam bir mülkiyetti, zira o devredilebilir bir metaydı. Tam özgürlük kriteri kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyetini muhafaza etmesiydi ve bunun koşulu da aynı zamanda maddi mallara da sahip olmaktı.

Burada Düzleyicilerin bireyciliği hakkında yapılan analiz çok karmaşık ve Düzleyici metinlerinde bulunabilecek olandan daha keskin bir şekilde tanımlanmış konseptler içeren bir analiz olarak görülebilir. Gerçekten de Düzleyicilere net konseptlerle yürütülen, ciddi ölçülerde titiz ve muntazam bir muhakeme atfetmek yanlış olur. Fakat iddia ediyorum ki bunlar Düzleyici teorisinde örtük olarak bulunan konseptlerdir ve bu teorinin tatmin edicilikten uzak olması büyük ölçüde, kullandıkları konseptlerin bütün içerimlerini görememiş olmalarına atfedilebilir. Emeğin hem bir meta hem de temel bir insani haslet olarak görülebildiği, dahası özellikle de bağımsızlıklarının risk altında olduğunu hisseden küçük bağımsız üreticiler tarafından böyle göründüğü bir çağda Düzleyicilerin yola böyle konseptlerle çıkması ve bu konseptlerin bütün içerimlerini görememeleri şaşırtıcı değildir.

Düzleyicilerin Bireyciliğinin Sınırları ve Yönelimi

Ne var ki Düzleyicilerin bireyciliğinin mülkiyetçi niteliğini fazla abartmamalıyız. Bireycilik anlayışlarının mülkiyetçi niteliği bakımından Düzleyiciler ile Bağımsızlar arasındaki fark

genellikle düşünüldüğünden daha azsa bile, Düzleyicilerin teorisi ile Locke'un geliştirdiği daha sofistike mülkiyetçi teori bu bakımdan karşılaştırıldığında, arada çok ciddi bir fark olduğu görülür. Kişinin kendi şahsiyeti üzerindeki çok yönlü doğal mülkiyetinin özgürlüğün ve dolayısıyla insanlığın özü olduğu şeklindeki Düzleyici postulatının, Düzleyicilerin teorisinin Locke'un teorisi kadar mülkiyetçi görünmesine neden olduğunu ifade etmiştim. Düzleyiciler gerçekten de bireyi kendi kapasitelerinin doğal mülk sahibi olarak görüyor, bireyin bu kapasitelerden dolayı topluma hiçbir borcunun olmadığını düşünüyor, hayatı ve hürriyeti, beraberinde görevler getiren toplumsal haklardan ziyade mal gibi sahip olunan şeyler olarak görüyorlardı. Bununla birlikte, mülkiyetçi bireyciliğin bütün postulatlarını kabul etmiş de değillerdi.

Öncelikle Düzleyicilerdeki mal ve mülk edinme hakkı, Locke'ta olduğu gibi, her bireyin sınırsız mal edinme hakkı şeklinde değildi.[110] Düzleyiciler sınırsız mal edinimini özel olarak kınamamışlarsa bile, bunun içerimlerine, yani zenginliğin yoğunlaşmasına ve bunun sonucu olarak mal mülk edinme hakkında ortaya çıkan pratik eşitsizliklere açıkça karşı çıkmışlardı. Düzleyiciler Hobbes'un şu mottolarına katılmıyorlardı: "Mal mülk arzusu ve büyük onurlara erişme tutkusu, onları elde etme kudretinin işaretleri olarak, saygıdeğerdir"; "Mal mülk saygıdeğerdir; çünkü kudrettir".[111] Nitekim Düzleyiciler zenginliklerin ve kudretin birbirlerine eşlik ettiklerini düşünüyor, ikisini de reddediyorlardı. Zenginler kendilerini sıradan insanların aleyhine daha da zenginleştirmek için devletin kudretini kullanıyorlardı; bunu ("Yoksullara ve en maharetli ve çalışkan İnsanlara dayanılmaz bir baskı oluşturacak şekilde ağır yükler bindiren [ama] topraktan büyük Gelirler elde eden ve tefecilik yaparak büyük varlıklar edinen hiç kimsenin en

110 Bkz. Beşinci Bölüm, "Mülkiyet Hakkı Teorisi" başlığı.

111 *Leviathan*, Onuncu Bölüm, s. 71, 70 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 73, 72].

azından orantılı olarak yükünü paylaşmadığı"[112] tüketim vergileri yoluyla) toptan yapabildikleri gibi, (siyasi makamlarını ceplerini doldurmakta kullanırlarken olduğu gibi) perakende olarak da yapabiliyorlardı. Her iki durumda da "sizin o zengin hayatlarınızı ve kendinizi süsleyip püslediğiniz o şeyleri sağlayan şey bizim terimiz ve kanımızdır".[113] Zenginler ve seçkinler kendi çıkarları için halk arasında hizipleşmeler ve "kavgalar" ["civil broyles"] yaratıp sürdürmekle bile suçlanıyordu:

> Yaşadığımız Kafa karışıklıklarını ve maruz kaldığımız Baskıları sürekli kılan şey sizin Hırslarınızdan ve hizipleşmelerinizden başka ne olabilir ki? Bütün tartışma yoksulların kimin kölesi olacağı değil mi? Kralın vassalları mı olacaklar, Presbiteryen mi olacaklar yoksa Bağımsız birer hizip mi olacaklar? Ortada Kafa karışıklığından başka bir şey yokken, canlı tutulan tartışma, Evleri memleketlerinden yağmaladıkları şeylerle dolup taşan sizlerin hesap vermekten azade olabilmesi değil mi? Bir ordu ve garnizonlar beslemenizin makul sayılabilecek bahanesi, olağanüstü baskılar altındaki halk arasında yaşanan kargaşa değil mi? Komitelerden müteşekkil keyfi Hükümetinizi sürdürmenizi mümkün kılan şey bu ihtiyaç bahanesi değil mi?[114]

Bu sınıf komplosunu Walwyn de görmüş, bunu daha da sivri bir dille ortaya koymuştur:

> İster Kral, Lordlar ve Parlamenterler olsun isterse de zengin yurttaşlar vs., en seçkinleriniz [iç savaşın] sefalet getiren etkilerini hissetmiyor ve dolayısıyla makul ve duyarlı olamıyor; fakat bu insanlar zevküsefa içinde yaşarken, geçimini Çiftliklerden, Zanaatlardan ve küçük ödemelerden sağlayan sizlerin ve yoksul dostlarınızın yürekleri kanıyor: Onlar bu lanetli

112 Ocak 1648 tarihli *Petition*, 14. Madde (Haller ve Davies, s. 113, Wolfe, s. 270). Karşılaştırma için bkz. 6. ve 7. Maddeler.

113 *The Mournfull Cryes of many thousand poor Tradesmen* (Hailer ve Davies, s. 127; Wolfe, s. 276).

114 *Mournfull Cryes*, Hailer ve Davies, s. I27; Wolfe, s. 276.

> şeyleri servet ve şan olarak görüyorlar ve bunların ikisinin de kaynağı toplumun o lanet ve sefil kafa karışıklıklarıdır ve seçkinliklerimiz bu dertlere bir son verilmesinin kendi şanlarına ve seçkinliklerine de bir son vermesinden korkuyorlar. … Kral, Parlamento, Şehrin seçkinleri ve Ordu sizleri Onur, Servet ve Kudrete tırmandıkları birer merdiven basamağı hâline getirmiş durumdalar. Şu an verilmekte olan kavga yalnızca ve yalnızca halkın kimin kölesi olacağı kavgasıdır. …[115]

Servet ve şan "lanetli şeyler"dir. Büyük mülkiyeti besleyen şey küçük mülkiyettir. Fakat Düzleyiciler şayet sınıf bilincine sahipse, mülkiyet bilincine de sahiptiler demektir. Tekeller örneğinde olabilecek en net şekilde fark ettikleri gibi, imtiyazlar yoluyla sağlanan birikimin kudreti "yalnızca Özgürlüğü değil, mülkiyeti de"[116] yıkıma uğratır. Özgürlüğün ve mülkiyetin, sıradan insanların mülk edinme hakkının yeniden tesis edilmesini talep ediyorlardı. Dolayısıyla özgürlük doğrultusunda atılacak bir sonraki adım, sıradan insanların haklarının önünde bariyer olan imtiyazların (ondalık vergiler, tüketim vergileri, tekeller vs.) ortadan kaldırılmasıydı. O zamanlar fiiliyatta yalnızca çok varlıklı insanlara mahsus olan hakların herkese tanınmasını kararlılıkla savunan Düzleyiciler, sahipliği özgürlük ve insanlıkla özdeşleştiren mülkiyetçi postulatı hemen kabul ettiler ama onun nihai içerimini reddettiler. Düşünce tarzları mülkiyetçiydi ama Locke'unki gibi tam mülkiyetçi değildi.

Düzleyicilerin mülkiyet hakkı konseptinin ötesine geçip nihayet toplum konseptlerine baktığımızda, bir kez daha tam mülkiyetçi bireycilikten farklı bir anlayışla karşılaşıyoruz. Daha önce Overton'ın doğal haklar teorisinde Hobbesçu bir ton fark etmiştik. Bu teoride haklar ve vazifeler kendini koruma içgüdüsünden türetiliyordu. Ancak orada, bu en uç bireyci sunumda bile Hobbes'un tam aksine toplumun pozitif

115 *The Bloody Project* (28 Ağustos 1648), Haller ve Davies, s. 144-145.

116 Ocak 1648 tarihli *Petition*, 9. Madde, Haller ve Davies, s. III; Wolfe, s. 268.

değerine bir inanç söz konusudur. Bu teoride kendini koruma nihai postulat değildir; daha temel bir şeye, adlı adınca insan toplumunu koruma görevine dayandırılır: "[İ]nsan toplumu, birlikteliği ya da varlığı ... bütün dünyevi şeylerin üstünde tutulmalı ve idame ettirilmelidir, zira insan türünün dünyevi yüce mutluluğu, her kim ya da ne mahvolursa mahvolsun ya da kahrolursa kahrolsun, insan türü için dünya üzerinde muhafaza edilmelidir."[117]

Bu en yüksek mutluluk olarak insan toplumu ve en değerli şey olarak birlikte yaşama vizyonu bütün Düzleyici metinlerine serpiştirilmiştir. Mesela Lilburne'e göre, her türlü otoritenin kaynağı karşılıklı anlaşma ya da rızadır ve böyle bir anlaşmanın yalnızca "herhangi birisine zarar vermek, incitmek ya da zarar vermek" için yapılamayacağı değil, ancak ve ancak "her birinin iyiliği ve rahatı için"[118] ya da "her bir diğerine daha iyi bir hayat getirmesi için"[119] yapılabileceği de tartışmasız bir gerçektir. Walwyn Düzleyicilerin teorik pozisyonunu özetlerken, söze şu tartışmasız önermeyle başlar: "Çünkü hiç kimse sırf kendisi için doğmaz; hepimiz Hıristiyanlığın (herkesi kapsayan) Doğa Yasalarına (ki bu Yasalar Hristiyanlar olarak bizi bağlar) ve Toplum ile Hükümetin yasalarına uymak, komünitenin mutluluğunun artması için çabalamak, kendi mutluluğumuzu dert edindiğimiz kadar başkalarının mutluluğunu da dert edinmek zorundayız. ..."[120]

Düzleyicilerin komünite anlayışı ile savundukları mülkiyetçi bireysel haklar, birbirleriyle bağdaştırılması tuhaf bir ikili olarak görülebilir. Fakat onlar bunda bir aykırılık görmüyorlardı. En genel anlamda bir girişimciler komünitesinin yaratılmasını, bu komünitenin yalnızca ekonomik girişimcilerden değil, ruhsal

117 *Appeale*, Wolfe içinde, s. 178.

118 *Free-man's Freedom Vindicated*, Woodhouse içinde, s. 3 17.

119 *Londons Liberty*, s. 17.

120 *A Manifestation* (Nisan 1649), *Wolfe* içinde, s. 388.

ve entelektüel girişimcilerden de müteşekkil olmasını istiyorlardı. Bugün tamamen –birbiriyle rekabet hâlindeki– ekonomik girişimcilerden müteşekkil bir komünite ifadesinin kendi kendisiyle çelişen bir ifade olduğunu görebiliyoruz diye, bunu Düzleyicilerin de görmesini bekleyemeyiz. Daha fazla insan için daha dolu dolu bir hayata giden yegâne yolun küçük girişimcilerin önünü kesen engellerin kaldırılmasından geçtiğini düşünüyorlardı ve gerçekten de bunun bir yolu da bu *idi*, hatta belki de sonraki iki yüzyıl boyunca uygulanabilir yegâne yol buydu. Düzleyiciler, Winstanley'in özgürlüğün herkesin toprağa serbest erişiminde yattığı şeklindeki ütopyacı görüşünü paylaşmıyorlardı. Winstanley'e göre bu erişim özgürlük için olmazsa olmazdı, zira insanın insan tarafından sömürülmesinden kurtulmanın yegâne yolu buydu. Onun kabul ettiği yegâne doğal bireysel hak, insanların birlikte çalışma ve yaşama, kendilerini toplumsal korunma doğa yasası uyarınca yönetme hakkıydı.[121]

Düzleyiciler, birlikte yaşamanın en değerli şey olduğunu fark eder gibi oldukları zamanlarda bu görüşe yaklaştılar. Eskiden yalnızca bireylerin olduğu yerde bir hareket yaratan ve cezaevinde ya da dışarıda büyük ölçüde birbirlerinin yardımlarına dayanan siyasal örgütçüler olarak kendi yaşamları hiç kuşkusuz kendi komünite anlayışlarına katkıda bulunmuştur. Gelgelelim bir komünite ancak mülkiyeti düzleyerek kurulabiliyorsa, Düzleyicilerin bir komünitesi yok demekti. Bütün girişimcilerin sömürüden azade olmasını istiyorlardı ama bu bir mal ortaklığını gerektirmiyordu.

Düzleyicilerin zihin dünyaları kendi sınıf varsayımlarına öylesine derin bir şekilde gömülüydü ki ayrı ve bağlantısız olma hakkı olarak özgürlük konseptiyle aralarına büyük bir mesafe koyabilmişlerdi. Mal edinme hırsının olmadığı bir toplumdaki toplumsal hayatın beraberinde getirdiği bir şey olarak

121 Winstanley, *The Law of Freedom*, I ve II bölümleri (*Works*, Sabine (ed.), s. 519, 536).

özgürlük fikri, onların ciddiye alıp kafa yoracakları bir fikir olamazdı. Bu fikir on yedinci yüzyılda ütopik olabilir ama bu, Düzleyiciler Kazıcılardan (Diggerlar) daha gerçekçiydiler, diyebilmek için yeterli değildir, zira fiiliyatta Düzleyiciler Kazıcılar kadar başarısız olmuşlardır; zafer kazanan doktrin, tam mülkiyetçi bireycilik olmuştur.

Düzleyiciler genellikle radikal demokratlar, İngiliz siyaset teorisindeki ilk demokratlar olarak görülmüştür. Radikal demokratlardan ziyade radikal liberaller olarak görülmeleri gerektiğini artık söyleyebiliriz. Çünkü özgürlüğü en başa koyuyor ve onu mülk sahipliğinin bir fonksiyonu olarak görüyorlardı. Diğer her şey kadar, mal mülk edinmenin bir doğal hak olduğunu öne sürmeleriyle de hatırlanmalıdırlar. Bireyin, onun için topluma hiçbir şey borçlu olmadığını ve daha önceki kâhyalık doktrininde talep edilen vazifelerin hiçbirini gerektirmeyen doğal mülkiyet hakkını öne süren ilk siyaset teorisyenleri oldukları söylenebilir. Düzleyiciler hiç farkında olmadan Locke'un Whig geleneğinin yolunu açmışlardır, zira savundukları 'mülkiyet hakkı olarak doğal haklar ve doğal mülkiyet hakkı' doktrini bir bütün olarak, herhangi bir radikal amaca hizmet edebileceği gibi kolayca Locke'un güttüğü amaçlara da hizmet eder hâle getirilebilirdi.

Nitekim on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde öne sürdükleri doktrinin kaderi bu oldu. Düzleyicilerin fikirleri Amerika'daki radikallere ve daha sonra İngiltere'de gelişen demokratik hareketlere güç ve destek vermişse de, tam tersi yönde etkileri de olmuştur. Genel olarak benimsenen yaklaşıma göre, iyi tanımlamadıkları ama güçlü bir şekilde talep ettikleri doğal mülkiyet hakkını halkın davası savunularının merkezine koymak suretiyle, Locke'un eşit mülkiyet hakkı ile sınırsız mülkiyet hakkını birbirine karıştırmasını ve böylece Whiglerin yürüttüğü davanın demokratik duyarlılıklarını dizginlemesini kolaylaştırmışlardır. Bu kafa karışıklığı iki yüzyıl boyunca giderilememiştir.

IV. BÖLÜM
HARRİNGTON: FIRSAT DEVLETİ

İrdelenmemiş Muğlaklıklar

James Harrington'ın siyaset teorisi tarihindeki yeri birkaç yıl öncesine kadar sağlam görünüyordu. Mülkiyet dağılımı ile siyasal kudret arasında bulunan ve daha önceki yazarların ancak sezebildikleri ilişkiyi keşfetmiş, bu ilişkiyi sistematik bir şekilde formüle etmiş ve siyasal değişimi açıklamakta başarıyla kullanmıştı. Bu ilişkinin tarih boyunca hüküm sürdüğünü göstermekle kalmamış, gerekli bir ilişki olduğunu da ortaya koymuştu; bu gereklilik anlaşıldığı ölçüde her ulusa uygun ve her daim tatmin edici bir yönetim yapısı oluşturulabilirdi.

Harrington kendisini bir felsefeciden ziyade bir siyaset bilimcisi olarak görüyordu; nitekim felsefeciler ondan genellikle uzak durdular. Ona ününü kazandıranlar tarihçiler, özellikle de iktisat tarihçileri oldu. Modern ünlüler panteonunda kapladığı adamakıllı yeri inşa edip zarifçe donatan ise Profesör Tawney'in 1941 tarihinde Raleigh'de verdiği konferanstı: Harrington, "toplumsal değişimi önceleyen siyasal altüst oluşların sebeplerini bulan ilk İngiliz teorisyen"di; onun orijinalliği, "esas olarak İç Savaş'tan önceki bir buçuk asırda İngiltere'de

yaşanan ekonomik gelişmenin anayasal sonuçlarına ilişkin analizinden geliyordu".[1] Gelgelelim Profesör Tawney bu dönemde yaşanan ekonomik değişimlerin son derece tartışmalı hâle gelen bir yorumu için Harrington'ı tanık kürsüsüne oturtarak onu beklenmedik bir şekilde eleştiriye açık bir pozisyona da sokmuş oldu, zira Harrington artık "eşrafın (gentry) yükselişi" hakkındaki kavganın zayiatı olma tehlikesi altında gibidir. Bay Hill'in Harrington'ı daha uzun bir tarihsel perspektif içinde konumlandırıp, onun teorisinde halkın tuttuğu yeri vurgulayan kıymetli ama haddinden kısa denemesi[2] onun bu tehlikeli pozisyondan çıkarılması noktasında önemli bir işlev gördü. Ama bu konuda hâlâ yapılması gereken şeyler var.

Harrington'a son on yılda gösterilen büyük ilgiye rağmen, teorisindeki iki kritik muğlaklık hâlâ irdelenmiş değildir. Birinci olarak, neredeyse bütünüyle küçük bir azınlık ile büyük bir çoğunluk, soylular ile halk arasındaki mülkiyet dengesine dayanan bir teoride, eşrafın ilk gruba mı yoksa ikinci gruba mı dâhil olduğunu Harrington muğlak bırakmıştır. Analizinin farklı aşamalarında bu grubu bazen birinci kategoriye, bazen de ikinci kategoriye dâhil etmiştir. İkinci olarak, teorisinde merkezî bir yer tutan denge ya da dengenin bozulması kavramı aşikâr bir çelişki hâline gelecek kadar muğlak bırakılmıştır. Genel bir ilke olarak denge hakkındaki ifadelerde ve İngiltere'nin bir cumhuriyete (commonwealth)* hazır olduğunun gösterildiği yerlerde yönetim sistemini belirleyen şey mülkiyet dengesinin küçük azınlık ya da büyük çoğunluk

1 'Harrington's Interpretation of his Age', *Proc. Brit. Academy*, XXVII, s. 200.

2 Christopher Hill, *Puritanism and Revolution* (1958), Onuncu Bölüm.

* Kelime anlamı "ortak refah" olan commonwealth kavramı devlet yada devletsel oluşum anlamına geldiği gibi, bir devleti ya da bir devletsel oluşumu teşkil eden siyasal toplumu veya belirli amaçlar ya da çıkarlar etrafında örgütlenmiş vatandaşlar topluluğunu ya da bir cumhuriyeti de ifade edebilir. Bu kitabın genelinde "devlet" anlamında kullanılmış ve bu şekilde karşılanmış olan bu kavram Harrington tarafından –bu bölüm okunduğunda da anlaşılacağı gibi– daha çok "cumhuriyet" anlamında kullanılmış, bu nedenle bu bölümde genellikle cumhuriyet şeklinde karşılanmıştır. –ç.n.

lehine bozulmasıdır (yani küçük azınlığın ya da büyük çoğunluğun toprakların yarısından fazlasına sahip olmasıdır) ve bir cumhuriyet yalnızca mülkiyet dengesinin büyük çoğunluk lehine bozulmasıyla uyumludur. Ne var ki Harrington'ın cumhuriyeti bir kez kuruldu mu yurttaşların yüzde birinin bütün toprakları eline geçirmesini mümkün kılan bir yasanın, bu yüzde birin dengeyi bozup halkın geri kalanına ağır basmasını engelleyeceği söylenir ve cumhuriyetin mülkiyet temelini güvence altına alma noktasında bu yasaya bel bağlanır. Cumhuriyeti tesis etmekte kullanılan bu denge ilkesi görünüşe göre cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte ilga olur.

Bu iki muğlaklık birbirini hükümsüz kılmaz. Fakat her ikisi de on yedinci yüzyıl İngiliz toplumunun doğasına ilişkin olup, başka kanıtlara dayanılarak Harrington'ın ciddiye alıp kafa yorduğu kanıtlanabilecek belirli varsaymalara dayanılarak anlaşılabilir. Bu iki muğlaklık irdelendiğinde, Harrington'ın teorisi belki daha az sistematik ama zaman zaman resmedildiğinden daha gerçekçi bir teori olarak görünür. Harrington ne çökmekte olan eşrafı mantıksızca savunan birisi ne de İngiliz toplumunun derinlerine içeriden bir bakış atan ve ne kadar yeni olsa da bakış açısı, askerlik hizmeti karşılığında belirli bir miktar toprağa tasarruf hakkı veren sistemin (military tenure) ortadan kalkmasının yarattığı etkilerle sınırlanmış bir tarihçi olarak zuhur eder. Harrington'ın 1656 yılı itibarıyla eşrafın toprakların yarısından azına sahip olduğunu düşündüğünü ve eşrafın başını çektiği bir cumhuriyet savunusunu bu varsayıma dayandırdığını, on yedinci yüzyıl İngiliz toplumunun burjuva doğasını –o dönem var olan ve halkın geri kalanının talep ettiği burjuva toplumsal düzenini eşrafın kabul edip desteklediğini ve bunu hep yapacağını varsayacak kadar– iyi kavradığını ve bu varsayımın onun bütün siyasal fikriyatında merkezi bir yer tuttuğunu iddia ediyorum.

"Burjuva" terimi siyaset ve tarih yazımında kesinlikten en uzak terimlerden biri hâline gelmiştir ve tanımlanması

gerekmektedir. Burjuva toplumu derken esas itibarıyla, İkinci Bölüm'de tanımlanmış hâliyle mülkiyetçi piyasa toplumunu kastediyorum.[3] Yani burjuva toplumunu insanlar arası ilişkilerin pazar tarafından domine edildiği, yani toprağa ve emeğe tıpkı tüketim için imal edilen taşınabilir zenginlikler ve mallar gibi alınıp satılabilen, kâr ve birikim amacıyla sözleşmeye konu edilebilen metalar olarak muamele edildiği, insanların diğer insanlarla ilişkilerinin büyük ölçüde bu metalara sahiplikleri ve bu sahipliği kâr elde etmek için kullanmakta gösterdikleri başarı tarafından belirlendiği bir toplum olarak ele alıyorum.

Denge ve Eşraf

Harrington'ın denge ilkesi görünüşte açık ve nettir. Siyasal kudretin –tek bir adamın, küçük azınlığın ya da büyük çoğunluğun hükümranlığı ("imparatorluğu") şeklindeki– dağılımı, kısa süreli dengesizlik dönemleri hariç, mülkiyetin (çoğu toplumda toprağın) tek bir kişi, küçük azınlık ve büyük çoğunluk arasındaki dağılımına tekabül etmelidir.

> Nitekim, ... (toprağın çok az olduğu ya da hiç olmadığı, gelirlerini ticaretten kazanan şehirler hariç) toprak hâkimiyetinin ya da mülkiyetinin oranı ya da dengesi nasılsa, imparatorluğun doğası da öyle olur.
>
> Şayet bir adam belirli bir bölgedeki tüm toprakların tek sahibiyse ya da sahip olduğu toprak miktarı halkın sahip olduğuna çok ağır basıyorsa, mesela toprakların dörtte üçüne tek başına sahipse ... o adamın imparatorluğu mutlak monarşidir.
>
> Şayet küçük bir azınlık ya da soylu grubu veya soylu grubuyla birlikte bir din adamları sınıfı toprakların sahibiyse ya da bunların sahip olduğu toprak miktarı halkın sahip

3 Bkz. bu kitabın 72-73, 79-87. sayfaları.

olduğuna yukarıdakine benzer oranlarda ağır basıyorsa, bu durum bir Gotik denge yaratır ... ve burada imparatorluk karma monarşidir. ...

Ve şayet bütün insanlar toprak sahibiyse ya da toprakları, *küçük bir azınlığa* ya da bir *aristokrasiye* dâhil hiçbir insanın ya da insan grubunun sahip olduğu toprak miktarının geri kalan bütün insanların sahip olduğu toprak miktarına ağır basamayacağı kadar bölünmüş hâlde tutuyorlarsa, burada imparatorluk (herhangi bir gücün araya girmesine gerek kalmaksızın) bir cumhuriyettir.[4]

Yönetim biçimi ile mülkiyet dağılımı arasında mutlaka bir tekabüliyet ilişkisinin bulunması, doğruluğu tartışmasız önermelerden türetilmiş bir çıkarım olarak sunulur. Diğerlerine hükmetme gücüne kim sahip olursa olsun, ister küçük azınlık isterse de büyük çoğunluk, bunu yapacaktır. İnsanlar yemek zorunda olduğundan, kendilerini kim besleyebiliyorsa ona destek verirler. En çok toprağa kim sahipse o en büyük orduyu besleyebilir ve ona komuta edebilir. İnsanlar zenginlere bağımlıdır "ama öyle tercih ettikleri için değil, ... ihtiyaç içinde oldukları için, dişleriyle onlara bağımlıdır: zira ekmek istediği sürece kendisini besleyenin hizmetkârı olacaktır; şayet bir kişi bütün bir halkı bu şekilde beslerse, o halk onun imparatorluğu altındadır".[5] Dolayısıyla mülkiyetin dağılımı siyasal kudretin dağılımını belirler. Bu iki dağılım arasında bir uyumun olmaması durumu, gerekli mülkiyet miktarına sahip olmayan bir grubun siyasal kudreti ele geçirmesiyle yaşanabileceği gibi, siyasal kudrette yeni duruma uygun bir değişim olmaksızın mülkiyet dağılımında bir değişim gerçekleşmesi durumunda da yaşanabilir. Fakat ilgili postulatlara göre, her

4 *Oceana*, s. 37; cf. *Prerogative of Popular Government*, s. 227, 270; *Art of Lawgiving*, s. 363; *System of Politics*, s. 467 (bu kaynakta yukarıda aktarılan oran üçte iki olarak verilmiş). Bu bölüm boyunca verilen kaynak sayfa bilgileri için *Oceana and Other Works*'un 1771 yılı baskısı esas alındı.

5 *Oceana*, s. 37.

iki durumda da bir denge (ya eski denge ya da yeni bir denge) yeniden tesis edilir. Harrington'ın asıl ilgilendiği değişim bu ikinci türden değişimdi. Bu değişimde yalnızca bir tane gerçekleşmesi mümkün sonuç görüyordu: Egemenliğinin idamesi için gerekli kaynaklardan yoksun eski egemen sınıf er ya da geç mülklerin çoğuna sahip olanlar tarafından alaşağı edilmek zorundadır.

Bundan dolayıdır ki istikrarlı bir yönetime sahip olmak için kudret dengesi, mülkiyet dengesine tekabül etmelidir. İstikrarlı bir yönetim için ayrıca bu mülkiyet dengesinin kesin olarak tek bir kişi ya da küçük azınlık ya da büyük çoğunluk lehine şekillenmiş olması gerekliydi. Yani bunlardan herhangi biri mülklerin yarısından epey fazlasına sahip olmalıydı, zira taraflardan biri mülklerin yarısına, geri kalanları diğer yarısına sahip olurlarsa, "yönetim bir savaş alanına dönüşür" ve her bir taraf mütemadiyen diğer taraflara boyun eğdirmeye girişirdi.[6] Ve insan aklının öngöremeyeceği çeşitli sebeplerden dolayı mülkiyet dengesi değiştiğinden,[7] herhangi türden bir istikrarlı hükümeti kalıcı kılmak için mülkiyet dengesinde belirleyici bir değişikliği engelleyecek bazı yasaların uygulanması gerekliydi.

Meşhur denge teorisinin özü işte budur. Bu ilke istisnasız her yer ve zaman için geçerli olduğu ("...toprak mülkiyetinin oranı ya da dengesi nasılsa, imparatorluğun doğası da öyle olur.") ifade edilse de Harrington bu ilkeyi yalnızca tek bir adam, küçük bir azınlık ya da bir soylu grubu ve bütün halk arasında bir denge olarak uygulayabilir. İşte birinci muğlaklığın devreye girdiği yer burasıdır. Küçük azınlık ya da soylu sınıfı bazen eşrafı da kapsayacak şekilde, bazen de dışta bırakacak şekilde kullanılır.

Yukarıda aktardığımız genel denge ilkesi açıklamasında "küçük bir azınlık ya da bir soylu grubu" tanımlanmamış olmak-

6 *Oceana*, s. 38; *System*, s. 466.

7 Prerogative, s. 270; *Art of Lawgiving*, s. 364.

la birlikte, muhtemelen küçük feodal soyluluk kastedilir, zira bunların sahip olduğu mülkiyetin dengesizce fazla olması, Harrington'ın feodal düzen için kullandığı Gotik dengeye tekabül eder.

İngiliz mülkiyet dengesinde VII. Henry'den İç Savaş'a kadarki dönemde yaşanan değişimin tarihsel anlatısında soyluluğun, dönemin başında feodal asillerle, sonunda ise Stuart hanedanı dönemi soyluluğu ile sınırlı olduğu kesindir ve bunların sayısı hiçbir zaman iki ya da üç yüz adamı aşmamıştır. Bize VII. Henry dönemine kadar toprak mülkiyeti dengesinin, "kendi çeşitli çıkarlarına göre kralları nasıl tahta çıkarıp indireceğini iyi bellemiş ..."[8] soyluluk, yani kiracılarının askerî hizmetleri emirlerine amade olan büyük feodal lordlar lehine şekillendiği söylenir. VII. Henry nüfus, maiyet ve temliklerle ilgili yaptığı yasal düzenlemeler yoluyla soyluluğun gücünü azalttı. Nüfusla ilgili yapılan düzenlemeler, çiftçi hanelerinin idamesini şart koşmak suretiyle, fiilen "toprakların büyük bir kısmını taksitli ödemelerle çiftçilerin ve orta sınıftan insanların tasarrufuna ve sahipliğine devrediyor"du; "çiftlik işçisi ve uşak tutabilecek ve sabanı işler tutacak kadar varlık sahibi olan" bu insanlar, böylece aslında piyadelerini kaybetmiş olan "lordlarına bağımlı olmaktan [artık] çok uzaklardı".[9] Maiyetle ilgili yapılan yasal düzenlemeler soyluların süvari güçlerini kesip atıyordu. Temliklerle ilgili yasal düzenlemeler onları, artık taşra soylularından ziyade saray mensubu şeklindeki konumlarını korumak için topraklarını satmaya teşvik ediyordu. Harrington bu dönemde yaşanan diğer değişimleri iki cümlede anlatır:

> [VIII. Henry'nin] soyluluğun gerilemesiyle birlikte manastırları tasfiye etmesi halkın çabalarının hedefi olacak muazzam varlıklar ortaya çıkardı ve böylece devletteki denge çok belli bir şekilde halk lehine değişti ki kraliçe Parthenia'nın

8 *Oceana*, s. 64.

9 A.g.y.

> [Elizabeth] akil adamlar divanı da bu değişimin farkındaydı. Kraliçe ile halk arasındaki sürekli cilveleşmeler bir aşka dönüşmüştü ve kraliçenin gözü artık soyluları görmüyordu. Bu gelişmeler sonucunda avam kamarası öne çıktı ve etkisini artırdı; avam kamarası öylesine büyük ve dişli bir güç hâline geldi ki toplantılarını izlerken soyluların beti benzi atıyordu.[10]

Mülkiyet dengesi Elizabeth döneminde soyluluktan halka kaymıştı. Bu kaymadan yararlanan yegâne sınıf olarak çiftçilerin ismi zikrediliyordu ama Avam Kamarası'nın bu değişimden kurumsal olarak yararlandığının söylenmesi Harrington'ın çiftçilerin yanı sıra eşrafı da "halk" içine dahil ettiğini net olarak gösterir.

Aynı denge kayması analizi birkaç detay daha eklenerek *The Art of Lawgiving*'de de tekrarlanır: Londra şehrinin büyümesi "dengenin halk lehine bozulması" ile bağlantılıdır; I. James'in zamanında parlamentolar "salt halk meclisleriydi ve hükümetin avam niteliğini durdurulamaz bir şekilde artırıyorlardı" ki ne I. James'in bol keseden yarattığı yeni asiller ne de eski asiller bu meclislere karşı kraldan bir fayda görüyorlardı; "günümüzde halkın mülkiyetindeki topraklar soyluların sahip olduklarından çok fazladır, öyle ki toprakların en az onda dokuzu halka aittir".[11] İngiltere'deki denge kaymasına dair bu anlatıların her ikisinde de eşraftan hiç bahsedilmez. Fakat *Oceana*'da olduğu gibi burada da eşrafın "halk" kapsamında değerlendirildiğine kuşku yoktur, zira James'in meclislerinin halk meclisi olarak tanımlanması ve soyluların sahip olduğu toprak miktarının toplam toprakların yalnızca onda biri olduğu değerlendirmesi buna işaret ediyor.[12]

---

10 A.g.y., s. 65.

11 *Art of Lawgiving*, s. 364-366.

12 Harrington'ın eşraf ve soyluluğun birlikte onda bir oranından çok daha fazla toprağa sahip olduğunu bildiğini varsayamasak bile, en büyük iki ya da üç yüz toprak sahibinin sahip olduğu toprak miktarının bütün toprakların

İngiltere'deki mülkiyet dengesinde yaşanan kaymanın tarihsel anlatılarının ötesine geçtiğimizde, Harrington'ın eşraftan açıkça bahsettiğini görüyoruz. Ne var ki Harrington ne zaman (ister onları öne sürdüğü denge yasasıyla ilişkilendirsin isterse de bu yasayı zamanın İngiltere'si için bir yönetim sisteminin çerçevesini çizmekte kullansın) eşrafı ele alsa, bu sınıfı soylulukla özdeşleştirip, halkın karşısına koyar.

Nitekim *Oceana*'da, genel olarak hükümeti ve denge yasasını tartıştığı Önsöz'ün ilk kısmında eşrafı (gentry) soylulukla (yani topraklara, kalelere ve büyük servetlere sahip olup, bunlar aracılığıyla nüfusun geri kalanını kendilerine bağımlı kılanlarla) eşanlamlı kullanan Machiavelli'nin izinden gitmekle birlikte, bir soylu ya da eşraf sınıfının bir halk hükümetine, ancak dengesizce bir mülkiyet fazlalığına sahiplerse zarar vereceğini söyleyerek Machiavelli'yi düzeltir.[13] Harrington bu Önsöz'ün biraz daha ileri kısımlarında bir cumhuriyetteki (hâlâ soyluların eşanlamlısı olarak kullandığı) eşrafın (gentry) ve halkın, tıpkı bir ordudaki subaylar ve erler gibi, birbirleri için vazgeçilmez olduğunu iddia eder: Bir cumhuriyeti yaratmak, yönetmek ve askerî liderliğini üstlenmek "bir centilmenin dehasını" gerektirir, "halka cesaret verecek bir soylu grubunun olmadığı bir yerde halk uyuşuktur, dünyanın ve özgürlükteki kamusal çıkarın farkında değildir, tıpkı bir eşrafa sahip değilken Romalıların olduğu gibi …".[14]

onda biri civarında olduğunu düşündüğüne ilişkin kanıtlarımız var. Harrington İngiltere'deki bütün toprakların yılda 10 milyon pounddan fazla gelir getirdiğini hesaplıyordu. Ona göre artık İngiltere'de yılda en az 2 bin pound gelir getiren miktarda toprağa sahip en fazla 300 insan vardı (*Oceana*, s. 99-100). Demek ki en büyük toprak sahibi 300 civarındaki kişi tek başlarına yılda 600 bin pound civarında, 2 bin pound bir ortalama değil minimum gelir olduğuna göre, daha büyük ihtimalle yılda 1 milyon pound civarında gelir getiren bir toprak miktarına, yani bütün toprakların onda birine sahiptiler.

13 *Oceana*, s. 39-40.

14 A.g.y., s. 53.

Eşraf ve halk, birbirlerine ihtiyaçları olsa da ayrı sınıflardır, doğaları ve fonksiyonları farklıdır.

Harrington nihayet İngiltere'nin mevcut mülkiyet dengesine uygun düşen siyasal üstyapıyı ortaya koymaya giriştiğinde, bir kez daha eşrafı, soylulukla eşanlamlı tutup onu halktan ayrı bir yere koyar. Bir "soylu ya da eşraf" sınıfı bir devlet için kritik bir öneme sahiptir, zira öğrenmeden/araştırmadan siyasette ustalık kazanılamaz ve halkın bunu yapmak için gerekli boş zamanı yoktur; hukukçular ve din adamları, diye devam eder Harrington, "iflah olmaz dar ve önyargılı yaklaşımları" nedeniyle bu konuda "pek çok başka zanaatkârdan" daha işe yarar değillerdir. "Ne halk ne de din adamları ve hukukçular bir ulusun aristokrasisini teşkil edemeyeceğinden, geriye yalnızca soylular kalır; öyle ki gereksiz yinelemelerden kaçınmak için, eşrafı (the gentry) *Fransızcadaki noblesse* [soyluluk] sözcüğüyle aynı anlamda da kullanıyorum".[15]

Sahip olduğu mülkler bütün halkın sahip olduğu mülklere ağır basan bir soylu sınıfı halk hükümetiyle bağdaşmaz. Fakat sahip olduğu mülkler halkın sahip olduğu mülklerden çok az olan bir soylu sınıfı "yalnızca tehlikesiz değil, aynı zamanda muntazam bir cumhuriyetin doğal karışımı için gereklidir de". Burada verilen soyluluk tanımı Machiavelli'nin tanımı gibidir ama ondan daha geniştir: "*mesela sahip oldukları gani gani gelirle yaşarken, ne sahip oldukları toprakların işlenmesiyle ne de geçim için başka bir işle iştigal etmeyenler*".[16] İşte bu bağlamda Tanrı'nın İngiltere'ye bir halk hükümeti için gereken her şeyi tam olarak bahşettiği söylenir: bir yanda halktan yana bir mülkiyet dengesi, diğer yanda iyi bir askerlik eğitimi alıp bu alanda uzmanlaşmış, kadim zenginlikleri kadim erdemle birleştirmiş, senatoya ve Oceana makamlarına siyasi liderlik işi için en mükemmel şekilde donatılmış mükemmel bir "soylu ya da eşraf sınıfı".[17]

15 A.g.y., s. 124.

16 A.g.y., s. 125.

17 A.g.y., s. 123-125.

Özetle, İngiliz "soyluları ya da eşrafı" halkın geri kalanına ağır basan bir mülk miktarına sahip olmadığı içindir ki önerilen İngiliz cumhuriyetine liderlik yapmasına hiç çekinmeden izin verilebilir. Harrington'ın 1656 yılında İngiltere'de eşrafın başını çektiği bir cumhuriyetin kurulmasını savunurken ortaya koyduğu bütün argümanlar buna dayanır. Bir soylu ya da eşraf sınıfı toplumun geri kalanından daha az toprak mülkiyetine sahipse, bir cumhuriyette varlığına hiç çekinmeden cevaz verilebileceğinde ısrarlıdır; keza İngiliz soylu ya da eşraf sınıfının cumhuriyet için tehlikesiz ve gerekli olduğunda da öyle.

Demek ki Harrington 1656 yılı itibarıyla soylu ve eşraf sınıfının birlikte toprakların yarısından azına,[18] hatta epey azına sahip olduğunu, zira kendi aleyhlerindeki bu dengesizliğin, bu dengesizliğe dayanılarak istikrarlı bir cumhuriyetin kurulmasına cevaz verebilecek derecede olduğunu ama soyluluk ile halk arasında neredeyse eşit bir denge durumu ortaya çıktığında bir istikrarın söz konusu olamayacağını söylemektedir.[19] Harrington asilzadelerin toprakların yüzde ondan fazlasına sahip olmadığını söylediğine göre, 1656 yılı itibarıyla geçerli olduğunu düşündüğü toprak dağılımı şöyledir: asilzadeler en fazla yüzde on, eşraf yüzde kırktan epey az, çiftçiler ve şehirliler yüzde ellinin epey üstünde.

Öyleyse şu soru sorulabilir: Harrington İngiltere'deki mülkiyet dengesindeki kaymaya dair anlatısını nasıl bu dengenin eşraf lehine bozulduğu izlenimini verecek şekilde yazabilmiştir? Harrington'ın bazı çağdaşlarında ve kendisinden sonra gelen kimi düşünürlerde bu izlenimi yarattığı, Profesör Trevor-Roper'ın az sonra değineceğimiz anlatısında net olarak görülür. Bu izlenimi edinmek için haklı sebepler olduğunu anlamak

18 Bu çıkarım, şayet Harrington burada aleyhe dengesizliği (underbalance) daha sonra kullandığı özel anlamda değil, denge ilkesine dair ifadelerinin gerektirdiği anlamda kullanıyorsa doğru olabilir. Bu muğlaklık bu kitabın 251. sayfasında irdeleniyor.

19 *Oceana*, s. 38.

zor değildir. Harrington'ın dengenin soyluluktan halka doğru kaymasına gösterdiği başlıca kanıt ülkede ve parlamentoda kudretin soyluluktan bağımsız avama kaydığıydı. Elizabeth döneminde bu denge "halk tarafı" lehine o kadar değişmişti ki Elizabeth soyluları gözü görmez olup halk dalkavukluğu yaparak hükmünü icra etmiş, böylece Avam Kamarası baskın bir karakter kazanmıştı; I. James'in parlamentoları ise "salt halk meclisleri" idi. Elizabeth ve James döneminde Avam Kamarası'na herhangi bir daha düşük tabakadan ziyade eşrafın damgasını vurduğu o zaman da bugünkü kadar aşikâr olduğundan, Harrington'ın toprak mülkiyeti dengesinin eşraftan yana olduğunu kastettiği sonucuna varmak doğaldı. Fakat buradan bu sonuç çıkmaz. Zira Harrington sıradan insanların, şayet kendilerinden "daha iyi olanlardan" bir zarar görmemişlerse, hâliyle kendisinden daha iyi olanlara riayet edeceğine[20] ve hâliyle ellerinden geldiğince çok sayıda daha iyiyi seçeceğine inanıyordu;[21] o kadar ki ona göre anayasaya, yeni cumhuriyette ana temsili organın bir miktar daha düşük nitelikte temsilci içermesini teminat altına alacak özel bir hüküm koymak gerekiyordu.[22] Elizabeth dönemi ve Jakoben dönem parlamentolarının halk meclisleri olarak tanımlanmasından çıkan yegâne sonuç, toprak dengesinin eşraf ve halk toplamından yana olduğuydu.

Harrington'ın eşraf hakkındaki fikirlerini böylece aydınlattıktan sonra onun eşraf tartışmasına nasıl yaklaştığına kısaca bakabiliriz. Buna bakmamız gerekiyor çünkü Harrington'ın bu konudaki yorumu tartışmanın yalnızca kıyısından geçmesine rağmen, bu tartışma Harrington'ın yorumlanmasında, üstelik tehlikeli ölçülerde yanıltıcı bir şekilde, çok kritik bir önem kazandı. Tawney eşrafın yükselişinin bir tanığı olarak

20 A.g.y., s. 133.

21 *Art of Lawgiving*., s. 419.

22 *Valerius*, s. 449-450. Bkz. bu kitabın xxx. sayfası.

Harrington'a başvururken, Harrington'ın soyluluktan eşrafa ve çiftçilere doğru bir kayış olarak gördüğü kaymayı doğru olarak yalnızca eşrafa doğru olmayan bir kayma olarak tanımlıyordu;[23] Harrington'ın beyanı ancak, diğer gözlemcilerin sunduğu, uzun vadeli kiralamaların çöküşe geçtiği 1600 yılına doğru çiftçilerin durumunda bir gerileme olduğuna işaret eden kanıtlarla birlikte değerlendirilirse, bir kanıt olabilirdi.[24]

Tawney'in tezini ağır bir eleştiriye tabi tutan Trevor-Roper,[25] önce onun bir tanık olarak güvenilirliğini sarsmaya çalışmak, sonra da onun teorisini, eski konumlarına dönmek için umutsuz bir mücadele veren, düşüş hâlindeki eşrafın –yanlışlığı kanıtlanabilir– doktrini olarak sunmak suretiyle onu neredeyse yok sayar. Her iki argüman da Harrington ile onun teorisini kendi amaçları için taklit eden ya da destekleyen veya kullanan "Harringtoncıların" bir çuvala doldurulmasına dayanır: Trevor-Roper'ın argümanları Harrington'ın teorisi bağlamında temelsizdir.

Önce Harrington'ın bir tanık olarak kıymetine bakalım. Bize denir ki Harrington, Neville, Chaloner, Baynes, Ludlow ve diğerleri ortaya tutarlı bir doktrin koymuşlardır ya da böyle bir doktrine atıfta bulunmuşlardır ve bu doktrin İngiltere'de toplumsal sınıflar arasındaki mülkiyet dengesinde bir kaymanın yaşandığı ve "Taht ve soylular mülklerini kaybederken, 'eşrafın bütün topraklara sahip olduğu'"[26] iddiasını içermektedir. Demek ki bu doktrin iki gerekçeyle eşrafın 1540 ile 1640 arasındaki yükselişinin kanıtı olarak değerlendirilip kötülenir. Birincisi, bu yorumcular söz konusu kaymanın yaşandığı dönem hakkında "genellikle anlaşılmaz oldukları gibi, zaman zaman kendileriyle çelişiyorlardı": Dönemin başlangıcı

23 "Harrington's Interpretation of His Age", s. 212.

24 A.g.y., s. 216; "The Rise of the Gentry", *Econ. Hist. Rev.* XI (1941), s. 5.

25 *The Gentry, 1540-1640*, *Econ. Hist. Rev.*, Ek, no. 1 (1953).

26 *The Gentry*, s. 45.

bazen iki yüzyıl ya da daha da öncesi olarak, bazen de I. James dönemi, hatta sonrası olarak belirleniyordu. Dolayısıyla bu yorumcuların 1540-1640 arasındaki bir tarihsel süreci anlattıkları söylenemezdi; yaptıkları şey, "yegâne kanıt olarak son on yıldaki [yani 1640-1650 arasındaki] şiddetli değişimi gösterdikleri bir süreci genelleştirerek belirsiz bir zaman dilimine teşmil etmek"ti. İkincisi, bu yorumcular bağımsız gözlemciler değil, "aktif Cumhuriyetçi siyasetçilerden müteşekkil, fikirlerini kendileri de ayrılmaz ikili olan Harrington ve Neville'den devşirmiş, neredeyse bir hiziptiler"; beyanları "bir gözlem uyuşmasını değil, bir dogmanın tekrarlanmasını ifade ediyordu: *Oceana* dogması".[27]

Bir dogmayı tekrarlayıp duran bir hizbin, iddia edilen bir denge kaymasının –Harrington'ın son derece net olduğu– tarihleri hakkında nasıl bu kadar muğlak olup, kendileriyle çelişebildiğini merak edebiliriz. Bu denge kayması 1489 yılı civarında VII. Henry'nin yaptığı yasal düzenlemelerle başlamış, 1536 yılında manastırların tasfiyesiyle hızlanmış, Elizabeth döneminde iyiden iyiye görünürlük kazanmıştı.[28] Eşrafın soylular gibi mavi ceket giydiği zamanlar daha yakın zamanlar değil, büyük büyük babalarının zamanıydı.[29] "Geç monarşi döneminde" soyluluk ile din adamlarının dengede ağır bastığından bahsedilirken, atıf yapılan dönem baron savaşları dönemidir. Harrington'ın dengede bir değişimin çok ani gerçekleşebileceğini göstermek isterken, "VII. Henry dönemi ile Kraliçe Elizabeth dönemi arasındaki elli yılda"[30] dengenin monarşiden halka kaydığını söylediği, keza bu değişimin ani olmadığını tartışmak isterken, aristokratik hükümetten halk hükümetine doğru değişimin 140 yıl sürdüğünü söylediği doğrudur.[31]

27 A.g.y., s. 45-46.

28 *Prerogative*, s. 281.

29 A.g.y., s. 246.

30 *Art of Lawgiving*, s. 408.

31 *Pian Piano*, s. 528.

Fakat burada ciddi bir tutarsızlık yoktur: Dengedeki değişim aşağı yukarı on altıncı yüzyıl başında başlamış, aynı yüzyılın ortalarında bu değişim kritik bir aşamaya ulaşmış, sonrasında hızını kaybederek bir yüzyıl daha devam etmiştir. Demek ki Harrington bu değişimin yaşandığı tarihler hakkında net bir fikre sahipti. Ve Harrington yegâne kanıt olarak 1640-1650 arasındaki şiddetli değişimi gösterdiği bir süreci genelleştirip belirsiz bir zaman dilimine teşmil etmekle kınanamaz: Harrington en çok dayandığı kanıtı, Bacon'ın 1622 yılında yayımlanmış *History*'sinden almıştır.

Harrington her halükârda zikredilen hizbin dışında tutulmalıdır. Öğrencileri ve takipçileri ile onu kullananlar zaman içinde ne söylemiş olursa olsunlar, Harrington'ın kendisi, "eşraf bütün toprakların sahibidir" dememiştir. Onun bulduğu denge kayması kral ve soyluluktan eşrafa doğru değil, kral ve soyluluktan halka doğru bir kaymadır ve Harrington halk kavramını kullandığı zamanlarda çiftçileri her zaman halk kapsamına alırken, eşrafı her zaman almaz.

Harrington'ın doktrinini bazı takipçilerinin mottolarıyla özdeşleştirmek Trevor-Roper'ı daha da talihsiz bir değerlendirme yaparak, Harrington'ın doktrinini yanlış tanımlamaya götürmüştür. Ona göre bu doktrin "alelade eşraf"ın tam da ihtiyaç duyduğu şeyi tam da ihtiyaç duyduğu zamanda sağlamış, "Saraya karşı verdikleri ve kaybetmekte oldukları son mücadelede" sloganları hâline gelmiştir; öyle ki "bu mücadeleyi kaybetmiş olmaları, bu doktrinin yanlışlığının da kanıtıdır".[32] Gelgelelim Harrington'ın doktrini, mülkiyetin "alelade" eşrafa geçtiği ve dolayısıyla kudretin de onlarda olması gerektiği değildir. Aslında o, mülkiyetin soyluluktan eşrafa ve halka geçtiğini, dolayısıyla kudretin de onlara geçmesi gerektiğini savunuyordu. Fakat halkı dışta bıraksak bile, Harrington'ın kudretle donatmak istediği eşraf, küçük ya da nispeten

32 *The Gentry*, s. 49-50.

önemsiz veya gerileme hâlindeki eşrafın yanı sıra, "nispeten büyük" ve "gelişme hâlindeki" eşrafı da kapsıyordu. Yıllık geliri 2.000 ya da 3.000 poundu bulan (bu rakam Britanya Adaları'nda 4.500 poundu, sömürgelerde ise bunun iki katını buluyordu), ayrıca ticaretten sınırsız, işgal ettikleri makamlardan ise bir miktar gelir elde eden nispeten büyük ya da yükseliş hâlindeki eşraf,[33] Harrington'ın İngiltere'deki topraklar için koyduğu yılda 2.000 poundluk tarımsal sınırın içine sıkıştırılamaz;[34] ve Harrington fahiş kira artışlarını, bu gelişen ve topraklarını geliştiren eşraf (gentry) tarafından yapılıyorsa muteber görüyordu.[35] Harrington alelade eşrafın mülkiyet bakımından ağır bastığını varsaysaydı, bu sınıfın iktidarı kazanmakta yaşadıkları başarısızlık ya Harrington'ın olgusal postulatının ya da teorisinin yanlış olduğunun kanıtı olabilirdi. Trevor-Roper Harrington'ın hem olgusal postulatlarının hem de teorisinin yanlış olduğunu savunuyordu. Fakat Harrington'ın öne sürdüğü olgular bunlar olmadığından, Trevor-Roper'ın vardığı sonuçlar da yanlıştı.

Geriye Harrington'ın eşrafı bazen soylularla, bazen de halkla birlikte konumlandırarak sergilediği ikircikli tutumu açıklamak kaldı. Neden "küçük azınlık ya da soyluluk" için biri eşrafı kapsayan diğeri dışlayan iki ayrı tanım kullandı ve bu bir tutarsızlık değil miydi? Harrington'ın Gotik dengeden modern dengeye doğru değişim için dar bir tanımlama, 1656 yılındaki durumu tartışmak için ise geniş bir tanımlama kullandığı hatırlanacaktır. Toprağa feodal tasarruf ile post-feodal tasarruf arasındaki fark göz önüne alındığında, iki farklı tanım kullanması anlaşılırdır ve bu iki kullanım da tutarlıdır. Askerlik hizmeti karşılığında belirli bir miktar toprağa tasarruf hakkı veren sistem (military tenure) uyarınca toprağa ta-

33 *The Gentry*, s. 52.

34 *Oceana*, s. 100; *Prerogative*, s. 280, bu kitabın xxx. sayfasında alıntılandı.

35 *Oceana*, s. 165; bkz. bu kitabın 225. sayfası.

sarruf edilirken, unvanları kendilerine –hükümet dengesinin bağımlı olduğu– bir askeri güç sağlayanlar yalnızca has asillerdi; bu topraklara tasarruf eden şövalyeler ve centilmenler bunlara tabiydi. Fakat feodal tasarruf biçimlerinin ortadan kaybolmasıyla birlikte has asiller sahip oldukları her bir toprak parçasından, herhangi bir başka toprak sahibinin elde ettiğinden fazla askerî fayda elde edemez oldular. Asiller ve eşraf, ve hatta eşraftan daha aşağı bir zümre olarak serbest tasarruf hakkı sahipleri (freeholders), toprak sahipliğinin kazandırdığı askerî potansiyel bakımından eşit durumdaydılar; her bir dönüm toprak bir ordu beslemek bakımından eşit değerdeydi. Eşrafın ve çiftçilerin büyük miktarda toprağı ele geçirmesiyle eşanlı olarak gerçekleşen bu değişimle birlikte kadim soylu sınıfı o kadar ciddi bir güç kaybına uğradı ki mülkiyet ve kudret dengesi hesaplarında önemli bir sınıf olmaktan çıktı. Fakat soylular ihtiyaç duyulan liderlik niteliklerine hâlâ sahiplerdi. Eşraf da öyle. O tarihlerden itibaren, çalışmadan gelir elde ettikleri için siyasal liderlik yapacak kadar boş vakitli insanlar olarak soylular ve eşraf özü itibarıyla bir ve aynı sınıf sayıldı. Harrington için artık önem kazanmış ayrım, "soyluluk ya da eşraf" ile bunların altında bir zümre olan ve geçimlerini sağlamak için kendi topraklarını kendileri işleyen, yaşam biçimleri itibarıyla siyasal liderlik kapasitesinden yoksun olan ve bu nedenle de mekanik "halk" ile aynı sınıf içinde konumlandırılan serbest tasarruf hakkı sahipleri arasındaki ayrımdı.

Eşrafı "halk"tan koparıp "soyluluğa" taşıyan Harrington değildi; bağımsız bir feodal statü elde ederek ve kendi başlarına ciddi miktarda toprak edinerek bunu kendileri yapmışlardı. En azından bu anlamda eşraf gerçekten yükselmişti ve Harrington'ın ikili kullanımı bu yükselişi yansıtıyordu. Bu demek değildir ki Harrington bu ikili kullanım şeklini savunmak için herhangi bir şey yapmıştır. Bu ikili kullanımı hiçbir şekilde savunmamıştır. Savunulması gereken herhangi bir şey yaptığının bilincinde olduğunu gösteren hiçbir işaret yoktur.

