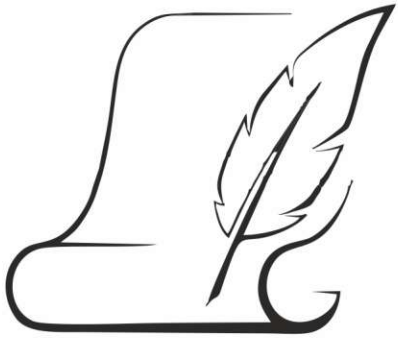
Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Ekim 2022 Sayı: 19 ISSN: 2148-0958



TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Felsefi Düşün
Akademik Felsefe Dergisi
Academic Journal of Philosophy
Sayı:19, Ekim 2022
ISSN: 2148 – 0958
www.felsefidusun.com
bilgi@felsefidusun.com

Sayı Editörü/Issue Editor
Kurtul GÜLENÇ

Editör/Editor
Eylem YOLSAL-MURTEZA

Yayın Kurulu/Editorial Board
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Eylem YOLSAL-MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Felsefi Düşün, hakemli bir akademik felsefe dergisidir ve dergide kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.

Altı ayda bir (Ekim ve Nisan aylarında) yayınlanır.
Felsefi Düşün, **The Philosopher's Index**, **TUBİTAK ULAKBİM (TR Dizin)** ve **EBSCO Humanities International Index** tarafından indekslenmektedir.

Felsefi Düşün is a blind-reviewed and biannual (October and April) academic journal of philosophy.

Felsefi Düşün is indexed by **The Philosopher's Index**, **TUBİTAK ULAKBİM (TR Dizin)** and **EBSCO Humanities International Index**.

İmtiyaz Sahibi
PİNHAN YAYINCILIK DAĞ. PAZ. LTD. ŞTİ. Adına
Mahmut SEVER
Yazı İşleri Müdürü
Çiğdem DEMİR

İletişim Bilgileri
Satış ve Abonelik İçin Yazışma Adresi
Litros Yolu Fatih Sitesi No:12 / 214-15
Z.Burnu / Topkapı-İST.
Telefon (212) 259-2760
Faks (212) 259 27 61

Abonelik bedelleri (Yıllık, 2 Sayı)
Kurumlar 90 TL
Bireyler 60 TL
Yurtdışı 45 $
Banka: Finansbank – Davutpaşa Şb.
Şube Kodu: 1055
Alıcı: Pinhan Yayıncılık Ltd. Şti.

Bu Sayının Danışma ve Hakem Kurulu / Board of Advisors and Referees

Cemal Bâli AKAL (Kadir Has Üniversitesi)
Mete Han ARITÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Dilek ARLI ÇİL (Maltepe Üniversitesi)
Berk Utkan ATBAKAN (Bartın Üniversitesi)
Murat BAÇ (Boğaziçi Üniversitesi)
Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Çetin BALANUYE (Akdeniz Üniversitesi)
Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Sergio CREMASCHI (Piemento Orientale Üni.)
Karun ÇEKEM (Ege Üniversitesi)
Ezgi Ece ÇELİK (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Eyüp ÇORAKLI (İstanbul Üniversitesi)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi)
A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)
Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)
Dionysis DROSOS (Ioannina Üniversitesi)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi)
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Hatice Nur ERKIZAN (Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Adnan ESENYEL (Düzce Üniversitesi)
Toros Güneş ESGÜN (Hacettepe Üniversitesi)
Kamuran GÖKDAĞ (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Richard GUNN (Edinburgh Üniversitesi)
Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi)
Mehmet GÜNENÇ (İstanbul Üniversitesi)
Ali Osman GÜNDOĞAN (Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Funda GÜNSOY TUROWSKİ (Uludağ Üniversitesi)
Özgüç GÜVEN (İstanbul Üniversitesi)
Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)
Can KARABÖCEK (Kırklareli Üniversitesi)
Elife KILIÇ (Kırklareli Üniversitesi)
Yavuz KILIÇ (Adnan Menderes Üniversitesi)
Sibel KİRAZ (Celal Bayar Üniversitesi)
Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi)
Emre KOYUNCU (Ankara Üniversitesi)
Senem KURTAR (Gaziantep Üniversitesi)
Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi)
Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Murad OMAY (İstanbul Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Fania OZ-SALZBERGER (Hayfa Üniversitesi)
Berk ÖZCANGİLLER (Medeniyet Üniversitesi)
Burak ÖZÇETİN (Bilgi Üniversitesi)
Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi)
Kaan H. ÖKTEN (MSGSÜ)
Armağan ÖZTÜRK (Artvin Çoruh Üniversitesi)
Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi)
Hakan POYRAZ (MSGSÜ)
Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi)
Murat SATICI (Celal Bayar Üniversitesi)
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)
Ş. Halil TURAN (ODTÜ)
Mariusz TUROWSKI (Wroclaw Üniversitesi)
Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)
Veli URHAN (Gazi Üniversitesi)
Ali UTKU (Erzurum Üniversitesi)
Gülriz UYGUR (Ankara Üniversitesi)
Saniye VATANSEVER (Bilkent Üniversitesi)
Özgür YILMAZ (Kırklareli Üniversitesi)
Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi)
Jure ZOVKO (Zagrep Üniversitesi)