Kendileri için yazdığı eşraf okurlarının, olgulara dair, adlı adınca, hükümetin güttüğü amaçlar doğrultusunda eşrafın son bir buçuk asırda sınıf atladığı olgusuna dair değerlendirmelerini doğru anlayacağını varsaymış olması pekâlâ mümkündür. Zaten Harrington'ın temel analizinde eşrafa asla ayrı bir sınıf olarak atıfta bulunmayıp, hep başka bir sınıf kapsamına almasında hiçbir tuhaflık da yoktur. Eşraf gerçekten de hiçbir zaman kendi başına hüküm sürme kapasitesine sahip bir sınıf olmamıştır. Egemenliği soylulukla ve sarayla ya da çiftçilerle paylaşabilir ama yapabileceği bundan ibarettir. Harrington'ın eşrafa karşı ikili yaklaşımı, tıpkı eşraf ve çiftçilerin iktidarı paylaştığı bir cumhuriyet önerisi gibi, bu gerçeği yansıtır.

Harrington'ın eşrafa ayrı bir sınıf olarak atıfta bulunduğu nadir yerlerden birinde, bunu eşrafın hâlâ tek başına hüküm sürme kapasitesine sahip olmadığını vurgulamak için yapmıştır. Haziran 1659 tarihli bir risalede şunları söyler: "*İngiltere*'de hep olageldiği gibi esas olarak centilmenlerden müteşekkil" Avam Kamarası, kralın çıkarları ile –"bir soylu sınıfının altında konumlanmasına rağmen"– halkın çıkarları arasında bir yerde konumlanmıştı; "fakat bu düzende yaşanan doğal bozulma sonucunda halk kraldan daha yüksek bir konuma ulaştığından, Avam Kamarası üzerinde [Kralın] bir kontrolü kalmamıştı". Eşraf yükselişe geçerek, soylu sınıfının bozulmasının yaratığı güç boşluğunu doldurmuştu. Bununla birlikte Harrington 1659 yılının eşraf ağırlıklı Avam Kamarası'na şu uyarıda da bulunur: Avam Kamarası, şayet halkın iktidarı paylaşmasına imkân verecek şekilde reformdan geçirilmezse, "halk tarafından kontrol edilme korkusuyla, monarşinin yeniden kurulmasına meyledecektir".[36] Ona göre bu yönlü bir girişim sürekli bir istikrarsızlıktan başka bir şeyle sonuçlanamazdı; yalnızca eşraf ile halkın ortak yönetimi başarılı olabilirdi.

36 *A Discourse Shewing That the Spirit of Parliaments … is not to be trusted*, s. 575.

Harrington'ın "küçük azınlık" ifadesini muğlak bir şekilde kullanmasının ya da eşrafın konumunu muğlak bırakmasının kendi referansları açısından anlaşılır olduğunu gördük. Eşraf soylular karşısındaki ikincil konumunu halkla paylaşmıştı; ama artık bütün toprak sahipleri önem ve mertebe bakımından eşit olduklarından, eşraf soylularla, halkla olduğundan daha fazla ortak noktaya sahipti. Fakat analizi burada bırakmak, Harrington'ın kendi yaşadığı toplum hakkındaki görüşü hakkında yanıltıcı bir izlenim bırakacaktır. On yedinci yüzyıl eşrafı hakkında aristokratik bir yaklaşımı benimsemişse bile, on yedinci yüzyıl aristokrasisi hakkında da şaşırtıcı ölçüde burjuva bir yaklaşımı benimsemiştir. Onun teorisindeki ikinci kritik muğlaklığa yakından bakmadan önce, içinde yaşadığı İngiliz toplumunu ne ölçüde bir burjuva toplumu olarak gördüğünü irdeleyeceğiz.

Tawney sonrası Ortodoks görüş Harrington'a feodal üretim ilişkilerinden burjuva üretim ilişkilerine doğru değişimin doğası hakkında sergilediği belli bir kavrayışla ilgili hakkını teslim etti. Bay Pocock ise bu yaklaşıma şiddetle karşı çıktı. Şöyle yazıyordu:

> [Harrington'ın] kendi içinde başlı başına bir araştırma konusu olabilecek, insanlar arasında güçün dağılımını belirleyen karmaşık bir insanlar arası ekonomik ilişkiler ağına dair hiçbir fikri yoktur. Tudor hanedanı döneminin sosyal reform üzerine yazan en iyi yazarlarıyla karşılaştırıldığında, Harrington bir tarımsal siyasal iktisadın gerçeklikleri hakkında bilgisiz olmaktan ziyade ilgisizdir ve malların ve hizmetlerin tarımsal temelde mübadelesinin yasalarını belirleyebilmek için, bu mübadelelerin incelenebileceği ya da bu mübadelenin siyasal iktidarla ilişkileri içinde incelenmesi gerektiği aklına hiç gelmemiştir. ... İnsanlar arası ekonomik ilişkilere dair yegâne yorumu –ve iktidarın temeli olarak mülkiyet hakkında söyleyebildiği her şeyin yegâne dayanağı– şudur:

"[B]ir ordu beslenmesi gereken koca göbekli bir hayvandır"; ancak toprağı olan kişiler askerleri besleyebilir.[37]

Bu ağır eleştirilerin şiddeti, kabul edilebilir bir seviyededir. İnsanların Harrington'a atfetmeye başladığı aşırı basit yaklaşımın bir düzeltmeye ihtiyacı vardı. Harrington'ın, VII. Henry dönemi ile İç Savaş arasındaki dönemde mülkiyet dağılımında yaşanan değişimlerin oynadığı temel siyasal rolü anlamasından, aynı dönemde insanlar ve sınıflar arasındaki ekonomik ilişkilerde yaşanan değişimin doğasını da anladığı sonucunu çıkarmak doğru değildi. Toprakta bağımlı tasarruf sahipleri sisteminin ortadan kalkmasının siyasal sonuçlarını anlamak demek ille de bu sistemin yerini alan piyasa ilişkileri sisteminin içyüzünü tam olarak anlamak anlamına gelmez.

Ne var ki Pocock bu hatayı düzeltirken fazla ileri gider. Harrington'ın toprak kullanımı da dâhil olmak üzere, piyasa ilişkilerinin çok yaygın bir hâl aldığının farkında olduğunu gösteren kanıtlar vardır; "ancak toprağı olan kişiler askerleri besleyebilir" ifadesi onun insanlar arası ekonomik ilişkilere dair yegâne yorumu değildir. Belki daha da önemlisi, Harrington'ın siyasal önerilerini savunmak için öne sürdüğü argümanlar, eşrafın bir girişimci toplumunu, girişimcilerin kabul edebileceği şekilde yönetebilmek için gerektiği kadar burjuva olduğu varsayımına dayanır.

Önce Harrington'ın piyasa motivasyonlarının ve ilişkilerinin farkında olduğuna ve bunları kabul ettiğine dair kanıta bakalım. Harrington tefeciliği savunur ve savunusunu, şahsi sermaye birikimlerinin ticari girişimler için erişilebilir kılınması gerektiği ve hiç kimsenin ekstra bir kazanç umudu olmadan parasını riske etmeyeceği postulatlarına dayandırır. Paranın toprağa ağır basamayacağı İngiltere kadar büyük bir ülkede tefecilik "zarar verici olmak bir yana, bir ihtiyaçtır"; "cumhuriyete faydası olan", "halka büyük yararlar sağlayan" bir şeydir çünkü

37 G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (1957), s. 128-129.

ticari dolaşıma para sokar.[38] Dahası, birikim yapmak onurlu ve saygın bir iştir. Varlıklar çalışmayla elde edilir, "tamahkârlık ve hırsla" değil.[39] "Her alanda çalışkanlık en çok birikim sağlayan şeydir ve her alanda birikim düzlemeden nefret eder: dolayısıyla halkın geliri çalışkanlığın geliridir. ... [Dünyada hiçbir halk yoktur ki] düzleyici olsun."[40] Birikim arzusu ve dürüst birikim imkânı elbette ki on yedinci yüzyılda yeni ortaya çıkmış bir şey olarak sunulmuyor ama Harrington'ın burjuva değerlerini ne ölçüde benimsediğini anlayabilmek için, bu ifadelerde ortaya konulan ahlaki duruşun on yedinci yüzyıl gelenekçilerinin görüşleriyle karşılaştırılması gerekir.

Harrington hassaten İngiltere'nin toplumsal ekonomisine dair yaptığı gözlemlerde onun akışkan karakterini tespit eder. Ticari ve sınai kârlara dayalı olarak sınıf atlama vaka-ı adiyedendir: "[İ]nsanların geçimlerini sağladığı sayısız meslek [var] ve bu meslek sahipleri sahip oldukları büyük topraklardan geçimini sağlayanlardan daha iyi yaşamakla kalmayıp, onlarınkinden daha büyük mülkleri de satın alabiliyorlar"; "bir ülkede, en azından bu ülkede, çalışkanlığın getirisi tek başına rantın getirisinden üç ya da dört kat fazladır".[41] Aynı sınıfsal hareketlilik postulatıyla Harrington'ın toprak hukuku savunusunda da karşılaşırız. Bu hukukun faziletlerinden biri de zenginlerin, "[halkın] gayretlerinin ya da meziyetlerinin mülke, kudrete ya da şana dönüşmesini engellemesine" izin vermemesiydi; Harrington buna doğal bir olgu olarak şunu da ekler: Halk, cumhuriyetin sahip olduğu zenginliklerin, "insanlardaki çalışkanlık farkına göre dağılması" gerektiğini düşünecektir.[42]

---

38 *Prerogative*, s. 229.

39 A.g.y., s. 278; Locke'un tamahkârlığa yaklaşımıyla karşılaştırmak için bkz. bu kitabın Beşinci Bölüm'ü, s. 3098-311; Hobbes'un konuya ilişkin yaklaşımıyla karşılaştırmak için bkz. İkinci Bölüm, s. 60.

40 *System of Politics*, s. 471.

41 *Oceana*, s. 154.

42 *Prerogative*, s. 242-243.

Harrington'ın "halk" arasında burjuva standartlarının yaygın olarak benimsendiğinin farkında olduğuna dair işaretlere, onun piyasa ekonomisinin unsurlarına dair bir fikri olduğu ve piyasa ekonomisinin toplumsal içerimlerine karşı düşmanca bir tutum içinde olmadığını ekleyebiliriz. Ticaret şehirlerinin aşırı büyüme olasılığı onu korkutmuyordu: Bu gelişme mevcut ekonomiyi akamete uğratmaz, bilakis güçlendirirdi, zira kent ve kır yeknesak piyasa toplumunun tamamlayıcı parçalarıydı. Kentsel büyüme kırsal büyümeyi, kırsal büyüme de kentsel büyümeyi tetikliyordu; her iki durumda da ikincil büyümeyi sağlayan şey, arz/talep yasasının metalar ve emek bağlamındaki doğal işleyişiydi.

> Önce şehrin büyüdüğü durumda, şehirde beslenecek ağız sayısı arttıkça zorunlu olarak kır şehre daha fazla et arz etmek zorunda kalacak, dolayısıyla daha fazla mısır, daha fazla sığır ve daha gelişmiş piyasalar olacaktır; bütün bunlar daha fazla emekçiyi, daha fazla rençberi ve daha zengin çiftçiyi doyurarak, kırsalı bir yoksul köylü cumhuriyetinden çok daha ileriye taşıyacak, bir pazar garantisine sahip olduğu için ticari akışı kesintisiz devam edecek bu insanlar daha fazla çocuk, daha fazla hizmetli, daha fazla mısır ve daha fazla sığıra sahip olacaklardır. … Böylece giderek artan nüfusu ve daha büyük sığır sürüsüyle kır daha da büyüyecek, bu da toprağa serpilen gübre miktarını artıracak ve bu artışla orantılı olarak verimlilikte bir artış sağlanacaktır.

Aynı şekilde, daha yoğun nüfuslu bir kır daha yoğun nüfuslu bir şehri de beraberinde getirir:

> Zira insan nüfusu toprak ananın massedemeyeceği kadar çok arttığında, massedilemeyen fazla nüfus başka bir geçim yolu bulmak zorunda kalır: Bu geçim yolu ya –*Gotlar* ve *Vandallarda* olduğu gibi– silahtır ya da –hayvanlarıyla koyun koyuna yatma zorunluluğuna son veren– ticaret ve imalattır. Bu ikinciler kalabalık şehirler yaratır.[43]

43 A.g.y., s. 279.

Bu sözler siyasal iktisatta bir ustalığa işaret etmiyorsa bile, kesinlikle bir piyasa ekonomisinin temellerine dair belli bir kavrayışa işaret ediyor; Harrington'ın İngiliz ve Hollanda ticaretinin karşılaştırmalı avantajlarına dair ifadeleri de[44] aynı şeye işaret eder.

Demek ki Harrington piyasa ilişkilerinin "halk" arasında yaygınlık kazandığını düşünüyordu. Bununla birlikte, şu ana kadar söylediğimiz her şey, onun soyluların ve eşrafın bu ilişkilerden etkilenmediğini düşündüğüne işaret ediyor. Harrington'ın bu yaklaşımla altını çizdiği şey genellikle iki yaşam biçimi ve iki gelir kaynağı arasındaki zıtlıktır. Ticaret, imalat ve çiftçilikten gelen gelirlerin kaynağı, piyasa için meta üretimine akıllıca uygulanmış çabalardır ve buradaki özendirici birikim arzusudur. Toprak sahipliğinden gelen gelir ise bir gayrete gerek kalmadan öylece akar: "[B]ir adamın mutlak ayni hakka ya da mülkiyetine sahip olduğu topraklardan gelen kira gelirleri ve kârlar müşterek rıza ve kaygıların sonucu olarak, yani kamu çıkarı üzerine inşa edilmiş yasalar sayesinde kendiliğinden ve zahmetsizce akar ve bundan dolayı da bu gelirlerin bütün halk tarafından gönüllü olarak tesis edildikleri aşikârdır."[45] Hiçbir gayret göstermelerine gerek yoktur; rantiyeler kendilerini çevreleyen piyasa toplumundan kopuk gibidir. Fakat Harrington bu insanların gelirinin, büyük toprak sahibi ile kiracılar arasında yaşanan piyasa ilişkilerinden kopuk bir geleneksel ilişkiden doğmadığını biliyordu. Kapitalist bir ilişki tarzının, fahiş kira bedelleri şeklinde topraklara nüfuz etmiş olduğunu biliyor ama prensipte buna karşı çıkmıyor, yalnızca bu artışın aşırı boyutlara varmasından şikâyet ediyordu: "[K]iraların fahiş noktalara varması zenginler açısından çok aşağılık, yoksullar açısından merhametsiz bir iş, mükemmel bir kölelik işaretidir ve daha yeni çiçek açmış

44 *Oceana*, s. 165.

45 *Prerogative*, s. 231.

cumhuriyetinizin gelişmesini engeller. Öte yandan bu konuda fazla gevşeklik de tembelliğe yol açar ve böylece çalışkanlığı, yani bir cumhuriyetin asıl gücünü ortadan kaldırır."[46] Kiraların ne kadar yükselmesine izin verilmesi gerektiğini söyleyecek kadar konuya hâkim olmadığını itiraf eder ama bu konudaki temel ilkenin ne olması gerektiğinde nettir: Kiracı çiftçiyi rehavete sürüklemeyecek kadar yüksek ama onları yıkıma uğratacak kadar değil, zira onlar bir cumhuriyetin asıl gücü ve bütün sınıflar içinde "en az kavgacı ve hırslı" olanlarıdır. Geleneksel toplum destekçileri fahiş kiralarda kötü ve çözücü etkilerden başka hiçbir şey göremezken, Harrington bu artışları gayretkeş bir üretimin özendiricisi olarak gerekli buluyordu. Büyük toprak sahibinin ekonomik işlevi kiracıların çalışkanlığını destekleyip kuvvetlendirmekti; böyle yaparak bir çiftçi cumhuriyetini yıkıma uğratmak yerine diri tutarlardı.

Keza "vilayetlerin" askerî olarak boyun eğdirilmesinin getirdiği avantajları ele alma şekli de Harrington'ın büyük toprak sahiplerinin kapitalist toplumdaki yerine dair görüşünü açığa vurur. Şahsi kazançları bakımından, girişimci emeğini, silahlı soyluların emeğini ve eşrafın fethettiği toprakları ve halkları tek bir genel temellük teorisi kapsamına alır. Harrington'ın emek temelli mülkiyet meşrulaştırmasında, mülkiyet hakkı veren emeğin askerî ya da barışçıl olması fark etmez. "Dünyanın insana bu bağışı" diye yazar Mezmurlar ve Yaratılış'tan alıntı yaparak "ÇALIŞKANLIK karşılığında bir bakıma satılma noktasına gelinir. … İster silahlı işlerde olsun isterse de aklın ya da bedenin kullanıldığı diğer işlerde, bu çalışkanlığın farklı türlerinden ve başarılı sonuçlarından hâkimiyet ya da mülkiyet bakımından doğal eşitlik türer. …."[47]

> Oceana, büyüyen ve genişleyen bir cumhuriyet olacaktır: Bir cumhuriyetin büyümek için kullandığı araç silahlardır;

46 *Oceana*, s. 165.

47 *Art of Lawgiving*, s. 363.

bu silahları kullanacaklar ise tüccarlar değil soylular ve centilmenlerdir. Soylular bu silahları ellerine aldıklarında yeni vilayetler ele geçirilir, yeni vilayetler yeni mülkler getirir; bu yeni vilayetlerin getirisi tüccar için ipek ya da keten bezi şeklinde olurken, asker için toprak şeklinde olur. ... Şayet cumhuriyet beş yeni vilayeti ele geçirirse (ki böyle bir cumhuriyet kâfi sayıda vilayete sahip olacaktır) *Oceana* soylularının eline (payeler, makamlar ve bunların getireceği gelirlerin yanı sıra) daha fazla mülk, yılda on dört bin pound gelir getirecek topraklar geçecektir; bu yeni vilayetler olmasa en fazla dört bin pound olabilecek bu rakam bugüne kadar görülmemiş bir rakamdır. ...[48]

Zaten İngiltere'de (ve İrlanda ile İskoçya'da) en büyük mülklere sahip olan soylular ve centilmenlerin ayrıca böylesi büyük mülkler ele geçirmesi[49] ülke içinde halk arasındaki mülkiyet ya da güç dengesini tehlikeye atmazdı, zira boyun eğdirilmiş insanlar fatihleri için potansiyel askerî hizmetliler değil gelir üreticileri olacaktı.

Soyluluk ve eşraf (the gentry) silahla iştigal ederler; Tanrı'nın bağışladığı dünyalıklardan kendi paylarına düşeni, hasrettikleri silahlı emekle hak eder ve alırlar. Soylu-eşraf sınıfı ile halk arasında bulunan ve Harrington'ın bu kesimlerin siyasal niteliklerine kafa yorarken üstünde çok durduğu farklılık şuna indirgenir: Bunlar farklı mesleklerle iştigal ederler ve bunların ikisi de birikim imkânı veren ve ulusun gerçek sermayesini artıran kazançlar getiren mesleklerdir. Bu demek değildir ki Harrington kendi kafasında soyluluk-eşrafı bir burjuva dizeniyle tamamen kaynaştırmıştır; fakat buradan yola çıkarak en azından, soyluluk-eşraf ile tüccarlar ve mekanik halk arasında sık sık kurduğu zıtlık ilişkisinin, bunları bir burjuva

48 *Prerogative*, s. 280.

49 Harrington'ın tarım hukukuna göre bir insan İngiltere'de yılda en fazla 2.000 pound, İrlanda'da keza 2.000 pound, İrlanda'da 500 pound gelir getirecek toprağa sahip olabilirdi (*Oceana*, s. 100).

toplumunun bileşenleri olarak görmesiyle tamamen uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Daha da ileri gidebiliriz. Sömürgeci bir boyun eğdirme siyaseti elbette ki bir burjuva ya da kapitalist topluma has bir şey değildir: Antik dünyanın burjuva olmayan devletlerinin imparatorluklar inşa etmekte kullandığı olağan bir yöntemdi bu. Fakat bir halkın emeğinin artı ürününün şu ya da bu formda (rant formunda ya da ürettikleri malların ticaretinden elde edilen kâr formunda) yeni sahiplere akmasını mümkün kılan sömürgeci boyun eğdirmenin, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda servet birikimlerinin modern kapitalizmi başlatması için ihtiyaç duyulan araçlardan biri olduğu kanıtlandı. Harrington'ın bunu hangi netlikte görebildiğinden emin olamasak da İrlanda hakkındaki düşünceleri bize bir fikir verir. İrlanda'ya boyun eğdirilmesini onaylayan Harrington, ada İngiltere için aslında olabileceğinden çok az gelir ürettiği için üzüntü duyar, adanın daha çalışkan ve girişimci bir halkla, yani Yahudilerle yeniden iskan edilmesinden memnuniyet duyacağını söyler, Yahudilerin İrlanda tarımını geliştirme ve ticaretini yılda dört milyon pound "net rant geliri", yani emek ücretleri ve girişimci kârları çıktıktan sonra geri kalan net artık ürün getirecek seviyelere çıkarma kapasitesinde olduğunu düşünür. Mütevazı bir öneriyle, bu artık ürünün yılda yalnızca iki milyon poundunun (artı İrlanda'da bir ordu bulundurmaya yetecek kadar gümrük gelirlerinin) haraç olarak İngiltere'ye ödenmesi gerektiğini söyler.[50] Bu plan, fethedilmiş toprakların yıllık bir haraç karşılığında bir başka yabancı halka teslim edilmesini içermesi bakımından sıradışıydı. Harrington'a göre İrlanda ikliminin kendine has durgunluğu nedeniyle bu sıradışı uygulama gerekliydi; bu durgunluk İrlanda halkını kronik bir tembelliğe sevk etmekle kalmıyor, benzer şekilde, oraya yerleştirilmiş İngilizleri de yumuşatıyordu. İngiltere'ye

50 *Oceana*, s. 33-34.

nakit akışını makul bir seviyeye çıkarmak için emsalsiz önlemler almak gerekiyordu. Fakat yukarıda alıntıladığımız yeni vilayetlerin kazandırdığı yeni mülkler hakkındaki sözlerinden Harrington'ın, hâlâ fetih aşamasında olan topraklardaki artık ürüne ek konulma işleminin o zaman için daha olağan kanallar, esas olarak da özel İngiliz toprak sahiplerinin ödediği kiralar yoluyla gerçekleştirilmesini tasavvur ettiği net olarak anlaşılıyor.

Öyleyse Harrington'ın, Marx'ınkine benzer bir "ilkel birikim" teorisine sahip olmamakla birlikte, sömürge halklarının işlevinin kullanıma hazır bir varlık olarak İngilizlere akacak bir artı değer üretmek olduğunu yeterince net bir şekilde anladığını söyleyebiliriz. Geliştirdiği "büyüyen ve genişleyen cumhuriyet" modellerinin kaynağı aslında antik dünyaydı. Fakat kafası "antik feraset"le doluysa bile, ayakları on yedinci yüzyıl gerçeklerine basıyordu. Soyluluğun ve eşrafın on yedinci yüzyıl İngiltere'sine siyasi bir katkının yanı sıra ekonomik bir katkı da sunacağını öngörüyordu. Bu sınıflar bu şekilde kendi servetlerinin yanı sıra ulusun servetlerine de anlamlı eklemeler yapacaklardı, zira yeni sahip oldukları bu gelirleri kendi mülklerini iyileştirmek için kullanabilecekleri gibi, faiz karşılığında borç vermek için de kullanabilirlerdi ve her iki yöntem de cumhuriyete yarar sağlardı. Demek ki soylular ve eşraf, ağırlıklı olarak –dengenin artık kendilerinden yana olduğu– özgür ve çalışkan girişimcilerden, yani çiftçilerden, zanaatkârlardan ve tüccarlardan müteşekkil bir topluma pürüzsüzce uyum ve katkı sağlamıştı.

Harrington'ın kendi toplumunu nasıl tasvir ettiği hususunu geride bırakmadan önce, bir sınıfsal hakkı bu tasvirin dışında bıraktığına dikkat çekmeliyiz. Ücretliler ya da "hizmetliler" (özgür insanlar olmadıkları ve dolayısıyla bir cumhuriyetin yönetimine katılma kapasitesine sahip olmadıkları gerekçesiyle) yurttaş sayılmamakla kalmayıp, cumhuriyet içindeki bir sınıftan ziyade cumhuriyet dışındaki bir halk

olarak görülmüşlerdir. Cumhuriyet içindeki sınıf dengesi kurgulanırken onlardan hiç bahsedilmez. "Bir cumhuriyette yaşanacak bir kargaşanın sebepleri içsel ya da dışsal olabilir. Dışsal sebepler düşmanlardan, tabi halklardan ya da hizmetlilerden kaynaklanır."[51]

Eşit Cumhuriyet ve Eşit Tarım

Harrington bu toplum üzerinde ilelebet var olacak bir cumhuriyetin inşa edilmesini öneriyordu. Buna "eşit cumhuriyet" adını veren Harrington, onun sürekliliğini son tahlilde, "eşit tarım" adını verdiği tarım hukukuna bağlıyordu. Fakat bu öneriye yakından baktığımızda, önerilen yapının, bütün yurttaşlar tarafından seçilseler de farklı toplumsal sınıflardan müteşekkil, her biri fiili veto yetkisine sahip iki yasama organı içerdiğini görüyoruz; bu iki sınıf sahip oldukları toprak temelli zenginlikler bakımından son derece eşitsizdir ya da eşitsiz olabilir; mülkiyet dengesinin, sayısal olarak çok daha büyük olup, bu sayede her iki yasama organının seçimlerini kontrol edebilen sınıftan yana olması gerekmez. Harrington'ın bütün bunlara rağmen bu sistemin niçin ebedi olacağını açıklamaya çalışırken (ki bu sistemin işleyişinin neden aydan aya ya da yıldan yıla iyileşeceğini nadiren açıklamaya çalışır) söyledikleri son derece kafa karıştırıcıdır. Harrington'ın meseleyi çok net ifade ettiğini nasıl düşünebildiğine dair bir tahmin yürütebilmek için bu kafa karışıklığına biraz daha yakından bakmamız gerekecek. Öne sürdüğü argüman esas olarak, tarım hukuku muhafaza edildiği sürece cumhuriyetin yıkılamayacağı ve tarım hukukunu değiştirecek gücü olmayan her sınıfın onu muhafaza etmekte çıkarı olacağı için bu hukukun değişmeden kalacağıdır. Bu önermelerinin herhangi birinin gerek eşrafın gerekse de halkın burjuva olduğu

51 Oceana, s. 138. Locke'un emekçi sınıfını sivil toplumun tam üyeleri olarak görmemesiyle karşılaştırmak için bkz. bu kitabın Beşinci Bölüm'ü, 323-324. sayfası.

varsayımı olmaksızın savunulamayacağını, Harrington'ın argümanını geliştirirken bu varsayımı açıkça ifade etmeye çok yaklaştığını ama açıkça ifade etmediğini ya da bunun gerekli olduğunu anlamış gibi görünmediğini ve bütün bunların sonucu olarak bazı çarpıcı tutarsızlıklar sergilediğini göreceğiz. Önce önerilen anayasal yapıya kısa bir bakış attıktan sonra, daha zorlu tarım sorununa bir bakalım.

Bu anayasal yapının temel özellikleri şunlardır: 1- Her ikisinin üyeleri de her yıl düzenlenen doğrudan seçimlerde gizli oyla seçilen (her yıl düzenlenen seçimlerle üyelerin üçte biri üç yıllığına seçilir ve hiçbir üye ardı ardına iki dönem seçilemez) 300 üyeden müteşekkil bir Senato ile 1.050 üyeden müteşekkil bir Temsilciler Meclisi; iki meclisin de seçmenleri, hizmetliler ve mirasyediler hariç, otuz yaşını geçmiş bütün erkeklerdir; Senato üyeliği ve Temsilciler Meclisi üyeliklerinin yedide üçü için adaylık ciddi bir mülkiyet şartına bağlanmıştır; 2- Bu iki yasama organı arasında sert bir güçler ayrılığı vardır: Senato yasa tasarılarını tartışıp önerirken, Temsilciler Meclisi herhangi bir tartışmaya girmeden bunları onaylar ya da reddeder; 3- Sivil, askerî ve yargısal makamlara seçimle gelinir; hiçbir kamu görevlisi üst üste iki dönem seçilemez.

Bu şekilde kurulmuş bir sistem (tarım sektörünün kendi mülkiyet temelini sağlamlaştırmasıyla birlikte) iç çözülmeden bağışık olacaktı. Bu sistem "mükemmel hükümet" testini de geçiyordu, yani "bu sistemin içinde ya da ona tabi yaşayan hiçbir insan ya da insan grubunun fitne çıkarıp bu düzeni bozmakta bir çıkarı olamaz, çıkarı olsa bile bunu yapacak güce sahip olamaz"dı.[52]

Soylular-eşraf ile halk, bu şemanın neresine oturuyordu? Soylular ve eşraf Senato'yu, Temsilciler Meclisi'nin yedide üçünü ve daha önemlisi resmî makamları dolduracaklardı.

52 *Oceana*, s. 49; karşılaştırma için bkz. *Prerogative*, s. 247; *Art of Lawgiving*., s. 433.

Bu koltuklara doğal hak sahibi oldukları için değil bütün halk tarafından seçildikleri için oturacaklardı. Bu koltuklar için belirlenmiş mülkiyet şartını (Topraktan, mallardan ya da paradan yılda en az 100 pound kazanma şartı) eşrafın yanı sıra nispeten zengin çiftçiler ve şehirliler de karşılayacaktı. Harrington'ın bu makamları eşrafın doldurmasını sağlayacağını düşündüğü şey mülkiyet şartı değil, halkın bu kesime yönelik alışılagelmiş hürmet ve riayetiydi. Nitekim Harrington'ın söylediğine göre mülkiyet şartının (ki iki yönde işlemesi bakımından alışılmadıktı) amacı, Temsilciler Meclisi'ndeki koltukların çoğunluğunun yılda 100 pounddan az geliri olanlar tarafından doldurulmasını teminat altına almaktı.[53] Halkın ana gövdesini oluşturan "daha mütevazı" bu adamlara Temsilciler Meclisi'ndeki koltukların yedide dördü ve daha önemsiz makamlar tahsis ediliyordu.

Dolayısıyla ağırlıklı olarak iki farklı sınıftan müteşekkil iki yasama organı için yapılmış dikkatli bir düzenlemeyle karşı karşıyayız. Bu iki organ ve sınıf arasındaki güçler ayrılığını gerekçelendirirken öne sürülen argüman bunların bir ölçüde farklı çıkarlara sahip olduğuna işaret eder: Bir keki ikiye bölen iki kızdan her birinin daha büyük parçayı kendisine istemesi ve şayet biri keki kesip diğeri seçme hakkına sahip olursa eşitliğin sağlanmasında olduğu gibi, her biri en fazlasını isteyen Senato ve halktan, birisi yasal düzenlemeleri önerip diğeri seçerse eşitlik sağlanacaktı. Bu iki organın mutabakatını gerektiren bir sistemin uyumlu bir şekilde işleyip işlemeyeceği belirsizdir. Her iki organın da bütün yurttaşlar tarafından seçildiği doğrudur ama sistemde insanların kendi isteklerinin yerine gelmesine vesile olabilecek partilere, kapı kapı dolaşıp propaganda yapmaya yer yoktur;[54] keza, Senato için getirilen mülkiyet şartı, orta ve alt halk kesimlerinin kendi insanlarını

53 *Valerius*, s. 449-450; karşılaştırma için bkz. *Oceana*, s. 133; *Art of Lawgiving*., s. 419.

54 *Oceana*, s. 144.

senatoya seçmelerini imkânsız kılar. Keza halkın geleneksel hürmet ve riayeti de sistemin uyumlu işlemesi için yeterli bir koşul olarak görülemez. Harrington'ın bahsettiği saygı ve riayet, çıkarlar arasında bir ahengin sebebinden ziyade sonucudur: İnsanlar ancak zarar görmediklerini hissettiklerinde hürmet gösterip riayet ederler ve Harrington halkın her aşamada kendi çıkarlarının nerede olduğunu bildiğini varsayar.[55] Düpedüz, Senato üyeliğinin miras yoluyla babadan oğula geçmeyip seçimle belirlendiği bir yerde Senato'nun çıkarlarıyla halkın çıkarlarının aynı olduğunu öne sürer.[56]

Nitekim Harrington sistemin işleyeceğini ispat etmek için hiçbir kanıt sunmaz. Muhtemelen daha önemli bir önerme, yani sistemin asla fitne yoluyla yıkılamayacağı önermesi için sunduğu kanıtların bu önermeyi de kapsadığını düşünüyordu. Bu kanıtlar son tahlilde tarım hukukunun, bütün sınıfları cumhuriyeti yıkma çıkarına ve gücüne sahip olmaktan alıkoyma kapasitesinin kanıtlanmasına gelip dayanır.

Harrington'ın tezinin neredeyse çözülmesi imkânsız bir kördüğüme dönüştüğü nokta işte burasıdır. Zira tarım hukuku, Harrington'ın bizzat kendi açıklamasına göre, muazzam mülkiyet eşitsizliklerini engellemez. Kendi hesaplamalarına göre, tarımdaki yılda 2 bin poundluk toprak geliri sınırı, bütün İngiltere topraklarının 5 bin insanın eline geçmesine ve geri kalan 500 bin yurttaşın tümüyle topraksız kalmasına mahal verirdi.[57] Toprakların 5 bin kadar az sayıda insanın eline geçmesini çok düşük bir olasılık –"dünyada tümüyle imkânsız olmayan herhangi bir şey kadar olasılık dışı"– olarak görmesine karşın, bunun gerçekleşmesi durumunda bile bir halk devletinin ve eşit bir dengenin var olabileceğini savunuyordu:

55 Mesela *Prerogative*, s. 246; *Valerius*, s. 459.

56 *Prerogative*, s. 244.

57 Bkz. Not-M, s. 395-396.

> Toprakların beş bin kişinin mülkiyeti altına girmesi, ne sayıları bakımından ne de bunların sahip olduğu varlıklar bakımından, çok küçük bir azınlığın ya da (isterse prens olsun) tek bir kişinin eline geçtiği anlamına gelmez; fakat tarım hukukunun ilga edilmesine rıza göstermeyecek birilerinin eline geçtiği anlamına gelir, çünkü bu insanların birbirini soymasına razı olmak anlamına gelirdi: Ne kendi içlerinde ne de ortak çıkarlarının karşısında konumlanmış insanlar içinde, onları tarım hukukunu ortadan kaldırmaya zorlayacak kadar güçlü biri ya da bir grup olabilir; geri kalan 5 bin kişi bir halk devletinden güçlü değildir ve olamaz ve sanki topraklar hiçbir zaman çok daha fazla sayıda insanın elinde olmamış gibi, denge hiç bozulmadan kalır.[58]

Bu 5 bin kişinin tarımın yıkılmasına razı olmayacağına kesin gözüyle bakılabilir, zira bütün topraklardan bir yılda elde edilen 10 milyon pound 5 bin kişinin kontrolüne girerse, bu 5 bin kişinin her biri yılda tam olarak 2 bin pound tarımsal gelire sahip olurdu ve şayet tarım hukuku yıkıma uğratılır ya da birilerinin lehine değiştirilirse, birinin kazancı diğerinin kaybı olurdu. Ne var ki bu argüman bir bütün olarak bir döngüsel akıl yürütme* gibi görünüyor. Denilene göre tarım hukuku bir eşit dengenin muhafaza edilmesini sağlayacaktır, çünkü tarım hukukunun cevaz verdiği maksimum mülkiyet yoğunlaşması, toprak sahiplerinin tarım hukukunu ortadan kaldırmasına imkân vermeyecektir. Fakat tarım hukuku ortadan kalkmadığı sürece dengenin eşit olduğu önceden varsayılırsa, tarım hukuku eşit dengenin muhafazasını sağlanabilecektir.

Nitekim Harrington açık ifadelerle bu varsayımda bulunmuştu:

> Zenginlerin, dengesini bozmalarının mümkün olmadığı bir tarım sektörüyle sınırlandığı (dolayısıyla ne halkı ezebildik-

58 *Prerogative*, s. 247.

* Bir mantık yürütme hatasıdır. "A doğrudur, çünkü B doğrudur; B doğrudur, çünkü A doğrudur" şeklinde kendini kendiyle "açıklayan/kanıtlayan" önermeleri ifade eder. –ç.n.

leri ne de halktan insanların çalışkanlıkları ya da meziyetleri sayesinde kendilerininkine benzer varlık, kudret ya da onura ulaşmalarını engelleyebildikleri) bir yerde bütün halk zaten kendi aralarında eşit olarak bölünmüş bütün ulusal zenginliklerin sahibidir; bundan dolayı da bir cumhuriyetin zenginliklerinin insanların çalışkanlık bakımından farklılıklarına göre değil, oy kullanabilen herkese eşit olarak dağıtılması haksızlık olur.[59]

Harrington'a göre servet eşitsizliği aritmetik bir eşitsizlik değil, bir kişinin zenginliklerini artırmaya çalışırken deneyimlediği fırsat eşitsizliğidir. Bundan dolayı da zenginlerin orta sınıfın yukarı doğru sınıfsal hareketliliğine ket vuramaması, "eşit bir cumhuriyet" için yeterli bir temeldir. Tarımdan beklenen şey zenginlerin bu hareketliliğe ket vurmasını engellemesidir. Dolayısıyla tarım akamete uğratılmadığı sürece denge "eşit"tir.

Dolayısıyla Harrington'ın eşitlik konsepti denkleme dâhil edildiğinde bu tez artık döngüsel görünmez ama yine de hâlâ açıkça ifade edilmemiş bir varsayımı içerir. Zira tarım tek başına, zenginlerin halkın yukarı doğru sınıfsal hareketliliğine ket vurmasını engelleyemez. Bunun mümkün olduğu yegâne durum, gelecekteki bir toprak sahibi zengin sınıfının, kendi aralarında birlik olup halka kafa tutmaktan ziyade, (arada bir "halktan" çalışkan insanların birikim yapıp yükselmesine cevaz veren) piyasa ekonomisinin idamesiyle ilgili olacağı varsayımına dayanır. Demek ki Harrington geri kalan çok küçük bir azınlığın saldırılarına karşı tarımın eşit bir dengenin korunması için yeterli bir teminat olduğu tezini savunurken, karakteristik olarak burjuva bir eşitlik konseptine (servet eşitliği demek, eşitsiz miktarlarda birikim yapmakta fırsat eşitliği demektir) ve kendi çıkarları doğrultusunda, piyasa ekonomisinin idamesini her şeyin önüne koyacak kadar burjuva olan bir eşraf konseptine dayanır.

59 *Prerogative*, s. 242-243.

Tarımın diğer sektörlerden gelecek saldırılara karşı bağışık olduğunun ispatı, aynı eşitlik konseptine ve kapitalist ekonomi hakkında bazı olgunlaşmamış konseptlere dayanır. Az bir toprağa sahip olan (ya da 5 bin kişinin bütün topraklara sahip olması durumunda hiç toprağı olmayan) halk neden bir iç savaş yoluyla topraklara el koyarak ya da kanun yoluyla tarımsal sınırı düşürerek servetleri eşitlemeye/düzlemeye çalışmasın? Harrington'ın bu soruya verdiği son derece genel yanıt, zaten eşit birikim yapma fırsatına sahip oldukları, "ulusun bütün zenginlikleri zaten kendi aralarında eşit olarak bölünmüş" olduğu için bunu yapmayacaklarıdır. Harrington bu argümanını, bunu yapmak kendi çıkarlarına aykırı olacağı için düzleme yapmak istemeyeceklerini kanıtlamak üzere tasarlanmış aritmetik bir argümanla destekler. Kiralanmış ya da kiralanmamış bütün toprakların bir yılda getirdiği toplam gelir 10 milyon pounddur. Şayet bütün topraklara el konulup bir milyon aile reisi arasında eşit olarak bölünürse, her bir aile reisine yılda yalnızca on pound gelir getirir. Gelgelelim en vasat emekçi, günde bir şilinden çalışsa bundan daha fazla kazanmaktadır ve topraklar eşitlenirse mevcut gelirini de kaybedecektir çünkü "onu işe koşacak kimse kalmayacaktır". Daha müreffeh zanaatkârlar daha da büyük bir kayba uğrayacaktır çünkü çalışkanlığın getirisi kiranın getirisinden dört kat fazladır ve iç savaş ya da kanun yoluyla düzleme nedeniyle bu gelirden olacaklardır.[60]

Bu aritmetik hesap pek de ikna edici görünmüyor. Neden küçük toprak sahibine dönüşmüş emekçi hem yılda 10 poundluk gelirin (payına düşen toprağa hasredilecek emeğin veriminden bağımsız olarak, bu miktardaki toprağın varsayılan verimlilik miktarı buydu) hem de ayrıca kendi emeğini satarak elde edeceği gelirin keyfini süremesin? Çalışkanlıkla elde ettiği geliri ona birikim imkânı verecek kadar fazla olan zanaatkâr neden

60 *Oceana*, s. 154-155; *Prerogative*, s. 247.

hiçbir zaman toprak hakkına bağlı olmayan bu gelirin keyfini sürmeye devam edemesin? Gerçekten de tam bir düzleme/eşitlemenin sağlayacağından daha fazla toprağa ihtiyacı olan orta hâlli çiftçi neden üst sınırı 2 bin pounddan bin pounda ya da daha az bir miktara çekilmesi nedeniyle büyük mülklere yönelik gerçekleştirilen kısmi el koymadan yine de çıkar sağlamasın? Harrington bu sorunları görmedi. Bazı olgunlaşmamış burjuva ekonomi nosyonları doğru varsayılırsa bu sorular kendi kendilerini yanıtlar. Küçük çiftliklerin verimliliği kâr amaçlı sermeye işlevini gören toprakların verimliliğinden çok daha azdır ya da, aynı anlama gelmek üzere, ücretli emek yapısı mevcut verimlilik düzeyini sürdürebilmek için şarttır varsayımları kabul edilirse, birinci itirazın altı boşalır. Mesleklerin kârlılığı toprakların kârlı kullanılmasına bağlıdır varsayımı doğru kabul edilirse ikinci itirazın altı boşalır. Bu varsayımlar, Harrington'ın kiralardaki fahiş artışlar ve şehirlerin büyümesi üzerine ifadelerinde ima edilen varsayımlarla birebir aynıdır. Halkın istediği eşitlik, giriştikleri işe uygun kâr yapma fırsatında eşitliktir varsayımı doğru kabul edilirse (ki Harrington'ın bu varsayımda bulunduğunu gördük), üçüncü itirazın altı boşalır: Halk mülkiyetin kutsallığının herhangi bir müsadere uygulamasıyla zayıflaması riskini alamazdı.

Buradan şu sonuca varıyoruz: Harrington tarımın tek başına eşit denge için yeterli bir garanti olduğu ve bir halk cumhuriyeti ya da eşit bir cumhuriyet için yeterli bir temel oluşturduğu tezini savunurken, kapitalist üretim ilişkilerinin gerekliliğinin ya da en azından üstünlüğünün ve temelde burjuva bir eşitlik konseptinin genel kabul gördüğü bir ekonomi konseptine dayanır.

Kendi Kendini Geçersiz Kılan Denge İlkesi

Harrington'ın denge bozulması/ağır basma (overbalance) kavramında gerçekleştirdiği sıradışı anlam kayması, ancak bu

konseptler bağlamında değerlendirilirse bir anlam ifade eder. Harrington denge ilkesine dair genel ifadelerinde ve farklı tarihsel dengelere ve denge değişimlerine dair verdiği pek çok örnekte denge bozulması/ağır basmayı toprakların yarısından fazlasına sahip olunmasıyla özdeşleştirir. Bize bir cumhuriyetin ön şartı olarak –aralarında hiçbir ayrım yapılmaksızın– şu iki şart sunulur: toprakların dörtte üçüne (ya da üçte ikisine) halkın sahip olması ya da ne tek bir kişinin ne de küçük bir azınlığın toprak mülkiyeti bakımından halka ağır basmaması.[61] Gelgelelim bir de bakıyoruz ki Harrington bize, şayet bütün topraklar 5 bin mülk sahibinin (yani 500 bin yurttaş içinde çok küçük bir azınlığın) eline geçerse dengenin yine de bir halkçı bir denge olacağını, bununla da yetinmeyip, 5 bin insanın bütün toprakları ele geçirmesine izin veren Oceana tarımının "küçük ya da zengin azınlığın" (burada bunların 5 bin kişi olduğu ifade edilir) halka (burada "daha çok ya da daha yoksul olanlar" şeklinde tanımlanır) ağır basmasına izin vermeyeceğini söylüyor.[62]

Burada bir tutarlılık bulmak çok zor. Her şey bir anlam değişikliğine uğramış gibi. Burada bahsedilen küçük azınlık 5 bin kişidir; fakat birkaç pasaj bile geçmeden denir ki 5 bin insan "küçük bir azınlık olarak değerlendirilebilecek sayıda bir insan grubu" değildir.[63] Keza denir ki bütün topraklar beş bin kişilik güçlü bir azınlığın elinde olduğunda denge halktan yanadır. Denge bozulması/ağır basma geçmişte ifade ettiği anlama gelmez, çünkü artık mülkiyet dengesi kesinlikle kendilerinden yana bozulmuş küçük azınlık, "devlet düzenini bozma gücüne" sahip olmama anlamında, "halka ağır basamaz".[64] Sebep? Çünkü bunu yapmakta çıkarları olsa

61 Mesela *Oceana*, s. 37; *Prerogative*, s. 227, 270; *Art of Lawgiving*, s. 363; *System of Politics*, s. 467.

62 *Prerogative*, s. 243; karşılaştırma için bkz. s. 242.

63 A.g.y., s. 247, yukarıda aktarıldığı gibi, s. 246.

64 A.g.y., s. 243.

bile (ki Harrington olamayacağını söyler, zira bütün zenginliklere, istedikleri bütün hak ve özgürlüklere, keza bir milyonluk bir devletin başı olarak, bir milyon kişiyi dışlayarak ve böylece kendilerini 5 bin kişilik bir devlete indirgeyerek[65] ya da böylece kendi milis güçlerini heba ederek[66] sahip olabileceklerinden daha fazla güce sahiptirler), bunu yapmak için yeterli güçleri yoktur: "[H]alk hükümetin, silahların eşit sahibidir ve sayıca uzak ara daha üstündür."[67] Burada, güç dengesi mülkiyet dengesine bağlıdır ilkesinin son izi de siliniyor gibidir. Siyasal güç hâlâ askerî güce bağlıdır ama askerî gücün mülkiyet sahipliğiyle ilişkisi artık koparılmıştır.

Denge ilkesine ne oldu? Şurası açıktır: Denge bozulması/ağır basma kavramının kullanımındaki tutarsızlığa ve bütün ilkenin açıkça terk edilmesine ne izahat getirirsek getirelim, Harrington bu kavramı bu çelişkili anlamıyla yalnızca eşit cumhuriyetin kurulmasından sonraki gelecekte ortaya çıkabilecek varsayımsal bir durumu değerlendirirken kullanır. Dolayısıyla bu kavramı bu özel anlamda kullanması, onun toprakların 1656 yılındaki dağılımıyla ilgili görüşüne dair daha önce yaptığımız çıkarımı[68] geçersiz kılmaz.

Peki ama Harrington önce devlet ihtiyacını denge ilkesine dayandırıp, sonra tam da cumhuriyetin kalesini –yani tarımı– bu ilkenin işleyişini yadsıyarak savunurken kendi kendisiyle çeliştiğini nasıl olup da göremedi? 5 bin kişinin bütün topraklara sahip olacağı bir gelecekte bu beş bin kişinin antik ve feodal dünyanın oligarşilerini destekleyip savunmuş küçük azınlıktan hem nicelik hem de nitelik olarak farklı olacağını varsaydığı için bunu göremedi. İngiliz eşrafının büyük ölçüde piyasa ekonomisine adanmış olduğunu ve böyle

65 A.g.y.

66 *Oceana*, s. 99.

67 *Prerogative*, s. 243-244.

68 Bkz. bu kitabın 324. sayfası.

kalacağını, görünüş ve anlayışları bakımından burjuva olduklarını varsayarsanız, ortada artık tutarsızlık kalmaz. Bu 5 bin kişi, halk (ki kastedilen halk yalnızca ücretli emekçi seviyesinin üstünde olanlardır) üzerinde baskı kuracak kurumlar dayatmayı istemeyecekti. Halkı önem ve mertebe bakımından eşit siyasal otoriteden mahrum bırakma anlamında, dengeyi halk aleyhinde bozmakta bir çıkarları olmayacaktı. Keza bunu yapabilecek güçleri de olmayacaktı, zira (cumhuriyetin kuruluş döneminde toprak mülkiyetinin daha geniş bir kitleye yayılmasından fayda sağlamış ve bu halkçı ya da eşit dengeyi korumak için silahlanmış) halk hâlâ silahlıydı ve kendilerini siyasal otoriteden mahrum bırakacak her türlü girişimi püskürtmek için silahlarını kullanabilirlerdi (böyle bir girişimi yalnızca, birikim yapıp yükselebildikleri sürece keyfini sürdükleri mülkiyet "eşitliğine" yönelik bir saldırı olarak yorumlayabilirlerdi).

Demek ki Harrington'ın denge ilkesini kullanırken sergilediği hiçbir tutarsızlığın farkında olmaması, kendi zamanındaki eşrafın ve önerdiği devletin esasta burjuva olduklarını düşünüyorduysa, anlaşılabilir bir şeydir. Ve daha önce irdelediğimiz kanıtlar böyle düşündüğüne işaret ediyor. Fakat bunu söylerken yine Harrington'ı çelişkiye düşmekle suçlamış oluyoruz. Zira böylece, evrensel olduğu iddia edilen denge ilkesinin yalnızca burjuva devletinin kurulduğu zamana, yani tam da bu adımla birlikte geçersiz kılındığı bir zamana kadar işlediği ortaya çıkıyor. Bu denge geçmişte her yönde işliyordu: İşlediğinde monarşileri, oligarşileri ve cumhuriyetleri alaşağı etmişti. Gelgelelim iş gelip bir burjuva cumhuriyetine dayandığında, bu ilke artık işlemez olur. Toprak dengesinin bir burjuva azınlık lehine bozulması, bu azınlığın sahip olduğu siyasal gücün toplumun geri kalanına ağır basmasına neden olmaz. Olur da Harrington'ın cumhuriyeti kurulsaydı, tarih dururdu. Harrington durması gerektiğini düşünüyordu. Bütün amacı onu durdurmaktı.

Bu durumda Harrington'ın büyük iddiaları ne oluyor? "Denge doktrini", diye övünüyordu Harrington, "siyaset bilimini, bu doktrinin icadından önce görülmedik bir şekilde, hiçbir itiraz yöneltilemez, her türlü tezini en iyi şekilde kanıtlayabilen bir doktrin hâline getiren ilkedir".[69] Onun yalnızca bir tarihsel genelleme değil, gerekli bir ilke de olduğunda ısrarlıydı. Yalnızca ampirik verilere dayanarak muhakeme yürüten birisi olduğunu reddediyordu. Hobbes'un bir sistemi geometriye* dayandırmasını küçümsüyorduysa da[70] küçümsediği şey tümdengelim metodu değildi. Ona göre tümdengelimci akıl yürütme daha "saygın" bir argümandı ama bu muhakeme tarzını anladığı kesin olarak söylenemez.[71] Hukukun iradeden türediği, iradeyi tetikleyen şeyin ise çıkar olduğu hususunda siyaset geometricileriyle aynı fikirdeydi.[72] Onlarla anlaşamadığı nokta, bütün insanlara farklılaşmamış çıkarlar ve dolayısıyla farklılaşmamış iradeler atfetmeleriydi. Tarih boyunca toplum içindeki küçük bir azınlık ile büyük çoğunluk farklı türden çıkarlara sahip olmuştu. İkisi de kendi hayat tarzlarını korumak istemişlerdi. Sınıf çıkarları (yani insanların, farklı sınıflara mensup insanlar olarak, farklı hayat tarzlarını ve dolayısıyla farklı mülkiyet sistemlerini güvenceye alma noktasında sahip oldukları çıkarlar) bütün insanların *per se*** güvenlik alanında sahip olduğu farklılaşmamış çıkarlardan daha önemliydi. Bundan dolayı da insanların sahip oldukları mülkiyetlerin bir anatomisini çıkarmadan, salt insanların iradelerinin bir geometrisini inşa etmek suretiyle

69 *Prerogative*, s. 226,

* Tümdengelimci aksiyomatik muhakeme olarak anlaşılmalıdır. –ç.n.

70 *Oceana*, s. 65.

71 *Politicaster*, s. 560.

72 A.g.y., s. 553.

** Lat. Tek başına, başlı başına, münhasıran. –ç.n.

krallar (ya da cumhuriyetler) yaratamazdınız.[73] İki farklı sınıfın farklı türlerden güvenlik, farklı mülkiyet sistemleri istediği her seferinde, her ikisinin de çıkarı, kendi kurallarını diğerine dayatmakta olacak ve her ikisi de bunu yapmaya çalışacaktı. Hangi sınıf mülklerin büyük kısmına sahipse, kendisini diğer sınıfa dayatma kapasitesine ve iradesine sahip olacak, dolayısıyla dayatacaktır. Denge ilkesiyle amaçlanan şey muhtemelen bu zorunlu ilişkiyi ifade etmekti. Bu şekilde ifade edildiğinde söz konusu ilke, cumhuriyette sınıfsal güç ile sınıfsal mülkiyetin birbirinden kopmasıyla çelişmiyordu. Olan şey yalnızca, bu ilkenin, artık ortada farklı mülkiyet sistemleri isteyen iki sınıf olmaması nedeniyle uygulanabilir olmaktan çıkmasıydı. Fakat Harrington bunu bu şekilde ortaya koymadı ve kendisiyle çelişti.

Buraya kadar şu iddialarda bulundum: 1- Harrington'ın kendi denge ilkesi ile tarım sektörü savunusu arasındaki çelişkileri fark etmemesinin sebebi, en başından itibaren hem küçük azınlığı teşkil eden yurttaşların hem de büyük çoğunluğu teşkil eden yurttaşların artık esasta burjuva olduklarını varsaymasıydı; 2- Şayet Harrington bahse konu varsayımı net bir şekilde ifade etseydi ve iddia ettiği kadar iyi bir tümdengelimci düşünür olsaydı, (bu ilkeyi yalnızca farklı mülkiyet sistemleri isteyen iki sınıf arasında işleyen bir ilke olarak formüle etmek suretiyle) bu çelişkiden kaçınabilirdi.

Bu iddialar, Harrington'a on yedinci yüzyıl toplumuna dair şimdiye kadar atfedilegelenden biraz daha az vukuf, genel olarak çok daha az mantık yürütme yeteneği atfetmek anlamına gelir. Belirli tarihsel süreçlerde geçerli olan bir ilişkiyi zorunlu ve bütün zamanlar ve yerler için geçerli bir ilkeye dönüştürmeye çalışırken sergilediği mantık zayıflığı kesinlikle kanıtlanabilir ölçülerdedir. On yedinci yüzyıl toplumuna dair kavrayışının derinliği daha da tartışmalıdır. Onu özünde klasik bir

73 *Art of Lawgiving*, s. 402-403.

cumhuriyetçi olarak görenler şu iddiada bulunabilirler: Antik feraset onu o kadar büyülemişti ki içerdiği mantıksızlığın farkına varmadan, hiç çekinmeden içinde yaşadığı toplumu zorla antik kategoriler içine sıkıştırmaya çalıştı. Eğer durum bu olsaydı, 'Buradaki mantık hatasını görememesinin yegâne sebebi, on yedinci yüzyıl toplumunun burjuva bir doğaya sahip olduğunu sorgusuz sualsiz kabul etmesiydi' çıkarımını yapmak uygunsuz olurdu. Ne var ki, bu tür çıkarımlar bir yana, Harrington'ın kendi toplumunu bugün burjuva olarak tanımlanabilecek kavramlarla düşündüğüne dair kanıtlar gördük.

Ayrıca şunu da unutmamalıyız ki Harrington antik ferasetini antiklerin bilge talebesinden, yani ("antik çağdan sonraki çağların yegâne politikacısı")[74] Machiavelli'den almıştı ve bu üstat, burjuva sınıfının bir devlet için tehdit teşkil etmediğini çok önce görmüştü.[75] Harrington, Machiavelli'nin bıraktığı yerden başladığı için, modern çağ yolunun yarısını zaten katetmiş durumdaydı ama modern çağı anlama şekli nedeniyle bir şekilde dolambaçlı yollara saptı. Machiavelli büyük toprak sahipleri niteliğindeki "centilmenler" ile serveti para ve menkul kıymetlerden müteşekkil olanlar arasında bir ayrım yapıp, yalnızca bu ikincisinin bir cumhuriyetle uyumlu olabileceğini söylerken, Harrington feodal olmayan toprak sahibi eşrafın da bir cumhuriyetle uyumlu olduğunu görmüştü. Machiavelli'nin İtalya'sında para babaları kapitalizmin taşıyıcılarıydılar; Harrington'ın İngiltere'sinde ise eşraf bu bakımdan tüccarlardan ve sermayedarlardan daha önemli bir rol oynuyorlardı ve Harrington bunun en azından ipuçlarını yakalayabilmişti. İngiliz eşraf sınıfının gördüğü ve Harrington'ın da tanıklık ettiği işlevler kapitalist işlevlerdi ve bu işlevler sayesinde özel birikim, "eşit" devlet için hiçbir tehlike oluşturmaksızın, ulusal zenginliği artıracaktı. Özel kazanç demek kamu yararı demekti.

74 *Oceana*, s. 36.

75 Machiavelli, *Discourses*, birinci kitap, s. 55.

Burjuva toplumunun doğasına ilişkin Hobbes'un sahip olduğu türden bir derin kavrayış Harrington'da yoktu. Harrington insanlar arasındaki bütün ilişkileri piyasa ilişkilerine indirgememişti. Harrington'ın eşrafı burjuva olsa bile, hâlâ onları ayrı bir yerde konumlandırmayı gerektirecek kadar farklı bir hayat biçimine ve davranış tarzına sahiptiler. Harrington bazı teorik kafa karışıklıkları pahasına da olsa bunu görmüştü. Bir düşünür olarak Hobbes'la bir tutulamaz. Fakat tam da daha az kavrayışlı olduğu ve henüz bütünüyle burjuvalaşmamış bir toplumun karmaşıklıklarından daha az soyutlandığı için Hobbes'tan daha gerçekçi bir geçiş dönemi analisti olarak görülebilir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

LOCKE: TEMELLÜKÜN SİYASAL TEORİSİ

Yorumlar

Locke herkes kadar, hatta çoğu kişiden fazla, siyasal fikriyatının modern liberal-demokratik varsayımlar üzerinden okunmasından muzdariptir. Eserleri bu okumaya çanak tutar, zira modern liberal demokratların arzulayabileceği hemen her şeyi içermektedirler. Rızaya dayalı hükümet, çoğunluk yönetimi, azınlık hakları, bireyin ahlaki üstünlüğü, bireysel mülkiyetin kutsallığı – bunların hepsi de bu eserlerdedir ve hepsi de hem faydacıların hem de Hıristiyanların savunduğu bireysel doğal haklar ve rasyonalite temel ilkesinden türetilmiştir. Kabul etmek gerekir ki doktrininin bütününde bazı kafa karışıklıkları, hatta kendiyle çelişmeler söz konusudur ama bunlar liberal geleneğin neredeyse başlangıcında var olmuş biri için anlayışla karşılanabilir: Locke'tan on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl fikriyatının mükemmelliğine erişmesi beklenemezdi.

Fakat Locke'un siyaset teorisine bu şekilde yaklaşmak, onun önemini ıskalamak olur. Bu teoriyi daha sonraki çağa ait varsayımlar üzerinden okumayı bırakıncaya kadar ne onun

gücünü ne onun zayıflığını ve hatta ne de onun anlamını idrak edebiliriz. Bunu yapmayı bırakmak kolay iş değildir, zira bıraktığımızda, Locke'un kendi toplumuna dair kanaatlerinden teorisine taşımış olabileceği ama hiçbir zaman açıkça ifade etmemiş olduğu varsayımlara ilişkin kestirimlerde bulunmak zorunda kalırız. Ne var ki Locke'un teorisinde bulunan ama alışılmış liberal ya da anayasal yaklaşımın veya soyut felsefi analizlerin ortaya çıkaramayacağı sorunları çözmek istiyorsak, bunu yapmak zorundayız.

Locke'un siyaset teorisini yorumlayan herkes bu teorinin toplumsal içeriğini görmezden gelmiş değildir. Kimi dikkate değer modern yazarlar, Locke'un mülkiyet haklarını teorisinin merkezine oturtmasından yola çıkarak, onun sınırlı ve koşullu hükümete dair bütün teorisinin özünde bir mülkiyet savunusu olduğu sonucuna varmışlardır. Locke'un devletinin fiiliyatta, hissedarları mülk sahipleri olan bir anonim şirket olduğu fikri ciddi ölçüde kabul görmüştür. Leslie Stephen, Vaughan, Laski, ve Tawney bu fikirdedir.[1] Gelgelelim bu yaklaşımda çok ciddi bir sorun var. Locke'un sivil toplumunun mensupları kimdi? Yalnızca mülk sahipleri idiyse, Locke nasıl olup da herkesi sivil topluma tabi kılabilmiştir ve toplum sözleşmesi nasıl bütün herkese siyasal yükümlülükler yüklemek için yeterli bir temel teşkil edebilmiştir? Öte yandan, toplum sözleşmesinin amacının herkesi kapsayan bir siyasal yükümlülük için bir temel oluşturmak olduğuna kuşku yoktur. Çözüme bağlanmamış bir sorundur bu. Önde gelen düşünce tarihçilerinin sorunu görmemiş olmasının sebebi, muhtemelen çoğunun Locke'u hâlâ anayasal gelenek içinde yorumlamalarıydı;[2] bu yorumlarda vurgu Locke'un bireyler karşısında si-

1 Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Centurv* (1876); C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy* (1925); H. J. Laski, *Political Thought from Locke to Bentham* (1920) ve *Rise of European Liberalism* (1936); R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926).

2 Profesör Tawney bu tarihçilerden bir değildi, zira kritik önemde bir on yedinci yüzyıl varsayımına, yani emekçi sınıfının ayrı ve bambaşka bir sınıf

yasal topluma (Locke buna "sivil toplum" der) atfettiği çok büyük güçten ziyade, onun mülkiyetin çıkarları doğrultusunda hükümete koyduğu sınırlara yapılıyordu.

Locke'u anayasa geleneğinin dışında konumlandıran bir başka yaklaşım geliştiren Wilmoore Kendall[3] çok güçlü argümanlarla, Locke'un teorisinin sivil topluma, yani aslında halk çoğunluğuna (ama tabii ki gücü tamamen güvene dayalı olan hükümete değil) tam bir egemenliğe çok yakın bir şey verdiğini savundu. Kendall'a göre bu çoğunluk egemenliğine karşı bireyin bir hakkı yoktur. Bu Locke yorumu için etkileyici kanıtlar sunulabilir. Bu yaklaşım bizi çarpıcı bir sonuca götürür: Locke bireyin amaçlarını toplumun amaçlarına tabi kılması bakımından hiç de bir bireyci değil, "kolektivist"tir. Bu yorumda Locke Rousseau'nun ve Genel İrade'nin öncüsü olarak görülür.[4] Güçlü bir tezdir bu. Fakat Kendall Locke'un "çoğunlukçu bir demokrat" olduğu sonucuna vararak, Locke'un hiçbir şekilde bir demokrat olmadığına işaret eden onca kanıtı göz ardı etmiş olur. Kendall Locke'a çoğunluk yönetimi demokratik ilkesiyle ilgili endişeler atfeder ve bu endişeler on sekizinci yüzyıl sonunda ve on dokuzuncu yüzyıl başında Amerikan siyasal fikriyatının büyük ölçüde odak noktası hâline de gelmiştir ama Locke'un böyle endişeleri de yoktur. Ve bu yaklaşım bizi büyük bir sorunla baş başa bırakır: Çoğunluk yönetimi Locke'un korumayı açıkça amaç edindiği bireysel mülkiyet hakkı için bir tehlike teşkil eder mi? Dahası bu yaklaşım, Locke'un çok sayıdaki tutarsızlıklarına, ona Locke'un kesinlikle açıkça savunmadığı ve birden fazla kez hassaten tersini ifade ettiği bir varsayım ("ortalama bir insanın rasyonel

olduğu görüşüne (aşağıda 299-300. sayfada bu yaklaşıma atıf yapılacak) dikkat çekiyordu. Ne var ki Tawney, savlarında merkezî bir yer tutmadığından, bu hususun dönemin siyaset teorisi bakımından içerimlerini deşmedi.

3 Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* (Urbana, Illinois, 1941).

4 Kendall, a.g.y., s. 103-106.

ve adil olma ihtimali en az yüzde elli artı birdir"[5] varsayımı) atfederek bir çözüm bulmaya çalışır.[6]

Daha yakın zamanlarda, başta J. W. Gough[7] olmak üzere, Locke'u yeniden liberal bireyci geleneğe dâhil etmeye çalışanlar oldu. Fakat bu çabalar ikna edici sonuçlar üretmedi. Onu bazı analizcilerinin elinden kurtarıp yeniden kendi tarihsel bağlamına oturtmak amacıyla bir kez daha Locke'un anayasacılığına vurgu yapılıyor. Fakat toplumsal ve ekonomik tarih bağlamı siyasal tarih bağlamının gölgesinde kalıyor. Olsa olsa Locke'un bireyciliği ile "kolektivizmi" arasında bir uzlaşma öneriliyor ama büyük tutarsızlıklar açıklanmadan bırakılıyor.

Nitekim bütün bu yorumlarda Locke'un postulatlarındaki şu keskin çelişki hiç açıklanmıyor: Locke hem insanların genel olarak rasyonel olduklarını hem de çoğunun rasyonel olmadığını, hem doğa durumunun rasyonel, barışçıl ve sosyal ilişkiler bakımından gelişkin olduğunu hem de böyle olmadığını neden söylemiştir ve bunlarla ne kastetmiş olabilir.[8] Bunu açıklayamadığımız sürece onun siyaset teorisini anladığımızı da iddia edemeyiz.

İddia ediyorum ki Locke'un teorisindeki bütün bu ve bunlar dışındaki başka çelişkiler ve muğlaklıklar, onun insan ve toplum doğasını, on yedinci yüzyıl insanının ve toplumunun doğası hakkındaki belirli yerleşik fikirler üzerinden okumasıyla açıklanabilir; Locke bu yerleşik görüşleri tarihsel gerçeklerle epeyce çelişerek genelleştirmiş, Richard Hooker'a* sık sık yap-

5 A.g.y., s. 134-135.

6 Bkz. bu kitabın 314-315. Sayfaları.

7 H. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy, Eight Studies* (Oxford, 1950).

8 Rasyonel kelimesi burada Locke'un kullandığı anlamda, yani kendini doğanın ya da aklın yasaları uyarınca yönetmek anlamında kullanılıyor (örn. Bkz. *Second Treatise* [Türkçesi: John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınları, s. 2012], 6 nolu giriş: akıl doğa kanunu*dur*; 8 nolu giriş: doğa kanununu ihlal etmek demek akıl ve genel eşitlik dışında bir şeyin egemenliği altında yaşamak demektir). Locke'un insanın rasyonelliği hakkındaki çelişkili görüşleri için bkz. bu kitabın xxx-yyy. sayfaları.

tığı atıflarda tasvip ettiği türden geleneksel anlayışlarla sistemsiz bir şekilde birleştirmiştir.[9]

Bu yerleşik fikirlerden, Locke'un siyasal fikriyatının toplumsal varsayımları olarak değerlendireceğimiz bazıları *İkinci İnceleme*'de açıkça ifade edilirken, bazıları bu eserinde örtük olarak ama başka eserlerinde laf arasında olsa da açıkça ifade edilir. *İkinci İnceleme*'de açıkça ifade edilen toplumsal varsayımların en önemlisi ünlü "Mülkiyet Üzerine" bölümündedir. Dahası, bu bölüm içinde ilerledikçe, daha önemsiz denemeyecek bazı örtük varsayımların onun siyaset teorisine girdiği görülebiliyor. Bu nedenle de Locke'un devlet idaresi teorisini çözümlemeye başlamadan önce onun mülkiyet doktrinine yakından bakmalıyız.

Mülkiyet Hakkı Teorisi

Locke'un Amacı

Locke'un doğuştan kazanılan bireysel mülkiyet hakkı iddiasının ve savunusunun onun sivil toplum ve devlet idaresi teorisinin merkezinde konumlandığını herkes kabul ediyor. "Dolayısıyla İnsanların Devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini Yönetim altına koymalarının asıl ve *ana amacı*, *Mülkiyetlerinin korunmasıdır.*"[10*] Locke'un sivil toplumun ve devlet

---

* On altıncı yüzyılda yaşamış İngiliz rahip ve etkili bir teolog. –ç.n.

9 R. H. Cox (*Locke on War and Peace*, Oxford, 1960)) Locke'un geleneksel fikirleri kullanırken sistematik olmadığı görüşüne karşı çıkmış, onun Hooker'ı kullanmasının (genellikle bir kötüye kullanımdır bu) onun gerçek (Hobbesçu) pozisyonunu gizleme ya da yumuşatma amaçlı son derece sistematik çabalarının parçası olduğunu ve Locke'un doğa durumuna dair ifadelerindeki çelişkilerin aynı çabaların bir parçası olarak kasten kurgulandıklarını iddia etmiştir. Karşılaştırma için bkz. bu kitabın 317-318. sayfası ve Not-R, s. 399.

10 *Second Treatise*, 124 nolu giriş. Bu kitaptan yapılan alıntılarda şu kaynak kullanıldı: *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.), Cambridge, 1960) [Türkçesi: John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınları, 2012, s. 81].

* Bu kitapta *Second Treatise*'den yapılan alıntılarda Fahri Bakırcı'nın yukarıda kaynak bilgileri verilmiş çevirisi kullanılacaktır.

idaresinin güçleri ve sınırları hakkında vardığı sonuçların çoğu, *İkinci İnceleme* boyunca[11] pek çok farklı şekillerde yinelenen bu önermeden türetilmiştir. Ve bu önerme kesin olarak şu postulatı gerektirir: İnsanlar sivil toplumun ve devlet idaresinin varlığından önce gelen ya da ondan bağımsız nitelikteki bir hak olarak doğal bir mülkiyet hakkına sahiptirler.

Kabul etmek gerekir ki Locke, korunması sivil topluma dâhil olmanın sebebi olan bu mülkiyeti zaman zaman görülmemiş derecede genel kavramlarla tanımlayarak meseleyi karmaşık bir hâle sokmuştur: "İnsan … Doğa tarafından … Mülkiyetini; yani yaşamı, Hürriyeti ve Servetini … koruma iktidarına sahip kılınmış"tır."[12] İnsanların "Yaşamlarını, Hürriyetlerini ve Servetlerini … genel olarak Mülkiyet adıyla adlandırı"yorum.[13] "Diğer yerlerde olduğu gibi burada da Mülkiyetle, İnsanların Mallarında olduğu kadar Kişiliklerindeki Mülkiyeti de kastediyorum"[14]

Gelgelelim Locke mülkiyet kavramını her zaman bu kadar geniş anlamlarda kullanmaz. Hükümetlerin gücünün sınırlanması üzerine can alıcı argümanında[15] mülkiyeti kesinlikle daha alışılmış bir anlamda, toprak ve mal mülkiyeti (ya da toprak ve mallardaki bir hak) anlamında kullanır; keza "Mülkiyet Üzerine" bölümünün tamamında da öyle. Bu muğlaklığın içerimleri bu nokta üzerinde durmamızı gerektiriyor;[16] Locke, mülkiyet kavramını gerek geniş anlamda gerekse de dar anlamda kullandığında mal mülkü, onları korumak için hükümetler kurdukları, insanların sahip olduğu doğal hakkın konusu olarak hayat ve özgürlükle aynı kategoriye dâhil eder.

11 Örn. 94, 134, 138 ve 222 nolu girişler.

12 A.g.y., 87 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 57].

13 A.g.y., 123 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 81].

14 A.g.y., 173 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 114].

15 A.g.y., 138 ve 139 numaralı başlıklar.

16 Bkz. bu kitabın 290., 323. sayfası ve devamı.

Mülkiyet kavramının her iki kullanımında da Locke doğal mülk edinme hakkını kanıtlamak zorundaydı.

Fakat Locke bireysel malvarlığı ya da mal mülk edinme doğal hakkını kanıtlamak zorundaydı demek, "Mülkiyet Üzerine" bölümünde yaptığı şeyi tam olarak anladığımız anlamına gelmez. Locke daha *İnceleme*'nin başında herkesin doğal bir malvarlığı edinme hakkına sahip olmasını tartışmasız bir gerçek olarak ortaya koyar. İnsanların doğal olarak içinde bulundukları durum, "İnsanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının İradesine bağlı olmaksızın Doğa Yasasının sınırları içinde Eylemlerini düzenleyebilecekleri ve Sahiplikleriyle Kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri Yetkin bir Özgürlük Durumudur".[17]

Doğal hukukun koyduğu sınırlar insanların, "herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin Yaşamına, Sağlığına, Özgürlüğüne ya da Sahiplenmelerine zarar vermemesi"ni gerektirir".[18] Locke'a göre hayat, sağlık ve özgürlük haklarının yanı sıra bir doğal malvarlığı edinme hakkının kabulüne dayanan bu önermelerin az da olsa kanıtlanma gerekliliği vardı; bu önermelerin kaynağı şu izahtan vareste önermeydi: Bütün insanlar arasında, kimsenin diğerleri üzerinde doğal bir otorite olamaması anlamında, doğal bir eşitlik söz konusudur: "Doğanın aynı nitelikteki bütün nimetleri ve aynı yeteneklerin kullanımı bakımından ayrımsız doğan aynı tür ve sınıftaki Yaratıklardan her birinin, Tabi Kılma ve Tabi Olma ilişkisi olmaksızın, diğerine eşit olması gerektiğinden daha açık bir şey olamaz."[19]

Locke'un doğal mülkiyet hakkının nasıl kişinin hayat ve çalışma hakkından türetilebileceğini gösterdiği mülkiyet

17 *Second Treatise*, 4 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 9].

18 A.g.y., 6 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 10-11].

19 A.g.y., 4 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 9-10].

üzerine bölüm genellikle, *İnceleme*'nin başında sunulan ve herhangi bir kanıtla desteklenmeyen, "Doğa Yasasının sınırları içinde" herkes doğal bir mülkiyet hakkına sahiptir iddiasını desteklemek için yazılmış bir bölümden ibaret görülmüştür. Fakat aslında mülkiyet üzerine bölümde çok daha önemli bir şey yapılır: Bireyin doğal mülkiyet hakları, "Doğa Yasasının koyduğu sınırlar"dan kurtarılır. Locke'un şaşırtıcı başarısı, mülkiyet hakkını doğal hak ve doğal hukuka dayandırması, sonra da mülkiyet hakkını doğal hukukun koyduğu bütün sınırlamalardan kurtarmasıydı. Şimdi bunun nasıl yapıldığına bir bakmalıyız.

İlk Sınırlı Hak

Locke açıklamalarına şu kabulle başlar: Gerek doğal aklın, gerekse de Kutsal Kitap'ın buyurduğu gibi, dünya ve onun meyveleri başlangıçta bütün insan türüne ortaklaşa verildi. Bu yaklaşım hiç kuşkusuz kulağa bir Ortaçağ ya da on yedinci yüzyıl Püriten teorisi gibi gelen geleneksel bir yaklaşımdı. Fakat Locke bu görüşü yalnızca, ondan daha önce türettiği ve mülkiyeti bir doğal bireysel haktan daha geri bir şey olarak ortaya koyan sonuçları çürütmek için kabul eder.

> Ancak bu varsayım [dünyanın insanlara ortak olarak verildiği varsayımı] yapıldığında birinin bir şey üzerinde nasıl *Mülkiyet* sahibi haline gelebileceği bazılarına çok büyük bir güçlük olarak görünür ... Tanrı'nın İnsanoğluna ortaklaşa verdiği Dünyanın belirli kısımları üzerinde ve üstelik bütün Ortakların açık bir Anlaşması olmaksızın İnsanların nasıl bir mülkiyete sahip hâle gelebileceğini göstermeye gayret edeceğim.[20]

Locke'un tezlerinin ilk katmanları pek de yorum getirmeyecek kadar bilindiktir: "İnsanların bir kez doğmakla kendilerini Koruma hakkı ve dolayısıyla Yemeye, İçmeye ve Doğanın,

20 A.g.y., 25 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 23].

Varlıklarını Sürdürmeleri için sağladığı diğer şeylere ilişkin hakları" vardır.[21] Yeryüzü ve ürünleri "varlıklarının Desteklenmesi ve Rahata kavuşturulması için" insanlara sunulmuştur ve insanlar bunlara ortaklaşa sahip olsalar da "bu ürünler İnsanların kullanımı için verilmiş olduklarından, özel bir İnsanın kullanımına ya da yararlanmasına açılmadan önce zorunlu olarak bunları şu ya da bu yolla edinilebilmenin bir yöntemi olmalıdır".[22] Herhangi biri yeryüzünün herhangi bir ürününü beslenme ya da destek amacıyla kullanmadan önce onu temellük etmelidir; o şey "öylesine onun, yani onun bir parçası olmalıdır ki, [onun] yaşamının desteklenmesine katkı sağlamadan önce bir başkasının bu ürüne ilişkin bir hakkı kalmamış olmalıdır".[23] Dolayısıyla bireysel temellükün adil ve meşru yolları/araçları, yani bir bireysel temellük hakkı olmalıdır. Ne hakkıdır bu? Locke bu hakkı ve bu hakkın başlangıçtaki kapsamını ve sınırlarını bir başka postulattan çıkarır: "her insan ... kendi *Kişi*si üzerinde bir *Mülkiyete* sahiptir. Bunda kişinin kendisinden başka hiç Kimsenin Hakkı yoktur. Kişinin Bedeninin *Emeği* ve Ellerinin *İşi* diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisinindir."[24] İnsan doğadan çekip aldığı her şeyi kendi emeğiyle mezcetmiştir. İnsan, "en azından başkaları için de yeterli miktar ve nitelikte ortaklaşa şeyin kaldığı yerlerde",[25] doğanın ürününü kendi emeğiyle mezcederek onu kendi malı kılar. Bu tür bir temellük diğerlerinin rızasını gerektirmez: "Bu tür bir onay zorunlu olsaydı, Tanrı'nın ona verdiği Bolluğa rağmen İnsan açlıktan ölürdü."[26] Dolayısıyla Locke ilk başta insan türüne ortaklaşa verilmiş yeryüzü ürünlerinin bireysel temellükünü iki postulat

21 A.g.y., 25 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 23].

22 A.g.y., 26 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 24].

23 A.g.y., 26 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 24].

24 A.g.y., 27 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 24].

25 A.g.y., 27 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 24].

26 A.g.y., 28 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 25].

üzerinden meşrulaştırır: İnsanlar hayatlarını muhafaza ve idame hakkına sahiptir ve kişinin emeği kendisine aittir.

Şimdi, bu argümanlarla meşrulaştırılan bireysel temellükün bazı sınırları vardır: Locke bu sınırlardan ikisini mütemadiyen ve açıkça ifade ederken, Locke'un meşrulaştırma mantığının kaçınılmaz ve örtük olarak içerdiği (iddia ediyorum ki hatalı olarak) düşünülen üçüncü bir sınır daha vardır. Birincisi, bir insan yalnızca diğerleri için "yeterli miktar ve nitelikte" kaldığı ölçüde temellük edebilir;[27] Locke'un açıkça ifade ettiği bu sınır onun meşrulaştırmasının kesin olarak gerektirdiği bir şeydir, zira *her bir* insan kendini muhafaza ve idame ettirme ve dolayısıyla zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli şeyleri temellük etme hakkına sahiptir.

İkinci sınır şudur: "Birileri, kullanabileceği miktarda, yaşamsal yarar sağlayan herhangi bir şeyin içine çürümeden önce bu miktardaki emeğiyle Mülkiyet yerleştirebilir. Bunun ötesindeki her şey kişinin payına düşenden fazladır ve başkalarına aittir. Hiçbir şey Tanrı tarafından İnsanın çürütmesi ya da yok etmesi için yapılmamıştır."[28] Kişinin kendi emeğinin bozulabilir artı ürününün takasına ancak bu sınır dâhilinde izin veriliyordu; hiçbir zarar verilmeyecek, başkalarına ait mallar tahrip edilmeyecek, hiçbir şey temellük edenin elinde hiçbir işe yaramadan heba olmayacaktı.[29] Üçüncü olarak, meşru temellük bir kişinin kendi emeğiyle elde edebileceği miktarla sınırlandırılmış gibidir. Görünüşe göre bu Locke'un meşrulaştırmasının kaçınılmaz ve örtük olarak içerdiği bir şeydir, zira herhangi bir şeyi insana ait kılan şey, doğanın ürünleriyle mezcedilen "Bedeninin *Emeği* ve Ellerinin *İşi*"dir.

27 A.g.y., 27 ve 33 nolu girişler [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 24].

28 A.g.y., 31 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 26].

29 A.g.y., 46 nolu giriş.

Şimdiye kadar Locke yalnızca doğanın meyvelerinin temellük edilmesini meşrulaştırmıştır.

> Ancak Mülkiyete ilişkin temel sorun, şimdi Yeryüzünün Yemişleri ya da Yeryüzünde yaşayan Hayvanlar değildir; ... Yeryüzünün mülkiyetinin de önceki gibi kazanıldığının açık olduğunu zannediyorum. Bir İnsanın Sürdüğü, Ektiği, Islah ettiği, İşlediği ve Ürünlerinden yararlanabildiği kadar Toprak onun Mülkiyetidir. İnsan bu Toprağı Ortaklaşa olanın içinden bir bakıma kuşatır.[30]

Bu temellük için kimsenin rızasına gerek yoktur. Zira Tanrı insana toprağı emeğiyle işlemesini buyurmuş, emeğiyle mezcettiği toprağın verdiklerini temellük etme hakkı vermiştir; keza bu ilk temellük "başka bir İnsanın aleyhine de değildi; çünkü [başkalarına] halen yeterli miktar ve nitelikte toprak kalmıştır".[31]

Bu meşrulaştırmada toprağın doğal ürünlerinin temellük edilmesine konulan sınırlar, toprağın temellük edilmesine dair bu meşrulaştırmada da ima edilir. Bu argümana göre bir insanın yalnızca başkalarına "yeterli miktarda ve nitelikte" bıraktığı ölçüde, "doğanın ürününü kullanabildiği" ölçüde, emeğini doğayla mezcedebildiği ölçüde temellük etme hakkı vardır.

Locke'un, "İnsanların ekim yapmak için yer darlığı sıkıntısı içinde olmaktan çok Birliklerinden yanlışlıkla ayrılarak Yeryüzünün o zamanki engin Issızlıklarında kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya oldukları Dünyanın ilk Çağlarında"[32] toprağın büyük kısmının temellük edilmesinden bahsederken, toprağın bireysel sahipliği geleneğini ilkel topluma atfetmesi ve bu sahiplenmenin o çağda toprağın işlenmesinin yegâne yolu olduğu ön kabulünden hareket etmesi aydınlatıcıdır.

30 A.g.y., 32 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 26-27].

31 A.g.y., 33 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 27].

32 A.g.y., 36 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 28].

İlkel toplumdaki komünal sahipliği ve emeği görmezden gelmesi şunu söyleyebilmesini mümkün kılar: "Çalışmayı ve üzerinde çalışılacak Malzemeleri gerektiren İnsani Yaşam Durumu zorunlu olarak *özel Sahiplenmeleri* doğurur."[33]

Şayet Locke burada dursaydı sınırlandırılmış bireysel mülkiyeti savunduğu söylenebilirdi ama bu argümanın dönemin İngiliz çiftçilerinin mülkiyet hakkını kapsayacak kadar genişletilmesi gerekirdi, zira İngiliz çiftçilerinin temellükünün diğerleri için yeterli miktarda ve nitelikte varlık bıraktığının kanıtlanması gerekirdi. Locke şu iddiasıyla aslında bunu savunmuştur: "Dünyanın olabildiğince dolu" gibi görünüyorken bile, bir insan "Amerika'nın iç kısımlarındaki bazı boş yerler"de yeterli miktarda ve nitelikte toprak bulabilir.[34] Ne var ki Locke tezlerini buna dayandırmaz. Locke'un argümanlarını ve bu argümanları desteklemek için sunduğu kanıtları irdelerken, savunduğu şeyin sınırlı bir temellük değil sınırsız bir doğal temellük hakkı, onun başlangıçtaki meşrulaştırmasının içerdiği sınırları aşan bir hak olduğunu göreceğiz.

Aşılmış Sınırlar

Bu kritik argüman o kadar sıkça yanlış anlaşılmıştır ki ona yakından bakmak bir gereklilik hâlini almıştır. Sınırlı haktan sınırsız hakka geçiş ilk olarak 36 nolu girişte ifade edilir. Locke Amerika'daki boş toprakları da dâhil ederek, dünyada herkesin işleyip kullanabileceği kadar toprağın hâlâ olabileceğini söyledikten sonra şöyle devam eder:

> Ancak bu böyle de olsa bu konu üzerinde durmuyorum; benim cesaretle ileri sürmeye kalkıştığım şey, aynı *Mülkiyet Kuralı*nın, yani Her İnsanın kullanabildiği kadarına sahip olması gerektiği kuralının, hiç kimseyi sıkıntıya sokmaksızın, Dünyada hala geçerli olacağıdır, çünkü nasıl meydana

33 A.g.y., 35 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 28].

34 A.g.y., 36 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 29].

> geldiğini daha sonra daha geniş biçimde göstereceğim gibi, Dünyada, *Paranın Keşfini* yapmamış ve Para üzerine bir değer koymaya yönelik İnsanların örtülü Anlaşmasına sahip olmayan, [kendi rızalarıyla daha büyük varlıklara sahipliği ve bunlara sahip olma hakkını uygulamaya sokmamış] Sakinlerin iki katına yetecek kadar yeterli Toprak vardır.[35]

Bu sözler yeterince açıktır. Herkes kullanabileceği kadar toprağa sahip olabilsin diye herhangi birinin temellük edebileceği toprak miktarını sınırlandıran özel hükümler içeren doğal hukuk artık geçerli *değildir*; "şayet ... Para ve ... daha büyük varlıklara sahiplik ve bunlara sahip olma hakkı (rıza yoluyla) uygulamaya girmemiş olsaydı geçerli olabilirdi". Bu nizamın artık devam etmemesinin sebebi toprakların tükenmesi değildir: Dünyanın bütününde dünya sakinlerinin iki katına yetecek kadar toprak vardır; fakat ancak dünyanın parayla henüz tanışmamız kısımları da hesaba dâhil edilirse. Eski nizamın hâlâ devam ettiği buralarda "boş ve yararsız durumda olan" geniş topraklar vardır ama "İnsanoğlunun Paranın Kullanımı[na] onay vermiş bölümü içinde ortaklaşa geniş Toprak [lar] ... nadirdir.."[36] Paranın zuhur ettiği hiçbir yerde temellük edilmemiş bir toprak parçası kalmamıştır. Zımnen verilmiş bir rıza sonucunda, paranın zuhuru meşru temellükün önceki doğal sınırlarını ortadan kaldırmıştır ve böylece herkesin kullanabileceği kadar toprağa sahip olması gerektiği şeklindeki doğa hükmünü geçersiz kılmıştır. Locke devamla, paranın zuhurunun bireysel temellüke dair yaptığı ilk meşrulaştırmaya mündemiç sınırları nasıl ortadan kaldırdığını daha detaylı bir şekilde açıklar.

a) ***Bozulma sınırlaması.*** Locke'un açıkça kabul etmiş olduğu iki sınırlamadan ikincisi (bir insanın ürünlerini bozulmadan

35 A.g.y., 36 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 29, köşeli parantez içindeki kısmın çevirisi bana ait –ç.n.].

36 A.g.y., 45 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 34].

önce kullandığı ya da kullanabileceği kadarına sahip olması) Locke'a göre paranın zuhuruyla birlikte kesin olarak aşılmıştır. Altın ve gümüş bozulmaz; dolayısıyla herhangi birisi haklı ve meşru olarak bunlardan sınırsız miktarlarda biriktirebilir, "çünkü kişinin meşru Mülkiyetinin sınırlarının aşılması Sahiplenmesinin genişliğinde değil, bu Sahiplenme içinde herhangi bir şeyin kullanılmadan telef olmasında yatar".[37] Dolayısıyla bu sınırlama yalnızca dayanıklı menkul mallara değil, aynı sebeplerle toprağın kendisine de uygulanamaz: "[B]ir insan mübadele ilişkisi içinde ürünleri karşılığında Altın ve Gümüş formunda bir artık elde etmek suretiyle, ürünlerini tüketebileceğinden daha fazla toprağı meşru bir şekilde elde edebilir ve bu değerli metaller sahiplerinin elinde çürümediğinden ya da bozulmadığından, kimseye zarar vermeden biriktirilebilir."[38]

Locke bunda bir sorun görmüyordu. Fakat bu bağlamda bazı soruları yanıtsız bırakmış olması bile bize çok şey söyler. Neden herhangi biri, hayata destek olması ya da hayatı kolaylaştırması için kullanabileceğinden daha fazlasını mülk edinmek etmek ister? Locke kitabının önceki bölümlerinde paranın zuhurundan önce kimsenin daha fazlasını isteyemeyeceğini ifade etmişti;[39] neden sonrasında istesinler? Locke'un paranın sisteme dâhil olmasıyla birlikte ortaya çıktığını bulguladığı, "İnsanların gereksindiklerinden daha fazlasına sahip olma arzusu"[40] nedir?

İlk bakışta Locke'un yalnızca bir faydasız istifçilik arzusundan bahsettiği düşünülebilir: bu birikim biçimi için onun kullandığı kavramlar "biriktirme" ("heap up")[41] ve "istifleme"dir

37 A.g.y., 46 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 35].

38 A.g.y., 50 nolu giriş [çeviri bana ait –ç.n.].

39 A.g.y., 36 nolu giriş.

40 A.g.y., 37 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 29].

41 A.g.y., 46 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 35].

("hoard up").[42] Ne var ki Locke her zaman insanın davranış tarzını, kelimenin düz pratik anlamıyla (ve ahlaki anlamıyla) rasyonel olarak değerlendirdiğine göre, bu varsayım bu anlamda bir rasyonelliğe aykırıdır. Ve ekonomik tezlerini okuduğumuzda, altın birikimini merkantilist politikanın –başlı başına bir amaç olarak değil ama ticareti hızlandırıp büyüttüğü için– münasip bir amacı olarak gören Locke'un bir merkantilist olduğunu anlarız. *Considerations on ... Money* [Para ... Üzerine Düşünceler] isimli çalışmasındaki başlıca kaygısı "ticareti dürtmek" için yeterli para arzının birikimidir; gerek ihracat gerekse de istifleme (yani paranın sermaye olarak kullanılmayıp biriktirilmesi) bu amaca zarar verir.[43] Locke'a göre merkantilist politikanın ve bireysel ekonomik girişimlerin amacı toprağın ve paranın sermaye olarak kullanılmasıydı; para hisse senetlerine ya da malzemelere ve ücretlere yatırılmalı, toprak ticareti yapılacak malları üretmek amacıyla kullanılmalıdır. 48 numaralı girişte söylenenler, Lock'un *İnceleme*'de paranın zuhurundan sonra daha büyük temellük için yeni bir sebep olarak aklında bunun olduğunu düşündürtüyor. Burada paranın zuhurunun bir insana, "ister kendi Çalışmalarının ürünü biçiminde olsun, ister diğer kişilerle bozulabilir, yararlı malların mübadelesi biçiminde olsun, Ailesinin kullanımının ve Ailesinin bolluk içinde Tüketimi için gerekenin ötesinde Sahipliğini genişletmek" için fırsat ve (ve daha önce olmayan bir) sebep verdiği anlatılıyor. "Ailesinin kullanımının ve Ailesinin bolluk içinde Tüketimi için gerekenin ötesinde Sahipliğini genişletmek" için gerekçeyi sağlayan şey, "Ürünlerinin Satışı yoluyla kendisine Para getirmesi için [yaptığı] ticaret"tir.

Paranın zuhuruyla birlikte ortaya çıkan –bol bol tüketimin gerektirdiğinin ötesinde– biriktirme arzusu, "insanın ihtiyacı

42 A.g.y., 48, 50 nolu girişler.

43 John Locke, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* (1691); *Works* içinde, 1759 baskısı, c. II, s. 22-23.

olduğundan daha fazlasına sahip olma arzusu" demek ki cimrinin istifleme arzusundan ibaret bir şey değildir.

Birikim arzusunun bir diğer olası anlamının da uygunsuz olduğu aynı şekilde gösterilebilir. Locke'un paranın, ticareti basit takas seviyesinin ötesine taşıyarak parası olanlara daha çeşitli ve tatmin edici metalar tüketme imkânı verdiğinden başka bir şey söylemediği düşünülebilirdi. Fakat bu yorum, Locke'un para konsepti anlaşıldığında kolay kolay savunulamaz. *Considerations*'ta para ve sermayeyi özdeşleştirip, her ikisini de toprağa benzetir. "Dolayısıyla para alımda ve satımda diğer metalarla tam olarak aynı durumda ve aynı değer yasalarına tabi olduğuna göre, şimdi onun nasıl olup da kullanım ya da faiz olarak tanımlayabileceğimiz türden belirli bir yıllık gelir sağlaması bakımından toprakla aynı doğaya sahip olabildiğine bakabiliriz."[44] Locke paranın bir meta olduğunun altını çizer; diğer metalarla mübadele edilebilen bir meta olduğu için bir değeri vardır. Fakat onun varlık sebebi, tüketim için üretilen şeylerin mübadelesini kolaylaştırmak, yani tüketim amacıyla üretilmiş malların üreticileri arasındaki mübadelenin ölçeklerini büyütüp takas sınırlarının ötesine taşımaktan ibaret değildir. Onun ayırt edici varlık sebebi sermaye olarak işlev görmesidir. Locke'a göre toprak da bir sermaye formundan başka bir şey değildir.

Yeri gelmişken, Locke'un paraya yaklaşımının ne kadar modern olduğuna bakabiliriz. Borç verilen para için faiz almanın hem adil hem de "işlerin yürüyebilmesi ve insan toplumunun nizamı açısından kaçınılmaz" olduğunu iddia eden Locke Ortaçağ anlayışını, onu açıkça reddediyor görüntüsü vermeksizin, bir kenara bırakmıştır. Toprak, der Locke, "doğası itibarıyla yeni ve kazanç getiren, insan türü için değer taşıyan şeyler üretir; fakat para hiçbir ürün vermeyen kısır bir şeydir, hiçbir şey üretmez …". Öyleyse, diye sorar Locke, para nasıl oldu da toprak rantına benzer şekilde yıllık bir gelir (faiz)

44 A.g.y., c. II, s. 19.

getiren bir varlık olarak "toprakla aynı doğaya" sahip hâle gelebildi? Basitçe, eşitsiz varlıklara sahip olanlar arasındaki sözleşme yoluyla.

> Para, sözleşme yoluyla, bir kişinin emeğinin ödülü olan kârı başka birinin cebine aktarır. Buna vesile olan şey paranın eşitsiz dağılımıdır; eşitsizlik parada yarattığı aynı etkiyi toprakta da yaratır. ... Zira toprağın eşitsiz dağılımı (siz ekip biçebileceğinizden ya da ekip biçeceğinizden daha fazlasına, bir başkası ise daha azına sahiptir) size toprağınız için bir kiracı sağlar; aynı şekilde paranın eşitsiz dağılımı ise (ben kullanabileceğimden ya da kullanacağımdan daha fazlasına, bir başkası daha azına sahiptir) parama bir kiracı sağlar. ...[45]

Paraya geleneksel olarak atfedilen kısırlık niteliği burada açıkça reddedilmez ama bu nitelik eşitsiz bireyler arası rıza konseptiyle aşılır. Paranın sermaye olarak değerini yaratan şey onun eşitsiz dağılımıdır. Bu eşitsizliğin kaynağına dair hiçbir şey söylenmez, "işlerin yürüyebilmesi ve insan toplumunun nizamı için gerekli" olan şeylerden biri olduğu önkabulünden hareket edilir.

Fakat burada bizi ilgilendiren şey, Locke'un parayı yalnızca bir mübadele aracı olarak değil, sermaye olarak da görmüş olmasıdır. Hatta Locke onun mübadele aracı olarak gördüğü işlevi, sermaye olarak gördüğü işleve tabi kılıyordu, zira ona göre tarımın, sanayinin ve ticaretin amacı sermaye birikimiydi. Sermayenin amacı ise sahiplerine harcanabilir bir gelir sağlamak değil, kârlı yatırımlar yoluyla yeni sermayeler peyda etmekti. Locke, ekonomik faaliyetlerin amacını tartışırken, genellikle bireyden ziyade ulusun zenginliği açısından merkantilist bir yaklaşım ortaya koyuyordu. Locke'un 1674 yılında "ekonomik faaliyet" ("trade")* hakkında yazdığı ve bu

45 A.g.y.

* İng. Ticaret, değiş tokuş, iş, meslek, zanaat vs. gibi çok değişik isim anlamları ve bütün bunları yapmak gibi yine çok geniş fiil anlamları vardır. –ç.n.

kavramı, ticaretin yanı sıra tarım ve sanayiyi de kapsayacak şekilde kullandığı bazı notlarda neredeyse Hobbesçu bir anlatım tarzına başvurur:

> Ekonomik faaliyetin (trade) başlıca amacı –karşılıklı olarak birbirini doğuran– Zenginlik ve Güç elde etmektir. Zenginlik dış ülkelerden ülkeye para akmasını sağlayacak, dış ülkelerin aksine ülke içinde tüketilmeyecek bolca menkul değerden, özellikle de altın ve gümüşten müteşekkildir. Güç ise çok sayıda insandan ve bu insanları idame ettirme kapasitesinden müteşekkildir. Ekonomik faaliyet hem para miktarını hem de insan sayısını artırmak suretiyle Zenginlik ve Güce katkı verir ve bunlar da birbirlerini büyütürler.[46]

Locke bireysel faaliyetlerin hedefinin zenginlik ve güç elde etmek olduğunu Hobbes kadar net bir şekilde teşhis etmese bile, en azından *Considerations*'ta ulusal varlıklar için, bireysel varlıklarla aynı amacı varsaydığı kesindir: gelirden daha az tüketmek ve böylece sermaye biriktirmek. Zira ulusal zenginlik özel sanayi ve ticaret yoluyla biriktirilmiş sermayelerden müteşekkildir.

Şu ana kadar söylenenler, Locke'un paranın zuhuruyla birlikte zuhur ettiğini ve zuhur ettikten itibaren de insan eylemlerini yönlendirdiğini bulguladığı "İnsanın ihtiyacı olandan daha fazlasına sahip olma arzusu" ya da "Ailesinin kullanımının ve Ailesinin bolluk içinde Tüketimi için gerekenin ötesinde Sahipliğini genişletmek" arzusunun ona göre cimrilere has bir istifleme arzusu ya da daha çeşitli ve tatmin edici metalar tüketme arzusu değil, toprağı ve parayı sermaye olarak biriktirme arzusu olduğunu kanıtlamaya yeterlidir.

Demek ki Locke'un yaptığı şey, paranın bir adamın bozulmadan önce ürününü kullanabileceğinden daha fazla toprak biriktirmesini mümkün ve adil kıldığını göstermektir. Orijinal doğal hukuk sınırı reddedilmez. Herhangi bir ürünün (ya da

46 Bodleian Library, elyazması, Locke, 30. Bölüm, folyo 18.

takas yoluyla o ürün karşılığında alınabilecek başka herhangi bir şeyin) tüketilmeden önce bozulacak miktarını temellük etmek hâlâ doğal hukuka aykırıdır. Keza ürünü (ya da takas karşılığında o ürün karşılığında alınacak başka bir ürünü) tüketilmeden önce bozulacak miktarda toprağı temellük etmek de hâlâ doğal hukuka aykırıdır. Fakat mademki herhangi bir miktarda ürünü asla bozulmayacak bir varlıkla mübadele etmek mümkündür, herhangi bir miktarda toprağı, onun –paraya dönüştürülebilecek ve sermaye olarak kullanılabilecek– bir artı üretmesini sağlamak üzere, biriktirmek ne adaletsizliktir ne de aptallık. Doğal hukukun empoze ettiği bozulma sınırı, toprak ve sermaye birikimi bakımından geçersizleştirilmiştir. Locke toprağın ve paranın hassaten kapitalist temellükünü meşrulaştırmıştır.

Ve Locke'un bunu doğal bir hak, doğa durumunda geçerli bir hak olarak meşrulaştırdığına dikkat edilmelidir. Zira paranın zuhuru zımni bir rıza sonucu gerçekleşmesine karşın, parayı devreye sokan rıza insanı sivil topluma taşıyan rızayla bir ve aynı şey değildir. Paraya rıza sivil topluma rızadan bağımsız, onu önceleyen bir rızadır:

> İnsanların, zımni ve gönüllü bir onayla, bir insanın, ürününü kullanabileceğinden daha fazla miktardaki toprağı meşru biçimde nasıl sahiplenebileceğinin bir yolunu bularak; mübadele ilişkisi içinde ürün fazlası yerine, sahibinin ellerinde çürümediğinden ya da bozulmadığından dolayı başka birine zarar vermeksizin biriktirilebilen Altın ve Gümüş metallerini alarak Yeryüzünün orantısız ve eşitsiz bir Sahiplenmesi üzerinde anlaştıkları açıktır. İnsan, şeylerin özel sahiplenmelerin[in] eşitsizliği biçimindeki bu paylaşımı, *Toplumun sınırları dışında ve sözleşme yapmaksızın*, sadece altın ve gümüş üzerine bir değer koyarak ve Paranın kullanımı konusunda zımnen anlaşarak uygulanabilir kıldı.[47]

47 *Second Treatise*, 50 nolu giriş (italikler bana ait) [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 36-37].

Locke böylece doğa durumuna parayı, paranın ürettiği bir sonuç olarak toprak sahipliğinde eşitsizliği ve bir insanın adil bir şekilde sahip olabileceği toprak miktarındaki ilk bozulma sınırının iptalini dâhil etmiştir. Keza Locke'un birbirini izleyen iki paragrafta açıkladığı gibi, paranın toplumu bozulma sınırını aşan bu eşitsiz toprak sahipliğine götürdüğü yol onun piyasalara ve ticarete takas seviyelerini aşan miktarlarda girmesinden geçiyorsa, Locke'un bu çapta bir ticareti aynı zamanda doğa durumuna da atfettiği varsayılmalıdır.

Bu size ilk bakışta akıl almaz gibi görünüyorsa, Locke'un doğa durumunun tarihsel tahayyül ile sivil toplumdan yapılan mantıksal soyutlamaların tuhaf bir karışımı olduğunu hatırlamalısınız. Sivil toplumsuz bir ticaret ekonomisi tarihsel olarak aslında olanaksızdır. Gelgelelim bir soyutlama olarak kolayca tasavvur edilebilir. Locke'un *İnceleme*'deki açılış postulatının insanların doğaları itibarıyla rasyonel yaratıklar oldukları, doğal hukukun ilkeleri doğrultusunda büyük ölçüde kendi kendilerini yönettikleri ve yine doğaları itibarıyla "başkasından izin istemeksizin ya da başkasının İradesine bağlı olmaksızın Doğa Yasasının sınırları içinde Eylemlerini [düzenlemekte] ve Sahiplikleriyle Kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta"[48] bulunmakta özgür oldukları düşünülürse, bu özelliklere sahip insanların yalnızca paraya bir değer biçmeyi değil ama aynı zamanda, resmî bir kamu otoritesi tesis etmeksizin, büyük bir ticaret ekonomisini mümkün kılacak bir ticari dürüstlük kuralına uymayı da kabul edecekleri son derece makul bir düşüncedir. Doğa durumundaki insanlar sivil toplumu tesis eden sözleşmeler ve anlaşmalar hariç olmak üzere, "Söz Verebilir, Anlaşmalar yapabilir ... Çünkü Dürüstlük ve Ahde Vefa Toplumun bir Üyesi olmalarından dolayı değil İnsan olmalarından dolayı İnsanların görevidir".[49] Locke'un yaptığı gibi insanların do-

48 A.g.y., 4 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 9].

49 A.g.y., 14 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 16].

ğaları itibarıyla sivil topluma girmek için gereken daha zorlu uzlaşmayı yapabilecek kadar (hem kendi çıkarlarını görme anlamında hem de ahlaki yükümlülüklerini kabul etme anlamında) rasyonel olduklarını önvarsaymak, ticarete başlamak için gereken daha az zorlu anlaşmaları yapacak kadar rasyonel olduklarını varsaymak demektir. Dolayısıyla insanlar tarihsel olarak değil de soyut olarak ele alınırsa –ki Locke ilk başta doğa durumunu tarihten ve ilkel toplumdan yapılmış bir çıkarım olarak değil, Yaratılıştan ve insanın gözlemlenen rasyonel kapasitelerinden yapılmış bir çıkarım olarak sunar–, resmî bir kamu otoritesine sahip olup olmamalarından tamamen bağımsız olarak bir ticaret ekonomisine sahip oldukları varsayılabilir.[50] Daha yalın bir şekilde ifade edersek, Locke ne paranın ne de sözleşmelerin geçerliliklerini devlete borçlu olduklarını öne sürebilmiştir; ona göre bunlar insanların doğal amaçlarının ürünüdürler ve geçerliliklerini insanın doğasında bulunan akla borçludurlar. Bu yaklaşımda paranın uzlaşmaya dayalı değerini ve ticari sözleşmelere uyma yükümlülüğünü tesis eden şey bir hükümetin otoritesi değil, insanların doğaları itibarıyla sahip olduğu varsayılan ahlaki makullüktür.

Demek ki Locke'un teorisinde iki farklı rıza seviyesi vardır. Birincisi, doğa durumunda yaşayan özgür, eşit ve rasyonel insanların paraya bir değer biçmeye rıza göstermeleridir ki Locke buna ticari yükümlülüklere uyma yükümlülüğünün uzlaşmaya dayalı kabulünün eşlik ettiğini söyler. Bu rıza "Toplumun sınırları dışında ve sözleşme yapmaksızın" verilmiştir; bu rızadan sonra da insanlar doğa durumunda olmaya devam ederler ama bu rıza onlara, bu rıza olmaksızın hakkıyla sahip olabileceklerinden daha fazla mal mülke sahip olma hakkını verir. Bir diğer rıza seviyesi her bir kişinin sahip olduğu bütün

50 Bu yaklaşım, Locke'un doğa durumuna parayı ve ücretli emeği dâhil etmiş olduğunu kabul eden Gough'un şu sorusuna bir yanıt veriyor gibidir: "Locke'un doğa durumu böylece her zamankinden daha da akıl almaz bir hâl alır. Locke, doğa durumunda, ortada bir siyasal yönetim yokken sofistike bir ticaret ekonomisinin var olabileceğini gerçekten düşünmüş müdür?"

güçleri çoğunluğa teslim etmekte uzlaşmasıdır; sivil toplumu tesis eden uzlaşma budur. Birinci rıza, ikinci rıza olmadan da geçerlidir. Fakat doğa durumunda ilk rızanın tesis ettiği mülkiyet gelenekleri ve hukuku ahlaken geçerli olsa da doğa durumunda bunları pratikte hayata geçirmek kolay değildir. Locke'un insanların ikinci rıza seviyesine geçip sivil topluma girmelerinin başlıca sebebi olarak gördüğü şey işte bu uygulama zorluğudur. İnsanların doğa durumundan çıkıp sivil topluma girmesine zamansal silsile olarak bakıldığında (ki Locke öyle bakıyordu), bu değişim paraya rızadan sonra gerçekleşmiş bir gelişme olarak görülür. Bu zamansal silsile toplamda üç aşamayı içerir: doğa durumunun iki aşaması (paraya rızadan ve eşitsiz malvarlıklarından önceki doğa durumu ve sonraki doğa durumu) ve bunları izleyen sivil toplum.

b) ***Yeterlilik sınırı.*** Şimdi Locke'un ilk bahsettiği bireysel temellük sınırına, yani her temellükün "diğerlerine yeterli miktarda ve nitelikte pay bırakması" gerektiği fikrine bakabiliriz. Bu sınırın rıza yoluyla paranın zuhuruyla aşıldığı o kadar belli olmasa da Locke'un onu aşılmış saydığı kesindir. "[H]er İnsanın kullanabildiği kadarına sahip olması gerektiği" şeklindeki ilk doğal hukuk kuralı paranın icadından sonra artık geçerli değildir.[51] *İnceleme*'nin ilk baskısında hassaten bu konuya ilişkin bir argüman ortaya koymaz. Farklı bir argümana gerek olmadığının yeterince aşikâr olduğunu düşünmüş olabilir. Locke'un düşünce zinciri görünüşte şöyledir: paranın zuhurunun otomatik sonucu olarak bir ticaret ekonomisinin doğması, bunun sonucu olarak toprağın o zamana kadar değersiz ürünleri için pazarların ortaya çıkması ve bunun sonucu olarak da o zamana kadar temellük etmeye değmeyen toprakların temellük edilmesi.[52] Paranın kullanılmasına gösterilen rıza dolaylı olarak bunun sonuçlarına rıza göstermek anlamına

51 *Second Treatise*, 36 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 29].

52 A.g.y., 45 ve 48 nolu girişler.

gelir.[53] Dolayısıyla bir bireyin, diğerlerine yeterli miktarda ve nitelikte toprak bırakmayacak şekilde toprak temellük etmesi meşrudur.

Yeterlilik sınırının kaldırılmasını bu şekilde çıkarım yoluyla gerekçelendirmek mümkünse de Locke belli ki daha doğrudan bir argümana ihtiyaç olduğunu hissetmişti, zira *İncelemeler*'in üçüncü baskısının düzeltmelerini yaparken 37 nolu girişin ilk cümlesinin hemen ardına yeni bir argüman ekledi.[54]

> Buna şunu eklememe izin verin: Kendisine emeğiyle toprak edinen kişi, insanoğlunun ortak stokunu azaltmamış, artırmıştır. Çünkü insan yaşamını desteklemek amacına hizmet için bir dönüm kuşatılmış ve işlenmiş Toprakla üretilmiş erzak, (oldukça sınırlanarak söylenecek olursa) eşit zenginlikteki bir dönüm boş bırakılmış ortaklaşa Toprakla üretilen erzaktan on kat daha fazladır. Bu nedenle de Toprağı kuşatan ve Doğaya bırakılmış yüz dönümlük Topraktan sağlanabilecek yaşamsal rahatlıktan daha fazlasını on dönümden elde eden kişinin, gerçekten de İnsanoğluna doksan dönüm verdiği söylenebilir.

Dolayısıyla, diğerlerine yetecek miktarda ve nitelikte bırakmaksızın toprak temellük etmek mümkünse de, temellük edilen toprağın artan verimliliği diğerleri için kullanılabilir toprağın eksikliğini fazlasıyla telafi eder. Burada hiç kuşkusuz, toplam üründeki artışın kendilerine yeterince toprak kalmamış olanların lehine dağıtılacağı, en azından aleyhlerine dağıtılmayacağı varsayımı söz konusudur. Locke bu varsayımı açıkça ifade eder. Topraksız gündelikçi işçi bile asgari

---

53 A.g.y., 36 nolu giriş.

54 Bu yeni pasaj ilk olarak *İki İnceleme*'nin dördüncü basımında (1713) yayımlanmış, sonrasında *İncelemeler*'in ve *Works*'un tüm standart basımlarında yer almıştır ama maalesef daha önceki baskıları esas alan bazı günümüz *Second Treatise* baskılarında bulunmamaktadır [Pasajın Türkçesi: İkinci İnceleme, çev. Fahri Bakırcı, s. 29-30].

geçimini sağlar.[55] Ve bütün toprakların temellük edilip tam olarak kullanıldığı bir ülkedeki asgari geçim standardı bütün toprakların temellük edilmediği ve tam olarak işlenmediği bir toplumun herhangi bir ferdinin asgari geçim standardından daha yüksektir: "[Bazı Amerika uluslarında] geniş ve verimli topraklara sahip bir Ülkenin kralı, İngiltere'deki bir gündelik İşçiden daha kötü beslenir, barınır ve giyinir."[56] Bireysel temellük bu yolla aslında diğerlerine kalan miktarı artırır. Hiç kuşkusuz bir noktada diğerlerine düşen pay o kadar da büyük olmaz. Fakat o zaman da diğerleri için yeterli miktarda ve nitelikte *toprak* kalmasa bile, yeterli miktarda ve nitelikte (hatta daha iyi) geçimlikler kalacaktır. Ve bütün insanların geçimlik hakkı temel haktı ki Locke ilk başta insanların toprağı temellük etme hakkını bu temel haktan türetmişti. Burada söylenen şey bütün toprakların temellük edilmesinden sonra diğerlerine iyi geçim koşulları sağlanacağından ibaret değildir; bütün toprakların temellük edilmesinin diğerleri için daha iyi geçim koşullarını *bizzat* yaratacağıdır. Dolayısıyla başlangıçtaki sınırı aşan temellükün sonuçları araçsal testten (zaruri ihtiyaçları karşılamaya yetecek kadar toprağa erişim) ziyade asli amaç testinin (geri kalan herkesin zaruri ihtiyaçlarının sağlanması) sonuçlarına bakılarak ölçüldüğünde, bu sınırı aşan temellük pozitif bir değer alır.

Başlangıçtaki yeterlilik sınırı işte böyle aşılır. Bir başka ifadeyle, yeterlilik düzeyi ilkesel düzlemde geçerli kalır ama artık işleyişi değişmiştir. Hiç kimse diğerlerine yetecek miktarda ve kalitede kalmayacak kadar dünya meyvesi temellük edemez şeklindeki ilk kural hâlâ geçerlidir, zira tek tek her bir kişi hâlâ varlığını idame ettirme hakkına, dolayısıyla zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak malları temellük etme hakkına sahiptir. Fakat

55 *Considerations*, *Works* (1759), c. II, s. 29. Karşılaştırma için bkz. *First Treatise*, mülksüz insanların geçim araçları hakkı üzerine 41 ve 42 nolu girişler.

56 *Second Treatise*, 41 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 32].

bu hak artık, hiçbir zaman başka bir haktan türetilmiş bir haktan başka bir şey olmamış yeterli miktarda ve nitelikte toprak hakkını gerektirmez; dolayısıyla yeterlilik kuralı dünyanın ilk çağlarından sonra, hiçbir toprak temellükünün diğerlerine yeterli miktarda ve nitelikte toprak bırakmasını gerektirmez.