GELECEK SAYILAR

Felsefi Düşün Sayı: 20 /Sekülerizm, Post-sekülerizm ve Demokrasi

Sekülarizasyon kavramının temel iddiası şu cümlede özetlenebilir: Dini argümanlar mantıksız oldukları için politikanın dışında tutulmalı ve politik yaşamı oluşturan tartışma ve argümanlar "kamusal akıl"da temellendirilmelidir. Ancak geçen yüzyılın sonunda, sosyal ve politik teoride klasik sekülerleşme- modernleşme paradigmasının kademeli olarak "çözülme" sürecine girdiği söylenebilir. Bu yeniden değerlendirmeye sekülerizm fikrinin politik imalarının çeşitli felsefi perspektiflerden (Jürgen Habermas, Talal Asad, Fred Dallmayr, William Connolly, Judith Butler, Dipesh Chakrabarty vb.) sorgulanması eşlik ediyor. Dini argümanların liberal-demokratik kamusal alanın gereksinimlerine göre "makul" hale getirilmesinin ayrımcılığa ve dışlanmaya yol açtığını öne sürenler ile özel alan *ya da* kamusal alanın farklı ilkeler temelinde kurgulanması gerektiğini öne sürenler arasındaki tartışma sonuca ulaşmaktan uzak görünüyor. Üstelik bu tartışma tümüyle seküler politik bir kültürün demokratikleşmenin ana kaynaklarından yoksun olduğu iddiasıyla daha da alevlenmişe benziyor. Jürgen Habermas, William Connolly, Andrew F. March, Craig Calhoun ve Hent de Vries gibi yazarlar politik özgürlük, bağımsızlık ve özgürleşme gibi fikirlerin dini tecrübeyle ve dini dil ile yakından bağlantılı olduklarını öne sürerler. Onlardan önce Carl Schmitt ve Leo Strauss dinin tam da kamusal akıl fikrinin soyağacındaki önemli bileşenlerden biri olduğunu iddia ettiler. Bugün dini tecrübenin ve dilin dijital evrende yeni formlar kazandığı dikkate alındığında, sekülerizm, kamusal akıl, politik egemenlik, sivil haklar ve demokrasi arasındaki ilişkiyi tüm boyutları ile tartışmaya açmak elzem görünmektedir.

Sayı Editörü: Funda GÜNSOY (Uludağ Üniversitesi)* *Makale Göndermek İçin Son Tarih:* 1 Aralık 2022

Felsefi Düşün Sayı: 21 /Cumhuriyet ve Felsefe

Cumhuriyetimizin 100.yılını kutlayacağımız 29 Ekim 2023 tarihinde aynı zamanda dergimiz Felsefi Düşün'ün de 10.yılını kutlayacağımız 21. Sayımızı çıkaracağız. Bu nedenlerle ilgili sayımız felsefe tarihinde cumhuriyet kavramı ve cumhuriyetçilik tartışmaları gibi felsefe ve cumhuriyeti doğrudan ilgilendiren makalelere açık olacaktır.