Ezcümle, diğerlerine yeterli miktarda ve nitelikte bırakma kuralını aşan miktarda toprak temellükü şu iki yolla meşrulaştırılmıştır: paranın zuhurunun kaçınılmaz sonuçlarına ima yoluyla verilen örtük rızayla ve bütün toprakların temellük edilip kullanıldığı bir yerdeki topraksızların yaşam standartlarının, toprakların geneli itibarıyla temellük edilmemiş olduğu herhangi bir yerdeki yaşam standartlarından daha yüksek olduğu iddiasıyla.

Locke'un büyük çaplı malvarlıklarını bu gerekçelerle meşrulaştırmasının, bu gerekçeler ne kadar makul ve kabul edilebilir olursa olsun, temellük hakkının diğerlerine yeterli miktarda ve nitelikte bırakma kuralıyla sınırlı olduğu iddiasıyla kesin olarak çeliştiği düşünülebilir. Başlangıçtaki tez mutlak bir tez olarak öne sürülmüş olsaydı, bir çelişki söz konusu olabilirdi. Fakat mutlak bir tez olarak öne sürülmemişti. Kendinden önce gelen bir ilkenin, yani herkesin emeği karşılığında geçim araçlarını elde etme doğal hakkının (ki Locke'un kullandığı orijinal anlamıyla bu, yeme içme araçlarını temellük etme hakkıydı) bir sonucu olarak öne sürülmüştü.[57] Bu hak iki farklı yoldan biriyle karşılanabilir: Bir yol, herkesin toprak temellük etme hakkına sahip olduğunu hüküm altına almaktır. Bu yol herhangi bir kişinin temellük edebileceği toprak miktarına başlangıçta konulan sınırı gerektirir. Hâlâ bolca temellük edilmemiş toprağın bulunduğu yerlerde bu, geçim araçlarını elde etme hakkını hak sahibine teslim etmenin aşikâr bir yoludur, zira hiç kimse bu sınırlamadan rahatsızlık duymaz. Ve Locke yalnızca hâlâ bolca toprağın bulunduğu koşullar

57 A.g.y., 26 nolu girişler.

için bu sınırlamayı öne sürer.[58] Fakat doğal geçimlik hakkının karşılanabileceği, artık toprak bolluğunun söz konusu olmadığı durumlarda işe yarayabilecek bir başka yol daha vardır: topraksız insanların emeklerinin karşılığı olarak geçimlerini sağlayabilmesini garanti altına alan bir düzenlemenin şart koşulması ya da varsayılması. Locke böyle bir düzenlemeyi paranın zuhurunun doğal bir sonucu olarak görüyordu. Demek ki Locke paranın zuhurundan sonra insanların diğerlerine yetecek kadar toprak bırakma sınırını aşacak kadar toprak edinme hakkına sahip olduklarını söylerken[59] başlangıçtaki iddiasıyla, yani bütün insanların geçim araçlarını elde etme doğal hakkına sahip olduğu iddiasıyla çelişmiyordu.

c) Varsayılan emek sınırı. Bireysel temellük için açıkça ima edilen üçüncü sınır (kişinin yalnızca kendi emeğiyle iştigal edebileceği kadarına sahip olması) görünüşe göre aşılması ya da kaldırılması en zor sınırdır, zira Locke'un her türlü temellükün meşruiyeti için öne sürdüğü mutlak bir şarttı bu. Elbette ki diğer iki sınırla birlikte bu sınırın da nasıl olup da paranın zuhurunun bir sonucu olarak aşılmış sayılabileceğini kanıtlama sorumluluğunun Locke'a düştüğünü düşünebiliriz. Gelgelelim Locke öyle düşünmüyordu. Bunu kanıtlayacak herhangi bir açık argüman sunmadı. En başından itibaren, bir insanın meşruiyet sınırları içinde bir başkasını emeği üzerinde hak sahibi olabildiği ücret ilişkisini muteber saymışsa, bunu yapmasına gerek de yoktu. Şimdi, Locke'un bu ilişkiyi adil ve doğal varsaydığını düşünmek için bir sebebimizin olup olmadığına bakmalıyız.

Öncelikle kişinin emeğini bir ücret karşılığında başkasına devretmesinin doğal bir hak olduğu varsayımının, Locke'un özellikle vurguladığı şu hususlara tamamen aykırı olmadığına dikkat çekebiliriz: "[H]er insan yine de kendi [*Şahsiyeti*]

58 A.g.y., 27 ve 33 nolu girişler.

59 A.g.y., 36 nolu giriş.

üzerinde bir *Mülkiyete* sahiptir. Bunda kişinin kendisinden başka hiç Kimsenin Hakkı yoktur" ve kişi emeğini doğayla mezcettiğinde, "Bu *Emek* Emekçinin tartışılmaz mülkiyeti olduğundan, ... emeğini bir kez katan dışında hiçbir İnsan bu şeye ilişkin hakka sahip olamaz.".[60] Tam tersine, emeğin bir mülk olduğu ne kadar güçlü bir şekilde öne sürülürse, onun devredilebilir bir şey olduğu o kadar iyi anlaşılabilir. Zira burjuva anlamıyla mülkiyet, keyfini sürme ya da kullanma hakkından ibaret bir şey değildir; aynı zamanda elden çıkarma, mübadele etme ve devretme hakkıdır. Locke'a göre bir insanın emeği o kadar tartışmasız bir şekilde kendi mülküdür ki onu ücret karşılığında serbestçe satabilir. "Özgür bir insan alacağı Ücretler karşılığında, belirli bir zaman için, yükümlendiği Hizmeti" satabilir.[61] Bu şekilde satılan emek satın alanın mülkü hâline gelir ve bu kişi o emeğin ürününü temellük etme hakkına kavuşur.[62] Locke'un mülkiyeti emek yönünden meşrulaştırırken en başından itibaren bu önkabulden yola çıktığı varsayımını güçlendiren iki husus şöyle ifade edilebilir:

1- Locke bütün insanlara ortak olarak verilen şeyin bir kısmını temellük etme doğal hakkını tesis eden yegâne şeyin bir insanın emeğini o şeyle mezcetmesi olduğunu ve bu hakkın hiçbir şekilde diğerlerinin rızasına değil bir doğal hakka dayandığını öne sürdükten hemen sonra ve bu argümanları desteklemek üzere, bireylere tanınmış "Anlaşma gereği *Ortaklaşa* kalan yerler"in doğal ürünlerini temellük etme hakkına işaret eder. Doğa durumunda olduğu gibi burada da bu hak emeğin sarf edilmesiyle tesis edilir. Fakat Locke bir adamın hakkının yalnızca kendi bedeninin emeği tarafından tesis edilebileceği fikrinde değildir; satın aldığı emek de aynı hakkı tesis eder:

60 A.g.y., 27 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, 24].

61 A.g.y., 85 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, 56].

62 Bkz. Not-N, s. 396.

> Böylece, başkalarıyla birlikte üzerlerinde ortaklaşa hakka sahip olduğum Atımın ısırdığı Otlar, Hizmetlimin kestiği çimenler, herhangi bir yerde kazdığım maden cevheri hiç kimsenin onayı ya da dağıtımı olmaksızın benim *Mülkiyetim* haline gelir.[63]

Locke ücret ilişkisini tümüyle olağan bir şey olarak görmeseydi, "hizmetlimin emeği"ni "bana ait emek", sarf edilmesi bana ürün üzerinde doğal bir mülkiyet hakkı veren emek kapsamına alması ileri sürdüğü argümanlarla doğrudan çelişirdi.[64]

Bu pasaj tek başına, Locke'un ücret ilişkisini doğal, yani doğa durumunda var olan bir ilişki olarak gördüğünü kesin olarak kanıtlamaz. Hizmetlimin emeği bana temellük etme hakkını verir ilkesi, "başkalarıyla birlikte [doğal ürünleri] üzerlerinde ortaklaşa hakka sahip olduğum" her yer için öne sürüldüğüne göre, bu iddia sivil toplumdaki ortak topraklar bağlamında öne sürülmüştür.

Bununla birlikte, doğa durumunda ücretli emek fikri Locke'a atfedilemeyecek kadar aşikâr bir absürtlük gibi görünmeseydi, söz konusu pasajı Locke'un ücret ilişkisini doğal bir ilişki olarak gördüğünün varsayımsal bir kanıtı saymak mümkün olabilirdi. Fakat Locke'un doğa durumunda ücretli emeğin varlığını düşünmemiş olmasından ziyade düşünmüş olması daha büyük ihtimaldir. Onun doğa durumuna, satışı kâr getirecek metaların üretimi için (binlerce dönümlük) büyük mülklerin bireysel olarak temellük edilebildiği kadar gelişmiş bir ticaret ekonomisi atfettiğini gördük. Böyle bir ekonomi-

63 *Second Treatise*, 28 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 25].

64 Laslett (a.g.y., s. 104, n. ţ) bu pasajda bir insanın hizmetlisinin emeğine sahip olabileceğini ifade etmediği itirazında bulunur. Locke bunu daha açık nasıl söyleyebilirdi, bilmiyorum: Hizmetlimin sarf ettiği emek "bana ait emek"*tir*. Burada sorulabilecek tek soru Locke'un bu ilişkiyi kamusal bir ilişkinin yanı sıra doğal bir ilişki olarak görüp görmediğidir ki hemen aşağıda bu soruya yanıt arayacağım.

nin, ne Locke ne de onun zamanında yaşamış herhangi biri tarafından, ücretli emek tarafından gerçekleştirilen bir üretimi içermeyen bir ekonomi olarak düşünülmesi pek olacak iş değildir.

Locke *İnceleme*'de ücretli emeğin rolü üzerinde uzun uzadıya durmayıp daha çok bağımsızlıklarına düşkün vahşilerden ve kendi kendine yeterli çiftçilerden bahsettiğinden, sık sık Locke'un doğa durumunu büyük mülklerin ve ücretli emeğin İngiltere'sine değil kendi topraklarını kendileri işleyen çiftçilerin İngiltere'sine atfettiği varsayılmıştır. Ne var ki aslında Locke'un, başka konularda ne kadar kafası karışık olursa olsun, kendi zamanının İngiltere'sindeki sınıf yapısı hakkında hiçbir kafa karışıklığı yoktu. *Considerations*'ta yaptığı gibi, ekonomi politiğin sorunlarını çözmeye koyulduğunda ücretli emekçileri çağdaş ekonominin normal ve önemli bir sınıfı olarak ele aldığı gibi, ücretlerin ortalama olarak asgari geçimlik seviyesinde olmasını ve ücretli emekçinin emeğinden başka bir mülkünün olmamasını aşikâr gereklilikler olarak varsayıyordu. Bu varsayımlar, geliştirdiği teknik ekonomik argümanların üçünde açık bir şekilde ifade edilmiştir. Paranın dolaşım hızına dair tahminlerde bulunurken yalnızca üç sınıfın önemli olduğunu söyler: emekçiler, toprak sahipleri ve "brokerlar", yani tüccarlar ve esnaflar. Keza Locke emekçileri "kazancıyla ancak karnını doyuran" ve ücretleri dışında bir kaynağa sahip olmayan insanlar olarak görür.[65] Yine vergi yansımasını incelerken, vergilerin "yoksul emekçilerin ya da zanaatkârların" üstüne binemeyeceğini, "zira zaten kazançlarıyla ancak karınlarını doyurabildikleri"ni söyler; bir vergi bu insanların tükettiği gıdaların, giydiği kıyafetlerin ya da kullandığı aletlerin fiyatını yükseltirse, "bu şeylerin fiyatlarıyla birlikte ücretleri de yükselmelidir, yoksa kendisini ve ailesini kendi emeğiyle geçindiremeyen emekçi ya da zanaatkâr kilise

65 *Works* (1759), c. II, s. 13-16.

yardımına muhtaç olur".[66] Keza ekonomik sınıfların parasal gelirlerini muhafaza etme mücadelesi verdikleri bir deflasyon döneminde, "genellikle toprak sahipleriyle tüccarlar arasında mümkün olan en fazlasını kapma amaçlı bu mücadele ve rekabet yaşanır. Zira emekçilerin payı nadiren asgari geçimliğin üzerinde olduğundan, bu gruptakiler hiçbir zaman asgari geçimlerinden başka bir şey düşünebilecek ya da zenginlerle kendi payları için mücadele verebilecek zamanı ya da fırsatı bulamazlar. ..."[67]

Demek ki Locke'a göre bütün toprakların temellük edilmiş olduğu bir ticaret ekonomisi, ücretli emeğin varlığını önvarsayıyordu. Ve Locke gelişmiş bir ticaret ekonomisinin piyasa ilişkilerini doğa durumuna atfettiğine göre, diğer piyasa ilişkileriyle birlikte ücretli emeği de bu döneme atfetmiş olması güçlü bir olasılıktır. On yedinci yüzyıl düşüncesinde emek piyasası, meta ve sermaye piyasaları kadar adil ve normal bir şeydi. Bu üç piyasa da kapitalist üretim için eşit derecede gerekli görülüyordu. Locke'un da onlardan biri olduğu kapitalist üretim savunucuları henüz emeğin bir metaya dönüştürülmesinin insanlıktan çıkarıcı sonuçları hakkında bir vicdani rahatsızlık duymuyorlardı; bu tür ahlaki kaygıların yokluğunda, ücret ilişkisini doğal görmemeleri için bir sebep yoktu.

Ücretli emeğin bir doğa durumuna atfedilmesi, gelişmiş bir ticaret ekonomisinin doğa durumuna atfedilmesinden daha tasavvur edilemez bir şey değildir.[68] Locke bu noktada yeterince tutarlıdır: Hiçbir kurumun sivil topluma hiçbir şey borçlu olmadığı, bütün kurumların yalnızca doğa yasasının idaresindeki bireyler arasındaki basit anlaşmaya ya da rızaya dayandıkları görüşündeydi. Dolayısıyla, a) Para aracılığıyla sermaye birikimi yalnızca bireylerin paraya bir kıymet biçil-

66 A.g.y., s. 29.

67 A.g.y., s. 36.

68 Bkz. bu kitabın 276-277. sayfaları.

mesine gösterdikleri rızaya dayalıdır ve b) ücret ilişkisi yalnızca ilgili bireyler arasındaki serbest sözleşmeye dayanır. Bu önermelerin hiçbirinin tarihsel bir geçerliliğinin olmaması konu dışıdır. Locke'un başlangıç postulatıyla, yani 'insanlar doğaları itibarıyla özgür ve rasyoneldir' postulatı ışığında, her iki önerme de tamamen makul önermelerdir.[69]

2) Locke'un doğa durumuna ücret ilişkisi atfettiği varsayımı, onun doğal hakları ve doğal hukuku sivil toplumla nasıl ilişkilendirdiğini gördüğümüzde daha da güçlenir. Sivil topluma giriş anlaşması herhangi bir yeni hak yaratmaz; bu anlaşmayla sağlanan şey, insanların doğa durumunda kendi doğal haklarını korumak amacıyla sahip oldukları güçleri bir kamusal otoriteye devretmesinden ibarettir. Keza sivil toplum, doğal hukuku geçersiz kılma gücüne de sahip değildir; sivil toplumun ve hükümetin gücü doğal hukuk ilkelerinin icrasıyla sınırlandırılmıştır.[70] Locke'un eşitsiz mülkiyet hakkının insanların beraberinde sivil topluma getirdiği bir hak olduğunu kanıtlamak için özel bir çaba sarf etmesinin nedeni tam da budur; başlangıçtaki doğal sınırları aşan miktarda mülkiyeti meşrulaştıran şey insanların sivil toplumu tesis etmekte anlaşması değil, doğa durumundaki insanların bireysel rızasıdır. Şimdi, mademki sivil toplum doğal hukuku geçersiz kılamaz ve mademki gerek bir kişinin bizzat işleyebileceğinden daha fazla toprağı temellük etmesi, gerekse de başkalarının emeğini satın alması sivil toplumda meşru ve yasal işlerdir, bu temellük ve satın alma doğal hukukla uyumlu edimler olsa gerektir. Doğal haklar açısından aynı sonuca varmak gerekirse: Sivil topluma giriş anlaşması yeni bireysel haklar yaratmadığına ve bir insanın bizzat işleyebileceğinden daha fazla toprağı temellük etmesi sivil toplumda adil ve meşru bir iş olduğuna göre, bunun doğal bir hak olduğu varsayılmış olsa gerektir; keza bir

69 "Rasyonel" sözcüğünün bu bağlamdaki tam anlamı için bkz. bu kitabın 308-309. sayfaları.

70 *Second Treatise*, 135 nolu giriş.

kişinin emeğini bir ücret karşılığında başkasına devretmesi sivil toplumda meşru ve adil bir iş olduğuna göre, bunun da doğal bir hak olduğu varsayılmış olsa gerektir.

Toprağı ve malları temellük etme hakkını kişinin kendi hayatını koruma hakkından ve kişinin kendi emeği üzerinde sahip olduğu doğal mülkiyetten türeten Locke'un, bir kişinin kendi hayatını devretmek gibi bir doğal hakka sahip olmadığını ama kendi emeğini devretmesinin doğal hakkı olduğunu savunması tuhaf görünebilir.[71] Bununla birlikte Locke kişinin kendi emeği üzerindeki mülkiyeti de dâhil mülkiyet ile hayat arasında bir ayrım yapar. *İkinci İnceleme*'nin ikinci bölümünde bu ayrım henüz yapılmamıştır: İnsanlar "Doğa Yasasının sınırları içinde Eylemlerini düzenleyebil[me] ve Sahip [oldukları ile] Kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulun"ma doğal hakkına sahiptir.[72] Fakat, tam da kendisinden beklenebileceği gibi, Locke insanların eşitsiz mal mülk edinme hakkına sahip oldukları tespitinde bulunduktan sonra bir ayrım yapar: Ona göre doğa durumunda "hiç Kimse kendisi ya da bir başkası üzerinde kendi Yaşamını yok edecek ya da bir başkasının Yaşamını ya da Mülkiyetini alacak mutlak Keyfi bir İktidara sahip değildir".[73] Dolayısıyla hiç kimse aslında Tanrı'nın mülkü olan kendi hayatını devretmek ya da keyfine göre bir başkasının hayatını ve mülkiyetini almak gibi bir doğal hakka sahip değildir ama herkes sahip olduğu mülkiyeti devretmek gibi bir doğal hakka sahiptir. Locke'un yorumladığı şekliyle doğal hukukun bir adamın ölümü ya da savaşta esir düşmesi durumlarında karısına ve çocuklarına o adamın malvarlığı üzerinde hak tanıması,[74] adam özgür bir

71 Karşılaştırma için bkz. bu kitabın 302-303. sayfası; ayrıca Düzleyicilerin bu konudaki yaklaşımıyla karşılaştırmak için bkz. Üçüncü Bölüm, s. 196 ve devamı.

72 *Second Treatise*, 4 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 9].

73 A.g.y., 135 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 88].

74 A.g.y., 182 ve 183 nolu girişler.

aktörken sahip olduğu mal mülkleri elden çıkarmasına konulmuş bir sınır gibi görünmez.

Aslında bundan daha noksan bir mülkiyet hakkı Locke'un hiçbir işine yaramazdı, zira kişinin kendi emeği üzerindeki de dâhil mülkiyetin alım ve satım yoluyla serbestçe devri kapitalist üretimin temel bir unsurudur. Keza Locke'un köle ile özgür ücretli arasında yaptığı ayrımda, kişinin kendi emeğini başka birisine devretmesi ile başka birisine kendi hayatı üzerinde keyfi bir otorite bahşetmesi arasında da keskin bir ayrım söz konusudur.[75]

Locke kişinin kendi emeğinin kendisine ait olduğunu vurgularken Ortaçağ yaklaşımından ne kadar koptuğunu ve Hobbes'un çok kısa ve özlü bir şekilde ifade ettiği burjuva yaklaşımını ne ölçüde benimsediğini ortaya koyuyordu. Gelgelelim Locke burjuva değerlerin benimsenmesi açısından Hobbes'un gerisinde kalır. Hobbes'a göre emek bir meta olmakla kalmaz, hayatın kendisi de fiiliyatta bir metaya indirgenir;[76] Locke'a göre ise hayat hâlâ kutsal ve devredilemezdi ama emek ve kişinin çalışma kapasitesi olarak görülen "şahsiyeti"[77] bir metaydı. Locke'un hayat ile emek arasında yaptığı ayrım onun geleneksel değerlerin ne kadarını muhafaza ettiğini gösterir. Mülkiyetin tanımı hakkında yaşadığı kafa karışıklığı, hayatı ve özgürlüğü bazen bu tanıma dâhil ederken bazen etmemesi, onun geleneksel değerlerin kalıntıları ile yeni burjuva değerler arasında yaşadığı kafa karışıklığına atfedilebilir.[78] Modern okuyucular için onun teorisini Hobbes'un katı teorisinden

75 A.g.y., 83 nolu giriş.

76 "Bir insanın kıymeti veya DEĞERİ, bütün diğer şeylerde olduğu gibi, onun fiyatı[dır]" (*Leviathan*, Onuncu Bölüm, s. 69); "insan emeği, fayda için veya başka bir şey için mübadele edilebilen bir metadır da (a.g.y., Yirmi Dördüncü Bölüm, s. 178); karşılaştırma için bkz. bu kitabın İkinci Bölüm'ü, 2 nolu alt başlık, III.

77 *Second Treatise*, 27 nolu giriş.

78 Karşılaştırma için bkz. bu kitabın 323. sayfası.

daha kabul edilebilir kılan şey de hiç kuşkusuz budur. Locke emeğin asgari bir geçimlik ücret karşılığında sürekli devrinin (ki Hobbes bunun ücretli emekçiler için yaşamları boyunca kaçınılmaz bir durum olduğunu öne sürer) aslında hayatın ve özgürlüğün devri olduğunu görmek istemedi.

Vardığım sonuç, Locke'un doğal mülkiyet hakkını meşrulaştırırken, en başından itibaren emeğin doğası itibarıyla bir meta olduğunu ve bana bir başkasının emeğinin ürününü temellük etme hakkını veren ücret ilişkisinin doğal düzenin bir parçası olduğunu peşinen kabul ettiğidir. Bunun mantıksal bir sonucu olarak, doğal temellük hakkı üzerindeki üçüncü varsayılan sınırı (yani kişinin kendi doğal emeğiyle işleyebildiği kadarına sahip olmak), Locke'un hiçbir zaman ciddiye alıp üzerinde kafa yorduğu bir şey olmadı. Demek ki Locke'un bu sınırı kaldırması diye bir durum da söz konusu değildir; bu sınırın kaldırılması onun düşündüğü bir şey değil, onu modern insancıl liberalizm geleneği kapsamında ele alanların onun teorisine sonradan atfettiği bir şeydi.

Locke'un Başarısı

Locke'un varsayımları burada anlatıldığı gibi anlaşıldığında onun mülkiyet teorisine yeni bir ışık altında bakılmış, aslında daha doğrusu, bu teorinin çok büyük ihtimalle Locke ve çağdaşları için ifade ettiği anlam yeniden ihya edilmiş olur. Zira burada sunulan yaklaşıma göre, Locke'un kişinin emeğinin kendisine ait olduğunu ısrarla savunması (ki Locke'un mülkiyet teorisinin başlıca yeniliği buydu) son yıllarda bu savunuya genellikle atfedilenin neredeyse tam tersi bir anlama sahipti; bu savunu burjuva temellükünün ahlaki temelini oluşturur. Locke'un açıkça kabul ettiği ilk iki sınırlamanın kaldırılmasıyla birlikte bütün bir mülkiyet teorisi yalnızca eşitsiz mülkiyet doğal hakkının değil ama aynı zamanda sınırsız bireysel temellük doğal hakkının meşrulaştırılmasına dönüşmüştür.

Kişinin emeğinin kendi mülkü olduğu vurgusu, bu meşrulaştırmanın köklendiği yerdir. Zira kişinin emeğinin kendisine ait olduğunu vurgulamak yalnızca bu emeğin bir ücret sözleşmesiyle devredilebileceğini söylemek anlamına gelmez, aynı zamanda onun emeğinin ve bu emeğin üretkenliğinin, bunlara sahip olanın bunlar karşılığında sivil topluma hiçbir borcunun olmadığı anlamına da gelir. Şayet temellükü meşrulaştıran ve değer yaratan şey emek, yani bir insanın mutlak mülkü ise, bireysel temellük hakkı toplumun her türden ahlaki talebine ağır basar. Böylece mülkiyetin ve emeğin toplumsal fonksiyonlar olduğu ve mülk sahipliğinin toplumsal yükümlülükleri gerektirdiği şeklindeki geleneksel yaklaşımın altı boşaltılır.

Özetle Locke yapmak için yola çıktığı şeyi yapmıştır. Dünyanın ve onun meyvelerinin başlangıçta müşterek kullansınlar diye bütün insanlara ortaklaşa verildiği şeklindeki geleneksel varsayımdan yola çıkmış ama sonunda durumu, bu varsayımdan kapitalist temellükü kısıtlama amaçlı teoriler türetenlerin aleyhine çevirmiştir. Sınırsız kapitalist temellükü o güne kadar özürlü kılan ahlaki sakatlığı gidermiştir.[79] Bundan fazlasını yapamamış olsaydı bile, bu başarısının ciddi bir başarı olarak görülmesi gerekirdi. Fakat daha fazlasını da yapmıştır. O ayrıca, haklar ve rasyonalite bağlamında sınıfsal bir farklılaşmayı doğal bir durum olarak meşrulaştırmış, bunu yaparak da kapitalist toplum için pozitif bir ahlaki temel sağlamıştır.

Doğal haklarda ve Rasyonalitede Sınıfsal Farklılaşmalar

Locke'un bunu nasıl yaptığını anlayabilmemiz için öne sürdüğü ve önem bakımından açıkça ifade ettiği 'insanın emeği kendisine aittir' postulatıyla eşdeğer olan iki başka varsayıma daha bakmalıyız. Bunlardan birincisi, emekçi sınıf ulusun

79 Karşılaştırma için bkz. bu kitabın 308-311. Sayfaları.

gerekli bir parçası olmakla birlikte bu sınıfın mensuplarının gerçekte siyasi topluluğun tam üyeleri olmadıkları ve buna haklarının da olmadığı varsayımı, ikincisi ise emekçi sınıf mensuplarının tam anlamıyla rasyonel bir hayat yaşamadıkları ve yaşayamayacakları varsayımıdır. Burada bahsedilen "emekçi sınıf" hem "emekçi yoksulları" hem de "aylak yoksulları", yani üzerinde emek sarf edebileceği ya da emek sarf ederken kullanabileceği kendine ait bir mülkü olmadığı için başkalarının sağlayacağı işe ya da sadakaya veya düşkünlerevine bağımlı olan herkesi kapsar. Bu fikirler Locke'un zamanında o kadar yaygındı ki Locke bunları paylaşmasa şaşırtıcı olurdu. Fakat bu fikirlerin Locke'un fikriyatı açısından önemi genellikle tamamen ihmal edildiğinden, onun bu fikirleri paylaştığını tespit etmek yerinde olacaktır. Locke'un bu önermeleri peşinen doğru kabul ettiğinin doğrudan kanıtı bazı metinlerinde bulunabilir. Locke'un bunları on yedinci yüzyıl İngiltere'sinin emekçi sınıfı hakkındaki önermeler olarak peşinen ve tamamen doğru kabul ettiğini gördükten sonra, bunları ne ölçüde genelleştirdiği ve *İnceleme*'deki argümanlarına dâhil ettiği üzerinde duracağız.

Locke'un On Yedinci Yüzyıl İngiltere'sinde Farklılaşmalar Varsayımı

Locke'un güçlü kuvvetli işsizlere nasıl muamele edilmesi gerektiğine dair önerileri gayet iyi bilinir ama modern yazarlar bunlardan bahsettiklerinde bunu genellikle, bunların vahametini küçümsemek ve zamanın standartlarına atıf yaparak bunlar için bahaneler üretmek için yapmışlardır. Daha önemlisi Locke'un varsayımlarına yaklaşım şekilleridir. Düşkünlerevlerinin ("ıslahevleri") başındaki insanlar buraları üç kuruşa ağır iş yaptırılan imalathanelere, sulh hâkimleri ise çalışmanın zorunlu olduğu tesislere dönüştürmeye teşvik edilmeliydiler. İşsizlerin "üç yaş üstü" çocukları ulus üzerinde gereksiz bir yüktü; işe koşulmalıydılar, bakımlarına har-

canandan daha fazlasını kazanmaları sağlanabilirdi. Bütün bunları meşrulaştıran aşikâr gerekçe ise işsizliğin ekonomik sebeplerden değil ahlak yoksunluğundan kaynaklanmasıydı. Locke Ticaret Komisyonu üyesi sıfatıyla 1697'de yazdığı bir yazıda, işsizlerin sayısındaki artışın "yegâne sebebi, disiplinin gevşemesi ve adabın bozulmasıdır" diyordu. İşsizlere siyasal topluluğun tam ve özgür üyeleri olarak muamele edilemeyeceği hususunda Locke'un kafası netti; bunların devlete tam olarak tabi olmaları gerektiğinde de öyle. Ve devlet bunlara bu şekilde muamele etme hakkına sahipti çünkü rasyonel bir insan olmak için gereken ahlaki standartlara erişmeleri imkânsızdı.

Locke'un çalışan ücretli sınıfına karşı tutumu, ekonomik metinlerinin çeşitli pasajlarında, özellikle de *Considerations*'ta yeterli bir açıklıkla ifade edilmiş olmasına rağmen daha az dikkat çekmiştir. Daha önce gördüğümüz gibi, Locke teknik argümanlarını sunarken laf arasında şu hususları aşikâr gerçekler olarak sunuyordu: Ücretli emekçiler ulus içinde normal ve epey büyük bir sınıftır, ücretli emekçilerin medet umabilecekleri bir mülkiyetleri yoktur, tamamen ücretlerine bağımlıdırlar ve ücretlerin asgari geçimlik seviyesinde olması normal ve gereklidir. Ücretli emekçi "kazandığıyla ancak karnını doyurur". Daha önce bir kısmını aktardığımız bir pasaj bu noktada daha kapsamlı bir değerlendirmeyi hak ediyor:

> … emekçinin [milli gelirden] aldığı pay nadiren asgari geçimliğin üzerinde olduğundan, bu grup hiçbir zaman asgari geçimlerinden başka bir şey düşünebilecek ya da (müşterek çıkara sahip tek bir grup olarak) zenginlerle kendi payları için mücadele verebilecek zamanı ya da fırsatı bulamazlar, ta ki ortak ve büyük bir sıkıntının onları genel bir kaynaşma içinde birleştirip, onlara saygıyı unutturduğu ve istedikleri şeyi silahlı güç zoruyla söküp alma cesareti verdiği zamana kadar: işte o zaman zenginlerin evlerine zorla girip bir tufan

gibi her şeyi silip süpürdükleri olur. Fakat ihmalkâr ya da kötü idare edilmiş bir hükümetin kötü yönettiği zamanlar dışında bu nadiren olur.[80]

Bu sözlerin hangi kısmının en aydınlatıcı kısım olduğunu söylemek zor. Buradaki varsayım emekçilerin normal zamanlarda siyaset düşünemeyecek ve siyasi eylemde bulunamayacak kadar aşağı bir seviyede tutulduklarıdır. Bir diğer varsayım, asgari geçimlikten başka bir şey düşünebildikleri nadir durumlarda girişecekleri yegâne siyasal eylem türünün silahlı isyan olduğudur. Keza bir diğer varsayım, yoksulları asgari geçimlik seviyesinde yaşatmanın kötü yönetim olmadığı ama onları silahlı bir isyanda birleştirecek bir olağandışı sıkıntıya izin vermenin kötü yönetim olduğudur. Ve burada bir de bu tür bir isyanın uygunsuz olduğu ve yoksulların kendilerinden daha iyi olanlara borçlu olduğu saygının ihlali anlamına geldiği şeklinde bir kanaat söz konusudur.

Şimdi, Locke'un nazarında belirleyici soru, kimin devrim yapma hakkına sahip olduğudur: Ona göre devrim yapma hakkı tek geçerli vatandaşlık testidir, zira istenmeyen bir hükümeti devirme hakkını hayata geçirmenin başka bir yolunu öngörmemiştir. Her ne kadar *İnceleme*'de çoğunluğun devrim yapma hakkını ısrarla savunmuşsa da anlaşılan o ki aklından geçen şey emekçi sınıfın devrim yapma hakkına sahip olabileceği değildir. Nitekim bunu aklından geçirmesi için bir sebep de yoktur, zira ona göre emekçi sınıfı yurttaş kitlesinin tam bir parçasından ziyade devlet siyasetinin konusu, yönetilmesi gereken bir şeydi. Bu sınıf rasyonel siyasal eylem kapasitesine sahip değildi, oysa devrim yapma hakkı esas olarak rasyonel karara bağlı bir haktı.

Emekçi sınıf mensuplarının rasyonel bir hayat yaşayamayacak, yani hayatlarını Locke'un aklın ürünü olduğunu varsaydığı ahlaki ilkelere göre düzenleyemeyecek kadar aşağı bir

80 *Works* (1759), c. II, s. 36.

seviyede oldukları varsayımı Locke'un *The Reasonableness of Christianity* [Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu] isimli çalışmasında da açıkça ifade edilmiştir. Bu çalışmada öne sürülen yegâne argüman, Hıristiyanlığın eski hâline, yani "emekçilerin ve cahillerin anlayabileceği" birkaç basit dinî akideye dönüştürülmesi çağrısıdır.

> Böylece Hıristiyanlık yeniden avamın kapasitesine uygun bir din [hâline getirilmelidir]; ve insanın bu dünyadaki kaderi çalışmak ve seyahat etmektir. ... İnsanların büyük çoğunluğunun öğrenmeye, mantığa ve farklı düşünce ekolleri arasındaki çok ince ayrımlara ayıracak boş zamanı yoktur. Ellerin çift sürmekte ve kürek sallamakta kullanıldığı bir yerde kafalar nadiren ulvi nosyonları anlayacak ya da gizemli muhakeme yürütecek seviyelere gelebilir. Bu zümreye mensup erkeklerin (diğer cinsiyetten olanlarından bahsetmiyorum bile) zihinsel olarak aşina oldukları ve gündelik deneyimleriyle yakından bağlantılı basit önermeleri ve sınırlı akıl yürütmeleri kavrayabilmeleri bile iyi bir şeydir. Bunun ötesine geçebilirseniz insan türünün büyük kısmını hayrete düşürürsünüz. ...[81]

Bu sözlerle teolog tartışmalarının yerini alacak basit bir rasyonalist etik din çağrısı yapıldığı sanılabilir ama öyle değildir. Tam tersine, Locke'un burada söylemek istediği şey, emekçi sınıfının doğaüstü yaptırımlar olmadıkça rasyonalist bir etiğe uygun davranma kapasitesinde olmadığıdır. Tek istediği şey bu yaptırımların netleştirilmesidir. Önerdiği basit akideler ahlak kuralları değil, dinî akidelerdir. Bunlar inanılacak şeylerdir. Gerekli olan tek şey bunlara inanmalarıdır, zira bu tür inançlar İncil'deki ahlak kurallarını bağlayıcı buyruklara dönüştürür. Locke'un bütün sorunu bu akidelerin, sıradan insanların gündelik deneyimlerine doğrudan seslenecek, böylece bunlara inanmalarını mümkün kılacak bir çerçeveye

81 *Works* (1759), c. II, s. 585-586. Karşılaştırma için bkz. *Human Understanding*, dördüncü kitap, 20. bölüm, 2 ve 3 nolu girişler.

oturtulmasından ibarettir.[82] Locke'un vardığı sonuç şudur: İnsanlığın bu en büyük kısmı doğal hukukun ya da aklın yasasının rehberliğine bırakılamaz; bunlar bu yasalardan davranış kuralları devşirecek kapasiteye sahip değildirler. Çünkü "gündelikçi işçileri ve zanaatkârları, yün eğirici ve sütçü kızları itaat ve çalışmaya sevk etmenin tek ve kesin yolu açık buyruklar duymalarıdır. Bu en büyük insan grubu bilemez, dolayısıyla inanmalıdırlar".[83]

Locke elbette ki bu basitleştirilmiş Hıristiyanlığı bütün sınıflar için öneriyordu; bunu Hıristiyan ödül ve ceza doktrininin emsalsiz faydaları üzerine yaptığı şu samimi ticari gözlemlerden de anlayabiliyoruz:

> Nitekim [antik] filozoflar erdemin güzelliğini gösterdiler ... ama onu çeyizsiz bıraktılar, çok az kişi onunla evlenmek istedi. ... Fakat artık terazide onun tarafına "şanın ezici ve ölümsüz ağırlığı" yükleniyor; ona karşı bir ilgi doğuyor ve erdem artık açık ara en zenginleştirici edinim, açık ara en kelepir değerdir. ... Cennetin ve cehennemin manzarası hâlihazırdaki fani zevkleri ve acıları önemsizleştirecek, erdeme cazibe kazandıracak ve insanları ona özendirecektir ki insanlar akıl ve çıkar ve kendi iyilikleri gereği erdeme cevaz vermek ve onu tercih etmek zorundadır. Ahlak ancak ve ancak bu temelde ayakta kalabilir ve bütün rakiplerine meydan okuyabilir.[84]

Locke'un okurları bu Hıristiyanlık önerisini, bu "en zenginleştirici edinimi" yapmayı düşünecek durumda olmayan emekçilerden daha fazla takdir edeceklerdir. Ne var ki Locke savunduğu temel Hıristiyan doktrininin nispeten yüksek kapasiteli insanları tatmin etme kapasitesini yalnızca ikincil bir fayda olarak görür. Emekçi sınıfına ilahi ödüllere ve ceza-

82 Bkz. Not-Q, s. 398-399.

83 *Works* (1759), c. II, s. 580.

84 A.g.y., s. 582.

lara inanç yoluyla itaat ettirilmesi gerekliliğine tekrar tekrar yaptığı vurgular, asıl derdinin bu olduğuna kuşku bırakmaz. İma edilen şey açıktır: Emekçi sınıf rasyonel bir hayat yaşama kapasitesinden en yoksun sınıftır. Locke'un işsizlere ve çalışanlara yaklaşımında belli belirsiz bir farklılık sezilebilir. Belli ki aylak yoksulları ahlaksız olmayı tercih etmiş insanlar olarak görürken, çalışan yoksulları talihsiz durumları nedeniyle tam anlamıyla rasyonel bir hayat sürme kapasitesinden yoksun kalmış insanlar olarak görüyordu. Fakat ister kendi hatalarının bir sonucu olsun isterse de olmasın, emekçi sınıfın mensupları siyasal toplumun tam üyesi değillerdi, olmaları beklenemezdi, olmaya hakları yoktu; tam anlamıyla rasyonel bir hayat yaşamıyorlardı ve yaşayamazlardı.

Bunlar yalnızca Locke'un değil okurlarının da kabul ettiği varsayımlardı. *Considerations ve The Reasonableness of Christianity*'den aktardığımız pasajlarda gördüğümüz gibi, Locke bu varsayımları dile getirirken onları kanıtlamaya çalışmaz. Büyük ihtimalle bunları kanıtlamaya gerek görmedi. Hiç çekinmeden bunları peşinen doğru kabul edebildi çünkü hâkim anlayışta iyice kökleşmiş fikirlerdi. O zamandan beri İngiltere'deki ücretli emekçiler fıtratları gereği siyasal kapasiteden yoksun insanlar olarak görülmüşlerdir. Gerek Tudor gerekse de ilk Stuart hükümetleri için hem işçiler hem de işsizler ciddi bir endişe kaynağıydı ama ne çalışan ne de aylak yoksullar siyasal haklara sahip olacak kapasitede insanlar olarak görülüyorlardı. Püriten bireyciliği, bağımlı işçi sınıfının siyasal kapasitesine daha olumlu bakılması için hiçbir şey yapmayarak, bu konuda Tudor ve ilk dönem Stuart devletinin vesayetçiliğini bile geri bıraktı. Püriten yoksul doktrini, yoksulluğu bir ahlaki eksiklik işareti sayarak, yoksulların her daim maruz kaldıkları siyasi hiçleştirmeye bir de ahlaki karalama ekledi. Yoksullar yardım edilmeyi hak ediyor olabilirdi ama bu daha yüksek bir ahlaki konumdan yapılmalıydı. Bazen ilgi ve endişe, bazen acıma, bazen hor görme, bazen de korku

nesnesi olan yoksullar ahlaki ilkelere dayalı bir topluluğun tam üyeleri değillerdi. Eğer bir gerekçeye ihtiyaç duyulsaydı, onları siyasal topluluğun tam üyeliğine layık olmayan insanlar olarak görmeye devam etmenin bir gerekçesi de bu olabilirdi. Gelgelelim bu yaklaşıma göre yoksullar tam üyeliğe layık insanlar değillerdi ama kesinlikle idari ve yargısal bakımdan siyasal topluluğa tabiydiler. Sivil toplumun içindeydiler ama bir parçası değildiler.

Yoksullara yönelik bu yaklaşım ile Kalvinistlerin seçilmiş olmayanların konumuna dair yaklaşımı arasında fikir verici bir benzerlik söz konusudur. Kalvinist kilise istisnasız bütün insanları kapsama iddiasında olmasına karşın, yalnızca seçilmiş olanların tam üyeliğe sahip olabileceğini savunuyordu. Seçilmemiş olanlar (ki bu grup tamamen olmasa da büyük ölçüde mülksüzlerle çakışıyordu) aynı anda hem kilisenin mensubuydular hem de değildiler: Kilise yönetiminde söz hakkı olan tam üyelerden değildiler ama haklı sebeplerle onun disiplinine tabi olacak kadar da üyeydiler. Yoksulların ahlaki ve kamusal konumuna dair Püriten yaklaşımın ne kadar katı Kalvinist doktrinin sekülerleşmesi anlamına geldiğine dair bir tahmin yürütmemize gerek yok. Kalvinist seçilme doktrini Püriten yoksul doktrini kadar kabul görmemişti ama katı Kalvinist yaklaşımların kimi kalıntılarının daha kapsamlı Püriten geleneğine taşınmış olması olmayacak bir şey değildir. Her halükârda Püriten doktrini kendisinden önce genel kabul görmüş işçi sınıfının siyasal kapasitesizliği fikrini güçlendirmiştir. Siyasal Püritenizmin en güçlü olduğu İç Savaş ve Cumhuriyet (Commonwealth) döneminde bile bağımlı yoksulların da siyasal haklara sahip olması gerektiği fikri, kısa bir süreliğine müzakere edildiğinde, yoksulların ahlaktan değil özgürlükten yoksun olmalarını kendilerine dayanak yapan Düzleyicilerden bile destek görmedi.

Restorasyon döneminde yoksullara siyasal haklar tanınması fikri bir kez daha hiç duyulmaz oldu ve yoksulların ahlaki

yetersizliği fikri sorgulanamaz ekonomik ilke mertebesine yükseldi. Ekonomi politik üzerine yazan yazarlar Restorasyon'dan sonra, pek de Püriten falan olmamalarına rağmen, Püritenlerin yoksullara yaklaşımını tamamen benimsediler. Emekçi sınıfın ahlaki kusurluluğu yazılarında sürekli işledikleri bir temaydı. Yalnızca Tudor döneminden beri toplum dışı unsur muamelesi görmüş aylak yoksullar değil çalışan yoksullara da devlet sınırları içinde yaşamalarına rağmen artık neredeyse bambaşka bir tür olarak muamele ediliyordu. Tawney'in gözlemlerine göre 1660 yılından sonraki İngiliz iktisat yazarlarının "yeni endüstriyel proletaryaya" yönelik hâkim tutumu, "on yedinci yüzyılın ilk yarısında genellikle olduğundan dikkat çekici derecede daha serttir ve bu yazarlar kadar itibarlı olmayan beyaz sömürgecilerin beyaz olmayan emeğe karşı davranış tarzlarını saymazsak, modern zamanlarda bunun bir benzeri daha yoktur".[85] İşçi sınıfı bir yurttaş grubu olarak değil, ulusun amaçları için kullanıma hazır fiili ve potansiyel emek arzı olarak görülüyordu. İktisat yazarları emekçi yoksulların ulusal servetin nihai kaynağı olduğunu kabul ediyor, hatta bunu özellikle vurguluyorlardı ama yalnızca sürekli çalışmaya teşvik edildiklerinde ve zorlandıklarında böyle olduklarını savunuyorlardı. Bu emekten değer özütlenmesini düzenleyen mevcut düzenlemelerin, yoksulların ahlaki zayıflıklarının üstesinden gelememeleri bakımından yetersiz olduğu genel kabul gören bir fikirdi. Bu soruna ne tür bir çare önerilirse önerilsin, ki bunların çoğu daha sert yaptırımlar içeriyordu, ortak varsayım emekçi sınıfının, devletin ulusal servete katkı sunmasını sağlayacak şekilde yönetmesi gereken bir sınıf olmasıydı. Emekçi sınıfının çıkarlarının ulusal çıkarlara bağlı olması gibi bir durum söz konusu değildi. Emekçi sınıfının herhangi bir çıkarının olduğu düşünülmüyordu; yegâne çıkar egemen sınıfın anladığı

85 H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Dördüncü Bölüm, 4 numaralı giriş, Penguin baskısı, 1948, s. 267.

şekliyle ulusal çıkardı. William Pety bu genel yaklaşımı pek güzel ifade etmişti:

> İnsan en önde gelen, en asli ve kıymetli metadır, her türden imalat, gemicilik, zenginlikler, fetihler ve tam hâkimiyetin tek kaynağı odur. Tek başına ham ve intizamsız olan bu en önemli materyal yüksek otoritenin ellerine teslim edilmiştir; az çok faydalı olması için onu iyileştirmek, yönetmek ve şekillendirmek bu yüksek otoritenin ferasetine ve tasarrufuna kalmıştır.[86]

Emekçi sınıfına mensup insanların zenginliklerin ve hâkimiyetin yegâne kaynağını teşkil eden bir meta, siyasi otoritenin işleyip kullanabileceği bir hammadde olduğu fikri Locke'un döneminde genel kabul görmüş bir fikirdi. Bundan çıkan siyasal sonuç, yani emekçi sınıfının devletin tam üyesi olmasa da kesin olarak ona tabi olduğu fikri de öyle. Locke'un bunları kanıtlaması gerekmiyordu. Kendisinin yaptığı gibi okurlarının da bunları peşinen doğru kabul edeceğini varsayabilirdi. *Considerations* ve *The Reasonableness of Christianity*'den aktardığımız pasajlarda olduğu gibi, bu fikirlerden bahsettiği yerlerde bunu yalnızca okurlarına zaten bildikleri ama doğru bir şekilde kullanmadıkları bir şeyi hatırlatmak suretiyle teknik bir dinsel ya da ekonomik argümanı kabul ettirmek için yapar.

Demek ki Locke'un kendi toplumuna baktığında farklı haklara ve farklı rasyonalitelere sahip iki farklı sınıf gördüğü yeterince açıktır. Şimdi onun kendi toplumunda gördüğü bu farklılaşmaları ne ölçüde insanın ve toplumun doğasına atfettiğini irdelemeliyiz.

---

86 William Petyt, *Britannia Languens* (1680), s. 238. Bu pasaj ve dönemin başka yazarlarından benzer pasajlar şu çalışmadan aktarıldı: E. S. Furniss, *The Position of the Laborer in a System of Nationalism* (New York, 1920), s. 16 ve sonraki sayfalar; karşılaştırma için bkz. Sir William Petty: *Political Arithmetic, Economic Writings* içinde, Hull (ed.), c. I, s. 307, 108, 267.

Genelleştirilmiş Farklı Haklar ve Rasyonalite

Locke'un tarihsel gerçekleri dikkate almayan düşünme biçiminin, on yedinci yüzyıl toplumu hakkındaki varsayımlarını varsayılmış bir doğa durumuna aktarmasına ve on yedinci yüzyıl toplumunun ve insanının bazı karakteristik özelliklerini sivil toplum öncesi toplumun ve insanın karakteristik özellikleri olarak genelleştirmesine yol verdiğini söyleyerek başlayabiliriz. Ve Locke içinde yaşadığı toplum hakkındaki varsayımlarını onları kanıtlamaya gerek görmeyecek kadar peşinen doğru kabul ettiğinden, bu varsayımlar, Locke burada bir tutarlılık sorunu olduğunu bile fark etmeden, kolayca onun temel öncülleri arasına taşınabilmiştir. Burada sorulması gereken soru şudur: Farklılaşmış haklar ve rasyonalite hakkındaki varsayımları onun toplum ve insan hakkındaki temel öncülleri arasına dâhil olmuşsa, bu hangi noktada gerçekleşmiştir?

Locke'un *İnceleme*'de kendi postulatları hakkındaki ilk açıklamasında (ve onun genel insan doğası teorisinin eksiksiz bir ifadelendirilişi için *İnceleme*'yle birlikte ele alınması gereken *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'sindeki insan doğası analizinde) sınıfsal farklılaşma varsayımına işaret eden hiçbir şey yoktur. Fakat bu postulatları tümdengelim yoluyla sivil toplumun zorunlu karakterini ortaya koymak için kullanmadan önce, özellikle mülkiyet haklarına yaklaşımını içeren başka argümanlarını öne sürdü. Bu argümanlar, içinde yaşadığı toplum hakkında ayrım içeren varsayımlarını genelleştirip, farklılaşmış insan doğasına ve doğal haklara dair soyut ve örtük varsayımlar hâline çoktan getirmiş olduğuna işaret eder.

a) ***Farklılaşmış haklar***. Locke'un on yedinci yüzyıl toplumundaki sınıfsal farklılaşmaların, emekçi sınıf mensuplarının sahip olduğu hakların kendilerinden yukarıdaki sınıfların haklarından çok farklılaşacak kadar derinleştiğini tespit ettiğini gördük. "Kazancıyla ancak karnını doyurabilecek"

şekilde yaşıyorlardı ve yaşamalılardı, asla geçimlerinden "ötesini düşünemezdiler" ve siyasal hayata katılmaya layık değildiler. İçinde bulundukları durum emekleriyle işleyebilecekleri bir mülke sahip olmamalarının sonucuydu ve bir mülke sahip olmamaları da "işlerin yürümesi gerekliliğinden ve insan toplumunun nizamı"ndan temellenen mevcut eşitsizliğin bir parçasıydı.[87]

Bütün bunlar Locke'un kendi toplumunda gördüğü ve bütün sivil toplumlar için tipik saydığı şeylerdi. Fakat bunlar nasıl oldu da bir farklılaşmış *doğal* haklar varsayımı hâline geldi ve bu sonuncu hâliyle hangi noktada *İnceleme*'nin argümanları arasına dâhil oldu. Bu varsayım doğal haklara giriş ifadeleri arasında kesinlikle yoktur, zira orada vurgu tamamen doğal hak eşitliğine yapılmıştır.[88]

Eşit doğal hakların farklılaşmış doğal haklara dönüşümüyle ilk kez Locke mülkiyet teorisini geliştirmeye başladığında karşılaşırız. *İnceleme*'deki mülkiyet üzerine bölümde Locke, gördüğümüz gibi, her bireyin geçimini sağlamak için ihtiyaç duyduğu ve emeğini üstüne uyguladığı türde bir mülkiyete dair doğal hakkını *sınırsız* temellük doğal hakkına dönüştürmek, böylece daha çalışkan olanların, diğerlerine hayatta kalmak için kendi emeklerinin kullanımını satmak dışında bir yol bırakmadan bütün toprakları ellerine geçirebilmesini haklı çıkarmak için konudan sapar.

Ama bu Locke'un bireycilik anlayışından bir sapma değil, onun temel bir parçasıdır. Locke'un bireyciliğinin özü, her insanın doğası gereği kendi şahsiyetinin ve kapasitelerinin yegâne sahibi[89] –bunlar için topluma hiçbir şey borçlu olmaması anlamında mutlak sahibi– ve özellikle de kendi emek

87 *Considerations*, Works (1759), c. II., s. 19.

88 *Second Treatise*, 4 ve 5 nolu girişler.

89 A.g.y., 4, 6, 44 ve 123 nolu girişler.

kapasitesinin mutlak sahibi olduğu iddiasıdır.[90] Dolayısıyla her insan kendi emek kapasitesini başkasına devretmekte özgürdür. Bu bireyci postulat Locke'un eşit bireylerden müteşekkil bir kitleyi (meşruiyet sınırları içinde) son derece farklı haklara sahip, biri mülk sahibi diğeri mülksüz olmak üzere iki sınıfa dönüştürmekte kullandığı postulattır. Bir kez bütün topraklar sahiplenildi mi, başka birine tabi olmama temel hakkı toprak sahipleri ile toprak sahibi olmayanlar arasında o kadar farklılaşır ki bu farklar arasında bir derece farkı değil, tür farkı ortaya çıkar: Locke mülksüzlerin tam da geçimleri açısından mülk sahiplerine bağımlı olduklarını ve kendi yaşam koşullarını değiştirmekten aciz olduklarını kabul eder. Hiç kimsenin bir diğeri üzerinde otorite sahibi olmamasına dayanan –başlangıçtaki– doğal haklar eşitliği[91] mülkiyet farklılaşmasından sonra devam edemez. Başka bir şekilde ifade edersek, varlık sahibi olmayan insan, eşit doğal hakların temeli olan kendi şahsiyetinin tam sahibi olma vasfını da kaybeder.[92] Ve Locke mülkiyet farklılaşmasının *doğal* bir şey olduğunda, yani "Toplumun sınırları dışında ve sözleşme yapmaksızın"[93] gerçekleştiğinde ısrarlıdır. Sivil toplum eşitsiz malvarlıklarını korumak için tesis edilir ki bu eşitsiz malvarlıkları daha doğa durumunda eşitsiz haklara yol açmıştır. Locke içinde yaşadığı toplumdaki haklarda yaşanan bir sınıfsal farklılaşmayı genelleştirip, örtük bir farklılaşmış *doğal* haklar varsayımına işte bu şekilde dönüştürmüştür. Göreceğiz ki bu örtük varsayım başlangıçtaki eşitlik varsayımının yerini almamıştır; her iki varsayım da Locke'un zihin dünyasında aynı anda kendine yer bulabiliyordu.

---

90 A.g.y., 27 nolu giriş.

91 A.g.y., 4 nolu giriş.

92 Karşılaştırma için bkz. bu kitabın 288. sayfası, ayrıca bkz. III. Bölüm, s. 196 ve sonraki sayfalar.

93 *Second Treatise*, 50 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 37].

b) ***Farklılaşmış rasyonalite***. Gördük ki Locke kendi toplumunda, emekçi sınıfı tam anlamıyla rasyonel bir hayat yaşama kapasitesinden, yani hayatlarını doğanın ya da aklın yasalarına göre düzenleme kapasitesinden yoksun bırakan bir sınıfsal rasyonalite farklılaşmasının yaşandığını varsayıyordu. Soru şudur: Bu varsayım nasıl genel bir farklılaşmış rasyonalite varsayımı hâline gelmiştir ve hangi noktada *İnceleme*'nin argümanları arasına girmiştir? *İnceleme*'nin açılış postulatları arasında yoktur. Burada rasyonalite ve ahlak yoksunluğu soyut kavramlar olarak ele alınır ve doğal hukuk sınırları içinde yaşayan rasyonel insanlar ile bu hukuku ihlal eden ahlak yoksunu insanlar arasında bir ayrım[94] yapılmakla birlikte, bu ayrımı toplumsal sınıflarla ilişkilendiren bir ifade yoktur. Aynı şey Locke'un hâlâ bolca toprağın bulunduğu doğa durumunun ilk aşamasında, insanlara kendi emekleriyle yeryüzüne boyun eğdirmelerini buyuran doğal hukuka uygun yaşayan (ve yeryüzüne hasrettikleri emeğin kendilerini onun üzerinde hak sahibi kıldığı) "Çalışkan ve [Rasyonel]" insanlar ile tamahkârlıklarının kendilerini "daha önceden başkasının Emeğiyle ıslah edilmiş toprağa karışma"ya sürüklediği "Kavgacı ve Münakaşacı" insanlar arasında yaptığı ayrım için de söylenebilir.[95] Doğa durumunun ilk aşamasında insan kendi doğal çevresiyle yüzleşirken, rasyonel davranış emek yoluyla doğaya boyun eğdirilmesine ve boyun eğdirme amaçlı temellüke dayanır: Rasyonel davranışın özü çalışkanlığa dayalı temellüktür. Gelgelelim mülkiyet üzerine bölümün ilerleyen kısımlarında rasyonel davranışın özü bir değişime uğrar. Bu öz bir adamın kendisi ve ailesi tarafından ihtiyaç duyulan şeyleri üretebileceği mütevazı miktarda bir toprağın çalışkanlık temelli temellükü olmaktan çıkıp, bu amaçla kullanılabilecek miktardan çok daha fazla toprağın temellük edilmesi hâline

94 Bu mesele bu kitabın 313-314. sayfalarında tartışılıyor.

95 *Second Treatise*, 34 nolu giriş [alıntıların Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 27].

gelir. Ve bu sınırsız birikim rasyonel hâle geldiğinde, tam rasyonalite yalnızca bu miktarlarda birikim yapabilenler için mümkün bir şeye dönüşür.

Rasyonalite konseptindeki bu değişiklik ona daha yakından bakmayı hak edecek kadar önemlidir. Doğa durumunun ilk aşamasında rasyonel davranış tarzının özü yeryüzüne boyun eğdirmek ve onu ıslah etmekti.