Makale Göndermek İçin Son Tarih: 1 Haziran 2023

İÇİNDEKİLER

Kurtul GÜLENÇ– SUNUŞ/vii

MAKALELER

Mustafa AĞAOĞLU & Sadık Erol ER- Spinoza'nın Onto-Politik Felsefesinde Sözleşme Fikri ve Yansımaları /1

Ömer B. ALBAYRAK- Hegel'in Toplum Sözleşmesi Teorileri Eleştirisi/ 20

Güçlü ATEŞOĞLU- Sözleşmenin Söz'ü: Uzlaşımsal ve Gerçek Yanı Üzerine Locke ve Hegel/ 41

N. Petek BOYACI- Epikouros'un Düşüncesinde Toplumsal Yaşamın Temelleri/ 50

Eylem CANASLAN- Toplum Sözleşmesinin Kör Noktası ve Michel Serres'in Çağrısı: Doğayla Sözleşme/ 68

Gaye ÇANKAYA EKSEN- Siyasal Toplumun Tesisinde İnsan-Merkezcilikten Çıkış: Donaldson ve Kymlicka'da Evcilleştirilmiş Hayvanların Vatandaşlık Hakları Üzerine/ 97

Işıl ÇEŞMELİ- David Hume'un Sözleşme Kuramı Eleştirisi: Toplumsal ve Politik Düzende Uylaşımın ve Alışkanlığın Rolü/ 130

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU- Kant'ın *Sui Generis* Sözleşme Teorisi: Yerelden Dünyaya/ 151

Aysel DEMİR- John Rawls'un Sözleşmeci Tutumu/ 173

Emrah GÜNOK- Rousseau'nun Toplumsallaşma Kurgusunu Spinoza'yla Yeniden Okumak/ 194

Özgür Emrah GÜREL- Habermas'ın Politika Felsefesinin Weberci Rehabilitasyonları: Liberal Hukuk Devletinin Demokratik Dönüşümü/ 227

Akın KARACA- Toplumsal Sözleşme, Demokrasi ve Siyasetin Sonu: Hobbes ve Rancière/ 260

CONTENTS

Kurtul GÜLENÇ– INTRODUCTION /vii

ARTICLES

Mustafa AĞAOĞLU & Sadık Erol ER- In the Onto-Political Philosophy of Spinoza Contract Idea and Reflections/1

Ömer B. ALBAYRAK- Hegel's Criticism of the Social Contract Theories'/ 20

Güçlü ATEŞOĞLU- The Word of the Contract: Locke and Hegel on the Conventional and the Real/ 41

N. Petek BOYACI- The Foundations of Social Life in Epicurus' Thought/ 50

Eylem CANASLAN- The Blind Side of The Social Contract and Michel Serres's Call for a Natural Contract/ 68

Gaye ÇANKAYA EKSEN- Abandoning Anthropocentrism in the Making of Political Community: On the Citizenship Rights of Domesticated Animals in Donaldson and Kymlicka/ 97

Işıl ÇEŞMELİ- David Hume's Critique of the Contract Theory: The Role of Convention and Habit in Social And Political Order/ 130

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU- The Theory of *Sui Generis* Contract in Kant: From the Local to the World/ 151

Aysel DEMİR- The Contracting Attitude of John Rawls/ 173

Emrah GÜNOK- Rereading Rousseauean Account of Socialisation with Spinoza/ 194

Özgür Emrah GÜREL- The Weberian Rehabilitations of Habermas's Political Philosophy: The Democratic Transformation of the Liberal Rule of Law/ 227

Akın KARACA- The Social Contract, Democracy and the End of Politics: Hobbes and Rancière/ 260