> Tanrı Dünyayı insanoğlunun tümüne ortaklaşa verdiğinde, İnsana çalışmasını emretti ve İnsanın aşırı yoksul Durumu bunu zorunlu kıldı. Tanrı ve İnsan Aklı, İnsana Yeryüzüne boyun eğdirmesini, yani yaşamın yararı için toprağı ıslah etmesini ve toprak üzerinde kendisine ait bir şeyleri, emeğini harcamasını emretti.[96]

> Tanrı Dünyayı İnsanlara ... onların yararları için ve Dünyadan elde etmeye muktedir oldukları en üst yaşam Rahatlıkları için [ortaklaşa verdi]. ... Tanrı Dünyayı, Kavgacı ve Münakaşacı olanın Hayalciliği ve Açgözlülüğüne değil, Çalışkan ve [Rasyonel] olanın kullanımına verdi (Emek de *İnsanın* Dünyayı kullanmasına Yetki veren şey olacaktı).[97]

Demek ki başlangıçta akıl her bir insana kendi menfaati için bir miktar toprağa boyun eğdirmeyi ve onu ıslah etmeyi emrediyordu. Fakat hiç kimse ona sahip olmadıkça toprağa boyun eğdirip onu ıslah etmezdi: "Çalışmayı ve üzerinde çalışılacak Malzemeleri gerektiren İnsani Yaşam Durumu zorunlu olarak *özel Sahiplenmeleri* doğurur."[98] Dolayısıyla rasyonel davranış tarzının özü, toprağın ve verdiği ürünlerin şahsi temellükü ve kişinin sahip olduğu enerjileri, kendisi için elde edebileceği daha büyük yaşam rahatlıkları için toprağı ve ürünlerini geliştirmeye hasretmesidir. Emek harcayan ve temellük eden kişi çalışkan ve rasyonel kişidir. Bu davranış,

96 A.g.y., 32 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 27].

97 A.g.y., 34 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 27].

98 A.g.y., 35 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 28].

amaca uygun olma anlamında olduğu gibi, Tanrı'nın ve aklın yasalarının gereği olma anlamında da rasyoneldir. Ve Locke'un bu noktada altını çizdiği rasyonalite ahlaki rasyonalitedir: Şayet mesele yalnızca amaca uygunluk olsaydı, "daha önceden başkasının Emeğiyle ıslah edilmiş toprağa karış"mak da bir o kadar rasyonel olabilirdi.[99] Ve doğa durumunun ilk aşamasında, paranın zuhurundan ve bunun sonucu olarak bütün toprakların sahiplenilmesinden önce, emek harcayan herkes temellük ediyordu.

Fakat herhangi bir bölgede paranın zuhuruyla birlikte o bölgede bulunan bütün topraklar çok geçmeden, bazılarına hiç toprak kalmayacak şekilde temellük edilir. Hatırlayalım, Locke'a göre bu durumda bile doğa durumu devam eder. İnsanlar salt paranın kullanımına toplumun sınırları dışında ve bir sözleşme olmaksızın zımnen rıza göstermek suretiyle, yeryüzünün orantısız ve eşitsiz bir şekilde sahiplenilmesini kabul etmişlerdir.[100] Demek ki doğa durumunun ikinci aşamasında topraksız bırakılmış insanlar kelimenin gerçek anlamıyla çalışkan ve rasyonel olamazlar: Kendi menfaatleri için toprak temellük edemez ve iyileştiremezler ki ilk başta rasyonel davranışın asıl özü de bu temellük ve iyileştirmeydi.

Birinci aşamada emek sarfiyatı ve temellük birbirini önvarsayıp birlikte rasyonel davranışı teşkil ederken, ikinci aşamada emek sarfiyatı artık temellükü önvarsaymıyordu ama temellük (birinin) emek sarfiyatını önvarsayıyordu. Bu noktada kişinin kendisi ve ailesinin tüketeceği tüketim mallarından bolca üretilmesine yetecek bir miktardan çok daha fazla miktarlarda toprağı temellük etmek hem ahlaki açıdan hem de amaca uygunluk açısından rasyonel hâle gelmişti; yani sermeye olarak kullanmak üzere toprak temellük etmek artık ras-

99 A.g.y., 34 nolu giriş [alıntının Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 27].

100 A.g.y., 50 nolu giriş.

yoneldi ki bu da başka bir insanın, yani kendine ait toprağı olmayanların emeğinin ürettiği artı ürünün temellük edilmesini içerir. Başka bir ifadeyle, emek harcamanın ve temellük etmenin birbirinden ayrıldığı noktada, tam rasyonalite emekten ziyade temellüke eşlik eder.

Bunu anlayabilmek için yapmamız gereken tek şey, Locke'un yaklaşımında doğa durumunun ilk aşamasından ikinci aşamasına geçişte değişen tek şeyin gerek ahlaki anlamda gerekse de amaca uygunluk anlamında rasyonel olan temellükün ölçeği olduğunun farkına varmaktır. Paranın zuhurundan önce, tüketim için gereken miktarın ötesinde temellük her iki anlamda da makul ve mantıklı olmayan bir şeydi: "[K]ullanabileceğinden fazlasını biriktirmek gerçekten de namussuzca olduğu kadar aptalca bir şeydi."[101] Fakat bunun iki anlamda da makul ve mantıklı olmamasının yegâne sebebi bozulmayı ya da israfı içermesiydi ve bozulmayı ya da israfı içermesinin yegâne sebebi de para teknik aracının yokluğuydu. Büyük malvarlıkları ahlak kuralları açısından hiçbir sorun teşkil etmiyordu; "kişinin meşru *Mülkiyetinin sınırlarının* aşılması Sahiplenmesinin genişliğinde değil, bu Sahiplenme içinde herhangi bir şeyin kullanılmadan telef olmasında yatar".[102] Paranın zuhuru, değer biriktirme aracı olarak sahip olduğu kapasite sayesinde teknik engelleri, bir başka ifadeyle, sınırsız mülkiyeti ahlaki anlamda rasyonel olmaktan, yani doğal hukukla ya da aklın yasalarıyla uyumlu olmaktan alıkoyan bütün engelleri ortadan kaldırıyordu. Keza paranın zuhuru, sınırsız temellükü amaca uygunluk açısından rasyonel olmaktan alıkoyan teknik engeli de ortadan kaldırıyordu. Para bir mübadele aracı ve değer biriktirme aracı olarak, insanlar bakımından,

101 A.g.y., 46 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 35]; karşılaştırma için bkz. bu ifadenin "onursuzca olduğu kadar yararsız" şeklinde tekrarlandığı 54 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 35].

102 A.g.y., 46 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 35].

"[ü]rünlerinin Satışı yoluyla kendisine Para getirmesi için" ticari mübadele amacıyla metalar üretmesini ve dolayısıyla sahip olduğu toprak miktarını "Ailesinin kullanımının ve Ailesinin bolluk içinde Tüketimi için gerekenin ötesinde" ve para olmasa "toprağı [çevrelemeye] değecek" olan miktarın çok ötesinde artırmasını kârlı kıldı.[103] Locke neden insanlar paranın zuhurundan sonra sınırsız mülk edinsinler sorusunu sormaz, paranın zuhurundan önce neden o zahmete girmeyeceklerini açıklamakla yetinir.

Açıktır ki Locke birikimin *per se* ahlaki açıdan ve amaca uygunluk açısından rasyonel olduğu fikrinden yola çıkmış, sonrasında insanın ilk başlangıçtaki şartlarında birikimin rasyonel olmasını engelleyen yegâne şeyin paranın ve piyasaların yokluğu olduğunu tespit etmiştir. Locke'un bir başka tespiti de insanların doğaları itibarıyla, resmî bir kamusal otorite tesis etmeksizin, paranın kullanımında ve ticari anlaşmalar yapmakta uzlaşabilecek kadar rasyonel olduğuydu. O zaman rasyonel insanların sınırsız birikim davranışı göstermelerinin önündeki teknik bariyerleri aşmasından, böylece kendilerini tam anlamıyla rasyonel insanlar hâline getirmelerinden ve bütün bunların doğa durumunda gerçekleşmesinden daha doğal ne olabilirdi ki?

Özetle, insanın orijinal doğasına sınırsız birikim yönlü rasyonel bir eğilim atfeden Locke, bu eğilimin parasal toplum öncesi dönemde doğal olarak kontrol altında olduğunu ama bu kontrolün doğal insanın rasyonel güçleri kapsamında olduğunu varsaydığı bir araç tarafından nasıl kaldırılabileceğini göstermiştir. Tarihsel olarak bir saçmalıktan ibaret bütün bu parasal ve ticari doğa durumu nosyonu bir varsayım olarak öne sürülebilir bir nosyondur ama bir şartla: Locke'un yaptığı gibi, insan doğasına bir rasyonel birikim eğilimi atfedilir-

103 A.g.y., 48 nolu giriş [alıntıların Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 35].

se, yani insan ile doğa (yani insan ile insanın geçim kaynağı toprak) arasında karakteristik olarak burjuva niteliğe sahip bir ilişki hatalı olarak geçmişe, doğa durumuna atfedilirse. İnsani hayatın koşullarının kaçınılmaz olarak toprağın ve toprağı işleyecek materyallerin bireysel sahipliğini dayattığını iddia ederken Locke'un yaptığı şey tam olarak budur.[104] Locke her zaman birikim davranışının tam anlamıyla rasyonel bir davranış olduğunu varsaydığı içindir ki emek harcamanın ve temellük etmenin birbirinden ayrılabilir hâle geldiği noktada tam rasyonalitenin emek harcamaktan ziyade temellük etmekte yattığı tespitinde bulunabilmiştir.

Locke'un sınırsız birikim eğiliminin bir rasyonalitesinin olduğunu varsaymasının, zaman zaman epey geleneksel ifadelerle yaptığı tamahkârlık kınamalarıyla çeliştiği düşünülebilir. Bu bağlamda şöyle bir Altın Çağ'dan bahseder Locke: "Altın Çağ ([yani] Boş ihtiras ve *amor sceleratus habendi*[*] ile kötü Bedensel İstek insanların kafasını doğru İktidar ve Onur konusunda yozlaştırmadan önce) ..."[105] Locke bize tam teşekküllü bir siyasal toplumu gerekli kılan şeyin tamahkârlığın zuhuru olduğunu söyler. "Yerleşik Nüfusun Ülke için çok az olduğu ve Nüfus ve Para eksikliğinin toprak Sahipliğini genişletme ya da daha geniş yer için çekişme İsteğini Doğurmadığı dönemdeki İlk Çağ *Asya* ve *Avrupa['sında]* ... Açgözlülük ya da Tutkuya çok az yer" vardı ve "monarşiye karşı önlem almaları ya da [ondan] korkmaları" için bir sebep yoktu".[106] "Basit, yoksul bir yaşam biçimindeki bir eşitlik onların isteklerini her insanın küçük mülkiyetinin dar sınırlarına hapsederek çok az sayıda uzlaşmazlık doğmasına yol açıyor, dolayısıyla uzlaşmazlıkları karara bağlamak için çok sayıda yasaya gerek

104 A.g.y., 35 nolu giriş.

[*] Lat. Lanetlenmiş mal mülk hırsı, tutkusu. –ç.n.

105 A.g.y., 11 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 74].

106 A.g.y., 108 ve 107 nolu girişler [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 71, 70].

duyulmuyordu: Az sayıda İhlal ile az sayıda Suçlu bulunan bu yerde Adalet eksikliği olmadı."[107] Böyle bir halk yalnızca, der Locke, başlıca işlevi kendilerini bir dış güce karşı korumak olan olgunlaşmamış bir siyasal topluma ihtiyaç duyar. Bu tür bir toplumu yönetenler savaş zamanı dışında "çok az Hükümranlık kullanırlar ve ... oldukça ılımlı bir Egemenliğe sahiptirler".[108] Ancak paranın zuhurundan, bütün toprakların temellük edilmesinden ve eşitsiz büyük mülklerin belirmesinden sonradır ki tamahkârlık temayüz eder ve bu tamahkârlık, mülkleri tamahkârlardan korumak üzere tam anlamıyla egemen bir sivil toplum ihtiyacını doğurur.

Locke'un tamahkârlığı kınadığı yeterince açıktır. Yine de bu kınama, sınırsız birikimin ahlaken rasyonel olduğu inancıyla hiç de çelişmez. Bilakis, çalışarak değil hakka tecavüz yoluyla varlık edinmeye çalışan geçimsiz ve kavgacıların tamahkârlığına karşı korunması gereken şey rasyonel, yani çalışkanlığa dayalı temellüktü. Tamahkâr olan kişi çalışarak mülk edinen kişi değil, bu kişinin mülkünü yağmalayan kişiydi. Ve çalışmaya dayalı rasyonel temellük ancak basit küçük mülk sınırlarını aşıp sınırsız birikim hâline geldiğinde korunmaya ihtiyaç duyuyordu. Locke'un tamahkârlık kınaması, sınırsız birikimin rasyonalitenin özü olduğu şeklindeki varsayımının bir sonucudur, bu varsayımla çelişen bir şey değil.[109] Bu konuda Locke'un yaklaşımı ile Hobbes'un yaklaşımı arasındaki zıtlık aydınlatıcıdır. Hobbes'a göre, "Mal mülk arzusu ve büyük onurlara erişme tutkusu, onları elde etme kudretinin işaretleri olarak, saygıdeğerdir".[110] Bu noktada Locke, bir meta olarak insan anlayışında olduğu gibi,[111] Hobbes kadar ileri gitmekten kaçınır. Her iki

107 A.g.y., 107 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 71].

108 A.g.y., 108 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 71].

109 Bkz. Not-P, s. 397-398.

110 *Leviathan*, Onuncu Bölüm, s. 71 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, s. 72-73].

111 Bkz. bu kitabın 288-289. sayfaları.

düşünür için de sınırsız birikim ahlaken meşru bir şeydi ama Hobbes toplumu tamamen bir piyasaya indirgeyip, piyasa ilişkilerinden türetilemeyen ahlaki ilkelerin bu toplumda bir yeri olmadığını düşündüğünden, tamahkârlık ile sınırsız birikim arasında bir ayrım yapmamıştır. Geleneksel ahlak ilkelerini bir ölçüde muhafaza eden Locke (ve Harrington)[112] ise bu ayrımı yapmışlar ama pek de dert edinmemişlerdir.

Demek ki Locke'un şahsi temellükü en başından itibaren doğal ve rasyonel bulduğunu ve tüketim ve takas sınırlarının ötesinde birikim yapma eğilimini paranın zuhurundan sonrası için, yani kendi teşhisine göre bütün toprakların sahiplenildiği ve bazı insanların kendilerine ait bir toprak olmaksızın geçimlerini sağlamaya başlamak zorunda kaldığı bir aşamada doğal ve rasyonel olarak değerlendirdiğini görüyoruz. O günden itibaren, yani doğa durumunun ikinci aşamasında rasyonel davranış tarzının esasını sınırsız birikim oluşturur ve yalnızca toprağa ve onu işleyecek materyallere sahip olabilenler birikim imkânına sahiptir.

Bunun mantıksal bir sonucu olarak, Locke'a göre doğa durumunda rasyonalite bakımından bir sınıfsal farklılaşma söz konusuydu. Bütün toprakların temellük edilmesinden sonra mülksüz kalmış olanlar tam manasıyla rasyonel sayılamazdı. Rasyonel olma fırsatları yoktu. Tıpkı sivil toplumdaki gündelikçi işçiler gibi, emeklerini doğanın bahşettiklerini geliştirmeye hasredecek bir konumda değillerdi; bütün enerjilerini hayatta kalmaya hasretmeleri gerekiyordu, "kazançlarıyla ancak karınlarını doyurabildikleri" için "bundan ötesini düşünemez"lerdi.

Muğlak Doğa Durumu

Locke'un kendi zamanındaki toplumlara dair öne sürdüğü farklılaşmış haklar ve rasyonalite varsayımlarını genelleşmiş

112 Bkz. bu kitabın Dördüncü Bölüm, 235. sayfası.

bir form hâlinde doğa durumuna atfettiğini gördük. Bu genelleştirilmiş varsayımlar *İnceleme*'nin başlangıç postulatlarını kaçınılmaz olarak biraz değiştirdi ama onların yerini almadı. Şimdi anlıyoruz ki Locke bunları aynı anda kafasında kurgulamıştı ve bu nedenle de argümanlarını dayandırdığı postulatlar karışık ve muğlaktı. Bütün insanlar genellikle rasyoneldi; bununla birlikte rasyonalite bakımından farklılık arz eden iki ayrı sınıf vardı. Bütün insanlar sahip oldukları doğal haklar bakımından eşitti; bununla birlikte iki farklı doğal hak sahipliği tertibi vardı. Locke'un insan doğasına dair açıklamalarındaki olağanüstü çelişkinin kaynağı işte buradadır.

Genellikle Locke'un insanları esasta rasyonel ve sosyal varlıklar olarak gördüğünü düşünürüz. Kutsal kitabın yardımı olmaksızın, doğa yasası (ki bu yasa akıldır ya da en azından –zihinlere kazınmamış olsa bile– akıl yoluyla bilinebilir bir şeydir) uyarınca birlikte yaşayabilmeleri anlamında rasyonel, bir egemenin dayattığı kurallar olmaksızın, doğa yasaları uyarınca yaşayabilmeleri bakımından sosyaldirler. Bunun insan doğasına yaklaşımları açısından Locke ile Hobbes arasındaki en büyük fark olduğu söylenegelir. Eğer arada önemli bir fark varsa, onu motivasyon teorisinde değil burada görmemiz gerekir. Zira Hobbes gibi Locke da insanları güdüleyen şeyin esas olarak arzu ve istikrah olduğunu, arzuların çok güçlü güdüler olduğunu, öyle ki "tamamen serbest bırakılırlarsa insanları bütün ahlak kurallarını yerle bir etmeye [götüreceğini], ahlak kuralları[nın] var oluş amacının bu dizginsiz arzuları gemleyip sınırlamak"[113] olduğunu savunuyordu. Bu

113 Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Fraser (ed.) (1894), I. kitap, ikinci bölüm, 13 nolu giriş. Locke'un 1678 yılında savunduğu şu Hobbesçu görüşlerle ve buradan hükümet açısından çıkardığı sonuçlarla karşılaştırınız: "İnsanların eylemlerini tetikleyen başlıca şey, eylemlerini sevk ve idare etmekte kullandıkları kurallar ve eylemlerinin hedefi olarak belirledikleri amaçtır; bu amaç görünüşe göre güven ve itibar kazanmaktır; insanların büyük çoğunluğunun her halükârda kaçındığı şey ise utanç ve zillettir."

görüşlerle Hobbes'un görüşleri arasındaki farkın şu olduğu düşünülür: Locke'a göre insanlar, ahlak kurallarının faydasını görerek, bir egemen güç tesis etmeksizin bu kuralları kendilerine uygulama kapasitesine sahiptir.

İnceleme'nin açılışında sunulan genel teorinin kesin olarak işaret ettiği şey, insanların doğaları gereği doğa ya da akıl yasaları uyarınca kendi kendilerini yönetebileceğidir. Bize doğa durumunda insanı yöneten bir doğa yasasının yürürlükte olduğu, bu yasanın da akıl olduğu söylenir.[114] Doğa durumu düz bir şekilde savaş durumuyla karşılaştırılır: Bu iki durum arasında "bir Barış, İyi Niyet, Karşılıklı Yardım ve Koruma durumu ile bir Düşmanlık, Kötü Niyet, Şiddet ve Karşılıklı Yok Etme durumu arasında olduğu kadar açık bir farklılık görüyoruz. Yeryüzünde aralarında yargıçlık yapma Yetkisine sahip ortak bir Yüksek Makam olmaksızın Akla göre birlikte yaşayan İnsanların durumu *tam olarak Doğa Durumudur*".[115]

Locke'un yaptığı gibi, söz konusu doğa durumunda doğa yasasına uymayan bazı insanların varlığını kabul etmek bu doğa durumu yaklaşımıyla çelişmez. Doğa yasası yalnızca "kendisine danışacak" olanları tedrisatından geçirir; bazı insanlar onu ihlal eder ve böyle yaparak kendilerinin "akıl ve ortak Adalet kuralından başka bir Kuralla yaşamak istediğini" ilan ederler ve böylece de "İnsanoğlu için tehlikeli" hâle gelirler; doğa yasasını ihlal eden kişi "soysuzlaş[ır], kendisinin İnsan Doğasının ilkelerini terk ettiğini ilan [eder] ve zararlı bir Yaratık haline gel[ir]".[116] Demek ki doğa durumunun doğal yasaya saygılı insanlarının arasında bazı doğal suçlular vardır. Fakat Locke'un bu insanları "zararlı", "yoz" ve "İnsan Doğasının ilkelerini terk etmiş" insanlar olarak tanımlaması,

114 *Second Treatise*, 6 nolu giriş.

115 A.g.y., 19 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme, çev. Fahri Bakırcı*, s. 18].

116 A.g.y., 6, 8 ve 10 nolu girişler [alıntıların Türkçesi: *İkinci İnceleme, çev. Fahri Bakırcı*, s. 10, 12, 13].

okurlarından bu insanları istisnai bir azınlık olarak görmelerini istediğini gösteriyor. Hatta kullandığı dilin ölçüsüzlüğü, doğa durumunda nezaketin hüküm sürdüğüne kendisini ikna etme çabasına bile yorulabilir. Her halükârda Locke, doğa durumunda bazı ihlalciler olmasının doğal hukukun hâkimiyetini etkilemediğinden emindir: Locke'un "Akla göre birlikte yaşayan İnsanlar", ve "bir Barış, İyi Niyet, Karşılıklı Yardım ve Koruma"[117] şeklinde tanımladığı şey işte bu –ihlalcilerin de içinde olduğu– doğa durumudur.

Fakat bu, Locke'un doğa durumuna dair yaptığı birbirine zıt iki tasvirden yalnızca biridir.

İnceleme'nin daha üçüncü bölümünde, doğa durumu ile savaş durumu arasında yapılan ayrımdan yalnızca bir sayfa sonra şunu okuruz: Birbirleriyle mücadele hâlindeki insanlar arasındaki sorunları çözüme bağlayacak bir otoritenin olmadığı bir yerde, "en küçük bir anlaşmazlı[k sonuna kadar gitmeye] eğilimli"dir ve "İnsanların kendilerini Topluma koymalarının ve Doğa Durumunu terk etmelerinin önemli bir nedeni" de "bu savaş durumundan kaçınmak"tır.[118] Bu noktada doğa durumu ile Hobbesçu Savaş Durumu arasındaki fark neredeyse kaybolmuştur. Dahası, birkaç bölüm ileride doğa durumunun "[son derece] güvenliksiz, [son derece] emniyetsiz" olduğunu, doğa durumunda bireysel hakların kullanımının "[son derece] belirsiz ve sürekli olarak başkalarının tecavüzüne" açık olduğunu, doğa durumunun "korku ve sürekli tehlikelerle dolu" olduğunu ve bütün bunların sebebinin, "Hakkaniyet ve Adaletin kuvvetli gözetleyicileri olmayanlar[ın] daha büyük bölümü oluştur"maları olduğunu okuruz.[119] Bu anlatıya göre

117 A.g.y., 19 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme, çev. Fahri Bakırcı*, s. 18].

118 Bkz. Not-Q, s. 298-299.

119 *Second Treatise*, 123 nolu giriş [alıntıların Türkçesi: *İkinci İnceleme, çev. Fahri Bakırcı*, s. 81]. Karşılaştırma için bkz. 124 ve 125 nolu girişler, "İnsanlar"; 131 nolu giriş, "huzursuz ve güvensiz"; 137 nolu giriş, "güç kullanma imkânları".

doğa durumunu yaşanmaz kılan şey küçük bir azınlığın kötülüğü değil, "daha büyük bölümü"n aklın yasasından kopma eğilimi göstermesidir. Artık doğa durumunun savaş durumundan hiçbir farkı kalmamıştır. Bu yüzden de Locke'un hükümetin çözülmesine neden olan isyana dair yürüttüğü tartışmada şunlar söylenir: İsyan edenler "savaş durumunu yeniden geri getir"irler;[120] "her bir kişinin, bütün Uzlaşmazlıklarına ilişkin barışçıl bir karar vermesi ve aralarındaki Savaş durumuna bir engel oluşturması için onaylamış olduğu Hakemliği de ortadan kaldır"ır ve "*Halkı yeniden Savaş durumuna maruz bırakırlar*".[121] Sivil toplum çözüldüğünde insanların tekrar içine çekildiği durum barışçıl doğa durumu değil savaş durumudur.

Locke'un doğal insan hakkındaki bu iki farklı anlatımı arasındaki çelişki esasa dair bir çelişkidir. Doğa durumu bazen savaş durumunun zıddıdır, bazen ise aynısı. Locke'un siyaset teorisini üzerine inşa ettiği açık postulatların barındırdığı en önemli çelişki budur. Bu çelişki arzu ve aklın çelişkili bir karışımı olarak geleneksel Hıristiyan insan konseptinin bir yansımasıdır deyip işin içinden çıkamayız. Locke hiç kuşkusuz bu görüşü benimsemişti. Ve bu görüşte gerçekten de insan doğasının bu iki unsurunun göreli ağırlıkları (ya da potansiyellerine) hakkında birbirinden çok farklı kanaatlere yer vardır. Hıristiyan doktrininin farklı savunucuları bu konuda farklı görüşleri benimseyebilmişlerdir. Fakat burada açıklanması gereken şey Locke'un nasıl olup da bu meselede tek bir görüşü değil, birbirine zıt iki görüşü benimseyebildiğidir.

Hiç kuşkusuz denilebilir ki Hobbes'un tezlerini çürütebilmek için iki zıt görüşü de savunmak zorunda kalmıştır: Bir yandan Hobbesçu bir egemene ihtiyaç kalmaması için insanlara bu kadar çok rasyonalite atfetmek zorundayken, bir yandan da

120 A.g.y., 226 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 146].

121 A.g.y., 227 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 146].

insanların kendi doğal haklarını ve güçlerini bir sivil topluma teslim etmesini gerektirecek kadar onlara kavgacılık atfetmek zorundaydı. Fakat bunu söylemek epey haksızca ve gereksizce onu hem entelektüel dürüstlükten uzaklıkla hem de sıra dışı ölçülerde bir yüzeysellikle suçlamak anlamına geleceği gibi, Locke'un bireyi devlete tabi kılmasının boyutlarının hafife alındığını da düşündürtür.[122]

İçerdiği ithamlar bakımından daha kabul edilebilir bir diğer açıklama, Locke'un iki farklı genel doğa durumu tasviri ile doğa durumunun (paranın zuhurundan öncesi ve sonrası olmak üzere) iki aşaması (ki paranın zuhurunu ele alma şeklinin bu iki aşamayı örtük olarak içerdiğini görmüştük) arasında kurulabilecek belli ölçüde bir benzerlik ilişkisine dayanır. Çok az sayıda yoz insanın olduğu iç açıcı doğa durumu tasviri, "[a]z sayıda ihlal ile az sayıda Suçlu bulunan" ve bundan dolayı da tam bir kamusal otoritenin bulunmadığı para öncesi olgunlaşmamış topluma dayandırılamaz mıydı?[123] İç açıcı doğa durumu böylece mülkiyet üzerine bölümde tartışılan iki aşamadan birincisine tekabül etmiş olur. Bu durumda "Daha büyük bölüm"ün eşitlik ve adalet ilkelerine pek riayet etmediği, dolayısıyla kimsenin malının mülkünün güvende olmadığı iç karartıcı doğa durumu ise "kötü bedensel istek"lerin epey arttığı ve dolayısıyla pek çok suçlunun bulunduğu para sonrası aşamaya tekabül eder.

Gelgelelim bu açıklama da hiçbir şeyi açıklayamaz. Zira Locke gerek iç açıcı gerekse de iç karartıcı tasviri, sivil toplumun tesisinden önceki doğa durumunun, yani doğa durumunun ikinci aşamasının tasvirleri şeklinde sunar. İç karartıcı tasvirin ikinci aşamaya tekabül ettiğine kuşku yoktur. Keza iç açıcı tasvirin de sivil toplumun kurulmasından hemen önceki doğa

122 Bkz. bu kitabın 332-335. sayfaları.

123 A.g.y., 107 ve 108 nolu girişler [Alıntının Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 71].

duruma tekabül ettiği, hiçbir hükümetin keyfi bir güce sahip olamayacağını kanıtlamak için kullandığı argümanların birinden de kesin olarak anlaşılır. Locke şu önvarsayımda bulunmak zorunda kalır: İnsanların kendisinden çıkıp sivil topluma girdiği doğa durumu, insanların genellikle doğal hukuka riayeti ettiği, yani keyiflerine göre başka insanların hayatlarını, özgürlüklerini ve mallarını yağmalamadığı bir doğa durumudur. Şayet insanlar böyle davranmasalardı, doğa durumunda keyfi güce sahip olurlardı. Fakat Locke'un tezi, insanların doğa durumunda keyfi güce sahip olamadıkları ve dolayısıyla sivil topluma böyle bir gücü transfer edemedikleridir.[124]

Demek ki Locke'un doğa durumundan çıkıp sivil topluma giren insanların hem esasen doğal hukukun yönetiminde olduklarını hem de esasen doğa hukukunun yönetiminde olmadıklarını nasıl söyleyebildiği hâlâ izaha muhtaçtır; bu aynı insanlar nasıl oluyor da aynı zamanda hem çoğunluğu itibarıyla rasyonel ve barışçıl hem de "daha büyük kısmı" itibarıyla –kimsenin hiçbir şekilde güvende olmamasına sebep olacak kadar– doğal hukuku hor gören insanlar olabilmişlerdir.[125]

Locke'un toplumsal varsayımlarına dair analizimiz buna bir açıklama getirir. Bana göre Locke insan doğası hakkında bu iki yaklaşımı da benimseyebildi çünkü mantıksal olarak birbiriyle çelişseler de aynı nihai kaynağa dayanan bu iki toplum konsepti Locke'un zihninde aynı anda kendilerine yer bulabiliyordu. Birinde toplum eşit ve farklılaşmamış insanlardan müteşekkilken, diğerinde toplum rasyonalite seviyeleri bakımından farklılaşmış iki sınıftan müteşekkildi: "çalışkan ve [rasyonel]" ve mülk sahibi olanlar ile mülk sahibi olmayıp biriktirmek için değil yalnızca hayatta kalmak için emek harcayanlar. Locke bu iki toplum konsepti arasındaki çelişkiyi idrak edemezdi çünkü (daha önce gördüğümüz gibi yalnızca

124 A.g.y., 135 nolu giriş.

125 Bkz. Not-R, s. 399.

ikincisi değil) her iki konsept de içinde yaşadığı topluma dair kavrayışından doğup postulatları arasına taşınmıştır.

Her ne kadar Locke onu geleneksel Hıristiyan doğal hukuk yaklaşımı olarak sunsa da birinci konsept ciddi oranda –on yedinci yüzyıl materyalizmi için tipik olan– atomcu materyalizm yaklaşımını içerir. İnsanların doğal ahlaki eşitliğini, doğal hukukun getirileri üzerinde eşit hak sahipleri olduklarını ve bu hukukun getirdiği yükümlülükleri idrak etme noktasında eşit kapasitede olduklarını varsayan geleneksel konsept elbette ki Locke'un anlatısında ön plandadır: Ona göre insanlar "Doğanın aynı nitelikteki bütün nimetleri ve aynı yeteneklerin kullanımı bakımından ayrımsız doğan aynı tür ve sınıftaki Yaratıklar"dır. Hıristiyan doğal hukuk geleneğini on yedinci yüzyıla taşıyan kişi Hooker'dır ki "İnsanların Doğa tarafından sağlanmış bu eşitliğini" desteklemek için Locke ondan alıntı yapar.[126] Bu hak eşitliği aynı zamanda bir akıl eşitliğidir: İnsanlar doğal hukuku kavrama noktasında eşit kapasiteye sahiptir: "[Doğal] Hukukun ta kendisi olan Akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm insanoğluna ... öğretir."[127]

Fakat Locke'un doğal eşitlik varsayımının bu geleneksel Hıristiyan yaklaşımının ötesine geçtiğini görmemiz gerekir. Bütün adil hükümetlerin rızaya dayanmak zorunda olmasının tek sebebi, insanların aynı şekilde Tanrı tarafından yaratılmaları ve dolayısıyla eşit ahlaki haklara sahip olmaları bakımından özgür ve eşit yaratılmaları değildir. Bunun bir sebebi de, Locke'un vesayetçiliğe karşı çıkarken vurguladığı gibi, insanların kendi hayatlarını idare etme pratik meselesinde kendilerine yetme kapasitesine eşit olarak sahip oldukları varsayımıdır.

Locke'un yasal otoriteyi siyasal güç ile vesayetçi güç arasında kurulan bir analojiye dayandıranlara karşı öne sürdüğü bü-

126 *Second Treatise*, 4 ve 5 nolu girişler [alıntıların Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 9-10].

127 A.g.y., 6 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 10].

tün tezler şu önermeye dayanır: Vesayet gücü doğası itibarıyla, yalnızca çocuklar yeterince büyüyüp hem doğa yasasını anlayabileceklerinin hem de kendi başlarına gündelik hayatın işlerini idare edebileceklerinin varsayılabileceği zamana kadar geçerlidir. Öyleyse deliler ve aptallar hariç bütün insanlar ebeveyn otoritesinden azadedir çünkü gerek doğal hukuku idrak etme gerekse de "kendi başına hareket edebilme" kapasitesine eşit olarak sahip oldukları varsayılır.[128] Keza Locke'un evlilik kurumu için bulabildiği yegâne doğal dayanak, "kendi başlarına hareket edebilene" kadar çocukların korunmaları ve geçimlerinin sağlanması ihtiyacıdır.[129] Yine Locke "*Paternal* ya da *Parental* İktidar"ın sınırlarını özetlerken bu gücü arada hiçbir fark gözetmeksizin "Ebeveynlerin Çocukları üzerinde, Çocuklar, ister Doğa Yasası olsun, ister Ülkelerin kendilerini yönettikleri yerel Yasa olsun, bu Kuralı anlayabildiklerinin varsayıldığı Aklı kullanma çağına ya da Bilgili bir duruma gelinceye kadar, Çocuklarının iyiliğine olmak üzere onları yönetmek için sahip oldukları bir İktidardan başka bir şey"[130] olmayan ve "Çocukların Mülkiyetlerinin (Diğer yerlerde olduğu gibi burada da Mülkiyetle, İnsanların Mallarında olduğu kadar Kişiliklerindeki Mülkiyeti de kastediyorum) nasıl idare edeceklerine ilişkin Yetenek ve anlama eksikliklerinin Küçüklükleri süresince Çocuklarının Yararına olmak üzere telafi edilmesi için"[131] doğanın ebeveynlere verdiği bir güç olarak tanımlar.

İnsanların doğaları gereği kendi başına hareket edebilme bakımından eşit kapasitelere sahip oldukları varsayımı boşuna öne sürülmüş bir varsayım değildi. Bu varsayım Locke'a gözlemlediği toplumdaki muazzam eşitsizlikler ile varsayılan

128 A.g.y., 60 nolu giriş [alıntının Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 43].

129 A.g.y., 83 nolu giriş; karşılaştırma için bkz. 80 nolu giriş.

130 A.g.y., 170 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 112].

131 A.g.y., 173 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 144].

doğal hak eşitliğini hiç vicdan azabı çekmeden birbiriyle bağdaştırma imkânını verdi. Şayet insanlar doğaları gereği –başının çaresine bakabilmek bakımından eşit kapasiteye sahip olma anlamında– eşit ölçüde rasyonelse, mülk edinme yarışında kalıcı olarak geri düşmüş olanların kendilerinden başka hiç kimseyi suçlayamayacakları varsayılabilir. Ve ancak insanların kendi başına hareket edebilme bakımından eşit kapasitelere sahip olduğu varsayılırsa, onları bir başına bırakmak ve eski doğal hukuk doktrininin desteklediği korumalar olmaksızın piyasada birbirleriyle cebelleşmelerine izin vermek adil bir fikir olabilir. İnsanların kendi başına hareket edebilme kapasitesi bakımından eşit ölçüde rasyonel oldukları varsayımı böylece piyasa adaleti ile geleneksel mübadele adaleti ve bölüşüm adaleti nosyonlarının bağdaştırılmasını mümkün kılar.

Diyebiliriz ki Locke'un eşit rasyonalite doktrininin anası Hooker, babası Hobbes'tur. Kendi başına hareket edebilme eşit kapasitesi varsayımı, piyasa toplumunu meşrulaştırmak isteyen ama Hobbes kadar ileri gidip bütün adaleti piyasadaki girişimcilerin adaletine indirgemek de istemeyen (ki Locke istemiyordu) herkes için gerekli bir varsayımdı. Başka bir ifadeyle, en azından geleneksel doğal hukukla bir devamlılık ilişkisi içinde olduğu iddiasındaki herhangi bir burjuva teorisi açısından, sıradan insanı, kendi başının çaresine bakma kapasitesine ve ahlaken bunu yapma hakkına sahip rasyonel burjuva insanı olarak tasavvur edebilmek için bu gerekliydi.

Sıradan insan bu şekilde burjuva rasyonel insan olarak tasavvur edildiğinde, insanın doğal durumu da fazlasıyla rasyonel ve barışçıl olur. Locke'un iki doğa durumu konseptinden ilkinin kaynağının bu olduğunu ve bu konseptin Hıristiyan doğal hukuk geleneği kadar, Locke'un burjuva toplumunu anlama biçiminden de temellendiğini iddia ediyorum.

Locke'un diğer doğa durumu konsepti, daha belirgin bir şekilde burjuva nitelik taşıyan bir toplum konseptiyle, yani

rasyonalite bakımından fıtri bir sınıfsal farklılaşmanın söz konusu olduğu insan toplumu konseptiyle daha doğrudan bağlantılıdır. Bir on yedinci yüzyıl burjuva gözlemcisinin yoksulların rasyonalitesi ile mülk sahibi insanların rasyonalitesi arasında köklü bir fark görememesi pek mümkün değildi. Bu farklılık aslında insanların hayatlarını burjuva ahlak kurallarına göre tanzim etme kapasitesinde ya da isteğinde bir farklılıktı. Ne var ki burjuva gözlemciye bu farklılık insanların hayatlarını ahlak kurallarına göre tanzim etmekte bir farklılık gibi görünüyordu. Locke'un bunu böyle gördüğünü gördük. Rasyonel ahlak bakımından bu sınıfsal farklılaşma insan doğasına atfedildiğinde sonuç tehlikeli ve güvensiz bir doğa durumu olur. Zira insanların büyük bölümünün yaptırımlar olmaksızın hayatlarına aklın yasasına uygun bir yön verme kapasitesinden yoksun olduğunu söylemek (Locke böyle söylüyordu), onları hizada tutmak için hukuksal yaptırımları (ve ruhsal yaptırımlara sahip bir kilisesi) olan bir sivil toplumun gerekli olduğunu söylemek demektir. Bu yaptırımlar olmadığında, yani bir doğa durumunda barış olamazdı.

Locke'un farklılaşmış rasyonalite konseptini burjuva bir konsept olarak nitelendirdim. Bu konseptin Aristocu iki sınıf (efendiler ve köleler) nosyonuyla hiçbir ortak yanı yoktu. Aristocu nosyonda efendilerin ve kölelerin konumları varsayılmış bir fıtri rasyonalite farklılığıyla meşrulaştırılıyordu. Locke'ta ise rasyonalite farklılığı insanın fıtratında olan ya da Tanrı'nın veya Doğanın insanın içine yerleştirdiği bir şey değil, tam tersine farklı ekonomik koşullar marifetiyle toplumsal olarak ulaşılan bir şeydi. Fakat bu farklılaşmaya doğa durumunda ulaşılıyordu; dolayısıyla sivil topluma içkin bir şeydi. Bu da demekti ki bu farklılaşmaya bir kez ulaşıldığında artık kalıcıydı, zira Locke'un uygar toplumun kalıcı temeli olduğunu varsaydığı bir mülkiyet ilişkileri düzeninin beraberinde getirdiği bir şeydi. Locke'un farklılaşmış

rasyonalite nosyonu köleliği[132] değil, ama halkın bir kısmının çalışma kapasitesini bir sözleşmeye dayalı olarak sürekli devrederek tabi hâle gelmesini doğal bir durum olarak meşrulaştırıyordu. Bu farklılaşma, insanlar özgürlüklerini devretmekte özgür oldukları için ortaya çıkıyordu. Rasyonalite farklılığı bu devrin bir sonucuydu, nedeni değil. Fakat rasyonalite farklılığı bir kez tahakkuk etti mi, farklılaşmış hakları meşrulaştıran bir faktör olarak işliyordu.

Demek ki Locke'un her iki doğa durumu yaklaşımının kaynağı da burjuva toplum konseptidir. Ve bu ortak kaynak bunların çelişkili mahiyetini karartıyordu. Son tahlilde muğlak ve çelişkili olan aslında Locke'un kendi toplumunu anlama biçimiydi. Bu muğlaklık ve çelişki neredeyse kaçınılmaz bir şeydi. Biçimsel eşitlik talep eden ama özsel bir hak eşitsizliğini gerektiren nevzuhur bir burjuva toplumunun çelişkili doğasını gayet doğru bir şekilde yansıtıyordu. Hobbes'un doktrininin bütün taraflar tarafından soğuk karşılanmasının da gösterdiği gibi, bu toplumun liderleri geleneksel ahlak yasasını bir kenara bırakıp tamamen materyalist bir fayda doktrinini benimsemeye hazır değildiler. Doğru ya da yanlış, böyle bir doktrinin toplumsal doku için büyük bir tehlike yaratacağı düşünülüyordu. Böyle düşünüldüğü sürece insanların doğal eşitliğini öne sürmek ve doğal hak eşitliği savunucusu kisvesine bürünmek de bir gereklilikti, eşitsizlik için doğal bir meşruiyet kaynağı bulmak da. Locke, kendi zamanının okurlarını da memnun ederek, bunların ikisini de yaptı. Ve bu yarattığı teorinin tam kalbine, sonrasında bütün bünyeye yayılan bir muğlaklık bıraktıysa bile, bu durum bu teoriyi Locke'un toplumu için daha kullanışsız kılmıyordu.

132 Locke elbette ki köleliği de meşru görüyordu ama bu meşruiyeti fitri rasyonalite farklılaşmasına dayandırmıyordu. Köleleşme yalnızca bir insan "Ölümü hak eden bir Eylemle kendi hatası sonucu kendi Yaşam Hakkının kaybedilmesi" (A.g.y., 23 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 22] hâlinde meşruydu. Anlaşılan o ki Locke doğal suçlular olarak gördüğü insanlar için köleliğin uygun bir ceza olduğunu düşünüyordu.

Muğlak Sivil Toplum

Artık Locke'un doğal haklar ve rasyonalite hakkındaki muğlak fikirlerinin onun sivil toplumun oluşumuyla ilgili teorisine ne şekilde girdiğini irdeleyebiliriz. Locke bize insanların kendilerini doğa durumunun sıkıntılarından, güvensizliğinden ve şiddetinden korumak için sivil topluma girdiklerini söyler. Ya da Locke'un sürekli tekrarlayıp durduğu gibi, insanların sivil toplumda birleşmesinin ve kendilerini bir hükümete tabi kılmalarının altında yatan ulvi amaç mülkiyetlerinin korunmasıdır ki Locke mülkiyetle kastının insanların "Yaşamları, Hürriyetleri ve Servetleri"[133] olduğunu söyler. Mülkiyet bu şekilde tanımlandığında herkesin sivil topluma girmek için bir sebebi olur ve herkesin başkasına devredebileceği bazı hakları olduğundan, herkes sivil topluma girme kapasitesine sahiptir. Fakat Locke bu tanıma bağlı kalmamıştır. Mülkiyetin tanımının tezleri açısından belirleyici bir önem kazandığı yerlerde bu kavramı iki farklı anlamda kullanır. İnsanların korumak için sivil topluma girmeye mecbur kaldıkları mülkiyetin konusu bazen[134] yaşam, hürriyet ve servet olduğu ifade edilirken, bazen de[135] kesinlikle yalnızca mallar ya da toprak olarak ifade edilir. Buradan çıkan sonuç, malları ya da mülkleri, yani olağan içeriğiyle mülkiyeti olmayan insanların makul sebeplerle sivil toplumun hem içinde hem de dışında olduğudur.

İnsanların korumak için sivil topluma girdiği mülkiyet yaşam, hürriyet ve servet olarak alındığında, (köleler hariç) bütün insanlar üyelik niteliklerini haizdir; yalnızca mal ya da mülk olarak alındığında ise yalnızca bunlara sahip olanlar üyeliğe uygundur. Locke bir tutarsızlığa düştüğünün farkında bile olmadan mülkiyeti her iki anlamda da kullanmıştır. Bunun

133 *Second Treatise*, 123 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 247].

134 Mesela a.g.y., 123, 131 ve 137 nolu girişler.

135 Mesela a.g.y., 138-140 ve 193 nolu girişler.

neden böyle olduğunu analizimiz ışığında anlayabileceğiz. Locke'un, genel rasyonalite ve eşit haklar açık varsayımını bir kenara bırakmaksızın, örtük bir farklılaşmış doğal haklar ve rasyonalite varsayımı olarak postulatlarına dâhil ettiği farklılaşmış sınıfsal hakları kendi toplumunda tespit etmesi, toplum sözleşmesi seviyesinde bu sözleşmenin taraflarının kim olduğunu ciddi ölçüde muallakta kalmasına neden olmuştur.

Locke'un kimleri sivil toplumun üyeleri olarak gördüğü sorusunun yalnızca bir tek yanıtı olabilir. Olağan anlamıyla mülkiyet sahibi olsun ya da olmasın herkes, hayatlarını ve özgürlüklerini korumakta çıkarları olduğundan, sivil topluma dâhildir. Ama aynı zamanda yalnızca "mülkü" olanlar tam üye olabilir; bunun iki sebebi vardır: Yalnızca onların mülkiyetin korunmasında tam çıkarı vardır ve yalnızca onlar rasyonel bir hayat sürme –yani kendisini gönüllü olarak akıl yasasına uymakla yükümlü kılma– kapasitesine tam olarak sahiptir ki bu sonuncusu sivil topluma tam katılım için olmazsa olmazdır. Çalışan sınıf mensupları mülksüz olduğundan sivil topluma tabidir ama onun tam üyesi değildir.[136] Bunun tek bir yanıt değil birbiriyle çelişen iki yanıt olduğu itirazı yükseltilirse, buna her iki yanıtın da Locke'un varsayımlarından çıktığı ve bu yanıtların tek başlarına değil ama birlikte Locke'un düşüncesini doğru olarak yansıttığı ifade edilerek yanıt verilebilir.

Varsayılan ilk sözleşme uyarınca kimlerin sivil toplum üyesi olduğunun muğlak bırakılması, Locke'a herkesi yönetilmeleri için ama yalnızca mülk sahiplerini yönetmeleri için üye sayma imkânını veriyordu. Yönetme hakkı (daha doğru bir ifadeyle, herhangi bir hükümeti kontrol etme hakkı) yalnızca mülk sahiplerine verilir: Hiçbir hükümetin onsuz varlığını sürdüremeyeceği vergiler hakkındaki belirleyici söz hakkı

136 Harrington'ın ücretlilerin cumhuriyetin dışında olduğu varsayımıyla bir karşılaştırma için bkz. bu kitabın dördüncü bölümü, s. 242.

onlara verilmiştir.[137] Buna karşın yasayla bağlı olma ve meşru hükümete tabi olma yükümlülüğü, mülk sahibi olma anlamında mülkiyet sahibi olsunlar ya da olmasınlar ve açık bir sözleşme yapmış olsunlar ya da olmasınlae herkese yüklenmiştir. Locke açık rıza doktrinini bir örtük rıza doktrinine doğru genişlettiğinde kimlerin yükümlü olduğu hususunda kuşkuya yer bırakmaz:

> Herhangi bir Yönetimin Hükümranlık alanlarının herhangi bir bölümünün sahibi olan ya da bu bölümü kullanan her İnsan, bu Yönetim altındaki başka herhangi biri gibi, bu tür bir kullanım boyunca, bu yolla *zımni Onayını* verir ve bundan sonra bu Yönetimin Yasalarına İtaat Etmek zorundadır; bu Sahiplik ister kendisine ve Varislerine ebediyen verilmiş Toprağa ilişkin bir Sahiplik olsun ya da sadece bir Haftalık bir Kiralama olsun, isterse sadece Anayolda özgürce dolaşma olsun Yasalara uyma zorunluluğu vardır ve Gerçekte bu zorunluluk bu Yönetimin [hükmettiği] Topraklar içinde ... bulunan herhangi bir [kişinin doğrudan mevcudiyetine] ulaşır.[138]

Locke bütün insanların verdiğini saydığı bu örtük rızanın onları toplumun tam üyesi kılmadığını açıkça söyler: "Pozitif Taahhüt, açık Söz ve Anlaşmayla Devlete gerçekten girmesinden başka hiçbir şey bir İnsanın o Devletin Üyesi ya da Uyruğu olmasını sağlayamaz."[139] Ve kendisini açık rıza yoluyla herhangi bir devlete dâhil etmiş olanlar, yalnızca belli bir miktar toprak mülkiyetine sahip ya da sahip olma beklentisi olanlardır:

> Her kişi kendisini ilk kez bir Devletle bütünleştirirken, kendisini orayla birleştirmekle aynı zamanda, sahip olduğu ya da henüz başka herhangi bir Yönetime ait olmayıp da edineceği Sahiplenmeleri de ekler ve Topluluğa teslim

137 *Second Treatise*, 140 nolu giriş. Karşılaştırma için bkz. 158 nolu giriş.

138 A.g.y., 119 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 78-79].

139 A.g.y., 122 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 80].

> eder. Çünkü herhangi biri için, [hem] Mülkiyetin güvenceye alınması ve düzenlenmesi amacıyla diğerleriyle birlikte Topluma [girip, hem de] Mülkiyeti Toplumun Yasalarıyla düzenlenecek … Toprağının … kendisinin bir Uyruğu olduğu bu Yönetimin yetki alanından istisna edilmesi gerektiğini [düşünmek] doğrudan bir çelişki olurdu.[140]

Her toprak sahibi ille de toplumun tam üyesi olmak zorunda değildir (yabancılar[141] ve hatta o ülkenin yerlisi olmakla birlikte kendilerini gerçekten topluma dâhil etmemiş olanlar[142] da toprak sahibi olabilir) ama her tam üyenin toprak sahibi olduğu varsayılır. Nitekim mülkü ya da mülk sahibi olma beklentisi olmayan ülke insanlarının örtük rıza arka kapısından tam üyeliğe geçişine izin verilmez; tıpkı yerleşik yabancı gibi o da yalnızca hükümetin otoritesine tabidir.[143] Locke'un örtük rıza konseptini teorisine dâhil etmesinin sebebi muhtemelen yerleşik bir devletin hâlihazırdaki bütün yurttaşlarının açık rıza göstermelerinin imkânsızlığıydı. Fakat geliştirdiği örtük rıza doktrini, herhangi türden bir mülkiyeti olmayanlara kesin olarak yükümlülük dayatıp, "doğrudan mevcudiyetlerine" ulaşmak gibi ekstra bir avantaja sahipti.

Yukarıdaki analiz bir bütün olarak bize, Locke'un çalışmalarının sonucunun, bir sınıf devleti için eşit bireysel doğal haklar postulatlarından bir ahlaki temel türetmek olduğunu gösteriyor. On yedinci yüzyıl bireyci doğal haklar varsayımları göz önüne alındığında, bir sınıf devletini meşrulaştırmanın tek yolu, bir sınıfı devlete dâhil edecek ama bu devletin tam bir parçası yapmayacak bir rıza doktrininden geçiyordu. Locke'un teorisinin yaptığı şey tam olarak budur. Bunu yapa-

140 A.g.y., 120 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 79].

141 A.g.y., 121 nolu giriş.

142 A.g.y., 122 nolu giriş.

143 Ireton'ın bu konudaki görüşleriyle karşılaştırmak için bkz. bu kitabın üçüncü bölümü, s. 203-204.

bilmek için Locke'un zihninde yer ettiğini gördüğümüz örtük varsayımlara ihtiyaç vardı. Onu, tezlerine sinen muğlaklıklara ve çelişkilere sürükleyen şey işte bu varsayımlardı. Locke sınıf devletini bir ihtiyaç, eşit doğal hakları ise bir başka ihtiyaç olarak görmemiş olsaydı, bu çelişkileri nasıl ısrarla savunmaya devam edebildiğini anlamak çok zor olurdu.

Burada iddia edilen şey Locke'un bir doğal haklar teorisini kasten çarpıtıp bir sınıf devletini meşrulaştırma amaçlı bir teoriye dönüştürdüğü değildir. Tam tersine, Locke'un samimiyetle inandığı doğal haklar varsayımları, herhangi bir hokkabazlığa gerek olmaksızın, teorisinin bir sınıf devletini meşrulaştırmasını mümkün kılan, hatta neredeyse garanti eden nitelikte varsayımlardı. Burada belirleyici faktör, sınırsız mülkiyet birikimi hakkı da dâhil Locke'un tasavvurundaki eşit doğal hakların mantıksal sonucunun farklılaşmış sınıfsal haklar ve dolayısıyla bir sınıf devletinin meşruluğu olmasıydı. Locke'un kafa karışıklıkları, kendi çelişkilerini bağrında taşıyan bir eşit doğal haklar postulatından dürüstçe yaptığı çıkarımların sonucuydu. Kanıtlar onun sınırsız mülkiyet eşit doğal hakkı postulatındaki çelişkiyi fark etmediğini, yaptığı şeyin, uygar toplumda normal olduğunu değerlendirdiği bir toplumsal ilişkiyi hak alanına (ya da doğa durumuna) atfetmekten ibaret olduğunu gösteriyor. Bu yaklaşıma göre Locke'un teorisindeki çelişkilerin kaynağı, kaçınılmaz olarak sınıfsal bir içeriğe sahip hakları ve yükümlülükleri genelgeçer (sınıf dışı) kavramlarla ifade etmeye çalışmasıdır.

Çözümsüz Kalmış Sorunların Yeniden Ele Alınması

Locke'un teorisi burada açıklandığı şekilde anlaşıldığında, onun yorumlanmasında yaşanan bazı ciddi güçlükler ortadan kaldırılabilir.

Anonim Ortaklık Teorisi

Locke'un devletinin bir anonim ortaklık olarak yorumlanmasına mündemiç sorun artık sorun olmaktan çıkmıştır, zira gördük ki Locke devleti hem mülk sahiplerinden hem de bütün nüfustan müteşekkil bir yapı olarak görebiliyordu. Dolayısıyla devleti, verdikleri çoğunluk kararları yalnızca kendilerini değil çalıştırdıkları insanları da bağlayan varsılların bir anonim ortaklığı olarak düşünmek Locke için hiç de zor değildi. Yegâne aktifleri çalışma kapasiteleri olan emekçi sınıf mensupları bu ortaklığın faaliyetlerine varsıllarla aynı seviyede katılım gösteremezler. Bununla birlikte emekçi sınıf ortaklığın faaliyetleri için o kadar elzemdi ki onun organik bir parçası olarak görülüyordu. Ortaklığın amacı yalnızca sahip olduğu mülkiyeti korumak değil, aynı zamanda bu mülkiyeti büyütme hakkını ve bunu yapmasına imkân verecek koşulları muhafaza etmektir ve bu koşullardan biri de emek gücünün ortaklığın otoritesine etkili bir şekilde tabi kılınmasıdır. Locke'un devletinin en yakın benzeri, uzak ülkelerle ticaret ya da bu ülkelerde tarım yapan, devlet tarafından verilen imtiyazın kendilerine, yapılan işin niteliğine bağlı olarak yerliler ya da başka yerlerden nakledilmiş emek gücü üzerinde bu tür bir otorite kurma hakkı ya da imkânı verdiği tüccar anonim ortaklıklarıdır.

Çoğunluk Yönetimi-Mülkiyet Hakkı Karşıtlığı

Locke'un teorisinin çoğunluğun üstünlüğüne vurgu yapan yorumunun örtük olarak içerdiği çelişki de böylece ortadan kaldırılmıştır. Hatırlanacaktır, bu çelişki çoğunluk yönetimi iddiası ile bireysel mülkiyetin kutsallığında ısrar arasındaki çelişkiydi. Mülksüzler bütün siyasal haklara sahip olsaydı, mevcut mülkiyet kurumlarının kutsallığı çoğunluk yönetimi karşısında nasıl muhafaza edilebilirdi ki? Hayali bir sorun değildi bu. Bu soru İç Savaş sırasında gündeme getirildiğinde,

bütün mülk sahipleri gerçek bir çoğunluk yönetimi ile mülkiyet haklarının bir arada var olmasının imkânsızlığını görmüştü. Ve Locke, yazdığı zamanın İngiltere'sinde mülksüzlerin bir çoğunluk olduğunu varsayarken yanlış yapmıyordu.[144] Fakat şimdi anlıyoruz ki Locke'un çoğunluk yönetimi önermesi ile mülkiyet hakkı önermesi arasında bir çatışma yoktur, zira Locke yalnızca mülk sahiplerinin sivil toplumun ve dolayısıyla çoğunluğun tam üyesi olduklarını farz ediyordu.

Bireysel Rıza ile Çoğunluk Rızasının Eşitlenmesi

Locke'un bahsettiği çoğunluk rızasının aslında mülk sahipleri çoğunluğunun rızası olduğu idrak edildiğinde bile, onun rızayı ele alış şeklinde anlaşılması güç bir nokta daha kalır. Bu sorun en net olarak onun vergiye rıza tartışmasında görülür. Locke önce olabilecek en güçlü ifadelerle şu iddiada bulunur: "*Üstün İktidar* kendi onayı olmadıkça hiçbir İnsandan sahip olduğu Mülkiyetinin herhangi bir kısmını alamaz"; çünkü bu ilkenin geçerli olmadığı yerde bireyler "hiçbir *Mülkiyete* sahip olamazlar" ve böylece de "toplum hâlinde birleşerek korumaya çalıştıkları şeyin ta kendisini kaybetmiş olurlar ki hiç kimse böyle absürtçe bir işe girişmez".[145] İfrata kaçmış bireyci görüşlerin net ifadesidir bu sözler. İki paragraf sonra şu ikrarda bulunur: "Yönetimler büyük gelirler olmadan varlıklarını sürdüremezler ve her bir kişinin kendi payına düşen Korumadan dolayı, Servetinin sürekliliğini sağlamak için kendine düşen oranı ödemesi uygundur. Ancak bunun da yine kişinin kendi Onayıyla, yani Çoğunluğun Onayıyla yapılması zorunludur; Çoğunluğun Onayı kendileri tarafından ya da kendileri tarafından seçilmiş Temsilcileri aracılığıyla verilebilir."[146] Her bir bireysel mülk

144 Locke'un bahsettiğimiz varsayımı için bkz. *Reasonableness of Christianity*, s. 224-225; bu varsayımın doğruluğu için bkz. Ekler, Gregory King'in tahminî hesapları.

145 *Second Treatise*, 138 nolu giriş [çeviri bana ait –ç.n.].

146 A.g.y., 140 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 93].

sahibinin rızası ile mülk sahiplerinin çoğunluğunun rızasının bu şekilde eşitlenmesini Locke'un az önce ifade ettiği keskin bireyci görüşlerle bağdaştırmak zor görünüyor. Mesela Gough Locke'un "bir temsilci çoğunluğunun rızasının aslında kendisinden iki aşama geride olan tek bir kişinin rızasıyla aynı şey olduğunu gerçekten düşünüp düşünmediğini"[147] sorgular ve tatmin edici bir yanıt bulamaz. Locke'un toprak sahipleri, tüccarlar ve para babalarının farklı çıkarları olduğunun ve bu farklılıkların vergi yansımasına dair aralarında yaşanan çekişmelerde özellikle keskin bir hâl aldığının gayet farkında olduğunu fark ettiğimizde, Locke'un bu iki rızayı eşitlemesi özellikle tuhaf görünür.[148] Bununla birlikte, Locke'un bu farklılıkların farkında olması, onun rıza hakkında ne düşündüğüne dair bize bir ipucu verir. Locke'un bireysel çıkarlar arasındaki çatışmayı bile bile bireysel rıza ile çoğunluğun rızasını eşitleyebilmiş olması, hükümetin işlevinin yalın anlamıyla mülkiyeti korumak olduğunu düşündüğüne işaret eder. Kendisi de bir mülk sahibi olarak Locke,[149] mülk sahiplerinin mülkiyet güvenliği hususundaki ortak çıkarının, toprak, para ya da ticari mal sahipleri olarak sahip oldukları ayrı ayrı çıkarlarından daha önemli olduğunu ve kendi çıkarına odaklanmış herhangi bir rasyonel mülk sahibinin bunu görebileceğini varsayabilmişti. (Rasyonel) bireysel rızanın (rasyonel) çoğunluk rızasıyla eşitlenmesini tutarlı kılan şey yalnızca ve yalnızca bu varsayımdır. Bireysel çıkarlar arasındaki farklılıklar var olmaya devam edecek, zira her rasyonel

147 Gough, a.g.y., s. 69.

148 Locke, *Considerations*, *Works* (1759), c. II. S. 36, 29.

149 Locke'un malvarlığının boyutları ve çeşitliliği yakın zaman önce aydınlığa kavuşturuldu. 1670'li yıllarda yılda 240 pound gelir getiren toprakları, ipek ticaretinde, köle ticaretinde ve diğer denizaşırı girişimlerde ciddi yatırımları, keza kaynağı verdiği kısa dönemli borçlar ve ipotekler olan para gelirleri vardı. 1694 yılında Bank of England'ın ilk çıkardığı hisse senetlerinden 4.500 poundluk hisse almıştı; 1699 yılında 1.500 poundluk "ölü yatırımı" için tavsiye istiyordu. Öldüğünde 20 bin poundluk bir malvarlığı vardı. Maurice Cranston, *John Locke, a Biography* (1957), s. 114-1115, 377, 448, 475.

insan herhangi bir verginin faziletleri hakkında aynı sonuçlara varmayacak, dolayısıyla da her bir öneri için verdikleri rasyonel kararlar birbiriyle uyuşmayacaktır; fakat her rasyonel insan çoğunluk için kabul edilebilir şeylere rıza göstermesi gerektiğini anlayacaktır, zira bu rıza olmazsa yeterli hükümet geliri ve dolayısıyla mülkiyet kurumu için yeterli koruma da olmaz. Kişinin kendi çıkarına odaklanmış rasyonel iradesi rasyonel mülk sahipleri çoğunluğunun iradesine boyun eğer; onun iradesi eksiltilmiş hâliyle çoğunluk iradesi*dir*.

Locke'un vergilemeye bireysel rıza ile çoğunluk rızasını eşitlemesi onun bu iki rıza türünü eşitlemesinin yalnızca bir örneği ama muhtemelen en aydınlatıcı örneğidir. Locke herkesin "Toplumun tüm Üyelerinin mülkiyetini mümkün olduğunca korumak için" sivil topluma girdiğini ve her birey için, "kendisi ya da Temsilcisi tarafından" yapıldıklarından, "[Devletin Yargılarının] aslında kendi yargısı" olduğunu söyleyebilmiştir.[150] Keza, tek bir kişinin yönetimi altındayken mülklerinin güvende olmadığını anladıklarında, insanların mülkiyetin korunması için kolektif bir yasama organı tesis ettiklerini, "her bir kişi"nin "diğer ortalama İnsanlarla eşit biçimde kendisinin de parçası olduğu Yasamanın yapmış olduğu Yasalara tabi hale geldiğini"[151] söyleyebilmiştir.

Gerçekten de bireyin rızası ile çoğunluğun rızasının eşitlenmesi, sivil toplumu tesis etmek için gerekli anlaşmanın şartlarının bir sonucudur. Sivil topluma girmek isteyen *her* bireyin ona girmek için vermek zorunda olduğu rıza, çoğunluğun kararlarıyla bağlı olmaya verilen rızadır ve bu rıza aynı zamanda "*çoğunluğun rızasıdır*";[152] bu rıza olmazsa toplum da olamaz.

150 Locke, Second Treatise, 88 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 58].

151 A.g.y., 94 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 63].

152 A.g.y., 96 nolu giriş [alıntının Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 64].

Locke sivil toplumun çoğunluk yönetimini gerektirdiğini gösterirken bireysel rıza ile çoğunluk rızası arasında ayrım yapar ama bunu yalnızca bireysel rızanın karşılanması imkânsız bir talep olduğunu göstermek için yapar.[153] Amaçları isteyen kişi araçları da ister: Amacı mülkiyetinin korunması, bunun aracı ise çoğunluk iradesini kendi iradesi olarak kabul etmesidir: "[H]erhangi biri için, [hem] Mülkiyetin güvenceye alınması ve düzenlenmesi amacıyla diğerleriyle birlikte Topluma [girip, hem de] Mülkiyeti Toplumun Yasalarıyla düzenlenecek ... Toprağının ... kendisinin bir Uyruğu olduğu bu Yönetimin yetki alanından istisna edilmesi gerektiğini [düşünmek] doğrudan bir çelişki olurdu."[154] Rasyonel mülk sahibi, çoğunluğun rıza gösterdiği şeye rıza göstermek zorundadır. Bundan dolayıdır ki bireysel mülk sahibinin rızası ile mülk sahipleri çoğunluğunun rızasının eşitlenmesi caizdir. Bu da bizi daha da büyük bir soruna götürür.

Bireycilik-Kolektivizm Karşıtlığı

Locke'un bir bireyci mi yoksa "kolektivist" mi olduğu, bireyin amaçlarını mı yoksa toplumun amaçlarını mı önceliediği tartışmasına şimdi yeni bir ışık altında bakabiliriz. Locke'un bireyciliğinin asli niteliği akılda tutulursa bu tartışma anlamını yitirir. Locke'un bireyciliği yalnızca öne sürdüğü, bireylerin doğaları itibarıyla özgür ve eşit oldukları ve başkalarının otoritesine tabi olmalarının ancak rızaları varsa meşru olabileceği önermelerine dayanmaz. Locke'un bireyciliğini bundan ibaret saymak, onun asıl anlamını ıskalamak anlamına gelir. Bu bireycilik esas olarak, bireyin kendi şahsiyetinin ve kapasitelerinin –bunlar için topluma hiçbir borcu olmayan– doğal sahibi kılınmasına dayanır.

Böylesi bir bireycilik (sivil toplumun tek tek bütün bireylerin üstünde olduğunun kabulü anlamında) kaçınılmaz olarak ko-

153 A.g.y., 97 ve 98 nolu girişler.

154 A.g.y., 120 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 79].

lektivizmdir. Zira bu bireycilik, tam olarak hayata geçirilebilmesinin yegâne yolu mülkiyet biriktirmekten geçen, dolayısıyla ancak bir kısım insan tarafından diğerlerinin bireyselliği pahasına hayata geçirilebilecek bir bireyselliği içerir. Böyle bir toplumun işlemesini mümkün kılmak için siyasal otorite bireylerin üstünde olmalıdır, zira aksi takdirde bu tür bir bireyciliğin zorunlu kıldığı mülkiyet kurumlarının yeterli yaptırım gücüne sahip olması güvence altına alınamaz. Kendi şahsiyetlerini gerçekleştirme araçlarına sahip (yani mülk sahibi) olan bireylerin sivil topluma karşı kullanılabilecek herhangi bir hakkı muhafaza etmeye ihtiyaçları yoktur çünkü sivil toplum kendileri tarafından kendileri için kurulmuştur ve kendileri tarafından kendileri için yönetilmektedir. Tek yapmaları gereken sivil toplumu, yani kendi aralarında çoğunluğu teşkil edenleri herhangi bir hükümetin üstünde konumlandırmaktır, yoksa bir hükümetin yoldan çıkması mümkündür. Locke hiç tereddüt etmeden bireylerin, spesifik olarak bütün malvarlıkları ve toprakları[155] da dâhil bütün doğal haklarını ve güçlerini[156] sivil topluma devretmesine, aynı anlama gelmek üzere, toplumun kuruluş amaçları için zorunlu olan bütün hakları ve güçleri[157] karar verici olan çoğunluğa devretmesine cevaz vermiştir.[158] Bireysel hakların bu şekilde toptan devri, mülkiyetin korumaya yeterli kolektif gücü bir araya getirmek için gerekliydi. Locke'un böyle bir öneride bulunmayı göze alabilmişti çünkü sivil toplum mülk sahiplerinin kontrolünde olacaktı. Bu şartları altında devletin kolektif olarak bireyin üstünde konumlanması kabul edilmelidir ve hiç çekinmeden kabul edilebilir.

Bireycilik ve "kolektivizm"in bir terazinin –zuhur ettikleri toplumsal gelişme seviyelerine bakılmaksızın, devletlerin ve

155 A.g.y., 120 nolu giriş.

156 A.g.y., 128 ve 136 nolu girişler.

157 A.g.y., 99, 129 ve 131 nolu girişler.

158 A.g.y., 97 nolu giriş.

devlet teorilerinin bu ikisi arasında bir yere konumlandırılabileceği– uç kefeleri olduğu nosyonu yüzeysel ve yanıltıcıdır. Locke'un bireyciliği, nevzuhur bir kapitalist toplumun bireyciliği olarak, devletin birey karşısındaki üstünlüğüne karşı çıkmak bir yana onu talep eder. Bu bir daha fazla bireycilik, daha az kolektivizm sorunu değil, daha kapsayıcı bireycilik, daha tam kolektivizm sorunudur. Bu en mükemmel şekilde Hobbes'un teorisinde açıklanmıştır ama onun geleneksel doğal hukuku reddetmesi ve kendi kendini daimî kılan bir egemen karşısında mülkiyetin korunması için güvenceler sunmakta başarısız olması onun görüşlerini, mülkiyetin en önemli toplumsal olgu olduğunu düşünenler için tercih edilebilir olmaktan çıkarıyordu. Locke, doğal hukuk hususundaki muğlaklığı ve mülkiyet hakları için bir tür güvence sunması sebepleriyle daha kabul edilebilirdi. On yedinci yüzyıl burjuva bireyciliğinin özgül karakteri bu şekilde görüldüğünde, Locke'un bireyci beyanları ile kolektivist beyanlarını bağdaştırma arayışına artık gerek kalmaz.

Locke'un Anayasacılığı

Artık Locke'un anayasacılığı mevzusunda da taşlar yerine oturuyor; onu küçümsemek de başka her şeyi dışta bırakacak kadar vurgulamak da doğru değildir. Artık onu olduğu gibi görebiliriz: bireyin devlete karşı haklarının değil, sürekli büyüyen mülkiyetin haklarının bir savunusu.

Locke'un herhangi bir parlamento ya da hükümet karşısında bazı bireysel hakları saklı tutmayı makbul bir şey olarak görmemesi (oysa Düzleyiciler *Agreement of the People*'da bunun çok önemli olduğunu savunuyorlardı) bu bağlamda çok önemlidir ve bu gerçek onun anayasacılığının gerçek anlamına işaret eder. Locke'un devletinde hiçbir hak doğrudan koruma altına alınmaz. Bireyin keyfi bir hükümet karşısında sahip olduğu yegâne koruma, bir hükümet her zaman kamu yararı

doğrultusunda hareket edeceği ve asla keyfi davranmayacağı noktasında kendisine duyulan güveni boşa çıkardığında sivil toplum çoğunluğunun sahip olduğu söz hakkından ibarettir. Locke'un çoğunluğun bu üstünlüğünün tek tek herkesin hakları için yeterli bir koruma teşkil ettiğini varsayabilmesinin nedeni, fikrinin alınması hakkına sahip herkesin kamu yararı, en nihayetinde ulusal zenginliğin ve dolayısıyla (kendi anlayışlarına göre) ulusal refahın maksimizasyonu anlayışında ortaklaştığını varsaymasıydı. Bu ortaklaşmayı varsaymasını mümkün kılan tek şey ise emekçi sınıfın fikri alınma hakkına sahip olanlar arasında olmadığını varsaymasıydı. Locke'un anayasacılığı özünde bir mülkiyetin üstünlüğü savunusudur ve yalnızca çiftçilerin mülkünün değil, hatta onlardan çok, sınırsız birikimin güvenliğini önem bakımından en başa koyan varsılların mülkiyetinin üstünlüğünün bir savunusudur.

Locke'un hükümetin ("yasama organının") otoritesinin güvene dayalı, sınırlı ve vergiye tabi insanların çoğunluğunun rızasına ya da hükümetin kendisine duyulan güvene sadık kalıp kalmadığına dair yorumuna bağlı olduğunda ısrar etmesi onun bütün teorisinin yalnızca bir parçasıdır ve en önemli parçası da değildir. Ona göre hükümete sınırlar koymak gerekliydi (ve mümkündü) çünkü önce teorisinin diğer kısmını, yani bireyin sivil topluma tam tabiiyetini kurgulamıştı. Güvence altına alabilmek için bir iç savaş, bir restorasyon ve yeni bir devrim yapmak zorunda kalınmış mülkiyet kurumlarının ve dolayısıyla mülkiyetçi toplum biçiminin korunmasını ve desteklenmesini amaçlayan herhangi bir teori için bu iki kısım da gerekliydi. 1689 yılı itibarıyla keyfi hükümetin sınırlandırılması daha aşikâr bir aciliyete sahiptiyse bile, bireyin devlete tabi kılınması da en azından sürekli bir önemi haizdi. Whig Devrimi parlamentonun monarşi üzerindeki üstünlüğünü tesis etmekle kalmamış, aynı zamanda mülk sahiplerinin –özellikle de sahip oldukları mülkleri yeni bir şekilde, yani kâr getirecek sermaye olarak kullananların– emekçi sınıf

üzerindeki konumunu da pekiştirmişti.[159] Locke'un teorisi her iki bakımdan da Whig devletine hizmet ediyordu.

Yeri gelmişken, Locke'un devletin üstünlüğü hususunda 1660 yılındaki fikirleri ile 1689 yılındaki fikirleri arasında son dönem yazarlarının öne sürdüğünden[160] daha az farklılık olduğunu fark etmişsinizdir. Locke'un kamu otoritesi üzerine 1660 yılında yazdığı yayımlanmamış denemesi dikkat çekici ölçüde otoriterlik yanlısı bazı pasajlar içerir. Bunların en uç örneği Önsöz'deki şu ifadesidir: "Her Ülkenin Üst Otoritesi, ne şekilde bu mevkiye gelmiş olursa olsun, zorunlu olarak halkının önemsiz eylemleri üzerinde *mutlak ve keyfi* bir iktidara sahip olmalıdır."[161] Bu sözler, onun otuz yıl sonra, ne sivil toplumun ne de herhangi bir hükümetin herhangi bir tebaanın hayatı, özgürlüğü ya da mülkiyeti üzerinde keyfi bir iktidara sahip olmaması gerektiğini ısrarla vurguladığı sözlerine hiç benzemiyor. Fakat aslında onun kamusal otorite için cevaz verdiği güç her ki örnekte de aynıdır. 1660 yılında bahsettiği "mutlak ve keyfi iktidar" yalnızca "önemsiz eylemler", yani Tanrı'nın vahyettiği kanunların ya da doğal hukukun ne talep ettiği ne de yasakladığı eylemler için geçerlidir. İnsan bu eylemler bakımından ve yalnızca bu eylemler bakımından doğal bir özgürlüğe sahiptir ve bundan dolayı da yalnızca bu eylemler üzerinde topluma devredebileceği bir iktidara sahiptir. Locke'un *İkinci İnceleme*'de bireylerin üstün kamusal otoriteye (bu çalışmada o otorite sivil toplumun kendisidir) devretmesini öngördüğü sınırlı doğal gücün ta kendisidir bu.

Bu iki doktrinin esasta özdeşliği *İkinci İnceleme*'nin iyi bilinen doktrini 1660 elyazmasından bir pasajla karşılaştırıldığında

159 Karşılaştırma için bkz. H. J. Habbakuk, "English Landownership, 1680-1740", *Economic History Reviev*, Şubat 1940.

160 Gough, a.g.y., s. 178; Locke, *Essays on the Law of Nature*, W. von Leyden (ed.), Oxford, 1954, s. 15, 27; Cranston, a.g.y., s. 67; Locke, *Two Treatises of Government*, Laslett (ed.), s. 19-20.

161 *Bodleian Library*, Locke elyazması, yirmi sekizinci bölüm, folyo-3[r].

anlaşılabilir. Locke bu ikincisinde hiçbir insanın Tanrı'nın yasası ya da doğal hukuk karşısında doğal ya da orijinal bir özgürlüğe sahip olmadığını bir önvarsayım olarak ortaya koyduktan sonra şöyle yazar:

> 4- Bu yasanın kapsamadığı her şey tamamen önemsizdir, insan bunlar hakkında doğal bir özgürlüğe sahiptir; fakat kendi özgürlüğü üzerinde öylesine söz sahibidir ki bir sözleşmeyle onu bir başkasına aktarabilir ve onu kendi eylemleri üzerinde güç sahibi kılabilir, zira bir insanın kendi özgürlüğüne son vermesini ve başkasına itaat etmesini yasaklayan bir Tanrı Yasası yoktur; fakat buna karşın bütün Yasal sözleşmelerde sadakati ve doğruluğu dayatan bir Tanrı yasası vardır ve bu yasa bu tür bir feragat ve anlaşmadan sonra kişiyi itaat etmeye mecbur eder.
>
> 5- İnsanın bir tam özgürlüğün doğal sahibi olduğunu ve yalnızca Tanrı dışında kimseye itaat yükümlülüğü olmayacak kadar kendi kendisinin efendisi olduğunun (ki onun için tahayyül edebileceğimiz en özgür durumdur bu) varsaysak da her tekil şahsın kendi özgürlüğü üzerindeki hakkından mecburen vazgeçmesini ve onu kendi eylemleri üzerinde – kendisinin sahip olduğu kadar– tam bir yetki şeklinde otoriteye tevdi etmesini zorunlu kılan Toplum ve Hükümet koşulları asla değişmez; aksi takdirde herhangi birinin, kendisi üzerinde serbest tasarruf hakkını muhafaza eden ve eskisiyle aynı düzeyde bir özgürlüğün efendisi olan bir başkasının emirlerine tabi olması imkânsızdır. ..."[162]

Bu sözlerle ortaya konulan doktrin, *İkinci İnceleme*'de kamusal otoritenin gücünün kapsamıyla ilgili ortaya konulan doktrinle birebir aynıdır.[163] Her iki doktrinde de bireyler sahip oldukları bütün doğal güçlerini devrederler. Her iki doktrinde de bireylerin doğal gücü doğal hukukun cevaz verdiği şeylerle

162 A.g.y., yedinci bölüm, folyo-1-2.

163 Locke, *Second Treatise*, 135 ve 136 nolu girişler.

sınırlandırılmıştır. Her iki doktrinde de kamusal otorite doğal hukuk sınırları içinde mutlak bir güce sahiptir ama bu sınırların dışında hiçbir güce sahip değildir. Locke 1660 yılında bu gücü "mutlak ve keyfi" olarak tanımlarken, 1689 yılında "keyfi" terimini yalnızca doğal hukuku ihlal eden güç için kullanır.

Bu iki doktrin arasında elbette ki gücün *locus*u* hususunda ciddi bir farklılık vardır. Locke 1660 yılında bir mutlak monarşiyi ya da parlamentodaki bir kralı veya katıksız bir cumhuriyetin seçilmiş meclisini kamusal otoritenin makbul hamili olarak kabul etmeye hazırdı. Locke az önce aktardığımız pasajda gücü ortaya konulan "otorite"yi ("magistrate") bir derkenarda tanımlar ve burada aynı zamanda kendi tercihini de net bir şekilde ortaya koyar:

> Otoriteden anladığım şey bir hükümet formu ya da hükümetin içinde konumlanmış belli sayıda insan değil, herhangi bir toplumun yüksek yasama gücüdür. Şu kadarını söyleyeyim ki son dönemlerde yaşadığımız ızdırapların ve antik özgürlüğümüze ve saadetimize kutlu dönüşümüzün unutulmaz anıları, başka hiçbir argümanın desteğine ihtiyaç olmaksızın, bu ulusların en üst otoritesinin en faydalı olacak şekilde nerede konumlandırılması gerektiği hususunda bizi ikna etmeye yeterli kanıtlar sunuyor.

Locke bu çalışmasının Önsöz'ünde "otoritenin tacının kafasına doğrudan göklerden mi indiği yoksa tebaasının mı onu oraya elleriyle yerleştirdiği meselesini kurcalamayacağını"[164] söyler; otoritenin gücü her iki varsayımda da değişmese gerektir. Bir cumhuriyet, otoritenin sahip olduğu iktidarın kapsamı bakımından, bir mutlak monarşiden farklı değildir:

> Bazılarının safça inandığı gibi, insanlar, bir mutlak monarşiye kıyasla, katıksız bir cumhuriyette (tabii varsa böyle bir şey) doğal özgürlüklerinin daha büyük bir kısmını kullan-

* Lat. Merkez, konum, yer, mahal, mevki. –ç.n.

164 *Bodleian Library*, Locke elyazması, yirmi sekizinci bölüm, folyo-3[r].

> mazlar, zira aynı keyfi güç, monarşide tek bir Monarkta toplandığı gibi, cumhuriyette (tek bir kişi gibi davranan) bir mecliste toplanmıştır: Cumhuriyette her bir kişi, yeni bir Yasa yapma ya da eski Yasaları tartışmaya açma bağlamında (kullandığı tek oyun anlamlı katkısı hariç) bir Monarşide olduğundan daha fazla güce sahip değildir; tek yapabilecekleri şey aslında kendisi de Monark olan Çoğunluğu ikna etmektir ki bu da Kralların kendilerine dilekçe sunulmasına izin verdiğinde olandan fazla bir şey ifade etmez.[165]

Demek ki 1660 yılı itibarıyla Locke'un tercihi Stuart monarşisinin yeniden tesis edilmesiydi ve monarkın doğal yasanın sınırları içinde en üst otorite, yani mutlak iktidar olmasına cevaz veriyordu. *İkinci İnceleme*'de Locke en üst kamusal otoriteyi yalnızca sivil toplumun kendisine atfeder; bir kralın ama gücü iyice sınırlandırılmış bir kralın parlamento içindeki üstün konumunu kabul etmeye hazırdır ama her koşulda bir şartla: halkın, "*Yasamanın* [kendisine duyulan] güvene aykırı hareket ettiğini görmeleri halinde, *Yasamayı* azletme ya da *değiştirme*"[166] imkânının olması.

Bu iki yaklaşım arasındaki fark sanılabileceği kadar büyük değildir, zira her iki yaklaşımda da üst otoritenin sahip olduğu iktidarın yalnızca doğal yasanın sınırları içinde kalacağı varsayılır. Fakat aradaki fark yine de önemlidir, zira yalnızca *İkinci İnceleme*'de insanlara kendi doğal hukuk yorumlarını kurulmuş kamusal otoriteye empoze etme hakkı verilmiştir. Gelgelelim bu farklılıktan Locke'un temel ilkelerinde bir değişiklik olduğu sonucunu çıkarmamalıyız. Her zaman bir sınıflı toplumun temel kurumlarını güvence altına alabilecek bir kamusal otorite talep etmesi bakımından tutarlıydı. 1660 yılında bunun gereği Stuart'ları geri çağırması ve önemsiz şeylerde

165 A.g.y., c. 7, folyo-2.

166 Locke, *Second Treatise*, 149 nolu giriş [Türkçesi: *İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, s. 98].

otoritenin mutlak ve keyfi güç sahibi olması doktriniyken, 1689 yılında Stuartların reddedilmesi ve *İkinci İnceleme*'nin doktriniydi.

Locke'un farklılaşmış sınıfsal rasyonalite ve haklara dair (içinde yaşadığı toplumu anlama biçiminden türemiş) örtük varsayımları *İkinci İnceleme*'nin postulatları arasına dâhil etmek suretiyle sivil topluma farklılaşmış üyeliğe dair muğlak bir teoriye, eşit bireysel doğal haklar postulatlarına dayanarak da bir sınıf devletini meşrulaştıran bir teoriye ulaştığını gördük. Üyeliğe dair bu muğlaklık onun bireyciliğindeki çelişkiyi (daha önce ifade ettiğim gibi, Locke'un kendisinden) gizliyordu: Bu bireycilik anlayışında, bazıları için tam bir bireysellik, başka bazılarının bireyselliği tüketilerek üretiliyordu. Locke güzellemeler dizdiği bu bireyselliğin aynı zamanda bireyselliğe çıkarılmış bir reddiye de olduğunun bilincinde olamazdı. Böyle bir bilinç, kapitalist toplumun gelişmesinin bireysel özgürlük bakımından yarattığı büyük imkânları daha yeni kavramaya başlamış insanlarda var olamazdı. Çelişki oracıktaydı ama bu insanların, bırakın çözmeyi, onu idrak etmeleri bile mümkün değildi. Locke gerçekten de İngiliz liberalizminin çıkış noktasıydı. On yedinci yüzyıl liberalizminin azameti, sağlıklı toplumun ölçütünün özgür rasyonel birey olduğunu öne sürmesinden geliyordu, trajedisi ise bu aynı iddianın kaçınılmaz olarak ulusun yarısının bireyselliğinin bir reddiyesi anlamına gelmesinden.

VI. BÖLÜM

MÜLKİYETÇİ BİREYCİLİK VE LİBERAL DEMOKRASİ

On Yedinci Yüzyılın Temelleri

Şimdi artık on yedinci yüzyılın başlıca siyaset teorilerinde teşhis edilebilir bazı ortak toplumsal varsayımlar ve bunların daha sonra liberal demokratik toplumun sorunlarıyla ne kadar bağlantılı olduğu üzerinde düşünebiliriz.

Mülkiyetçi bireyciliği teşkil eden bu varsayımlar şu yedi önerme içinde özetlenebilir:

I- İnsanı insan yapan şey başkalarının iradesine bağımlıktan azade olmaktır.

II- Başkalarına bağımlılıktan azade olmak, bireyin kendi çıkarını gözeterek gönüllü olarak girdiği ilişkiler dışında, başkalarıyla herhangi bir ilişkiden azade olmak demektir.

III- Birey esasen kendi şahsiyetinin ve kapasitelerinin sahibidir ve bunlardan dolayı topluma hiçbir borcu yoktur.

III nolu önerme bir teoride bağımsız bir postulat olarak yer alabileceği gibi, I ve II nolu önermelerden ve münhasır bir

hak olarak mülkiyet konseptinden yapılmış bir çıkarım olarak da yer alabilir. Dolayısıyla: Bireyin özgürlüğü ve dolayısıyla insanlığı diğer bireylerle kendi çıkarına odaklı ilişkilere girme özgürlüğüne bağlı olduğuna ve bu tür ilişkilere girme kapasitesi kendi şahsiyetinin ve kapasitelerinin (bunlar üzerindeki hakların) münhasır kontrolüne sahip olmasına bağlı olduğuna, keza mülk sahipliği bu tür bir münhasır kontrolün genelleşmiş bir formu olduğuna göre, birey esasen kendi şahsiyetinin ve kapasitelerinin sahibidir.

IV- Her ne kadar birey kendi şahsiyeti üzerindeki sahiplik hakkının tamamını başkasına devredemese de sahip olduğu çalışma kapasitesini başkasına devredebilir.

V- İnsan toplumu bir dizi piyasa ilişkisinden teşekkül eder.

Bu sonuncu önermenin kaynağı daha önce ifade ettiğimiz varsayımlardır. Birey ancak özgür olduğu ölçüde insan ve ancak kendisinin sahibi olduğu ölçüde özgür olduğundan, insan toplumu ancak tekil mülk sahipleri arasında bir ilişkiler dizisi, yani bir piyasa ilişkileri dizisi olabilir.

Yoksa V nolu önerme bir teoride çıkarım yoluyla ulaşılmış bir önerme olarak değil, birincil ya da hatta tek toplumsal önerme olarak var olabilir. Bu mümkündür çünkü V nolu önerme I ve IV nolu önermeleri içinde barındırır. Piyasa ilişkileri konsepti kaçınılmaz olarak II nolu önermede tanımlandığı hâliyle bireysel özgürlüğü ve III ve IV nolu önermelerde tanımlandığı hâliyle mülk sahipliğini ima eder; keza insan toplumunun piyasa ilişkilerinden teşekkül ettiği postulatı kaçınılmaz olarak bireyin insanlığının onun özgürlüğünün bir fonksiyonu olduğunu (I nolu önerme) ima eder.

VI- Başkalarının iradesinden azade olmak insanı insan yapan şey olduğundan, her bir bireyin özgürlüğü adalet sınırları içinde yalnızca başkalarının aynı özgürlüğünü güvence altına almak için gerekli yükümlülükler ve kurallarla sınırlandırılabilir.

VII- Siyasal toplum bireylerin kendi şahsiyetleri ve malları üzerindeki mülkiyetini korumak ve (dolayısıyla da) kendilerinin sahibi olarak görülen bireyler arasındaki düzenli mübadele ilişkilerinin idamesini sağlamak için insanlar tarafından oluşturulmuş bir mekanizmadır.

Bu varsayımlar şu ya da bu formda, analiz ettiğimiz teorilerin her birinde mevcuttur. Ve bu analiz gösteriyor ki her bir teorinin gücü bu varsayımları ihtiva etmesine bağlıyken, zayıflığı bu varsayımların içerimlerini doğru bir şekilde ele almaktaki başarısızlığına bağlıdır.

Bu varsayımlar en net ve en tam şekilde Hobbes'un eserlerinde ifade edilmiştir. Onun –tatmin elde etmekte kullanabileceği güçlerinin bir toplamı olarak– insan modeli insani özü, başkalarının iradesinden azade olmaya ve kendi kapasitelerinin sahipliğine indirger. Kaynağı geliştirdiği insan modeli ve herhangi bir insanın sahip olduğu güçler ile bütün diğer insanların sahip olduğu güçler arasında bir zıtlık ilişkisi olduğu varsayımı olan Hobbes'un toplum modelinin tam bir mülkiyetçi piyasa modeli olduğunu gördük. Gerekliliği bu modellerden türetilmiş siyasal toplum, bireyin kendi kapasitelerini hayata geçirmesi için sağlanabilecek azami güvenceyi öyle ya da böyle sağlayacağı hesaplanmış yapay bir modeldir.

Hobbes'a göre kendi kendine hareket eden, arzu dolu mülkiyetçi birey modeli ve bu yapıdaki bireyler arasında kurulmuş bir piyasa ilişkileri dizisi olarak toplum modeli siyasal yükümlülük için yeterli bir kaynaktı. Geleneksel adalet konseptlerine, doğal yasaya ya da ilahi amaçlara ihtiyaç yoktu. Bireyin devlete karşı yükümlülükleri, materyalist insan modelinde ve piyasacı toplum modelinde varsayılmış olgulardan tümdengelim yoluyla türetiliyordu. Bu modeller Hobbes'un hak ve yükümlülükleri türetmek için yeterli gördüğü iki varsayımsal olgu içeriyordu: süreklileşmiş harekete duyulan eşit ihtiyaç ve piyasa aracılığıyla diğerleri tarafından yağmalanmaya eşit

ölçüde açık olma nedeniyle eşit tehlike. Hem mekanik hem de ahlaki bir nitelik taşıyan bu sistem kendi kendini devindiren, müstakil ve kendine yeten bir sistemdi. Bir dış devindiriciye ya da dışsal bir hak standardına ihtiyacı yoktu.

Locke'un siyaset teorisine olağanüstü gücünü ve tutarlılığını veren şeyin onun mülkiyetçi piyasa varsayımları olduğunu öne sürdüm. Bu siyaset teorisini mülkiyetçi piyasa toplumuna uygulanamaz kılan şeyin ise geliştirdiği piyasa modelindeki tek bir kusur olduğunu iddia ettim. Bu kusur Locke'un, piyasa toplumunun, kendi kendini daimî kılan bir egemen organ olmaksızın sürdürülebilir bir siyasal otoriteyi mümkün kılan belli ölçüde bir sınıfsal birlik ürettiğini görememesiydi.

Düzleyicilerin teorisine dönüp baktığımızda bir kez daha, farklı şekilde formüle edilmiş ve içerimlerine yeterince kafa yorulmamış temel mülkiyetçi bireycilik varsayımlarıyla karşılaşıyoruz. İnsanın özü başkalarının iradesinden özgür olmaktır ve özgürlük ise kişinin kendi şahsiyetinin sahibi olmasının bir fonksiyonudur: "[H]erkes kendisi olduğundan, bir benlik mülkiyetine sahiptir; yoksa kendisi olamazdı."[1] Siyasal toplum bireysel doğal hakları, yani bireysel özgürlüğü ve mülkiyeti güvence altına almak için kurulmuş bir mekanizmadır. Hiç kimse kendi şahsiyeti üzerindeki mülkiyet hakkının tamamını başkasına devredemez ama herkes kendi emeği üzerindeki mülkiyet hakkını başkasına devredebilir; kişi bunu yaparak seçimlere katılma doğal hakkından vazgeçmiş olur ama temel ve dinsel özgürlüklere dair temel haklarından vazgeçmiş olmaz.

Düzleyici teorisinin gücünü nereden aldığına dair farklı değerlendirmeler yapılabilir. Düzleyici hareketine dâhil olanlar için onu bu kadar cazip kılan şey, hem dinsel hem de seküler anlamda bireysel özgürlükte ısrar etmesi ve zengin olmayan ama bağımlı yoksul da olmayan insanların özgürlüğü davasın-

1 Bu kitabın Üçüncü Bölüm, 189-191. sayfasında alıntılandı.

da tarihi ve İncil'i bir arada kullanma becerisi olabilir. Onun teorik gücü büyük ölçüde bireyin bir piyasa toplumundaki konumunu gerçekçi bir şekilde teşhis etmesine atfedilebilir. Düzleyici yazarlar kendi toplumlarındaki özgürlüğü sahipliğin bir fonksiyonu olarak görüyordu. Bu sayede, özgürlüğü kişinin kendi şahsiyetine sahip olması olarak tanımlamak suretiyle, bireysel özgürlük fikrini destekleyen çok güçlü ahlaki argümanlar geliştirebildiler.

Düzleyici görüşlerinin teorik zayıflığı bütünüyle, öne sürdükleri mülkiyetçi bireyci varsayımların bütün içerimlerini görememelerine, bunu görememeleri ise bir orta sınıfın mensupları olarak vizyonlarının sınırlarına atfedilebilir. Bireysel özgürlüğü sahipliğin bir fonksiyonu kılmışlarsa, tam teşekküllü bir piyasa toplumunu kabul etmek zorunda olduklarını göremediler. Bir insan ancak kendisinin yegâne sahibiyse ve onun ancak piyasa ilişkileri hariç bütün ilişkilerden azade olduğu ölçüde insan olduğunda ısrar ediyorsanız, bütün ahlaki değerleri piyasa değerlerine dönüştürmek zorundasınızdır. Gelgelelim Düzleyiciler sanki piyasanın mülkiyetçi bireycilik ahlakı ile kendilerinin de savunduğu Hıristiyan toplumsal ahlakı arasında hiçbir fark yokmuş gibi yazıyorlardı. Bireysel kendini koruma ve geliştirme hakkının yanında, "insan türünün dünyevi yüce mutluluğu" olarak "insan toplumu, birliği ya da varlığı" konseptini ve bunun bir sonucu olarak herkes için "komünitenin Mutluluğu" doğrultusunda çalışma yükümlülüğünü gündeme getirdiler. Bir meta olarak insan emeği yaklaşımı ile insanın şahsiyetinin kopmaz bir parçası olarak insan emeği yaklaşımı arasında gidip geldiler. Toprağın ve malların bireysel temellükünün bir hak olduğunu öne sürdüler ama bu temellükün yarattığı sonucu, yani servet dağılımındaki büyük eşitsizlikleri adil bir durum olarak görmeyi reddettiler.

Düzleyiciler on yedinci yüzyıl toplumunun sınıfsal yapısını Hobbes'tan daha ciddi bir şekilde ele almakla ve böylece Hobbes'un sınıf içi birliği ihmal ederek içine sürüklendiği

yanlıştan kaçınmakla birlikte, sınıfı ele alma biçimleri hatalıydı. Ücretlileri ve sadaka alanları siyasal haklardan dışladıklarında yaygın sınıfsal bölünmelerden birini, zenginlerin kendilerine (yani küçük bağımsız üreticilerden müteşekkil orta sınıfa) karşı komplosunu kınadıklarında ise bir diğer yaygın sınıfsal bölünmeyi onaylamış oldular. Kendileri için öne sürdükleri siyasal söz hakkı talebi, bu ikinci sınıfsal ayrımın ortadan kaldırılması talebiydi. Buradaki örtük varsayım, bağımlı yoksulların üstünde konumlanmış herkesin tek bir seçilmiş siyasal otoriteyi destekleyecek kadar birlik olma kapasitesine sahip olduğuydu. Yaşananların da gösterdiği gibi, böyle bir birlik söz konusu değildi. Bir ampirik değerlendirme yanlışı olarak beliren bu hatanın kökleri, Düzleyicilerin piyasa toplumuna dair teorik kavrayışlarının muğlaklığına kadar götürülebilir. Bir mülkiyetçi piyasa toplumunun kaçınılmaz olarak yalnızca ücretlileri değil, önemli (ve piyasanın doğal işleyişi gereği giderek artan) bir miktarda sermayeye sahip olmayanları da bağımlı duruma soktuğunu göremiyorlardı.

Harrington'ın teorisi diğerlerinin teorilerinden biraz ayrı bir yerde durur. Hak ve yükümlülükten ziyade siyasal değişimin ve istikrarın ampirik türdeşlikleriyle ilgilenen Harrington, ahlaki ilkelere Düzleyicilerden, psikolojik analize ise Hobbes'tan daha az ilgi gösterdi. Temel ve dinsel özgürlüklere olan ilgisi onu liberal gelenekte konumlandırsa da Harrington diğerleri kadar bariz bir bireyci değildir. Çalışmalarında esas olarak karşılaştırmalı ve tarihsel analize dayanan Harrington görünüşte bireyin ahlaki ve davranışsal doğasına dair postulatlara bel bağlamıyor gibidir. Bununla birlikte her insanın diğerleri üzerinde kudret sahibi olma arayışında olduğu ve kudretin ise mülkiyetin bir fonksiyonu olduğu postulatını öne sürdüğünü gördük.[2] Geliştirdiği denge teorisi için bu postulatların gerekli olduğunu anlamıştı. İnsan doğası hakkında çok az şey

2 Bu kitabın Dördüncü Bölüm, 210-211. sayfası.

söylemişse bile, bunun sebebi Hobbes'un analizini bütünüyle onaylayıp kabul etmesiydi: "[İ]nsanın doğasına, özgürlüğe ve ihtiyaçlara dair tezleri yeni ışıkların en muhteşemleri, yolundan gittiğim ve gideceğim ışıklardır."[3]

Bize Harrington'ı bir mülkiyetçi bireyci olarak tanımlama hakkını kesin olarak veren şey, onun on yedinci yüzyıl İngiliz toplumunu bir mülkiyetçi piyasa toplumu olduğunu varsaymasıydı. İngiltere'de bir "eşit cumhuriyet" kurulmasını savunmak için geliştirdiği bütün argümanlarının bu varsayıma dayandığını ifade ettim. Hem burjuva toplumunun bir ahlak sistemine sahip olduğunu varsayıyor hem de bu sistemi onaylıyordu. Gerek eşrafın gerekse de halkın davranış tarzını tek bir genel mülkiyetçi ve birikimci motivasyon teorisi kapsamında ele alıyordu. Eşraf ile halk arasında var olduğunu iddia ettiği kurumsal dengenin işlemesini ve bu dengeye istikrar kazandıracak tarım hukukunun yıkılmaz olmasını sağlayacak yegâne şey, her iki sınıfın da Harrington'ın artık her daim hâkim olacağını varsaydığı piyasa ilişkilerini kabul etmeleriydi.

Harrington Hobbes'un yaptığı gibi piyasa ilişkilerini insanın asli doğasına atfetmedi. Fakat burjuva insanının doğasına Hobbes kadar nüfuz etmemişse de bu derece bir soyutlamanın Hobbes'u sürüklediği yanlıştan kaçınabildi. Harrington sınıf yapısı gerçekliğini görmüştü. Hobbes'un mümkün görmediği sınıf içi birlik imkânını Harrington mümkün görmekle kalmayıp, bu birliği teorisinin temellerinden biri hâline getirdi. Keza Harrington Düzleyicilerin tam tersi yönlü hatasından da kaçınabilmişti: Nispeten büyük mülk sahibi özgür insanlar ile nispeten mütevazı ölçülerde mülk sahibi özgür insanlar arasında olmayacak ölçüde bir çıkar birliği ya da özdeşliği varsayımında bulunmadı ama bunlar arasında bir güç dengesi kurmaya çalıştı.

3 *Prerogative of Popular Government, Works* (1771), s. 241.

Harrington'ın teorisinin muzdarip olduğu başlıca zayıflığın, Harrington'ın mantık yürütme kapasitesinin zayıflığından kaynaklandığını, bu zayıflığın onu denge ilkesini kullanırken kendisiyle çelişmeye sürüklediğini öne sürdüm. Varsayımlarını netleştirseydi ve daha dikkatli çıkarımlar yapsaydı bu çelişkilerden kaçınabilirdi. Dolayısıyla Harrington için diyebiliriz ki kurduğu sistemin teorik gücü mülkiyetçi piyasa ilişkilerini ve motivasyonunu teşhis ve kabul etmesinde yatarken, teorik zayıflığı sistemin içerdiği bütün varsayımları tam olarak görememesi ve net bir şekilde ifade edememesiydi.

Locke'la birlikte, varsayılmış insan ve toplum doğasından türetilmiş ahlaki haklar ve yükümlülükler alanına geri döneriz. Hobbes gibi Locke da çıkarımlarına bireyden başlayıp toplum ve devlete doğru ilerler ama yine Hobbes'ta olduğu gibi, Locke'un başlangıç noktası yaptığı birey de piyasa insanı olarak tasavvur edilmiştir. Bireyler doğaları itibarıyla başkalarının otoritesinden aynı ölçüde azadedir. İnsanın özü, bir insanın kendi çıkarlarını gözeterek girdiği ilişkiler dışındaki bütün ilişkilerden azade olmaktır. Bireyin özgürlüğü meşruiyet sınırları içinde yalnızca başkalarının özgürlüğünün gerekleriyle sınırlandırılabilir. Birey kendi şahsiyetinin sahibidir ve bundan dolayı topluma hiçbir şey borçlu değildir. Çalışma kapasitesini başkasına devretmekte özgürdür ama bütün şahsiyetini devredemez. Toplum mülk sahipleri arasındaki bir ilişkiler dizisinden ibarettir. Siyasal toplum mülk sahiplerinin korunması ve bunlar arasındaki ilişkilerin düzenli işleyişinin sağlanması için sözleşmeyle kurulmuş bir aparattır.

Fakat bu mülkiyetçi bireycilik varsayımları Locke'ta saf bir şekilde bulunmaz. Bütün toplumsal ilişkilerin piyasa ilişkilerine, bütün ahlakın piyasa ahlakına indirgenmesini reddetmiştir. Geleneksel doğal hukuku tümüyle bir kenara bırakamazdı. Kendi siyasal yükümlülük anlayışını kurgulamak için hem Hobbes'tan hem de Hooker'dan yararlandı. Başlıca teorik zayıflığının kökleri bu iki ahlak ve yükümlülük kay-

nağını birleştirme çabasına kadar götürülebilir. Bu zayıflığın daha iyi bir açıklamasının, piyasa toplumuna içkin bir çelişkiyi aşmakta gösterdiği yetersizlik olduğunu öne sürdüm. Bir piyasa toplumu fiili haklarda ve rasyonalitede sınıfsal farklılaşmalar yaratır ama yine de meşruiyet kazanabilmek için bir eşit doğal haklar ve rasyonalite postulatına ihtiyaç duyar. Locke kendi toplumundaki farklılaşmayı teşhis etmiş, bunu geçmişe, doğal topluma atfetmişti. Ama aynı zamanda da eşit doğal haklar ve rasyonalite postulatını öne sürüyordu. Locke'un hem teorik kafa karışıklıkları hem de pratik cazibesi büyük ölçüde bu muğlak pozisyonla açıklanabilir. Bu muğlaklık onun kusurlu mantığının bir sonucu olmaktan ziyade piyasa toplumunun –şahsen tam idrakinde olmadığı– bir çelişkisiyle başa çıkmaya çalışmasının bir sonucuydu. İçinde yaşadığı toplumu Hobbes kadar net bir şekilde analiz etmedi ama Hobbes'un görmezden geldiği bir sorunu analizine dâhil etti: Atomize olmuş bir piyasa toplumundaki sınıfsal farklılaşmaların yarattığı zorluklar.

Bu zorluklar aklında yer ettiği için Locke'un net insan ve toplum modelleri üretmediğini ve bu modellerden Hobbes'un sergilediği titizlikle sebepler türetmediğini söylemek abartı olabilir. Fakat Locke'un bu zorlukları aklından çıkarmaması ve kafası karışık bir şekilde de olsa bu zorlukların üstesinden gelmeye çalışması teorisinin ciddi ölçüde kabul görmesine büyük katkı yapmıştır. Bu zorlukları aklından çıkarmaması ona en azından Hobbes'un hatasından kaçınma ve kendi kendini daimî kılan bir egemen içermeyen bir siyasal sistem kurgulama imkânını vermiştir.

Locke Hobbes'un teorik sisteminde –mülkiyetçi piyasa toplumunun ihtiyaçlarıyla imkânları arasında uyum sağlamak amacıyla– tek bir yapısal değişiklik yaparak, Hobbes'un kurduğu sağlam temellere dayanan yapıyı tamamladı. Locke'un bir diğer katkısı olarak bu yapının dış cephesine geleneksel doğal hukuku monte etmesi nispeten önemsiz bir katkıydı.

Bu katkı yapıyı çağdaşlarının beğenilerine uygun kıldı. Fakat beğeniler değiştiğinde, ki on sekizinci yüzyılda değişti, doğal hukuk dış cephesi Hume ve Bentham tarafından, arkasındaki sağlam ve muntazam faydacı yapıya bir zarar vermeksizin sökülüp atılabildi. Dolayısıyla Locke'un kendi kendini daimî kılan egemen meselesinde yaptığı düzeltmeyle birlikte değerlendirildiğinde, Hobbes İngiliz liberal teorisinin ana yapısını kuran kişiydi.

Mülkiyetçi bireyciliğin temel varsayımları (kişi kendi şahsiyetinin yegâne sahibi olması sayesinde özgür ve insandır varsayımı ile insan toplumu esas olarak bir piyasa ilişkileri dizisinden ibarettir varsayımı) on yedinci yüzyılın temellerinin en derinlerine işlenmişti. Orijinal teoriye gücünü veren şey bu varsayımlardı, zira on yedinci yüzyıl piyasa toplumunun gerçekliklerine tekabül ediyorlardı. Mülkiyetçi bireycilik varsayımları modern liberal teoride her zaman fark edilemeyecek ölçülerde muhafaza edilmişlerdir. Buradaki sorun toplumumuza artık tekabül etmedikleri zamanlarda da muhafaza edilmiş olmaları değildir. Zira hâlâ toplumumuza tekabül ediyorlar, dolayısıyla muhafaza edilmeliler. Sorun bazı liberal teorilerin bunu kabul etmemesi ve bu varsayımlar olmadan yoluna devam etmeye çalışmasıdır. Fakat asıl sorun, mülkiyetçi piyasa toplumunda yaşanmış tek bir değişikliğin (piyasa toplumunun bu varsayımlara yansıtılmamış bir boyutunda yaşandığından, mülkiyetçi bireyci varsayımların geçerliliğini ortadan kaldırmayan bir değişimdir bu) bu varsayımlardan geçerli bir yükümlülük teorisi türetilmesini iki açıdan olanaksız kılmasıdır.

Değişen şey işçi sınıfının siyaseten kendini net bir şekilde ifade etme kapasitesine kavuşmasıydı. Bu gelişme mülkiyetçi piyasa toplumları açısından mülkiyetçi bireyci varsayımların geçerliliğini ortadan kaldırmamıştır çünkü bu varsayımlar toplumun sınıfsal doğasından ziyade atomize doğasını yansıtır ya da ifade eder. Bir mülkiyetçi piyasa toplumunun kaçı-

nılmaz olarak sınıflara bölünmüş olduğunu görmüştük.[4] Keza bir mülkiyetçi piyasa toplumunun, sınıfına bakılmaksızın bütün insanlar arasındaki bir rekabetçi ve yağmacı ilişkiler dizisinden ibaret olduğunu da görmüştük:[5] Bu toplum her insanı bir başına bırakır. Mülkiyetçi bireycilik varsayımlarında tam ve doğru bir şekilde yansıtılmış ve hâlâ da yansıtılan boyut mülkiyetçi piyasa toplumunun bu ikinci boyutudur. Bu varsayımlar vazgeçilmezliklerini koruyorlar ama ihtiyacı görecek bir yükümlülük ilkesi artık bunlardan türetilemez. Şimdi bunun nasıl olduğu ve liberal demokratik teori için geriye hangi olasılıkların kaldığı üzerinde durmalıyız.

Yirminci Yüzyılın İkilemi

Mülkiyetçi bireycilik varsayımları hassaten bir mülkiyetçi piyasa toplumuna özgü varsayımlardır, zira bu topluma has bazı temel olguları ifade ederler. Bir mülkiyetçi piyasa toplumundaki birey, kendi şahsiyetinin sahibi olarak sahip olduğu kapasite bakımından insan*dır*; bireyin insanlığı kendi çıkarlarını gözeterek başkalarıyla girdiği sözleşmeye dayalı ilişkiler dışındaki ilişkilerden azade olmasına bağlıdır; yaşadığı toplum bir dizi piyasa ilişkisinden müteşekkildir. İngiltere ve diğer modern liberal demokratik ülkeler yirminci yüzyıl itibarıyla hâlâ mülkiyetçi piyasa toplumlarıdır. Öyleyse neden modern liberal-demokratik meşruiyet teorisi bu varsayımları içerdiği ölçüde tatmin edici olmasın? Neden İngiliz faydacı geleneğinin mülkiyetçi bireycilik teorisi, ki esas itibarıyla kendi kendini daimî kılan egemen meselesinde Locke tarafından düzeltilmiş hâliyle Hobbes'un teorisidir, bireyin liberal devlete karşı siyasal yükümlülüklerinin tatmin edici bir açıklaması olmasın? Ve neden on dokuzuncu yüzyılda ücretlilerin de özgür insan olduklarının kabul edilmesiyle bir kez daha

4 Bu kitabın İkinci Bölüm, 81-82. sayfaları.

5 Bu kitabın İkinci Bölüm, 83. sayfası.

düzeltilen bu teori artık liberal-demokratik devlet için yeterli olmasın? Bu soruları en iyi şekilde yanıtlayabilmemizin yolu, şimdiye kadar yaptığımız analizimizden, bir mülkiyetçi bireyci teorinin hangi şartlarla yeterli bir siyasal yükümlülük teorisi olduğu bilgisini çıkarmaktan geçiyor.

Doğanın amaçlarına ya da Tanrı'nın iradesine dayanmayan geçerli bir siyasal yükümlülük teorisi (buna müstakil bir siyasal yükümlülük teorisi diyebiliriz) elde edebilmek için, toplumu teşkil eden bireylerin kendilerini eşitsiz oldukları bütün hususlardan daha temel bir hususta eşit gördükleri ya da eşit görme kapasitesine sahip oldukları postulatının öne sürülmesi gerektiğini ifade ettim.[6] Bu koşul, on yedinci yüzyılda hâkim form olarak zuhurundan on dokuzuncu yüzyıldaki en parlak dönemine kadar herkesin piyasa yasalarına tabi olmasının kaçınılmazlığının aşikâr olması itibarıyla, orijinal mülkiyetçi piyasa toplumunda yerine getirilmişti. Herkes rekabetçi piyasanın belirlenimine tabii olduğu ve bireylerin piyasanın belirlenimine –eşitliği aşikâr– bu tabiiyeti hemen herkes tarafından adil ya da kaçınılmaz bir durum olarak kabul edildiği ölçüde, yegâne mümkün düzenli insan ilişkilerini, adlı adınca piyasa ilişkilerini idame ettirip güçlendirebilecek bir siyasal otoriteye karşı herkesin rasyonel bir yükümlülük sahibi olmasının yeterli bir temeli vardı.

Keza bir mülkiyetçi piyasa toplumunda, bireyin kendi kendini daimi kılmayan bir egemen organa karşı yükümlülükleriyle ilgili geçerli bir bireysel yükümlülük teorisi (ve dolayısıyla herhangi türden bir liberal devlete karşı yükümlülüklerle ilgili bir yükümlülük teorisi) için bir koşulun daha yerine gelmesi gerektiğini ifade ettim.[7] Bu koşul hükümetin seçiminde söz hakkına sahip olan bütün insanlar arasında bir mülkiyetçi piyasa toplumunun merkezkaç kuvvetleri-

6 Bkz. bu kitabın İkinci Bölüm, 115. sayfası.

7 Bkz. bu kitabın İkinci Bölüm, 128-129. sayfaları.

ni dengeleyecek kadar çıkar birliğinin olmasıdır. Bu koşul siyasal söz hakkının –egemen iktidara kimin sahip olması gerektiği hususunda bir anarşiye neden olmaksızın düzenli aralıklarla karar verebilecek kadar iç birliğe sahip– bir mülk sahibi sınıfla sınırlı olduğu piyasa toplumunun altın çağında sağlanabiliyordu. Bu koşul yerine getirildiği sürece, bir anayasal liberal devlete karşı yükümlülüklerle ilgili müstakil bir bireysel yükümlülük teorisi için yeterli temel var demekti. Birinci koşul gibi bu ikinci koşul da on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar sağlandı.

Gelgelelim bu tarihlerden sonra her iki koşul da artık yerine getirilemez oldu. Mülkiyetçi piyasa ilişkileri aslında hâkim olmaya devam etmekle birlikte, bir sınıf bilinci geliştirmiş ve siyaseten kendisini net bir şekilde ifade edebilir hâle gelmiş bir endüstriyel işçi sınıfı bu ilişkilerin kaçınılmazlığı iddiasına giderek daha güçlü bir itiraz ve direniş sergilemeye başladı. İnsanlar piyasanın belirlenimine kaçınılmaz tabiiyet bakımından artık kendilerini esas itibarıyla eşit görmüyorlardı. Piyasa sisteminin gelişip kendisine alternatif sistemler tasavvur edebilen bir sınıf üretmesi böylece müstakil bir siyasal yükümlülük teorisinin birinci koşulunu yerine getirmiş bir toplumsal olguyu (yani piyasa ilişkilerinin kaçınılmazlığının kabulünü) ortadan kaldırdı.

İkinci gerekli koşul da benzer etkilere uğradı. Toplum sınıfsal olarak bölünmüş bir toplum olmaya ve mülk sahibi sınıf kendi içinde birlik olmaya devam etmekle birlikte, mülk sahibi sınıf, toplumun geri kalanının oy hakkını kabul edip iktidar tekelinden feragat etmek zorunda kaldığında, mülk sahibi sınıfın kendi iç birliği bu koşulu yerine getiremez oldu. Demokratik oy hakkının zuhuruyla birlikte, siyasal söz hakkına sahip insanlar arasında –yalnızca tek bir sınıfın oy hakkının olduğu dönem boyunca sınıfsal çıkarların sağladığı– iç birliğin güvencesi ortadan kalkmıştı.