M.Ertan KARDEŞ- Metafor Olarak Beden, Bağ ve Düğüm: Jean-Jacques Rousseau'nun Politik Felsefesi Üzerine Bir Deneme/ 283

Şilan KESLER- Kamusal İrade İçin Transandantal Bir İlke: Kant ve Toplum Sözleşmesi / 312

Aydoğan KUTLU- Toplum Sözleşmesi Kuramında İhmal Edilen Boyut: Kuşak Sorunu/ 337

Betül ÖZEL ÇİÇEK- Toplumsal Bir Sözleşme Örneği Olarak Analık Hakkından Babalık Hakkına Geçiş: Aeschylus'ın *Eumenides*'i ve J. J. Bachofen Tarafından Ele Alınışı/ 367

Zeynep SAVAŞÇIN- Yurttaşlar Sözleşmesi: Rousseau'nun Zorlu Mirası/ 391

Devrim SEZER & Ünsal Doğan BAŞKIR- Amerikan Federalistleri, Hannah Arendt ve Cumhuriyetçilik: Temsili Demokrasiye Karşı Konsey Sistemi?/ 420

F. Betül TATLI- Toplumsal Sözleşme Kuramlarına İlişkin Eleştirel Bir Okuma: Carole Pateman ve Hikayenin Eksik Yarısı / 458

Hulusi Ertuğrul UMUDUM- Ahmet Midhat Efendi'nin Kontrasosyal Çevirisi/ 483

Özlem ÜNLÜ- Erken Modernizmde Sözleşmecilik ve Amerika/ 497

Ferda YILDIRIM- Toplum Sözleşmeleri Çerçevesinde İnsan Hakları: Teoriden Pratiğe/ 521

KİTAP İNCELEME

Aydoğan KUTLU- Carole PATEMAN: Cinsel Sözleşme/540

Arda TELLİ- M. Ertan KARDEŞ (Editör)/ Funda GÜNSOY, M.Ertan KARDEŞ, Kurtul GÜLENÇ & Özgür Emrah GÜREL, Cengiz ÇAKMAK, Tacettin ERTUĞRUL, Serpil TUNÇ-ÜTEBAY, Eylem YOLSAL-MURTEZA (Yazarlar): Çağımız ve Thomas Hobbes/ 556

M.Ertan KARDEŞ- Body, Bind and Bond as Metaphors: An Essay on Jean-Jacques Rousseau's Political Philosophy/ 283

Şilan KESLER- A Transcendental Principle for Public Will: Kant and the Social Contract / 312

Aydoğan KUTLU- The Neglected Dimension in the Social Contract Theory: The Generation Problem/ 337

Betül ÖZEL ÇİÇEK- The Transition from Mother-Right to Father Right as an Example of Social Contract: *Eumenides* of Aeschylus and its Depiction By J. J. Bachofen / 367

Zeynep SAVAŞÇIN- The Citizens' Contract: Rousseau's Challenging Legacy/ 391

Devrim SEZER & Ünsal Doğan BAŞKIR- American Federalists, Hannah Arendt and Republicanism: Representative Democracy versus Council System?/ 420

F. Betül TATLI- A Critical Reading on the Theories of the Social Contract: Carole Pateman and the Missing Half of the Story / 458

Hulusi Ertuğrul UMUDUM- Ahmet Midhat's Translation of Social Contract/ 483

Özlem ÜNLÜ- Contractarianism and America in Early Modernism / 497

Ferda YILDIRIM- Human Rights within the Framework of Social Contracts: From Theory to Practice/ 521

BOOK REVIEW

Aydoğan KUTLU- Carole PATEMAN: The Sexual Contract /540

Arda TELLİ- M. Ertan KARDEŞ (Editor)/ Funda GÜNSOY, M.Ertan KARDEŞ, Kurtul GÜLENÇ & Özgür Emrah GÜREL, Cengiz ÇAKMAK, Tacettin ERTUĞRUL, Serpil TUNÇ-ÜTEBAY, Eylem YOLSAL-MURTEZA (Writers): Our Epoch and Thomas Hobbes/ 556