Mülkiyetçi piyasa toplumlarında liberal-demokratik devletlerin o zamandan beri süregelen varlığının, mülk sahibi sınıfın genel oy hakkına rağmen fiili siyasal iktidarı elinde tutabilmesinden kaynaklandığı iddia edilebilir. Belki bu durum liberal devletin varlığını sürdürmesi için yeterli olabilir ama liberal demokrasinin ahlaki meşruiyetine yeterli bir temel oluşturamayacak kadar aldatmaca içerir.

Keza liberal-demokratik devletlerin, bir mülk sahibi yönetici sınıfın iç birliğinin yerini demokratik oy hakkının belirsiz birliğine bırakmasından sonra yirminci yüzyılda da süren aralıksız varlığını mümkün kılan şeyin uluslararası seviyede gerçekleşen bir tür sınıfsal birlik olduğu da iddia edilebilir. Demokratik oy hakkı on dokuzuncu yüzyılda ileri kapitalist ülkelerde uygulanmaya başlandı. O tarihlerde bu ülkeler, ileri piyasa toplumlarında mülk sahibi sınıfın mülksüz sınıfla kurduğu ilişkinin hemen hemen aynısını geri kalmış halklarla kurmuş durumdaydılar. Fakat varlıklı bir ulusun iç birliği varlıklı bir sınıfın daha önceki iç birliğine bir alternatif sağlamış olabilirse de, bu da liberal demokrasinin ahlaki meşruiyeti için yeterli bir temel oluşturmaktan uzaktı. Her halükârda sömürge halkların ulusal bağımsızlıklarını kazanmaya başlamasıyla birlikte bu temel günümüzde hızla ortadan kalkıyor.

İçinde bulunduğumuz yüzyılda savaşın da eski sınıf içi birliğe geçici bir alternatif teşkil ettiği zamanlar olmuştur. Fakat bu birliğin bedelinin liberal kurumların zayıflaması olması bir yana, liberal demokrasinin ahlaki meşruiyetini bir sürekli savaş öncülüne dayandıracak insan pek çıkmaz. Her halükârda, savaşın teknik koşulları günümüzde öyle bir hâl almıştır ki savaşan bir ulus içinde gerekli iç birliği sağlamaya yeterli ölçekte bir savaş o ülkeyi yıkıma uğratacaktır. Dolayısıyla, mülkiyetçi piyasa toplumlarında liberal-demokratik devletlerin devamlılığını sağlama işlevini birlikte gördüğü söylenebilecek faktörlerin hiçbiri, eski sınıfsal birlik temelinin ortadan kalkmasından sonra tatmin edici bir meşrulaştırma teorisi sağlamaz ya da sağlayamaz.

Modern liberal-demokratik teorinin ikilemini artık açıkça görebiliyoruz: Piyasa toplumunun yapısının, mülkiyetçi bireycilik varsayımlarından geçerli bir siyasal yükümlülük teorisinin türetilmesi için gerekli koşulları artık sağlamadığı bir dönemde bu teori söz konusu varsayımları kullanmaya devam etmek zorundadır. Liberal teori mülkiyetçi bireycilik varsayımlarını kullanmaya devam etmek zorundadır çünkü bu varsayımlar içinde yaşadığımız mülkiyetçi piyasa toplumları bağlamında olgusal olarak doğrudurlar. Piyasa toplumundaki birey *gerçekten de* kendi şahsiyetinin sahibi olması hasebiyle insan*dır*. İnsan her kadar başka türlüsünü dilese de insanlığı gerçekten de başkalarıyla kendi çıkarını gözeterek kurduğu sözleşmeye dayalı ilişkiler dışındaki ilişkilerden azade olmasına bağlıdır. Yaşadığı toplum gerçekten de bir piyasa ilişkileri dizisinden ibarettir. Bu varsayımlar olgusal olarak doğru oldukları içindir ki bir meşruiyet teorisinden çıkarılamazlar. Ne var ki piyasa toplumunun olgunlaşmasıyla birlikte, siyasal söz hakkına sahip bütün insanlar arasında var olan ve mülkiyetçi bireyci varsayımlardan bir liberal devlet için yükümlülük türetebilmenin önkoşulu olan birlik durumu da ortadan kalktı. Piyasa toplumunu reddetmeksizin bu varsayımları reddederek bu ikilemden çıkılamaz; John Stuart Mill'den günümüz teorisyenlerine kadar pek çok teorisyen piyasa toplumunu reddetmeksizin, ahlaken aşağılayıcı oldukları gerekçesiyle bu varsayımları reddettiler. Artık ahlaken aşağılayıcıysalar bile, içinde yaşadığımız mülkiyetçi piyasa toplumları açısından birer olgusal gerçek olmaya devam ediyorlar. İkilem olduğu yerde duruyor. Ya mülkiyetçi bireyci varsayımları reddederiz, ki bu durumda teorimiz gerçeklere aykırı olur, ya da bu varsayımları muhafaza ederiz, ki bu durumda da geçerli bir yükümlülük teorisine ulaşamayız. Buradan çıkan sonuç, bir mülkiyetçi piyasa toplumunda, bireylerin bir liberal-demokratik devlete karşı yükümlülükleriyle ilgili geçerli bir yükümlülük teorisinin yaratılamayacağıdır.

Bir mülkiyetçi piyasa toplumundaki fiili ilişkilerin liberal siyasal kurumlardan vazgeçilmeksizin kaldırılıp kaldırılamayacağı ya da aşılıp aşılamayacağı sorunu zorluklarla doludur. Piyasa toplumu terk edilebildiği ölçüde birlik sorunu çözülecektir, zira bu sorun piyasa ilişkilerinin merkezkaç kuvvetlerine karşı koyabilecek derecede bir birlik ihtiyacı olarak tanımlandı. Fakat yine de ilk başta herkesin piyasaya kaçınılmaz tabiiyeti varsayımının sağladığı bir temel eşitlik kabulünün yerine başka bir şey bulma sorunu devam ederdi. Liberal kurumların ve değerlerin idamesiyle uyumlu olacak herhangi bir yeni ve makul temel eşitlik konseptinin genel kabul görmesi (ki bu genel kabul olmazsa hiçbir müstakil siyasal yükümlülük teorisinin geçerli olamayacağını ifade etmiştim) mümkün müdür?

Birlik ve eşitlik sorunlarının bu sırada çözülmek zorunda olmamasıyla biraz teselli bulabiliriz. Verili bir liberal-demokratik devletteki fiili mülkiyetçi piyasa ilişkilerinin kaldırılıp kaldırılamayacağı ya da aşılıp aşılamayacağı sorunu artık ikincil önemde bir sorun hâline gelmiştir. Zira toplumsal olgularda yeni bir değişiklik meydana gelmiştir. Savaşı bir iç birlik kaynağı olarak imkânsız kılan faktörün ta kendisi, adlı adınca savaş yöntemlerindeki teknik değişim yalnızca bir ülke içindeki değil ama her yerdeki bireyler arasında yeni bir tehlike eşitliği yaratmıştır. Her bireyin imhası artık Hobbes'un tasavvur edebildiğinden daha gerçek ve güncel bir olasılıktır.

İşte buradan yeni bir rasyonel siyasal yükümlülük imkânı doğar. Bireyin yalnızca tek bir ulusal devlete karşı yükümlülüklerini içeren geçerli bir bireysel yükümlülük teorisi geliştirmeyi umamayız. Fakat herhangi bir ahlaki siyasal yükümlülük teorisi için her zaman varsayılması gereken kadar bir rasyonel anlayış varsaysak bile, bireyin daha genel bir siyasal otoriteye yükümlülüklerine dair kabul edilebilir bir yükümlülük teorisi artık mümkün olsa gerektir. Bu rasyonalite derecesinde, kendi çıkarına odaklanmış birey, ne ölçüde malvarlığına sahip olursa olsun ve bir mülkiyetçi piyasa toplumuna ne ölçüde bağlı

olursa olsun, piyasa toplumu ilişkilerinin o ezici gerekliliğe, Overton'ın artık yeni bir anlam kazanmış sözleriyle, "insan toplumu, birlikteliği ya da varlığı[nın] bütün dünyevi şeylerin üstünde tutulması ve idame ettirilmesi"[8] gerekliliğine boyun eğmesi gerektiğini görebilir.

Dolayısıyla bu yeni tehlike eşitliği, sorunumuzun parametrelerini değiştirmiştir. Yirminci yüzyıl teknolojisi deyim yerindeyse Hobbes ile Düzleyicileri buluşturmuştur. Mülkiyetçi bireyciliğin yarattığı sorunlar küçülmüştür: Net bir şekilde tanımlanmaları ve toplumsal olgulardaki fiili değişimlerle doğru bir şekilde ilişkilendirilmeleri şartıyla, belki artık yönetilebilir boyutlara indirilebilirler. Bu değişimler bizi bir kez daha yeni bir seviyedeki Hobbesçu tehlike durumuna sürükledi. Şimdi sorun bu yeni ortamda Hobbes'un bir kez daha ama bu sefer Locke'un yaptığından daha net bir şekilde düzeltilip düzeltilemeyeceğidir.

8 Bu kitabın Üçüncü Bölüm, 211. sayfasında alıntılandı.

EKLER

1648 YILI İTİBARIYLA İNGİLTERE'DE TOPLUMSAL SINIFLAR VE OY HAKKI VERİLMESİ TARTIŞMA KONUSU OLAN SINIFLAR

Aşağıdaki tahminler Gregory King'in 1688 yılı İngiltere'si için zümreler ya da meslek gruplarına göre nüfus, gelir ve gider tahminleriyle birlikte yaş, cinsiyet, evlilik durumuna göre nüfus tahminleri, ayrıca bazı toplumsal sınıflardan elde edilen vergi gelirleri ve bu sınıfların meta tüketimine dair tahminleri kullanılarak hesaplandı.[1] King'in tahmini hesaplamaları modern iktisat tarihçileri ve nüfus bilimcileri tarafından didik didik incelenmiş ve bu incelemeden muteberliklerini dikkat çekici ölçüde koruyarak çıkmıştır.[2]

---

1 Gregory King, *Natural and Political Observations and Conclusions upon the State and Condition of England*, 1696; şu kitabın eki olarak yayımlandı: George Chalmers, *Estimate of the Comparative Strength of Great Britain* ..., Londra, 1804. King'in tablolarının çoğu (bazıları küçük değişikliklerle) şu çalışmada yayımlandı: Charles Davenant, *Essay upon the Probable Methods of Making a People Gainers in the Balance of Trade* (Davenant, *Works* içinde, 1771, c. II). Davenant'ın anlatımı bazı bakımlardan King'in anlatımından daha yararlıdır, zira Davenant King'in tahminlerinin dayandığı kaynaklar ve King'in metotları hakkında bilgi verir.

2 C. Coleman, "Labour in the English Economy of the Seventeenth Century", *Economic History Review*, ikinci seri, c. VIII, s. 3 (1956), s. 283, ve bu çalışmada bahsedilen diğer uzmanlar.

Oy hakkı verilmesi tartışma konusu olan şu sınıflar için tahminî verilere ihtiyacımız var:

1- Bir taşınmaz mülk üzerinde serbest tasarruf hakkı sahibi olanlar (freeholders) ile bir lonca ya da ticaret şirketi mensubu olan özgür insanlar (freemen of corporations).

2- Yukarıdaki iki gruba da girmeyen vergi mükellefi aile reisleri.

3- Hizmetli ya da sadaka alan olmamakla birlikte vergi mükellefi de olmayanlar.

4- Hizmetliler ve sadaka alanlar.

Bu veriler bize tartışma konusu olan dört oy hakkı türünden her birinin kapsamını verecektir. Serbest tasarruf hakkı olanlara oy hakkı (freeholder franchise) türü 1. maddedeki nüfus kesimini, vergi mükelleflerine oy hakkı türü 1 ve 2. maddelerdeki nüfus kesimlerini, hizmetli olmayanlara oy hakkı türü 1, 2 ve 3. maddelerdeki nüfus kesimlerini, bütün erkeklere oy hakkı türü ise 1,2,3 ve 4. maddelerdeki nüfus kesimlerinin tamamını kapsar.

King'in başlıca tahminleri sonraki iki sayfada yeniden işleniyor.

Tablo-1 Gregory King'in "İngiltere'de Yaşayan Bazı Aile Gruplarının 1688 Yılı İçin Hesaplanmış Gelir ve Gider Şeması"[3]

AİLE SAYISI	ZÜMRE, MERTEBE, UNVAN, NİTELİK	HANE İÇİ ORTALAMA KİŞİ SAYISI	TOPLAM KİŞİ SAYISI	AİLE BAŞI YILLIK GELİR (£)	KİŞİ BAŞI YILLIK GELİR (£)	KİŞİ BAŞI YILLIK GİDER (£)
160	Seküler lordlar	40	6.400	2.800	70	60
26	Ruhani lordlar	20	520	1.300	65	55
800	Baronetlet	16	12.800	880	55	51
600	Şövalyeler	13	7.800	650	50	46
3.000	Şövalye adayları	10	30.000	450	45	42
12.000	Centilmenler	8	96.000	280	35	32
5.000	Görevdeki kişiler	8	40.000	240	30	27
5.000	" "	6	30.000	120	20	18
2.000	Deniz aşırı ticaret yapan büyük ve küçük tüccarlar	8	16.000	400	50	40
8.000	Kara yoluyla ticaret yapan büyük ve küçük tüccarlar	6	48.000	200	33	28
10.000	Yasa adamları	7	70.000	140	20	17
2.000	Din adamları	6	12.000	60	10	9
8.000	"	5	40.000	45	9	8
40.000	Serbest tasarruf hakkı sahipleri	7	280.000	84	12	11

3 King, *Chalmers, Estimate of the Comparative Strength of Great Britain ...* içinde, s. 48-49. King'in orijinal tablosundaki sütunlardan üçü ve bazı toplam değerler bu çalışmada güttüğümüz amaçlar bakımından gerekli olmadığından tablo dışı bırakıldı.

140.000	"	5	700.000	50	10	9 ½
150.000	Çiftçiler	5	750.000	44	8 ¾	8 ½
16.000	Fen bilimleri ve beşeri bilimler alanında çalışanlar	5	80.000	60	12	11 ½
40.000	Esnaflar ve ticaret erbapları	4 ½	180.000	45	10	9 ½
60.000	Zanaatkarlar	4	240.000	40	10	9 ½
5.000	Deniz subayları	4	20.000	80	20	18
4.000	Kara subayları	4	16.000	60	15	14
511.586		5 ½	2.675.520	67	..	..

Tablo-2

AİLE SAYISI	ZÜMRE, MERTEBE, UNVAN, NİTELİK	HANE İÇİ ORTALAMA KİŞİ SAYISI	TOPLAM KİŞİ SAYISI	AİLE BAŞI YILLIK GELİR (£)	KİŞİ BAŞI YILLIK GELİR (£)	KİŞİ BAŞI YILLIK GİDER (£)
50.000	Denizciler ve bahriyeliler	3	150.000	20	7	7 ½
364.000	Emekçiler ve dış hizmetliler	3 ½	1.275.000	15	4 ½	4 12 Şilin
400.000	Yoksul köylüler ve fukaralar	3 ¼	1.300.000	6 ½	2	2 ¼
35.000	Rütbesiz askerler	2	70.000	14	7	7 ½
849.000	Serseriler	3 ¼	2.795.000 30.000	10 ½	2	3
849.000		3 ¼	2.825.000	10 ½	..	

Yukarıdaki verilerden çıkan genel hesap.

511.586	Krallığın servetini arttıranlar	5 ¼	2.675.520	67	..	..
849.000	Krallığın servetini azaltanlar	3 ¼	2.825.000	10 1/2	..	..
1.360.586	Net toplamlar		5.500.520	32	..	..

Görülecektir ki King'in kategorilerini oy hakkı tartışma konusu olan sınıflarımızı kapsayacak şekilde gruplandırmak kolay iş değildir. Öncelikle bazı tanımlama sorunları söz konusu: Mesela King'in "emekçi insanlar ile dış hizmetliler" ve "yoksul köylüler (cottagers) ile fukaralar" kategorileri bizim "hizmetliler ve sadaka alanlar" sınıfımızla birebir örtüşür mü? Diğer kategorilerle birlikte ele alındığında, bu sorun bir tanım sorunundan ziyade keyfi varsayımlarda bulunma sorunudur: Söz gelimi King'in kamu görevlisi, tüccar ve işçi kategorilerinin hangi kısmı serbest tasarruf hakkı olanlara, hangi kısmı serbest tasarruf hakkı olmayan vergi mükelleflerine, hangi kısmı vergi mükellefi olmayanlara dâhil edilecektir? Ayrıca aileler kategorisinden, ayrı bir alt sınıf olarak efendilerinin hanelerinde yaşayan hizmetlileri de ayrıştırmamız gerekiyor. King'in kategorilerindeki bileşenleri oy hakkı bağlamında ele aldığımız sınıflara paylaştırdığımızda iki başka hesap daha yapmamız gerekir. Ancak bu hesaplamaları da yaptıktan sonra bu sınıfların çoğu için "aile" sayısını elde edebileceğiz: Sonra bu sayının da 21 yaş ve üzeri erkeklerin sayısına dönüştürülmesi gerekiyor. Keza bunlardan sonra elde edeceğimiz tahminî rakamlar 1688 yılı rakamları olacağından, 1648 ile 1688 yılları arasındaki nüfus artışını hesaba dâhil edebilmek için bu rakamları eksiltmek yerinde olacaktır.

"Hizmetliler ve sadaka alanlar" sınıfına dair bir hesapla başlamak uygun olur.

Dördüncü Sınıf: Hizmetliler ve Sadaka Alanlar

a) Hizmetliler

Hizmetli sözcüğü on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, ister parça başına göre hesaplansın isterse de zaman esasına göre, ücret karşılığında bir işveren için –ister bir günlüğüne, isterse de bir haftalığına ya da bir yıllığına– çalışan herhangi biri anlamına geliyordu.[4] Hizmetlilerin hakları ve yükümlülükleri yasalarla tanımlanıyor, taban ücretleri zaman zaman çok detaylı olarak yargıçlar tarafından belirleniyor ve dönemin çeşitli iktisat metinlerinde ekonomide oynadıkları role dikkat çekiliyordu.[5]

En kalabalık hizmetli grubu "tarımdaki" hizmetliler, yani kâhyalar ve usta sabancılardan "vasıfsız tarım emekçilerine ve "yardımcı ve angarya işlerde" çalışan kadınlara kadar çok çeşitli çiftlik çalışanlarıydı.[6] Bu tür hizmetlilerden bir ya da iki tanesini çalıştırmak mütevazı bir çiftçi için bile nadir bir du-

4 Ünlü Zanaatkârlar Yasası (Elizabeth'in 5. saltanat yılında çıkardığı dördüncü yasa, 1563), "hizmetliler" (7 nolu giriş) ile "günlük ya da haftalık olarak ücret karşılığında tutulmuş zanaatkârlar ve emekçiler" (9 nolu giriş) arasında bir ayrım yapıldığını ima edecek şekilde yazılmışsa da, 11 nolu girişte "günlük ya da yıllık veya başka bir süreliğine tutulmuş hizmetliler, emekçiler ve zanaatkârlar" ve "bahse konu zanaatkârlar, ustalar, çiftçiler ya da her türlü diğer emekçi, hizmetli ya da işçiler" şeklinde bunların hepsi bir torbaya konulur. Fakat yasayla niyetlenen ne olursa olsun sonraki dört notta alıntılanan kaynaklardan, "hizmetlilerin" on yedinci yüzyıl terminolojisinde "emekçileri" ya da bir yıldan az bir süreliğine istihdam edilmiş diğer çalışanları dışlamadığı net bir şekilde anlaşılıyor.

5 Ücret değerlendirmeleri için örn. bkz. George Unwin, *Studies in Economic History*, ed. Tawney, 1927, s. 296 (1630 yılı itibarıyla kumaş endüstrisindeki belirli hizmetli kategorilerinin ücretleri); 1615 yılında bir kumaş üreticisi tarafından parça başı ücret temelinde istihdam edilen çok sayıda hizmetli için örn. bkz. Unvin, a.g.y., s. 292; on yedinci yüzyıl ekonomi yazarları için örn. bkz. Andrew Yarranton, *England's lmprovemeni by Sea and Land* (Londra, 1677), s. 124-125, 127, 132, 164-171, 179-188; Thomas Firmin, *Some Proposals for the lmployment of the Poor* (Londra, 1681), s. 9, 45; John Carey, *Essay on the State of England* (Bristol, 1695), s. 161. Ayrıca bkz. Not-U.

6 Mildred Campbell, *The English Yeoman under Elizabeth and the Early Stuarts*, New Haven, 1942, Ek-Ill, s. 398.

rum olmadığı gibi, hâli vakti daha yerinde çiftçiler çok daha fazla sayıda hizmetli çalıştırıyorlardı; yıllık olarak kiralanmaları âdettendi ama günlük temelde daha kısa dönemler için kiralanmaları da giderek yaygınlaşıyordu.[7] Sanayide çalışan hizmetliler bir diğer büyük grubu teşkil ediyordu. Usta yevmiyeli işçilerden mavna işçilerine kadar geniş bir yelpaze oluşturan bu hizmetli grubu üretici güçlerin önemli bir kısmını oluşturuyordu. Yıllık ya da daha kısa süreliğine kiralanan, zaman esasına göre ya da parça başına göre ücret olan bu insanlar büyük kumaş üreticilerinden tek başına çalışan ustalara kadar çok çeşitli işverenler için çalışıyorlardı.[8]

On yedinci yüzyıl terminolojisinde "hizmetliler" her türden ücretliyi –yıllık tutulan çalışanların yanı sıra gündelikçileri ve parça başı iş yapan işçileri de– kapsadığına göre, King'in "emekçi insanlar ve dış hizmetliler" grubu Düzleyicilerin "hizmetliler" konseptine tekabül ediyor gibi görünüyor.

Fakat bu iki konsept arasında üzerinde düşünülmesi gereken olası bir uyumsuzluk da var. King'in "emekçi insanlar ve dış hizmetliler" kategorisinin Düzleyicilerin kullandığı anlamda hizmetlilerle tümüyle örtüşmediği söylenebilir, zira emekçilerin bazıları yalnızca belirli aralıklarla ücret karşılığında çalışan ve bu nedenle de sürekli sözleşmeli hizmetliler gibi işverenlere bağımlı olmayan yoksul köylüler olabilir; ve istihdam yoluyla başkalarının iradesine bağımlı olmak Düzleyicilerin hizmetliler için belirlediği bir kriterdi. Fakat öncelikle bu aralıklı emekçilerin muhtemelen King'in "emekçi insanlar ve dış hizmetliler"i arasında olmadığını ama onun "yoksul köylüler ve fukaralar" kategorisine girdiğini (bkz. bu kitabın xxx-yyy. sayfaları), ikinci olarak Düzleyicilerin o dönemde yıllık istihdam edilen çalışanları siyaseten dikkate aldığından daha fazla dikkate alınmalarını gerektirecek kadar ekonomik bağımsızlığa

7 A.g.y., s. 212-214.

8 Unwin ve 364. sayfa, dipnot-5'te bahsedilen dönemin diğer iktisat yazarları.

sahip olması muhtemel aralıklı emekçilerin sayısının ciddi bir yekûn tutmadığını anlamamız gerekiyor.[9]

Dolayısıyla bütün "emekçi insanlar ve dış hizmetliler"in Düzleyicilerin kullandığı anlamda hizmetliler kapsamına girdiği düşünülebilir.

Bütün bir hizmetli sınıfının büyüklüğüne dair bir tahmin yürütebilmek için King'in emekçi insanlar ve dış hizmetliler kategorisine iç hizmetlileri de eklemeliyiz. On yedinci yüzyılda dış hizmetliler ile iç hizmetliler arasında net bir ayrım yapılıyordu. Tarım sektöründe ve pek çok sanayi kolunda çalışan hizmetliler genellikle evlenene kadar işverenin hanesinde (ki aynı zamanda bir işlikti) yaşıyor, evlendikten sonra haneden çıkıyordu.

Sanayide, tarımda ve ev içi hizmetlerde çalışan iç hizmetlilerin sayısı King'in iki tablosundan herhangi birinden çıkarılabilir.

Tablo III'te[10] King "hizmetliler"in sayısını 260 bini erkek olmak üzere 560 bin olarak verir. Bu tabloda yapılan sınıflandırmadan bunların dış hizmetli değil iç hizmetli olduğu sonucu çıkarılabilir. Hane halkı kategorisinin alt sınıfları "kocalar ve eşleri, dul erkekler, dul kadınlar, çocuklar, hizmetliler ve konuklar ile bekârlar" şeklindedir. Dış hizmetliler muhtemelen çoğunlukla evliydiler ve "kocalar ve eşleri" olarak sınıflandırılmışlardı. Bu çıkarım kesin değildir. Bununla birlikte, yukarıda aktardığımız King'in ana tablosundaki ("İngiltere'de Yaşayan Bazı Aile Gruplarının 1688 Yılı İçin Hesaplanmış Gelir ve Gider Şeması") veriler kullanılarak yapılan bir hesaplama bu çıkarımı destekliyor. Bu tabloda iç hizmetliler kesin olarak, yoksulluk sınırının üstündeki

9 Karşılaştırma için bkz. Coleman'ın eksik istihdam edilen kırsal emek gücünü, "şayet böyle bir şey gerçekten var olmuşsa" kaydıyla, "'bir yedek sanayi ordusu'" olarak tanımlaması: *Economic History Reviev*, ikinci seri. viii. 3, s. 289.

10 King, Chalmers içinde, s. 39.

sınıflar için büyüklüğü dört ile kırk kişi arasında değişen aileler kapsamına alınmıştır.

Yoksulluk sınırı üstündeki zümrelerin hanelerindeki iç hizmetlilerin –çıraklar dâhil– sayısı, bu hanelerdeki insanların toplam sayısından gerçek aile üyelerinin tahmini sayısı çıkarılarak hesaplanabilir. Bu hanelerdeki çocukların, bekârların ve dulların sayısı hakkında bazı varsayımlarda bulunulması gerekiyor; bu varsayımlar tamamen olmasa da büyük ölçüde King'in Tablo-III'üne ve –evlilik durumuna ilişkin bir yaş ve cinsiyet dağılımı ve bazı rakamlar sunan– Tablo-IV'üne[11] dayanılarak gerçekleştirilebilir. Makul ve tutarlı görünen varsayımlara dayalı bir hesap, iç hizmetlilerin toplam sayısını 540 bin olarak verir.[12]

Bu sayı King'in Tablo-III'ünde hizmetliler için verilen sayıya, bu tablodaki "hizmetlileri" iç hizmetliler olarak yorumlamamıza cevaz verecek kadar yakındır. Aslında ilk bakışta bu iki sayı da epey düşük görünür. Zira hizmetli istihdam edebilecek bütün zümrelerdeki hanelerin toplam sayısı 511.586'dır ki bu da çalışan istihdam etme potansiyeline sahip bütün hanelerdeki (her iki cinsiyetten ve herhangi bir yaştan) ortalama iç hizmetli sayısının birin biraz üstünde olduğu anlamına gelir.

King'in verdiği 260 bini erkek toplam 560 bin iç hizmetli sayısından yola çıkarak oy verme yaşındaki (21 yaş ve üzeri) erkek iç hizmetlilerin sayısına ulaşabilmek için bir çıkarım yapmak gerekiyor. 260 bin sayısı çocukları kapsamasa da 21 yaşın altındaki çırakları ve hizmetlileri de kapsar. King'in verdiği sayılarda 21 yaş altı çırakların ve hizmetlilerin iç hizmetliler

11 King, Chalmers içinde, s. 40.

12 Varsayımları değiştirmek suretiyle, olabilirlik sınırlarının içinde kalarak, 600 binin üstünde bir toplam sayıya ulaşılabileceği gibi, 500 binin altında bir sayıya da ulaşılabildiğini söylememiz gerekiyor. Bu hesaplamaların burada tekrarlanmasına gerek yok; King'in Tablo-III'ündeki rakamlarla uyumlu sonuçlar verdiklerini söylemek yeterli.

toplamı içinde ne kadarlık bir kısmı teşkil ettiği hususunda bir netlik olmadığı gibi,[13] döneme dair diğer kanıtlar meslekler ve yöreler arasında –genel bir tahmine zemin oluşturamayacak kadar– büyük farklılıklar göstermektedir. Fakat tarımda ve sanayide istihdam edilmiş ya da çırak olarak çalışan 21 yaş altı erkeklerin oranının yüzde 50'den fazla olması pek muhtemel görünmüyor. Dolayısıyla bu oranı yüzde elli olarak alırsak, 21 yaş ve üstü iç hizmetli erkeklerin toplam sayısı 130 bin olur.

"Aileler" kategorisinin 21 yaş ve üstü erkeklere dönüştürülmesi. Erkek iç hizmetlilerin sayısını hesapladığımıza göre artık herhangi bir sınıftan "aileler"in sayısından 21 yaş ve üstü erkeklerin sayısına çıkarabilecek bir pozisyona ulaştık demektir. Zira 21 yaş ve üzeri erkek iç hizmetliler King'in aile kategorisinden ayrı bir alt sınıfına aktarıldığı anda, King'in ailelerinin başında aile reisi olarak 21 yaş ve üstü bir adamın olduğunu varsayamayacağımız açıktır. Zira bunu varsayarsak, 21 yaş ve üzeri erkekler için, 1.360.586 (aile reisleri) sayısına 130.000 iç hizmetliyi ve ılımlı bir tahminle 10 bin yetişkin erkek "serseri"yi dâhil ettiğimizde 1.500.586 toplam sayısına ulaşırız. Fakat 21 yaş ve üzeri erkeklerin sayısı King'in Tablo IV'ünde (toplam nüfusun yaş ve cinsiyete göre dağılımı) 1.300.000 olarak verilmişti.[14] Dolayısıyla gerçek (yani iç hizmetliler hariç) ailelerdeki 21 yaş ve üstü erkeklerin sayısı bütün ailelerin sayısından 200 bin az olmalıdır. Başka bir ifadeyle (en az) 200 bin ailenin başında (aslında, hizmetliler hariç, içinde) 21 yaş ve üzeri bir adam yoktur.

13 Bütün erkek nüfusu içinde, 16-21 yaş arası nüfus grubu, 21 yaş ve üzeri nüfus grubunun yüzde 18'i kadar bir yekûn tutuyordu (King, Tablo-IV). Büyük kısmı itibarıyla 16-21 yaş grubuna dâhil olan bütün çıraklar iç hizmetliler kategorisine sokulduğundan, iç hizmetliler sınıfı için bu oran muhtemelen daha da yüksektir. Geri kalan yegâne gösterge iç hizmetlilerin ortalama yaşının, 27 olmasıdır (Tablo-IV) ki bu ortalama, iç hizmetlilerin yarısı kadarının 21 yaşının altında olmasıyla çelişmeyebilir.

14 King, Chalmers içinde, s. 40. Anlaşıldığı kadarıyla onun "21 yaş üzerinde olanlar"la kastettiği 21. doğum gününe ulaşanlardır.

King'in Tablo-III'ünde dulların sayısının 240 bin olarak verildiği[15] ve bazı hanelerin başında evde kalmış kızların bulunduğu[16] hesaba katılırsa bu sayı şaşırtıcı değildir. Öyleyse 1.360.586 aileden yaklaşık 200 bininde (bütün ailelerin kabaca yedide birinde) –iç hizmetliler dışında– yetişkin[17] bir erkek bulunmuyordu. Dolayısıyla ailelerin sayısından yola çıkıp yetişkin erkeklerin sayısını elde etmek için yedide bir oranını kullanmamız gerekiyor.

Bu hesabı King'in ayrı ayrı bütün kategorileri için yapmamıza gerek yok, oy hakkıyla ilgili değerlendirme yapabilmek amacıyla King'in kategorilerini yeniden gruplandırıp oluşturduğumuz bütün sınıflar için bu hesabı yapmamız yeterlidir. Bu aynı yedide bir oranını (ifade edeceğimiz bazı istisnalarla) bu sınıfların her birine uygulayacağız: Bu hesap her bir sınıfın hane reisi olarak aynı oranda dul ve evde kalmış kız içerdiği keyfi varsayımında bulunmamızı gerektiriyor ama bu varsayımı değiştirmek de anlamlı bir farklılık yaratmayacaktır.

Artık yetişkin erkek hizmetlilerin sayısına ilişkin tahmini hesabımızı tamamına erdirebiliriz. Yetişkin iç hizmetlilerin sayısını 130 bin olarak tahmin etmiştik. Dış hizmetlilerin sayısını tespit edebilmek üzere, "emekçi insanlar ve dış hizmetliler"in 364 bin olan aile sayısından yola çıkıp, yetişkin erkek sayısını tespit etmek amacıyla bu sayıya yedide bir oranını uyguladığımızda 312 bin sayısına ulaşırız. Sonra bu hesaba King'in "denizciler ve bahriyeliler"ini ("common seamen")

15 A.g.y., s. 39. Yarranton'ın, bir miktar mülkiyete sahip olduğunda bile çocuk sahibi dulların ikinci koca bulmakta yaşadığı sorunlar hakkındaki ifadeleriyle karşılaştırınız (A. Yarranton, *England's Improvement*, 1677, s. 165-1666, 167, 168, 172).

16 King'in Gloucester şehri için düzenlediği tabloda evde kalmış kızlar tarafından idame ettirilen hanelerin oranı bütün hanelerin yüzde 4,7'si olarak verilir (King, Chalmers içinde, s. 70-71).

17 İfade kolaylığı için bundan sonra 21 yaş ve üstü insanları ifade etmek için kısaca "yetişkin" kelimesini kullanacağız.

dâhil etmeliyiz, zira onlar da ücretliydiler.[18] Ne var ki bütün erkek dış hizmetlilerin 21 yaş ve üstünde olduğunu varsaymamıza karşın, denizciler ve bahriyeliler için bu varsayımda bulunamayız.[19] Keyfi bir varsayımla, King'in bahsettiği 50 bin denizci ve bahriyeliden 13 bininin 21 yaşının altında olduğunu kabul edeceğiz.[20] Böylece 37 bin yetişkin erkek ücretli denizci ve bahriyeli rakamına ulaşırız.

Keza King'in "rütbesiz askerler" kategorisini de hizmetli sınıfına dâhil edebiliriz. Bu grup normalde hizmetli olarak tanımlanmıyordu ama aldıkları ücretler ve yaptıkları harcamalar onları bir üstteki sınıftan ziyade hizmetliler sınıfında konumlandırır. King'in verdiği sayıyla 35 bin askerin herhangi bir kısmının onun döneminde oy hakkına sahip olup olmadığı bizim hesabımız açısından önemsizdir, zira biz 1648 yılı itibarıyla bu askerlerin sayısına ilişkin özel bir hesap yapmak zorundayız.[21] King'in 35 bin asker "ailesi"ne yedide birlik standart oran uygulandığında,[22] yetişkin erkek askerlerin toplamı için 30 bin sayısına ulaşırız.

---

18 Davenant, c. II, s. 202. Bu kategori muhtemelen Davenant'ın özellikle vurgu yaptığı ticaret gemilerindeki denizcileri kapsadığı gibi, donanmadaki bahriyelileri de kapsar; her iki grup da ücretli olarak ele alınabilir.

19 Bütün denizci ve bahriyeli "aileleri"nin başında bir erkek olduğunu, yani denizci ve bahriyeli dulları hanelerinin King'in dış hizmetliler ya da yoksul köylüler kategorilerine dâhil olduklarını varsayıyoruz.

20 Denizci ve bahriyelilerin yaklaşık dörtte birinin 21 yaşından küçük olduğu varsayımı keyfi bir varsayım olsa da tümüyle dayanaksız bir varsayım değildir. Bu büyüklükte bir düzeltme, King'in ana tablosunda hesaplanmış 21 yaş ve üzeri erkeklerin toplam sayısını, onun Tablo-IV'te bu grup için verdiği toplam rakamla aşağı yukarı aynı seviyeye (1.300.000) getirir.

21 Bkz. bu kitabın 380-383. sayfaları.

22 Denizci ve bahriyelilerle ilgili olarak, asker "aileleri"nin her birinin başında bir erkeğin olduğunu varsayıyoruz ama bunlar arasında 21 yaş altında erkeklerin de olduğu hesaba katılmalıdır. Denizci ve bahriyeliler için dörtte birlik eksiltme yerine yalnızca yedide bir oranında bir eksiltme yapmak, denizciliğin genç erkekler için kara askerliğinden daha çekici bir ücretli meslek olduğu varsayımıyla gerekçelendirilebilir.

Böylece yetişkin erkek dış hizmetlilerin toplam sayısı 379 bin olur. Bu sayıyı iç hizmetlilerin toplam sayısı olarak 130 binle topladığımızda, yetişkin erkek hizmetliler toplamı için 509 bin sayısını elde ederiz.

b) Sadaka Alanlar ve Dilenciler

Üzerinde durmamız gereken bir diğer kategori de "Sadaka alanlar" ya da dilenciler kategorisidir. Düzleyiciler bu kesimin oy hakkından dışlanmalarını tartışırken, aralarında hiçbir ayrım yapmaksızın bu insanlardan "sadaka alanlar"[23] ve "dilenciler"[24] şeklinde, tek bir yerde ise "kapı kapı dolaşıp sadaka alanlar"[25] şeklinde bahsederler. Düzleyicilerin sadaka alanların oy hakkından dışlanması için sundukları gerekçeler (yani bu insanların başkalarının iradesine bağımlı olması ve bağımlı oldukları insanları gücendirip kızdırmaktan çekinmeleri) kiliselerden yoksul yardımı alanlara ya da düşkünlerevine düşenlere daha da kolayca uygulanır, zira kiliseye yük olan aileler bağımlı olarak damgalanıp adı çıkmış insanlardı. Bundan dolayı da tahmini hesabımıza King'in hem serseri dilencilerini hem de kiliseye yük olan yoksul köylülerini dâhil edeceğiz.

King "çerçiler, işportacılar, hamallar, çingeneler, hırsızlar ve dilenciler"[26] dâhil yalnızca 30 bin bekâr "serseri" olduğunu tahmin etmişti. Bunların belki 10 bininin yetişkin erkek dilenciler olduğu düşünülebilir.

---

23 Örn. Putney Görüşmeleri, A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty* içinde (1938), s. 82-83; *Second Agreement*, a.g.y., s. 357; *Third Agreement*, Don M. Wolfe, *Leveller Manifestoes* içinde (1944), s. 401.

24 Örn. 11 Kasım 1647 tarihli *Mektup*, Woodhouse içinde, s. 452; *The Grand Designe* (8 Aralık 1647); 18 Ocak 1648 tarihli *Petition*, Wolfe, *Leveller Manifestoes* içinde, s. 269.

25 Putney Görüşmeleri, Woodhouse içinde, s. 83.

26 King, Chalmers içinde, s. 36.

Kiliseye yük olanların sayısı bundan çok daha fazladır. King ana tablosunda "yoksul köylüler ve fukaralar"ı 400 bin ailelik tek bir kategori olarak gösterir. Davenant'ın King'in hesabına dair anlatısından öğreniyoruz ki bu rakama 554.631 yoksul köylü evinden, yaşadıkları bölgede toprak sahibi olan herkes ve "kendi geçimlerini sağlayıp kiliseye yük olmayan"[27] bütün mukimler çıkarılarak varılmıştı. Dolayısıyla King'in 400 bin yoksul köylü ve fukara ailesi yalnızca "kendi geçimlerini sağlayamayan"ları, "kiliseye yük olan"ları, "esasen başkalarının sırtından geçinen"leri ve "kendi nafakalarının sağlanmasında en büyük pay sahipleri kendileri" olmayanları kapsıyordu.[28] Elbette ki buradan bu yoksul köylülerin tümüyle yoksul yardımlarından geçindiği sonucu çıkarılamaz. Kır yoksulları bir ya da iki hayvana sahip olabiliyor, bazıları müşterek kaynaklarda hak sahibi olabiliyor ve bazıları da hane içi üretim gerçekleştirebiliyor ya da aralıklı olarak gündelikçi olarak çalışabiliyordu;[29] fakat Davenant'a göre bütün bu aileler kesin olarak kilise üzerinde bir yüktü.[30] Bazı ücretli emekçiler yoksul köylü evlerinde yaşasalar ve zaman zaman kiliseye yük olsalar da King'in tablosunda hiç kimse mükerrer şekilde yer almıyordu: Hem bir emekçi hem de yoksul köylü olarak tanımlanabilecek bir adam ya biri ya da diğeri olarak sayılıyor ama hem yoksul köylü hem de emekçi olarak kayda geçirilmiyordu.

Böylece 400 bin yoksul köylü ve fukara ailesinin tamamı şu ya da bu ölçüde kilise yardımlarına bağımlı sayılıyordu. Ve bu insanların King'in diğer üç tablosunda "sadaka alanlar"

27 Davenant, *Works*, c. II, s. 203-204.

28 A.g.y., s. 203, 205.

29 A.g.y., s. 201.

30 Karşılaştırma için bkz. G. M. Trevelyan, *English Social History*, 1946, s. 274: King'in kır emekçileri ve fukaralarının, "ücrete bağımlı olmamaya çalışan ama King'e göre bu amaç için fazla zayıf kalan işler yapan insanları temsil ettiğini varsayabiliriz."

olarak tanımladığı insanlar olduğuna pek kuşku yok. Nitekim King yıllık et tüketimine dair bir tahmini hesabında "sadaka alan 440 bin aile"[31] olduğunu kaydeder. I. William ve I. Mary'nin koyduğu kelle vergisinin hasılatına dair yaptığı bir hesapta (kadınlar ve erkekler dâhil, çocuklar hariç) 600 bin kişinin "sadaka aldığını" ifade eder[32] ki bunların 300 bin civarındaki kısmı erkek olsa gerektir. 1606 yılı ev ve pencere vergisi hasılatına dair yaptığı bir hesapta ise, "sadaka alanlar"la meskûn olduğu için (toplam 1.300.000 meskûn ev içinde) 330 bin hanenin bu vergiden muaf tutulduğunu söyler.[33] Bu sayıların büyüklüğü ve son sayının ev ve pencere vergilerine dayanması, King'in "sadaka alan insanlar"ının yalnızca düşkünlerevlerinde yaşayanlardan (ki bir başka tabloda[34] bu insanların toplam 13.400 kadın ve erkekten ibaret olduğu ifade edilir) değil, esas olarak "yoksul köylüler ve fukaralar"dan oluştuğunu net bir şekilde ortaya koyar.

Dolayısıyla King'in 400 bin yoksul köylü ve fukara sayısını kabaca sadaka alan ailelerin sayısı olarak kabul edebiliriz. Bu "aileler"de 21 yaş ve üzeri 400 bin insan olduğu varsayılamaz, zira King'in diğer kategorilerinde olduğu gibi "yoksul köylüler ve fukaralar" kategorisinde de aile reisleri dullar olan ailelerin bulunduğu hesaba katılmalıdır. Diğer kategorilere uyguladığımız oran (yedide bir) bu kategoriye de uygulandığında, sadaka alan "yoksul köylüler ve fukaralar" kategorisindeki 21 yaş ve üzeri erkekler için 343 bin sayısına ulaşırız.

Tahmini 10 bin serseri erkek dilenciyi bu 343 bin sadaka alana eklediğimizde, sadaka alanlar ve dilenciler kategorisindeki 21 yaş ve üzeri erkekler için 353 bin toplam sayısını elde ederiz.

---

31 King, Chalmers içinde, s. 55.

32 A.g.y., s. 57.

33 A.g.y., s. 59.

34 A.g.y., s. 73.

Bu sayıya 21 yaş ve üzeri 509 bin erkek hizmetliyi eklersek, 21 yaş ve üzeri hizmetlilerin ve sadaka alanların toplam sayısı 862 bin olur.

Birinci, İkinci ve Üçüncü Sınıflar

Oy hakkı tartışma konusu olan diğer sınıfların büyüklüğünü hesaplamak daha kolaydır. Bunun için basitçe, King'in yoksulluk sınırının üstündeki kategorilerinde yer alan erkekleri, yani "krallığın servetini artıran"ları bu sınıflar arasında dağıtmak yeterlidir. King'in bu kategorilerinin oy hakkını tartıştığımız sınıflara hangi oranlarda dağıtılması gerektiğine dair bazı varsayımlarda bulunmalıyız. Aşağıda öne sürülen varsayımlar yegâne makul varsayımlar olduğu gibi, dönemin toplumsal ve ekonomik yapısıyla ilgili bilinenlerle uyumlu başka varsayımların kullanılması bu üç sınıfın büyüklük skalasında anlamlı bir değişiklik yaratmayacaktır.

Birinci Sınıf- Bir taşınmaz mülk üzerinde serbest tasarruf hakkı olanlar ile lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insanlar

Asilzadelerden "deniz yoluyla ticaret yapan büyük ve küçük tüccarlara" kadar King'in bahsettiği yüksek zümrelerin bütün mensuplarının bu sınıfa dâhil olduğunu varsayıyoruz. Bu kapsamdaki ailelerin toplam sayısı 28.500'ü buluyor. Bunlardan ayrı olarak King bir başka 180 bin kişilik grubu daha "serbest tasarruf hakkı sahibi" ("freeholder") olarak sınıflandırır. Keza şu zümrelere mensup olanların yarısının da ya serbest tasarruf hakkı sahibi ve lonca veya ticaret şirketi mensubu özgür insan olduklarını varsayıyoruz: kara yoluyla ticaret yapan küçük ve büyük tüccarlar, fen bilimleri ve sosyal bilimler alanında çalışanlar, esnaflar ve ticaret erbapları, zanaatkârlar ve ustalar, deniz ve kara kuvvetleri subayları; bunlarla birlikte bu sınıfa 66 bin aileyi daha ilave etmiş oluruz. Böylece birinci

sınıfa atfedilen ailelerin toplam sayısı 275 bin olur. Bunların yedide altısının, yani 235.700'ünün erkek yetişkin erkek olduğunu kabul ediyoruz.

İkinci Sınıf- Birinci sınıfa girmeyen vergi mükellefi aile reisleri.

King'in "çiftçiler"inin tamamını, yani 150 bin çiftçiyi bu sınıfa dâhil ediyoruz. King'in çiftçileri ve serbest tasarruf hakkı sahipleri karşılıklı olarak birbirini dışlayan kategoriler olduğundan, bahsettiği çiftçilerin tamamı (şehirli olmayan) serbest tasarruf hakkı sahibi olmayan kiracılardır. Bunlar I- toprak üzerinde sınırlı tasarruf hakkı olanlardan ve II- belirli yıllar ya da hayatlar boyunca (hangisi kısa sürerse o geçerli olacak şekilde) kiracı olanlardan, yani geçtiğimiz bölümlerde Putney'de kararlaştırılan serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkından dışlandığını belirttiğimiz iki kırsal kiracı kategorisinden teşekkül eder. Başka bir ifadeyle, gerek King gerekse de Putney müzakerecileri, serbest tasarruf hakkı sahibi olanlar ile olmayanlar arasındaki yerleşik hukuksal ayrımı ve Blackstone'un toprak üzerinde malikane kayıtlarına dayalı tasarruf hakkı olanlar (copyholders) için önerdiği hukuksal usulü savundular.[35] Bu varsayıma itiraz yükseltilebileceğinden, diğer mümkün varsayımların etkilerine bir bakmalıyız.

1- Şayet King "malikane kayıtlarına dayalı serbest tasarruf hakkı sahipleri"ni (free copyholders) kendi serbest tasarruf hakkı sahipleri (freeholders) kategorisine dâhil etseydi (ki Putney müzakerecilerinin muhtemelen dâhil etmemiş olduklarını gördük) serbest tasarruf hakkı sahiplerinin sayısını birinci sınıfımızdan ikinci sınıfımıza taşımamız gerekirdi. King'in böyle yapmış olması kuvvetle muhtemeldir, zira gördüğümüz gibi malikane kayıtlarına dayalı serbest tasarruf hakkı sahiplerinin ya da geleneksel serbest tasarruf hakkı sahiplerinin (customary freeholders) serbest tasarruf hakkı

35 Bkz. bu kitabın Üçüncü Bölüm, 152. sayfası.

sahibi olarak sayılıp sayılmayacağı, sayılacaksa da hangi bakımdan öyle sayılacağını belirleyen belirli bir kural yoktu. Bu sayıyı kestirmemizin bir yolu yok. Bu grup ciddi bir yekûn tutuyorduysa, bir taşınmaz mülk üzerinde tasarruf hakkı olanlara oy hakkı ile vergi mükelleflerine oy hakkı arasındaki açıyı büyütmüştür.

Gerçek olma olasılıkları az önce tartıştığımız varsayım kadar yüksek olmasa da (zira bu varsayımlar hayat ya da hayatlar boyu tasarruf hakkı olanlar ile hangisi kısa sürerse o geçerli olacak şekilde belirli yıllar ya da hayatlar boyunca tasarruf hakkına sahip olanların –hukuksal olarak net– statüleriyle ilgilidir) bu bağlamda üç olası varsayımdan daha bahsedilebilir.

2- Şayet King hukuksal usule aykırı olarak bir taşınmaz üzerinde hayat ya da hayatlar boyu tasarruf hakkı sahibi olanları serbest tasarruf hakkı sahibi olmayanlar olarak ele almışsa, elimizde iki olasılık var demektir: a) Putney müzakerecileri de bunları serbest tasarruf hakkı olmayanlar olarak görmüştür ki bu durumda yaptığımız tahminî hesaplar bundan etkilenmez; b) Putney müzakerecileri bunları serbest tasarruf hakkı sahipleri olarak kabul etmiştir ki bu durumda bunlar için tahmin ettiğimiz sayıyı ikinci sınıftan birinci sınıfa taşımak zorundayız demektir. Bu sonuncu durumda serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkı ile vergi mükelleflerine oy hakkı arasındaki açı kapanacaktır.

3- Şayet King hukuksal usule aykırı olarak, hangisi kısa sürerse o geçerli olacak şekilde belirli yıllar ya da hayatlar boyunca tasarruf hakkına sahip olanları serbest tasarruf hakkı sahibi olarak kabul etmişse, elimizde iki olasılık var demektir: a) Putney müzakerecileri onları serbest tasarruf hakkı sahipleri olarak kabul etmiştir (hangisi kısa sürerse o geçerli olacak şekilde 99 yıllığına ya da üç hayatlığına tasarruf hakkına sahip olanlar normal serbest tasarruf hakkı sahipleri kadar güvenceye sahip olduğundan ve mülke tasarruf hakkının güvence

altında olması Cromwell ve Ireton'ın Putney görüşmelerinde oy hakkı için öne sürdükleri başlıca uygunluk kriteri olduğundan, bu çok mümkündür) ki bu durumda yaptığımız tahmini hesaplar bundan etkilenmez; b) Putney müzakerecileri bunları serbest tasarruf hakkı olmayanlar olarak görmüştür ki bu durumda bunların sayısını birinci sınıftan ikinci sınıfa aktarmamız gerekir. Bu sonuncu durumda serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkı ile vergi mükelleflerine oy hakkı arasındaki açı artacaktır ama bu sayıyı bilmiyoruz.

4- Şayet hangisi kısa sürerse o geçerli olacak şekilde belirli yıllar ya da hayatlar boyunca tasarruf hakkına sahip olanları King serbest tasarruf hakkı sahibi olmayanlar olarak, Putney müzakerecileri ise serbest tasarruf hakkı sahipleri olarak kabul etmişse, bunların sayısını ikinci sınıftan birinci sınıfa taşımamız gerekir ki bu durumda serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkı ile vergi mükelleflerine oy hakkı arasındaki açı azalacaktır.

Özetle, bu dört olası varsayımdan en olası olanı (birincisi) birinci sınıfımızın sayısını artırırken ikinci sınıfımızın sayısını azaltacaktır; diğer üç varsayım ise ya tahmini hesaplarımız üzerinde hiçbir etki yaratmayacak ya da bir durumda birinci varsayımdakiyle aynı etkiyi yaratacak, diğer iki durumda ise tam tersi bir etki yaratacaktır. Fakat bu dört varsayımdan hiçbiri artık daha önce öne sürdüğümüz varsayımdan daha olası görünmüyor. Bundan dolayı da King'in bütün çiftçilerini serbest tasarruf hakkı sahibi olmayanlar sınıfında bırakıyoruz.

Kara yoluyla ticaret yapan büyük ve küçük tüccarların, fen bilimleri ve sosyal bilimler alanında çalışanların ve bu sınıfa dâhil olan deniz ve kara kuvvetleri subaylarının yarısının sayısının 16.500 olduğunu varsayıyoruz. Toplam sayısı 20 bin olan bütün yasa adamlarını ve din adamlarını da bu sınıfa dâhil ediyoruz.[36] Esnafların, ticaret erbaplarının, zanaatkârların ve

36 Bkz. Not-S, s. 399-400.

ustaların dörtte birinin 25 bin olduğunu varsayıyoruz. Böylece ikinci sınıfa dâhil ettiğimiz ailelerin toplam sayısı 211.500, toplam yetişkin sayısı ise 181.300'dür.

Üçüncü Sınıf: Hizmetli ya da sadaka alan olmamakla birlikte vergi mükellefi de olmayanlar

Esnafların, meslek erbaplarının, zanaatkârların ve ustaların toplam 25 bin aileden müteşekkil dörtte birinin bu sınıfa girdiğini ve bunların 21.400'ünün yetişkin erkek olduğunu varsayıyoruz.

Yalnızca ama yalnızca bu grupların üçüncü sınıfa girdiği varsayımı keyfi bir varsayımmış gibi görünebilir. Bu varsayımı savunmak için iki mülahaza öne sürülebilir.

1- King'in "esnaflar ve meslek erbapları, zanaatkârlar ve ustalar" kategorisinin tamamı bağımsız üreticiler ya da tüccarlardı; yevmiyeli işçiler ve diğer ücretliler bu kategoriye değil hizmetli kategorilerinden birine dâhildiler. Dolayısıyla bu insanların yalnızca dörtte birinin lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insan ya da vergi mükellefi olmadığını varsaymak makul görünüyor.

2- Esnafların, meslek erbaplarının, zanaatkârların ve ustaların dörtte birden daha fazlasının vergi mükellefi olmayanlar sınıfına dâhil edilmesi, vergi mükellefi olmayan ailelerin toplam sayısına dair bildiklerimiz göz önüne alınırsa, çok fazla görünecektir. Ev geçindiren ama vergi mükellefi olmayan ailelerin sayısına dair elimizde kesin rakamlar yok. Ama King'in ev ve pencere vergilerinin toplam hasılatına dair tahmini bize bir fikir verir. King'in hesaplarına göre, toplam 1.300.000 meskûn evin 330 bininden sadaka alanlarla meskûn oldukları için, 380 bininden ise "kiliseye ve yoksullara yardım etmeyenler"le meskûn oldukları için vergi alınmıyordu.[37] Bu sayılar evler içindir ve bu evlerden

37 King, Chalmers içinde, s. 59.

bazıları birden fazla aileyi barındırmış olsa gerektir. Bu sayılar King'in ana tablosunda yoksulluk sınıfının altındaki ve üstündeki ailelerin dağılımıyla tam uyumlu olmamakla birlikte, vergi mükellefi olmayan ailelerin toplam sayısının, ev işleri yapan ücretlilerin ve sadaka alanların ailelerinin toplamını bile ancak karşıladığını gösteriyor.

Son olarak, bu mülahazalara rağmen, üçüncü sınıfta kabul ettiğimizden iki kat fazla insan olduğunu kabul etseydik bile, üçüncü sınıf ile diğer sınıflar arasındaki oransal ilişkide anlamlı bir değişiklik olmayacağı, hatta hizmetlileri hariç tutan oy hakkı ile diğer oy hakkı türleri arasındaki oransal ilişkinin daha da az değişeceği fark edilecektir.[38]

1688 Yılına Dair Tahminî Hesapların 1648 Yılına Dair Tahminî Hesaplara Dönüştürülmesi

Birinci Sınıf	Serbest tasarruf hakkı sahipleri ve lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür adamlar	235.700 kişi
İkinci Sınıf	Serbest tasarruf hakkı sahibi ve lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür adam olmayan vergi mükellefi aile reisleri	181.300
Üçüncü Sınıf	Hizmetli ya da sadaka alan olmamakla birlikte vergi mükellefi de olmayan aile reisleri	21.400
Dördüncü Sınıf	Hizmetliler ve sadaka alanlar	862.000
	Toplam	1.300.400

38 Bu durumda üçüncü sınıfın sayısı 21.400'den 42.800'e çıkarken, ikinci sınıfın sayısı 181.300'ten 159.500'e düşer, birinci ve dördüncü sınıfların sayısında ise bir değişiklik olmazdı. Hizmetlileri hariç tutan oy hakkı türünün kapsadığı insan sayısında (438 bin) bir değişiklik olmazken, vergi mükelleflerine oy hakkının kapsadığı insan sayısı 417 binden 395.600'e düşer, serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkının ve tüm erkeklere oy hakkının kapsadığı insan sayısında da yine bir değişiklik olmazdı.

King'in "aile" sayılarını yetişkin erkek sayılarına dönüştürdükten ve bu sayıları burada oy hakkı bağlamında tartıştığımız sınıflara dağıttıktan sonra, bu sınıfların 1688 yılı itibarıyla şu sayılarda yetişkin erkek içerdiğini tahmin ediyoruz.

Şimdi bu tahmini sayıları 1648 yılına dair nüfus tahminlerine dönüştürebiliriz. 1648 ile 1688 arasındaki 40 yılda zümrelerin nüfus dağılımında önemli bir değişim olmadığını varsayacağız. Fakat oy hakkı tartışılan sınıfların nüfus dağılımında önemli bir değişiklik söz konusuydu: 1647-1648 yıllarının ordusu 1688 yılının ordusundan ciddi ölçüde daha büyüktü ve 1647-1648 yıllarında parlamento ordusunda yer alan bütün askerler Düzleyicilerin oy hakkı verilmesini önerdiği kesimler arasında olduğundan,[39] bunların 1688 yılında siviller olarak dördüncü sınıfa dâhil edilmiş kısmının oy hakkı bakımından daha yüksek bir sınıfa dâhil edilmesi gereklidir. Bu kapsamda (başka bakımlardan oy hakkı bağlamında ele alınan sınıflar arasındaki oransal ilişkiler için yeterli bir gösterge olarak kabul edilebilecek) 1688 yılına ait tahminî verilerimizi temel alarak 1648 yılının nüfus yapısını ortaya koymamız gerekiyor.

Oy hakkı verilmesi tartışma konusu olan sınıf	1688 yılı itibarıyla yetişkin erkek sayısı	1648 yılı itibarıyla (orduyla ilgili gerekli düzeltmeler yapılmamış) yetişkin erkek sayısı
1. Serbest tasarruf hakkı sahipleri vs.	235.700	212.100
2. Serbest tasarruf hakkı sahibi vs olmayan vergi mükellefleri	181.300	163.200
3. Hizmetli ya da sadaka alan olmamakla birlikte vergi mükellefi de olmayanlar	21.400	19.300
4. Hizmetliler ve sadaka alanlar	862.000	775.800
Toplamlar	1.300.400	1.170.400

39 Bkz. Not-K, s. 393-394.

On yedinci yüzyıl İngiltere'sinde eşitsiz nüfus artışı söz konusu olmakla birlikte, 1648 ile 1688 arasındaki net nüfus artışı kabaca yüzde on olarak varsayılabilir. Dolayısıyla 1688 yılına ait her bir tahmini verimizi yüzde on oranında azaltacağız. Bu durumda şöyle bir tabloyla karşılaşıyoruz:

Şimdi orduyla ilgili gerekli düzeltmeyi yapabiliriz. 1640'lı yıllarda parlamento ordularındaki insanların sayısı iç savaşların gereklerine göre değişiyordu. 1645 yılı itibarıyla bu sayı, 22 bini Yeni Ordu mensubu olmak üzere 60 ile 70 bin arasındaydı.[40] Birinci iç savaş sonrasında bazı askerî birlikler terhis edilirken, bazıları da tek komutan olarak Fairfax'ın komutası altında birleştirildi; Putney görüşmeleri zamanında ordu yekûnu 32 binin üstünde olsa gerektir.[41] 1648 yılında, yani ikinci iç savaş döneminde asker sayısı arttı; Mart 1649 itibarıyla ordu bünyesinde 47 bin civarında asker vardı.[42] İkinci ve Üçüncü *Anlaşmalar*'da oy hakkı talebinin öne sürüldüğü tarihlerde (Aralık 1648 ve Mayıs 1649) bu sayı en az 45 bin olsa gerektir.

King'in tablosunda hizmetliler ya da sadaka alanlar sınıfında sivil olarak yerini alan askerlerin oranını kabaca tahmin edebiliriz. Yeni Ordu ilk kurulduğunda 6.600 süvari, 1000 ağır süvari ve 14.400 piyadeden oluşuyordu.[43] Süvariler ve ağır süvariler gönüllü olarak ordudaydılar ve yaşam biçimleri centilmenlere benziyordu; bunların tamamının serbest tasarruf hakkı sahibi ya da vergi mükellefi sınıflardan olduğu varsayılabilir. Yarısından fazlası zorunlu askerlik kapsamında orduya dâhil edilmiş piyadelerin büyük çoğunluğu okuma yazma bilmiyordu;[44] piyadelerin dörtte üçünün (yani toplam ordu

40 C. H. Firth, *Cromwell's Army* (1902), s. 33, 34.

41 Bu sayının 22 bini Yeni Ordu, 10 bini ise kuzey ordusu askerlerinden oluşuyordu (Firth, a.g.y., s. 34).

42 Firth, a.g.y., s. 34-35.

43 Firth ve Davies, *Regimental History of Cromwell's Army*, c. I, s. xvii-xviii.

44 Firth, *Cromwell's Army*, s. 40.

mensuplarının yarısından biraz azının) ücretlilerden ya da sadaka alanlar sınıfından, kalan dörtte birinin ise vergi mükellefi olmayan sınıftan geldiğini varsayarsak abartılı bir varsayımda bulunmuş olmayız. 1648'in büyütülmüş ordusunun ilk kurulduğu hâliyle Yeni Ordu'da geçerli oranlarla kabaca aynı oranlara sahip olduğunu varsayarsak, 45 bin askerden 22.100 kadarının hizmetliler ve sadaka alanlar sınıfından geldiğini buluruz.[45] Dolayısıyla bir bütün olarak ordunun sivil sınıflar itibarıyla dağılımını şu şekilde hesaplayabiliriz:

Birinci ve İkinci sınıf	Serbest tasarruf hakkı sahibi vergi mükellefleri	15.500
Üçüncü sınıf	Hizmetli ya da sadaka alan olmakla birlikte vergi mükellefi de olmayanlar	7.400
Dördüncü sınıf	Hizmetliler ve sadaka alanlar	22.100
	Toplam	45.000

Bu verilere göre bütün yetişkin erkek nüfusun tahminî dağılımı şöyle şekilleniyor:

Birinci sınıf	Serbest tasarruf hakkı sahipleri ve lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insanlar	8.500'ü asker 212.100 kişi
İkinci sınıf	Serbest tasarruf hakkı sahibi ya da lonca veya ticaret şirketi mensubu özgür insan olmayan ama vergi mükellefi olanlar	7000'i asker 163.200 kişi
Üçüncü sınıf	Hizmetli ya da sadaka alan olmamakla birlikte vergi mükellefi de olmayanlar	7.400'ü asker 19.300 kişi
Dördüncü sınıf	Hizmetliler ve sadaka alanlar	22.100'ü asker 775.800 kişi
	Toplam	45.000'i asker 1.170.400 kişi

45 Bu oran çok yüksek görünebilir ama aslında bu sınıfın bütün nüfus içindeki oranı bundan çok daha yüksektir. Bu oranı daha küçük alabiliriz ama bu durumda üçüncü sınıfa mensup askerlerin sayısı, bu sınıfın genel nüfus içindeki oranıyla uyumsuz olacak kadar artmış olur.

Şimdi sivil statüsü dördüncü sınıf, yani hizmetli ya da sadaka alan olan 22.100 askeri üçüncü sınıfa, yani hizmetli ya da sadaka alan olmamakla birlikte vergi mükellefi de olmayanlar sınıfına aktarmalıyız. Bu aktarımdan sonra 1648 yılı itibarıyla oy hakkı tartışılan sınıflardaki yetişkin erkek nüfusuna dair şöyle bir dağılım elde ederiz:

Birinci sınıf	Serbest tasarruf hakkı sahipleri ve lonca ya da ticaret şirketi mensubu özgür insanlar	212.100 kişi
İkinci sınıf	Serbest tasarruf hakkı sahibi ya da lonca veya ticaret şirketi mensubu özgür insan olmayan ama vergi mükellefi olanlar	163.200 kişi
Üçüncü sınıf	Hizmetli ya da sadaka alan olmamakla birlikte vergi mükellefi de olmayanlar	41.400 kişi
Dördüncü sınıf	Hizmetliler ve sadaka alanlar	753.700 kişi
	Toplam	1.170.400 kişi

Düzleyici metinlerinde tartışılan dört farklı oy hakkı tipi için kümülatif toplamlar ise şöyledir:

A. Serbest tasarruf hakkı sahiplerine oy hakkı ..... 212.100 kişi

B. Vergi mükelleflerine oy hakkı .....375.300 kişi

C. Hizmetli olmayanlara oy hakkı.....416.700 kişi

D. Bütün erkeklere oy hakkı .....1.170.400 kişi

NOTLAR

NOT-A

1- Hobbes'un 1640 yılında el yazması şeklinde neşredilen *The Elements of Law Natural and Politic*'i 1650 yılında iki ayrı inceleme olarak (*Human Nature ve De Corpore Politico*) yayımlandıktan sonra, F. Tönnies tarafından düzenlenip 1928 yılında orijinal ismiyle yayımlandı (Cambridge, 1928, metinde *Elements* şeklindeki atıflar bu Tönnies baskısına yapılan atıflardır).

2- *De Cive*'nin (1642) 1651 yılında *Philosophical Rudiments concerning Government and Society* ismiyle İngilizce baskısı yayımlanmış, bu İngilizce baskı S. P. Lamprecht tarafından yeni bir editasyon sürecinden geçirilip 1949 yılında *De Cive or The Citizen* ismiyle yayımlanmıştır (New York, 1949, metinde *Rudiments* şeklindeki atıflar bu Lamprecht baskısına yapılan atıflardır).

3- *Leviathan*, 1651 (metinde bu kitaba yapılan atıflarda şu baskı esas alınmıştır: G. Pogson Smith, Oxford, 1929).

NOT-B

İktisatçıların öne sürdüğü, son derece soyut insanın güçleri konseptini kullansaydık, bazı insanların herhangi bir miktarda toprağa ya da sermayeye sahip olmadığı bir tam rekabetçi ekonomi modeli kurgulayabilir, ücret ilişkisinin ücretlinin sahip olduğu güçlerin herhangi bir kısmının transferini içermediğini, zira bu güçlerin toprağa ya da sermayeye erişimi dışlayacak şekilde tanımlanabileceğini gösterebilirdik. Böyle bir modelde ücretlerin emeğin marjinal net ürününe eşit olduğu kanıtlanabilirse de emeğin marjinal net ürününün emeğin katkı yaptığı enerji ve yetenek miktarıyla sabit bir ilişkisi yoktur, bilakis emek arzının sermaye ve toprak arzına oranına göre değişir. Bu güçlerin dar bir şekilde tanımlandığı bir ekonomi modelinde bile, tam rekabet varsayımı gevşetilirse, (güçler tanımımız kapsamındaki bir transferin ötesinde) bir transfer söz konusu olabilir. Bir başka transfer de emek alıcıları arasında ortaya çıkan ve genellikle alıcıların satıcılardan daha az olmasından kaynaklanan eksik rekabetten doğar; bu alıcılar satıcılardan daha az olmaları sayesinde belirli bir ücret miktarının üstünde ücret teklifinde bulunmama ya da sahip oldukları toprak ve sermaye için belirli bir fiyattan daha azını kabul etmeme şeklinde örtük ve uzlaşmaya dayalı bir anlayış birliği geliştirebilir ve böylece ortaya çıkan üründen başka türlü alabileceklerinden daha büyük bir pay alabilirler.

NOT-C

Örn. Thomas Nagel, "Hobbes on Obligation", Philosophical Review, lxviii (1959), s. 68-83. Nagel'e göre Hobbes yükümlülüğü kişisel çıkardan türetir ama bunu Hobbes'un tanımladığı gibi ahlaki yükümlülük olarak tanımlamak yanlıştır. "Kural olarak kişisel çıkarla çelişmesi mümkün olmayan hiçbir şey ahlaki bir yükümlülük olarak tanımlanamaz" (s. 74). Fakat bu önermeyi ve Hobbes'un yükümlülüğü yalnızca kişisel çı-

kardan türettiğini kabul etsek bile, buradan bunun ahlaki bir yükümlülük olamayacağı sonucu çıkarılamaz. Çünkü Hobbes'un konseptinde her bir insanın kişisel çıkarı kendi içinde kendi çelişkisini barındırır: Kısa vadeli kişisel çıkar uzun vadeli kişisel çıkarla çelişir. Dolayısıyla uzun vadeli kişisel çıkardan türetilen yükümlülük kural olarak kısa vadeli kişisel çıkarla çelişir.

NOT-D

Hobbes'un Tanrı'dan doğal hukukun yaratıcısı olarak bahsederken niyetinin ne olduğu tam olarak bilinmiyor. Fakat Hobbes'un niyetinin muhtemelen yükümlülüğü ya ilahi ödüllere ve cezalara ya da ilahi iradeye dayandırmak olduğunu en kararlı şekilde savunanlar bile Hobbes'un sisteminin "kendi otoritesine sahip bir doğal hukuk yığınına" dayanıyor olabileceğini ve bunun "Hobbes'un siyaset teorisine Tanrı'nın rolünü dâhil etmeyi tamamen gereksizleştirdiği"ni kabul ederler (H. Warrender, *Political Studies* içinde, viii (I 960), s. 49) Karşılaştırma için bkz. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, s. 311. Warrender bu sonuncu kitabında ilahi iradeye ve ilahi ödüllere dayalı her iki yorumun da "otorite skalasına resmen son vermek dışında, insanın vazifeleri çıkarımı açısından anlamlı sonuçlardan yoksun" olduğunu ifade eder.

NOT-E

Bir orta yol olduğu düşünülebilir: insanların hiyerarşik bir eşitsizliği kabullendiği ama hiçbir insanın *sınırsız* bir üstünlük iddiasında bulunmadığı bir toplum. Böyle bir toplum gerekli koşulu sağlayacaktır: Hiç kimse sınırsız üstünlük iddiasında bulunmazsa, herkes ahlaki kurallara bağlı kalabilir. Ne var ki toplumsal önemi ağır basan bir konuda insanların eşitsiz olduğunu herkesin kabul ettiği ama hiç kimsenin sınırsız bir üstünlük iddiasında bulunmadığı, yani fiili eşitsizliğe

dayanarak iddia edebilecekleri üstünlüğe belirli sınırlar konulmasını herkesin kabul ettiği bir toplumu tasavvur etmek kolay değildir. İdealize edilmiş bir feodal sistem türünden fonksiyonel bir hiyerarşik sistemin bu gereklilikleri karşılayacağı düşünülebilir fakat aslında bu tür sistemler her zaman farklılaşmış ahlak kurallarını doğaüstü postulatlara (ve yaptırımlara) dayandırırlar.

NOT-F

Her ne kadar Firth gerek Birinci Anlaşma'da talep edilen şeyi, gerekse de Düzleyicilerin Putney görüşmelerinde savundukları görüşü bütün erkeklere oy hakkı şeklinde yorumlasa da (bkz. Üçüncü Bölüm, dipnot-1) Düzleyicilerin Putney görüşmeleri sırasında bazı kesimleri oy hakkı kapsamı dışında bırakmasından da bahseder (*Clarke Papers*, c. I, s. li) ve bunda hiçbir tutarsızlık görmez. Gardiner (bahsi geçen kitap); G. P. Gooch (*English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, 1898, Laski (ed.) 1927) bu dışlamayı not eder (s. 131) ama sonra bundan "bütün erkeklere oy hakkı planı" (s. 132) şeklinde bahseder. T. C. Pease (*The Leveller Movement*, 1916) Putney'deki oy hakkı tartışmasının sonucunun Düzleyicilerin "genel oy hakkı önerisini kabul ettirmesi" (s. 224) şeklinde tecelli ettiğini ama kabul edilen bu önerinin hizmetliler ve dilenciler dışındaki herkes için oy hakkı olduğunu söyler [11 Kasım 1647 tarihli mektup, Woodhouse içinde, bahsi geçen kitap, s. 452]. Woodhouse bahsi geçen kitabında bu kapsamdaki oy hakkı önerisini bütün erkeklerin oy hakkı lehine bir tasarı olarak tanımlar (s. [29]) ve *Anlaşma*'nın genel oy hakkını getirdiğinden bahseder (s. [71]). D. W. Petegorsky, (*Left-wing Democracy in the English Civil War*, 1940) Düzleyicilerin genel oy hakkı talebinden bahseder (s. 96, 116, 118) ama "ücretlilerin ... Düzleyiciler tarafından savunulan oy hakkı kapsamına dâhil olmadığını" (s. 109) kabul eder. Don M. Wolfe (*Leveller Manzfestoes of the Puritan Revolution*, 1944)

Putney'deki oy hakkı tartışmalarının sonunda kabul edilen oy hakkını tüm erkeklere genel oy hakkı olarak tanımlar (s. 61) ve Ocak 1648 tarihli *Petition*'dan tüm erkeklere oy hakkı talep eden bir belge olarak bahseder (s. 269) ama *Petition*'da (s. 269) hizmetliler ve dilenciler oy hakkı kapsamı dışında bırakılır; keza Wolfe Birinci *Anlaşma*'yı bütün erkeklere oy hakkı talep eden bir belge olarak yorumlar (s. 14, 235) ve 3 Ağustos 1648 tarihli *A New Engagement, or, Manifesto*'yu [Yeni Bir Sözleşme ya da Manifesto] tüm erkeklere oy hakkı verilmesini öneren bir belge olarak tanımlar (s. 80) ama bu metinde yalnızca "Vekillerinin halkın eşit büyüklükteki kesimlerini temsil edecek şekilde seçilmesi" talep edilir. Maurice Ashley (*John Wildman, Plotter and Postmaster*, 1947) Birinci *Anlaşma*'dan tüm erkeklere oy hakkını savunan bir metin olarak bahsedip (s. 36), Putney'de kabul edilen oy hakkını, "Düzleyicilerin tüm erkeklere oy hakkı ilkesi"nin kabul edilmesi olarak tanımlar ve Ocak 1648 tarihli *Petition*'ın dilencileri ve suçluları dışladığını söyler ama hizmetlileri de dışladığından hiç bahsetmez. Perez Zagorin (*A History of Political Thought in the English Revolution*, 1954) Düzleyicileri tüm erkeklere oy hakkının savunucuları olarak takdim eder (s. 30, 31) ama Üçüncü *Anlaşma*'da ve Putney görüşmelerinde hizmetlilerin ve sadaka alanların oy hakkından dışlandığını da not eder (s. 36, 37).

NOT-G

Eduard Bernstein (*Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, 1930; ilk basımı 1895 yılında Almanca olarak yapıldı) Düzleyicilerin Putney görüşmelerinde benimsedikleri duruşu genel oy hakkından yana bir duruş olarak yorumlar (s. 68, dipnot) ve Düzleyicilere "zamanın ve geleceğin işçi sınıfının siyasal çıkarlarının" önde gelen savunucuları olma onurunu bahşeder (s. 86). İkinci ve Üçüncü *Anlaşmalar*'da ücretlilerin ve sadaka alanların oy hakkından dışlandığını not edip, yevmiyeli işçiler

"genellikle çıraklık ile ustalık arasındaki geçiş aşamasındaydı" ve "oy hakkını tarım emekçilerine doğru genişletmek o şartlarda gerici hizbi güçlendirirdi" diyerek bu dışlama ile Düzleyici ilkelerine dair kendi yorumunu bağdaştırır (s. 87). Bu gerekçelerin belli bir geçerliliğinin olduğu kabul edilmelidir ama tatmin edici bir açıklama sunmaktan uzaktırlar. Düzleyiciler ilkelerine çok bağlı insanlardı ve tam anlamıyla genel oy hakkı ilkesini benimsemiş olsalardı, bu tür tamamen pragmatik gerekçelerle bu hakkı tarım emekçilerinden kolay kolay esirgeyemezlerdi. M. A. Gibb (*John Lilburne, the Leveller, a Christian Democrat*, 1947) genel olarak bir bütün erkeklere oy hakkı manzarası çizer (s. 15, 139, 208) ve Putney'de kabul edilen oy hakkını "genel oy hakkı önerisinin" (s. 209) kabul edilmesi olarak tanımlar ama Üçüncü *Anlaşma*'da ücretlilerin bu oy hakkından dışladığını da not eder. Gibb "Düzleyicilerin kendi ideallerinden bu aşikâr kopuşu" (s. 271) için Bernstein'ınkine benzer bir açıklama getirir ama bunun Düzleyicilerin kendi ideallerinden kopuşu anlamına geldiği varsayımını içeren bir açıklama, aslında açıklamadığı bir şeyi açıklanmış sayar.

NOT-H

W. Schenk (*The Concern for Social Justice in the Puritan Revolution*, 1948) Düzleyicilerin "görünüşe göre kayıtsız şartsız bütün erkeklere oy hakkı fikrinin propagandasını yaptığı" 1647 yılı ile sadaka alanların ve ücretlilerin oy hakkından dışlanmasını savundukları 1648 yılı arasında bir değişimin yaşandığını ifade eder. Bu dışlama için İkinci *Anlaşma*'ya gönderme yapar ama bu metinde vergi mükellefi olmayan herkesin oy hakkından dışlandığından bahsetmez. Bu dışlamayı Düzleyicilerin koşulların gerektirdiği şekilde davranmasıyla açıklayan Schenk, "Düzleyici teorisi göz önüne alınırsa, bu sınırlamaların geçici olmasının amaçlandığı varsayılabilir" sonucuna varır (s. 40, dipnot-48). Bu açıklama ve varsayım bel-

ki yazarın hiç bahsetmediği dışlamaya (yani vergi mükellefi olmayanların dışlanmasına) uygulanabilir ama bahsettiği –ve Düzleyicilerin en azından 29 Ekim 1647'den son broşürlerini yazdıkları tarihe kadar ısrarla öne sürdükleri– dışlamaya (sadaka alanların ve hizmetlilerin dışlanmasına) uygulanamaz. Francis D. Wormuth (*The Origins of Modem Constitutionalism*, 1949) Düzleyicileri bütün erkeklere oy hakkının savunucuları olarak takdim edip (s. 75, 79), Putney'de kararlaştırılan oy hakkını bütün erkeklere oy hakkı olarak tanımlar (s. 81) ama İkinci *Anlaşma*'da sadaka alanların, ücretlilerin ve vergi mükellefi olmayanların oy hakkı kapsamı dışında tutulduğunu not edip, Üçüncü *Anlaşma*'nın bütün erkeklere oy hakkını yeniden tesis ettiğini söyler (s. 83-84). Joseph Frank (*The Levellers*, 1955) Düzleyicilerin en azından 1646 Ekim'inden (s. 94,123, 133, 151) İkinci *Anlaşma*'ya kadar bütün erkeklere oy hakkı savunucusu olduklarını söylerken bu anlaşmadaki kapsamlı dışlamayı bir taviz olarak görür ve hiçbir yorum yapmadan Üçüncü *Anlaşma*'da hizmetlilerin ve fukaraların kapsam dışı tutulduğunu not eder (s. 206).

NOT-I

Düzleyiciler belli ki hiçbir zaman kadınlara oy hakkını savunmadı. Gibb (bahsi geçen kitap, s. 174) Lülburne'ün *The Freemans Freedome Vindicated*'indeki (Özgür Adam'ın Kanıtlanmış Özgürlüğü) (1646, s. 16-19, Woodhouse içinde, s. 317-318) şu ifadelere dikkat çeker: "Bütün insanlar fıtratları itibarıyla güç, itibar, otorite ve egemenlik açısından eşit ve benzerdir, doğa hiçbirine bir diğerinin üstünde bir otorite, hâkimiyet ya da yargısal güç bahşetmemiştir", bunun tek istisnası "karşılıklı anlaşma ya da rıza"dır. Gibb'e göre bu sözlerden kadınların erkeklerle aynı siyasal haklara sahip olduğu sonucu çıkar. Fakat bu sözlerden ne bu sonuç çıkar ne de Lilburne böyle bir çıkarım yapmıştır. Bu sözlerden çıkan tek sonuç erkekler gibi kadınların da hükümetin kurulmasına rıza

gösterdiklerinin varsayılması gerektiğidir ve böyle bir rıza "herhangi birinin kötülüğü, incinmesi ya da zarar görmesi için değil her birinin iyiliği ve rahatı için verilmiş, türetilmiş ya da varsayılmış" olabilir. Bu durum hiç kuşkusuz kadınlardan erkeklere doğru gerçekleştiği varsayılan otorite transferini de kapsar. Lilburne'ün kendi karısı da, kocasının savunulmasında aktif bir rol almasına karşın, her daim kocasının siyasal fikirlerine ve kararlarına riayet etmiştir ve anlaşılan o ki her ikisi de bunu doğru ve doğal bir şey olarak görmüştür. Gibb'in de atıf yaptığı Düzleyicilerin 5 Mayıs 1649 tarihli *Petition of Women*'inde [Kadınların Dilekçesi] (Woodhouse içinde, s. 367-368) kadınların ve erkeklerin manevi eşitliği ve yasaların içerdiği özgürlüklerde ve güvencelerde (yani temel hak ve özgürlüklerde) eşit çıkarlara sahip oldukları savunulur ama bunlar için eşit siyasal haklar talep edilmez. (Keyfi hukuksal kovuşturmalara maruz kalmama talebi kadınlar ve erkekler için Düzleyicilerin Mart 1647 tarihli *Petition*'ında [Wolfe, bahsi geçen kitap içinde, s. 136] dile getirilir.) Kadın ve erkek Düzleyiciler kadınların kendi politik haklarının kullanımı için erkekleri yetkilendirmiş oldukları varsayımını sorgusuz sualsiz kabul etmiş gibidir. Ve tipik istihdam ilişkisinin hâlâ bir aile ilişkisi gibi görüldüğü bir çağda, hizmetliden efendiye benzer bir varsayılmış otorite transferi sıradışı bir postulat olamazdı. Petty'nin Putney görüşmelerinde öne sürdüğü postulat belli ki şudur: "Efendilerin oy hakkı [hizmetlileri de] kapsar" (Woodhouse, s. 83, bu kitabın xxx. sayfasında alıntılandı).

NOT-J

Parlamento koltuklarının kontlukların vergi hasılatına orantılı olarak yeniden dağıtılması herhangi bir kapsamdaki oy hakkıyla mantıksal olarak uyumlu olduğu gibi, Putney görüşmelerinde Ireton tarafından en dar oy hakkı teklifiyle birlikte gerçekten önerilmiş (Woodhouse, s. 83), Düzleyiciler tarafın-

dan *The Case of the Army*'de –daha önce ifade ettiğim gibi, hizmetlileri hariç tutan oy hakkıyla birlikte– desteklenmiştir, zira Düzleyiciler bu broşürde 14 Haziran tarihli *Declaration*'ın bütün maddelerini desteklediklerini ifade etmişlerdir (Hailer ve Davies, s. 77, 61). Düzleyicilerin *The Case of the Army*'den iki hafta sonra Birinci *Anlaşma*'da parlamento koltuklarının nüfus oranına göre yeniden dağıtılmasını önermesi oy hakkının kapsamı konusundaki duruşlarını değiştirdikleri anlamına gelmez. Gördüğümüz gibi Ireton ve Cromwell Putney görüşmeleri sırasında Birinci *Anlaşma*'nın bu maddesini tepe tepe kullandılar ama bunu yaparak Düzleyicilerin duruşunu iki kere çarpıtmış oldular: Birincisi, daha önceki vergi hasılatına göre yeniden dağıtımın mülkiyet temelli bir oy hakkını ima ettiğini öne sürerek (ki *Case of the Army*'de kesinlikle böyle bir ima yoktu) ve ikincisi, nüfus oranına göre yeniden dağıtımın tüm erkeklere oy hakkını ima ettiğini iddia ederek (ki Düzleyicilerin Putney görüşmelerinde bazı sınıfların oy kapsamı dışında tutulmasına dair ifadelerinin kanıtladığı gibi, böyle bir ima söz konusu değildi).

NOT-K

Düzleyicilerin Putney görüşmeleri boyunca, askerlerin parlamenter oy hakkına sahip olmasını bir zorunluluk olarak gördükleri anlaşılıyor: Karşılaştırma için bkz. Buff-Coat, yani Everard (Woodhouse, s. 7), Sexby (s. 69-70), ve Rainborough (s. 71). Ordu Divanı Kurulu'nun 30 Ekim 1647 tarihli raporundaki şu oy hakkı önerisinin de arkasında muhtemelen Düzleyiciler vardı: "Krallığın özgürlükleri için verilen son savaşta Parlamento safında savaşmış ve 15 Haziran 1645 öncesinde parlamento ordusunda görev yapmış bütün hür doğmuş İngiliz erkekleri ya da İngiltere'nin hür yurttaşı yapılmış kişilerin … diğer şartları yerine getirmeseler bile, bahsi geçen seçimlerde oy hakkının olduğu kabul edilmiştir" (Woodhouse, s. 450). Rainborough ve Sexby'ın yanı sıra Cromwell ve

Ireton da bu komitede yer alıyordu. Diğer oy hakkı şartlarını yerine getirmeyen askerlerin oy hakkının kabul edilmesi ordu liderlerinin verdiği bir taviz gibi görünüyor ama ciddi bir taviz gibi de görünmüyor: Komitenin –yukarıdaki ibarenin bir arzuyu ifade eden bir ekinden ibaret olduğu– asıl teklifinde, oy hakkı şartlarının, "eşitlik [equality] (hakkaniyet [equity]) ilkesi ve mevcut nizamın hâlihazırdaki amaçları göz önüne alınarak, ortak özgürlüğü olabilecek kadar genişletecek" şekilde belirlenmesi mevcut Avam Kamarası'na bırakılıyordu. *Letter from Several Agitators*'ta (Woodhouse, s. 452) bildirildiğine göre, Putney görüşmeleri sonunda belirlenen oy hakkının kapsamı, "bütün askerlerin ve diğerlerinin, hizmetli ya da dilenci olmamaları şartıyla" oy hakkına sahip olması gerektiği önermesine dayanıyordu. *Letter* bütün askerlere seslendiğine ve orada bu oy hakkının "doğuştan hak kazandığınız özgürlük" için bir zafer olduğu iddia edildiğine göre, bu önerme yalnızca, hizmetli ya da dilenci olmayan bütün siviller ile istisnasız bütün askerlerin oy hakkına sahip olması gerektiği anlamına gelebilirdi.

NOT-L

Örn. Rainborough at Putney (Woodhouse, s. 53); Lilburne, *Free-man's Freedom Vindicated* (Özgür Adam'ın Kanıtlanmış Özgürlüğü) (a.g.y., s. 317). Düzleyicilerin herhangi bir dönemde oy hakkının "efendileri içinde kapsanan"lara da tanınmasını düşünüp düşünmedikleri belirsizdir. Geliştirdikleri toplumsal sözleşme fikri hiçbir zaman net bir şekilde formüle edilmemiştir. Lilburne herhangi bir adamın kendi rızası dışında bir bağımlılık ilişkisine sokulmasının adil olmadığı şeklindeki "doğa ilkesi"ne sıkça atıf yapıyor, bu ilkeyi aralarında hiçbir ayrım yapmadığı şu iki hakkı gerekçelendirmek için kullanıyordu: a) herkesin bir hükümete yetkilerini veren güven sözleşmesinin ya da senedinin bir parçası olma hakkı; b) herkesin yasa yapıcılarını seçme hakkı. Lilburne

bu hakkı *Rash Oaths Unwarrantable*'da (bkz. bu kitabın xxx. sayfası) ikinci maddedeki anlamda kullanıyordu ki daha önce gördüğümüz gibi, burada her özgür insandan başka bir şey kastetmiş olamaz. *Regall Tyrannie discovered* [Monarkların İfşa Olmuş Zorbalığı] (Ocak 1647) isimli risalesinde ise aynı hakkı birinci maddedeki anlamında kullanıyordu: "Aklım bana bu konuda diyor ki her bireyin dâhil olduğu müşterek rızayla verilen dışında hiçbir Egemenlik adil bir şekilde uygulanamaz ve hiçbir yasa haklı olarak dayatılamaz ..." (s. 10); ve "hiç kimse hakkında kendi rızası olmaksızın hüküm kurulamaz ve, bir halka, o halk tarafından yasa yapması için seçilmediği ya da yetkilendirilmediği hâlde bir Yasa dayatan ne (ya da kim) olursa olsun mutlak Tirandır ilkesi bir Doğa ve Akıl ilkesidir ..." (s. 46). Lilburne "benim rızam"ı "her bireyin dâhil olduğu müşterek rıza"yla eşitler; zaten "efendileri içinde kapsanan"lar böylece dolaylı olarak siyasal rıza içinde kapsanabilirler. Karşılaştırma için bkz. *Petition*'dan yansıyan muhakeme tarzı, bu kitabın xxx. sayfası.

NOT-M

Oceana, s. 99, 154 *Prerogative*, s. 243, 247. Harrington'ın İngiliz nüfusunun büyüklüğüne dair fikri net değildir. *Prerogative*'de (s. 247) "bir milyon aile babası"ndan bahseder ki görünüşe göre bu rakama yurttaşların yanı sıra emekçiler de dâhildir. Gregory King'in 1688 yılı için verdiği bütün sınıflardan toplam 1,3 milyon "aile" sayısından çok da uzak olmayan makul bir tahmindir bu. *Oceana*'da (s. 154) 18 yaş üstü erkeklerin sayısı bir milyon olarak verilir; anlaşıldığı kadarıyla bunlar aile reisleridir ama bu sayının "hizmetlileri" kapsayıp kapsamadığı net değildir. Zira burada toplam bir milyon sayısı, yıllıklardaki "yaşça büyük" (30 yaş ve üzeri) erkeklerin ve "gençlerin" (18-30 yaş arası) sayısından yola çıkılarak hesaplanmıştır ve görünüşe göre hizmetlileri değil yurttaşları kapsamaktadır ama Harrington hemen sonra bir milyon

sayısını gündelikçileri de kapsayacak şekilde kullanır. *Art of Lawgiving*'de (s. 403) İngiltere'den "en az 500 bin erkekten müteşekkil bir cumhuriyet" olarak bahsederken, bağlam, net olmasa da bunların hizmetli seviyesinin üstündeki erkekler olduğunu ima eder. Genel olarak değerlendirildiğinde, Harrington'ın 500 bin erkek yurttaş, 500 bin de erkek hizmetli olduğunu düşünmüş olması olası görünüyor. Bu sayı da King'in tahmini hesaplamalarından çok uzak değildir (bkz. bu kitabın xxx ve yyy. sayfaları).

NOT-N

Laslett editörlüğünü üstlendiği Locke'un *Two Treatises of Government*'ının Sunuş bölümünde onun "bir insanın emeğinin ürününün bir başkası tarafından sürekli ya da kalıcı olarak temellük edilmesini tasavvur ederken son derece istekli" olduğunu kabul etmekle birlikte, "bir insanın çalışma isteği [aynen böyle] anlamında emeğini satabileceğini söyleme[nin] abartılı bir yorum" olacağını iddia eder (s. 104). Bir ücret sözleşmesinde satılan şey bir insanın çalışma kapasitesidir. "Yapmayı üstlendiği hizmet" (Locke'un ifadesi) iş türüyle sınırlıdır (yevmiyeli fırın işçisi bir çiftlik hizmetlisinin yapacağı işi yapmayı üstlenmez) ve bu hizmet miktar bakımından da sınırlandırılabilir ama satılan şey kişinin gelecekteki emeği ya da işverenin sözleşmeye bağladığı işi gelecekte icra etme –varsayılan– kapasitesidir. Bir insanın emeği başkasına devredilebilir bir şeydir; bunun mantıksal sonucu olarak Locke hayatı ve emeği birbirinden ayırır. (Bkz. Bu kitabın 289-290. sayfaları.)

NOT-O

Bu dinî akideler temelde şöyledir: Bir ahiret hayatı vardır ve ancak İsa'nın, insanlığın ilahi kurtarıcısı olmak üzere, öldükten sonra dirildiğine iman edilirse kurtuluş mümkün olabilir. Locke'a göre bu, mucizelerle birlikte, cahillerin kendi ortak

deneyimlerine dayanarak kolayca kavrayabileceği yalın bir nosyondur: "[H]astaları iyileştirmek, bir kelimeyle körlerin gözlerini açmak, diriliş, öldükten sonra dirilmek kolaylıkla idrak edilebilecek olgulardır ve böyle şeyler yapan biri ilahi bir gücün yardımıyla bunları yapıyor olmalıdır. En sıradan insanın kavrayabileceği şeylerdir bunlar: [H]asta insan ile sağlıklı insan, sakat insan ile sağlam insan, ölü ile diri arasında ayrım yapabilecek bir kişi bu doktrini kavrama kapasitesine sahiptir" (a.g.y., ii, s. 580).

NOT-P

Laslett (Locke'un *Two Treatises of Government*'ı, Sunuş, s. 105) 111 nolu girişin Locke'un esasen bir burjuva teorisyen olarak görülmesine engel teşkil ettiğini söylerken, bunu, yani Locke'un tamahkârlık kınamasının, sınırsız birikimin rasyonalitenin özü olduğu şeklindeki varsayımının bir sonucu olduğunu, bu varsayımla çelişen bir şey olmadığını göremez. Laslett'e göre böyle bir yorumu engelleyen başka hususlardan da bahsedilebilir. Laslett'in, Locke'un mülkiyetin kökeni ve sınırları hakkındaki tüm beyanlarının makul bir şekilde açıklanması gerektiğine dair sözlerinin bu kitabın "2- Mülkiyet Hakkı Teorisi", "III- Aşılmış Sınırlar" başlığı altında yeterince irdelediğimizi düşünüyorum. Laslett'in, Locke'un mülkiyetin "düzenlenmesi" hakkındaki hiçbir sözünün dikkate alınmaması gerektiği şeklindeki ifadesi iki açıdan tuhaftır. Öncelikle, Locke'un açıkça ifade ettiği gibi, herhangi birinin mülkiyeti ve mülk edinme hakkı güvence altına alınacaksa, herkesin mülkiyeti "düzenlenmek" zorundadır (*Second Treatise*, 120 nolu giriş). Fakat bunu söylerken Laslett'in aklındaki şey muhtemelen Locke'un "hiçbir yerde içinde yaşadığı 'merkantilist' çağın karmaşık düzenlemelerinden şikâyet etmemiş" (s. 104) olmasıdır. Locke hiç kuşkusuz bir merkantilistti. Fakat bu kimliği, onun bir kapitalist teşebbüs ve miktar bakımından sınırsız kapitalist temellük savunucusu olmasıyla tamamen

uyumludur. Kapitalist temellük hakkının varlığı, merkantilist türde devlet düzenlemelerinin yokluğunu ima etmez; bilakis bu tür düzenlemelerin varlığını gerektirebilir (bkz. bu kitabın İkinci Bölüm, 57-58, 62 ve 98. sayfaları). Son olarak, Locke'un ısrarla, Doğal Hukukun getirdiği yükümlülüklerin toplum için geçerli olduğunu söylemesine gelince, Locke'un bunu mülkiyete de uygulama niyetinde olduğunu inkâr etmek hiç de gerekli değildir. Bilakis, Locke bunu mülkiyete uygulama niyetinde olduğu içindir ki sınırsız mülkiyetin Doğal Hukukla çelişmediğini ve doğa durumunda kabul edilebilir bir şey olduğunu kanıtlamak için bu kadar gayret göstermiştir (bkz. bu kitabın 203. sayfası ve devamındaki sayfalar ile 218. sayfası). Charles H. Monson, Jr. da mülkiyetin düzenlenmesi hakkında benzer bir yanılgıya düşmüş gibidir. "Locke'un sınırsız temellükü ve devredilemez ve vazgeçilemez mülkiyet haklarını onayladığı", diye yazar Monson (*Political Studies*, vi. 2 [9 58], s. 125), "düpedüz gerçek dışıdır". Locke elbette ki "devredilemez ve vazgeçilemez mülkiyet hakları"nı onaylamamıştır; kimse böyle bir şey demiyor. Locke'un bireyi, sivil topluma rıza gösterdiğinde, kendi mülklerini güvence altına almanın bir yolu olarak devletin mülkiyet düzenlemelerine de rıza göstermiş olur. Fakat bu hiçbir şekilde miktar bakımından sınırsız temellük hakkını reddetmek anlamına gelmez. Sınırsız kapitalist temellükün devletin mülkiyet üzerinde otorite sahibi olmasını *gerektirdiğini* ve devletin bireysel mülkiyete yönelik büyük çaplı müdahaleleriyle uyumlu olduğunu daha önce açıklamıştım.

NOT-Q

Bu pasaj *Treatises*'in ne Everyman baskısında (ed. W. S. Carpenter) ne de *Second Treatise and Letter Concerning Toleration'ın Appleton-Century* isimli baskısında (ed. C. L. Sherman, New York, 1937) yoktur. Bu konuda bu iki kitap da 21 nolu alt başlığın olmadığı *Treatises*'in ilk baskısını esas alır ve ikisi

de başka bir bölümü keyfi olarak ikiye bölmek suretiyle bu kusuru örtbas etmeye çalışır. (Sherman 20 nolu alt başlığı, Carpenter ise 36 nolu alt başlığı ikiye böler, bu nedenle de Everyman baskısının 21 ile 35 arasındaki bütün girişleri yanlış numaralandırılmıştır). Locke'un birinci baskısının bu iki tekrar baskısı ve modern editörlerin bu kitapları ne şekilde ele aldığı hakkında detaylı bilgiye şu çalışmadan ulaşılabilir: Peter Laslett, "The 1690 Edition of Locke's Two Treatises of Government: Two States", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, iv (1952), s. 341-347.

NOT-R

Cox (*Locke on War and Peace*, 1960) gayet ikna edici bir şekilde Locke'un gerçek pozisyonunun bunlardan ikincisi olduğunu ama *İkinci İnceleme*'nin girişinde okurlarının "kanaatleriyle çelişip onları şok etmemek" için ilk pozisyonu benimsediğini, gerçek fikirlerini gizleyerek açılışı yaptıktan sonra "tedricen ama son derece muntazaman pozisyon değiştirdi"ğini ve "göze çarpmadan ama sistematik ve tedrici bir şekilde [girişte sunduğu doğa durumu tablosunu] tersine çevirmeyi başardı" ğını öne sürer (s. 72-73, 76). Bu tersine çevirme Cox'un iddia ettiği kadar tedricen gerçekleşmemiştir, zira Locke girişte sunduğu iç açıcı doğa durumu versiyonuyla daha 21 nolu girişte çelişir. Fakat Cox'un yorumundaki asıl sorun, Locke'un bu çalışmada vardığı sonuçları destekleyebilmek için (mesela bir önceki paragrafta işaret ettiğim gibi) *her iki* doğa durumu versiyonuna da ihtiyacı olmasıdır. Bu yüzden Locke'un aralarındaki tutarsızlığın hiç farkında olmadan iki görüşü de gerçekten benimsemiş olması bana hâlâ daha olası görünüyor.

NOT-S

10 bin yasa adamının tamamı ikinci sınıfa, 10 bin "kamu görevlisi"nin tamamı da birinci sınıfa dâhil edildi; her iki grup

da pekâlâ eşit olarak iki sınıf arasında bölünmüş olabilir. 1648 yılı itibarıyla oy hakkına sahip olup olmadıkları kuşkulu olduğu için, din adamlarının tamamen hesap dışı bırakılması belki de gerekliydi. Din adamlarının ödeyeceği vergiler Kilise Temsilcileri Meclisi'ndeki oylamayla belirlendiği sürece (yani İç Savaş'ın başlangıcına kadar ve Restorasyon'dan sonra kısa bir süreliğine), din adamları parlamenter oy hakkına sahip olmadı. Bu sorun 1663 yılında Başpiskopos Sheldon ve Lord Clarendon arasında varılan bir anlaşmayla, din adamlarına tahsis edilen gelirlerin ve mülklerin diğer aynî haklar ve mülkler gibi vergilendirilmesiyle çözüldü ve "bunun sonucunda ... düşük gelire sahip din adamları daimî olarak avam kamarası üyelikleri için oy verdiler" (Burnet, *History of His Own Time*, 1823 baskısı, c. I, s. 340). Din adamlarının çoğu "Restorasyon'dan sonra düzenlenen ilk seçimde oy verdi; 1664-1665 döneminde geçirilen ve din adamlarını diğer toplum kesimleriyle aynı şekilde vergilendiren bir yasa din adamlarının Parlamento seçmenleri statüsünü pekiştirdi" (Porritt, *The Unreformed House of Commons*, 1903, c. I, s. 3). Fakat din adamları 1663 yılına kadar kendi kendilerini vergilendirme hakkından vazgeçmedi; İç Savaş'ın başlangıcından 1660 yılına kadar din adamları, "ya vergilendirilmeyi gönüllü kabul ederek halkın sevgisini kazanmak için ya da kendilerinden birilerinin kendilerini temsil etmesini istedikleri için, sözüm ona meclislerde, kendilerine tahsis edilen gelir ve mülklerin diğer sıradan yurttaşların mülk ve gelirleriyle birlikte vergilendirilmesini kabul ettiler (Laurence Echard, akt. A. Browning (ed.), *English Historical Documents 1660-1714*, s. 416). Dolayısıyla İç Savaş döneminde din adamlarının parlamenter oy hakkı için gerekli koşulları taşımadıkları pekâlâ düşünülmüş olabilir.

NOT-T

Tam zamanlı emekçilerin sayısı en basit şekilde şöyle hesaplanabilir: 260 bin erkek iç hizmetli (King'in Tablo-III'ü), 364

bin emekçi ve dış hizmetli ("ailesi"), 50 bin bahriyeli ve denizci ("ailesi"), 35 bin rütbesiz asker ("ailesi") (bütün veriler King'in xxx ve yyy. sayfalarda aktardığımız ana tablosundan alındı): toplam 709 bin. Bu sayı 16 yaş üstü toplam 1.578.000 erkeğin yüzde 45'ine tekabül eder (King'in Tablo-IV'ü). King'in ana tablosundaki toplam değerler kullanılarak ve başında bir erkeğin bulunmadığı "aileler" için de bir kota ayrılarak yapılan diğer hesaplar (bkz. bu kitabın xxx-yyy. sayfaları) bu oranı yüzde 43 ile 45 arasında verir. Bu sayılara 400 bin yoksul köylüyü de eklediğimizde bu oran üçte ikiyi aşar.

NOT-U

On yedinci yüzyıl terminolojisinde "hizmetliler" ile bütün ücretlilerin kastedildiği şu çalışmalarda tam olarak belgelenmiştir: "Servants and Labourers in 17th Century England", *Democratic Theory, Essays in Retrieval*, Oxford, 1973, XII. Bölüm.

ATIF YAPILAN ESERLER VE BASKILARI

I- On Yedinci Yüzyıl Eserleri

1- HARRİNGTON

Harrington'ın eserlerine yapılan tüm atıflarda şu kaynak esas alınmıştır: *Oceana and Other Works*, Londra, 1771.

2- HOBBES

Behemoth or the Long Parliament, ed. F. Tonnies, Londra, 1889 [Türkçesi: *Behemoth ya da İngiltere İç Savaşının İçyüzü*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020].

De Cive, bkz. *Philosophical Rudiments.*

Decameron Physiologicum, English Works içinde, Molesworth (ed.), Londra, 1839-1845, c. VII.

Elements of Law Natural and Politic, F. Tonnies (ed.), Cambridge, 1928.

Elements of Philosophy, Birinci Bölüm, "Concerning Body", *English Works* içinde, Molesworth (ed.), c. I.

Leviathan, W. G. Pogson Smith (ed.), Oxford, 1929 [Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017].

Philosophical Rudiments Concerning Government and Society. Bu kitap, Latince *De Cive*'nin (1642) *De Cive or The Citizen* ismiyle yayımlanan İngilizce versiyonunun (1651) 1949 yılında *De Cive or The Citizen* (S. P. Lamprecht (ed.), New York, 1949) ismiyle yayımlanan yeniden basımıdır. *Rudiments* şeklindeki atıflar bu kitaba yapılmıştır [[Türkçesi: Thomas Hobbes, *De Cive-Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2018]].

3- DÜZLEYİCİ METİNLERİ

Önemli Düzleyici metinlerinin çoğu şu dört modern derlemenin bir ya da birkaçında bulunabilir:

William Haller (ed.), *Tracts on Liberry in the Puritan Revolution 1638-1647*, üç cilt, New York, 1934 (Bu kitapta Haller, T*racts* şeklinde atıf yapıldı).

William Haller ve Godfrey Davies (ed.), *The Leveller Tracts 1647-1653*, New York, 1944 (Bu kitapta Hailer ve Davies şeklinde atıf yapıldı).

Don M. Wolfe (ed.), *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, New York, 1944 (Bu kitapta Wolfe şeklinde atıf yapıldı).

A. S. P. Woodhouse (ed.), *Puritanism and Liberry, being the Army Debates (1647-1649) from the Clarke Manuscripts, with Supplementary Documents*, Londra, 1938 (Bu kitapta Woodhouse şeklinde atıf yapıldı).

4- LOCKE

a) Basılmış Eserler

An Essay Concerning Human Understanding, A. C. Fraser (ed.), Oxford, 1894 [Türkçesi: John Locke, *İnsan Anlığı Üze-*

rine Bir Deneme, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Ankara: Serbest Kitaplar].

Essays on the Law of Nature, W. van Leyden (ed.), Oxford, 1954 [Türkçesi: John Locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, çev. İsmail Çetin, Ankara: Felix Kitap, 2020].

The Reasonableness of Christianity, *Works* içinde, altıncı baskı, Londra, 1759, c. II.

Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money, *Works* içinde, altıncı baskı, 1759, c. II.

Two Treatises of Government, Peter Laslett (ed.), Cambridge, 1960 [Türkçesi: John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fatih Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınları, s. 2012].

b) El Yazmaları

Journal for 1678. H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke* içinde yayımlandı, New York, 1876, c. I, s. 403-404.

Civil Magistrate (I660), *Bodleian Library*, El Yazması, Locke, c. 28 ve e. 7.

Report on the Poor (1697). H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke* içinde yayımlandı, 1876, c. II, s. 377-391.

Trade, Bodleian Library, El Yazması, Locke, c. 30, folyo-18.

II- Modern Eserler

Atıf ya da alıntı yapılan bütün çağdaş eserlerin ismi, yayın tarihi ve (Londra dışındaki) yayın yerleri atıf ya da alıntının yapıldığı ilk dipnotta ya da NOT'ta verilmiştir. Her bir çağdaş yazarın eserinden ya da eserlerinden yapılan alıntıların sayfa numarası bilgisi için Dizin'e bakınız. Dizin maddelerinden

her birinde birinci rakam (ya da yazarın birden fazla eserine atıf yapıldığı durumlarda aralarında ve bağlacı bulunan ilk iki ya da daha fazla rakam) alıntının ilk yapıldığı sayfanın numarasını veriyor.

DİZİN

A
Ashley, Maurice, 389

B
Bacon, Francis, 229
Baxter, Richard, 165, 182-183
Baynes, Yüzbaşı Adam, 227
Bentham, Jeremy, 16-17, 258, 350
Bernstein, Eduard, 389-390
Blackstone, Sir William, 153
Bourne, H. R. Fox, 405
Brown, Stuart M. Jr..,28
Burke, Edmund, 119
Burnet, Gilbert, 400

C
Campbell, Mildred, 364
Carey, John, 364
Carpenter, W. S., 399
Chalmers, George, 359, 361, 366-369, 371, 373, 378
Chaloner, Thomas, 227
Clapham, J. H., 88
Clarke, Yüzbaşı John, 145, 147, 171, 173, 188, 388, 404
Coke, Edward, 153
Cox, R. L., 22, 261, 399
Cranston, Maurice, 330, 336
Cromwell, Oliver, 146, 152-155, 162, 164-168, 170, 172-173, 175-176, 187-188, 200, 204, 377, 381, 389, 393
Cruise, William,, 155

D
Davenant, Charles, 359, 370, 372
Davies, Godfrey, 88, 161, 167-168, 177, 194, 209-210, 381, 393, 404
Düzleyiciler, 146, 149-152, 158-160, 162-169, 173, 176-177, 182, 185-187, 193, 195-196, 202, 204, 205-208, 210, 212-213, 334-345, 371, 388, 390-393

E
Echard, Laurence, 400
Everard, Robert, 393

F
Firmin, Thomas, 364
Firth, C. H., 145, 148, 168, 381, 388
Frank, Joseph, 179-181, 191, 391

G
Galilei, Galileo, 50, 107, 137
Gardiner, S. R., 146, 388

Gibb, M. A., 179, 390, 391, 392
Gooch, G. P.,388
Gough, J. W., 260, 277, 330, 336
Green, T. H., 17
Grotius, 121

H
Habbakuk, H. J., 336
Haller, William, 161, 167, 177-179, 187, 194-195, 209-210, 404
Harrington, James, 5, 12, 13, 18, 21, 124, 125, 215-218, 220-256, 311, 324, 346-348, 395, 403
Harris, John, 23, 147, 170
Hill, Christopher, 216
Hobbes, Thomas, 3, 5, 12, 16, 18, 25-51, 54-59, 62-72, 76, 78, 82, 85-113, 115-143, 192, 208, 210, 235, 253, 256, 261, 274, 289-290, 310, 311-313, 315, 320, 322, 334-343, 345-351, 356, 357, 385-387
Hooker, Richard, 260, 261, 318, 348
Hume, David, 113, 114, 350

J
Jacob, G., 155

K
Kendall, Willmoore, 259
King, Gregory, 329, 359-361, 363, 365-381, 395-396, 400-401

L
Laird, John, 26
Laski, H. J. 258, 388
Laslett, Peter, 261, 284, 336, 396, 397, 399, 405
Lilburne, John, 178-186, 189, 191, 194-195, 211, 390, 392, 394-395
Locke, John, 3, 5, 6, 11-13, 16, 18, 20-22, 50, 119, 124-125, 144, 188, 192, 197, 205, 208, 210, 213, 235, 242, 257-297, 300-304, 307-340, 344, 348-349, 350-351, 357, 396-399, 404-405
Ludlow, Edmund, 227

M
Machiavelli, Niccolo, 255
MacIntyre, A. C., 113
Marx, Karl, 73, 241
Mill, John Stuart, 11, 17, 355
Monson, Charles H., Jr.,398
Nagel, Thomas, 386
Neville, Henry, 227-228

O
Oakeshott, M., 27, 28
Overton, Richard, 189, 191-192, 195, 210, 357

P
Pease, T.C., 191, 388
Petegorsky, D. W., 195, 388
Peters, Richard, 65
Petty, Sir William, 146, 155, 166-168, 171, 173-174, 198, 205, 390, 392
Petyt, William, 300
Platon, 108
Pocock, J. G. A., 233, 234
Porritt, Edward, 400

R
Rainborough, Albay Thomas, 165, 171, 173, 174, 182, 205, 393, 394
Reade, Yarbay Thomas, 167, 168
Rich, Albay Nathaniel, 174, 183
Robertson, G. C., 26
Rousseau, Jean Jacques, 259

S
Schenk, W., 390
Sexby, Edward, 165, 393
Sheldon, Gilberd, 400
Sherman, C. L., 398-399

Sombart, Werner, 73
Stephen, Leslie, 9, 258
Strauss, Leo, 22, 26, 65-67
Supple, B.E.,, 89

T
Tawney, R. H. , 216, 226-227, 233, 258-259, 299, 364
Taylor, A.E., 27-29
Trevelyan, G.M., 372
Trevor-Roper, H. R., 227, 229, 230

U
Unwin, George, 165, 364-365

V
Vaughan, C. E., 258
von Leyden, W., 336

W
Walwyn, William, 209, 211
Warrender, Howard, 28, 33, 387
Watkins, J. W. N., 50, 137
Weber, Max, 73
Wildman, John, 171, 389
Winstanley, Gerrard, 212
Wolfe, Don M., 147-148, 156, 161, 163, 166, 169, 170-171, 177-179, 182, 184, 187, 191-192, 195, 209-211, 371, 388-389, 392, 404
Woodhouse, A. S. P., 147-148, 152, 154-155, 161, 165-166, 168, 170-171, 174, 177, 187, 205, 211, 371, 388, 391-394, 404
Wormuth, Francis D., 391

Y
Yarranton, Andrew, 364, 369

Z
Zagorin, Perez, 389

Mülkiyetçi Bireyciliğin Siyasal Teorisi
Crawford Brough Macpherson

Kanadalı siyaset bilimci Macpherson'ın *Mülkiyetçi Bireyciliğin Siyasal Teorisi* adlı siyaset felsefesi klasiği, Hobbes'tan başlayıp Locke'a kadar liberal siyaset felsefesini, onun içindeki temel açmazları ortaya sermek adına didik didik ediyor ve bu düşünce geleneğinde "mülkiyetçi bireycilik" olarak kavramsallaştırdığı şeyin felsefi ve tarihsel kökenlerini araştırıyor.

Hobbes'tan Locke'a siyaset felsefesindeki bireyciliğin mülkiyetçi temellerini, bireyin kişilik ve yetenekleriyle bağının en başta nasıl mülkiyet ilişkisi üzerinden tanımlandığını, dolayısıyla dönem düşünürlerinin "bireyi esasen kendi kişiliğinin ya da yeteneklerinin sahibi olarak" gördüğünü, dönem metinlerinin ve tartışmalarının izini sürerek ortaya seriyor ve nihayetinde bu varsayımların toplumsal ilişkileri kavramada nasıl etkileri olduğunun detaylara azami önem gösteren titiz bir analizini yapıyor. Buna göre herkes, topluma hiçbir borcu olmayan atomik bireyler olarak birbirinden yalıtılırken, toplum da bu bireylerin piyasa tarafından belirlenmiş bir birlikteliği olarak görülmeye başlıyor. Toplum, bir mübadele ilişkileri toplamına dönüşürken, siyasal toplum ise salt bu mübadele ilişkilerinin sürdürülmesinin bir vasıtası haline geliyor.

17. yüzyıl siyaset felsefesine derinlemesine nüfuz eden bu metin, günümüz kapitalist toplumsal ilişkilerinin felsefi kökenlerine dair klasik bir çalışma.



KİTAP NO	DİZİ ADI
1222	TEORİ

MÜLKİYETÇİ BİREYCİLİĞİN SİYASAL TEORİSİ
CRAWFORD B.MACPHERSON

9 786256 309784