SUNUŞ



Neredeyse felsefenin kendisi kadar köklü bir geçmişe sahip toplum sözleşmesi teorisi birçok felsefe dışı referansa sahiptir. Bu yüzden de sadece felsefenin tartışma konusu olarak kalmaz, aynı zamanda siyaset bilimi, siyasal düşünceler tarihi, sosyoloji, hukuk gibi farklı disiplinlerin ele aldığı ve tartıştığı, içerikçe oldukça zengin bir alan olarak karşımıza çıkar. En genel ifadeyle toplum sözleşmesi teorisi, bireylerin ahlaki ve/veya politik yükümlülüklerinin bir sözleşme ya da anlaşmaya bağımlı olduğunu ve bu dolayımla da içinde yaşadıkları toplumu biçimlendirdiklerini ileri süren yaklaşımdır. Bu yaklaşımdaki temel fikir ilk bakışta son derece açık görünmektedir: bir şekilde kolektif olarak uygulanan toplumsal düzenlemelere tabi olan tüm bireylerin anlaşması, bu düzenlemelerin bazı normatif özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Açık gibi görünse de aslında bu belirleme pek çok yönden farklı analizi içermek durumundadır. Bu analiz çerçevelerini beş başlıkta sınıflandırmak mümkündür: a) toplumsal sözleşmenin neliği ve rolü, b) sözleşmenin tarafları, c) anlaşma, d) anlaşmanın amacı ve işlevi ve son olarak e) anlaşmanın neyi içermesi gerektiğinin belirlenmesi (dolayısıyla normatif boyuta ilişkin açılımların gösterilmesi).

Bu sorunlar ekseninde organize olan toplum sözleşmesi fikrinin sistematik felsefe bağlamında karşımıza çıkan temel tartışma konuları arasında birliktelik, rıza, anlaşma, sivil toplum, kamusal gerekçelendirme, yurttaşlık, yasa, hak, egemenlik gibi kavramlar yer almaktadır. Yine bu konulara paralel olarak tarihsel çerçevede yürütülen tartışmalarda Antikçağdan günümüze değin pek çok isim belirmiştir. Toplum sözleşmesi fikrini tarihsel kökenleri bağlamında değerlendirdiğimizde bu fikrin Protagoras ve Epikouros'a kadar uzandığı söylenebilir. Bununla birlikte yine bu teori üzerine çalışan isimler ilk bakışta Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau gibi modern düşüncenin önemli figürleriyle karşılaşır. Dolayısıyla toplum sözleşmesi geleneğinin tanınabilir modern formlarına baktığımızda, fikrin Hobbes tarafından yeniden canlandırıldığını ve daha sonra Locke, Rousseau ve nihayetinde Immanuel Kant tarafından farklı şekillerde geliştirildiğini gözlemliyoruz.

Kant'tan sonra ise toplum sözleşmesi fikri özellikle siyaset filozoflarının gözünden düştü. Eş deyişle, bu başlık Kant sonrası uzak durulan bir konu hâline geldi. Bunun temel sebeplerinden biri modern toplum sözleşmesi fikrinin doğal hukuk geleneğiyle olan yapısal bağı ve bu bağın Kant sonrası modern devlet ve hukuk tartışmaları bağlamında gözden düşmesiydi. Başka bir ifadeyle, doğal hukuka yönelik ilgi 18. yüzyılın sonlarından itibaren gerilemeye başlamış ve hukuki pozitivizm (ya da yasal pozitivizm) olarak bilinen gelenek ön plana çıkmıştı.

Kant'tan sonra toplum sözleşmesi fikri 20. yüzyılın ikinci yarısında John Rawls tarafından yeniden canlandırıldı. *Bir Adalet Teorisi* (1971) adlı çalışmasıyla Rawls, yalnızca toplum sözleşmesi fikrini diriltmekle kalmadı, aynı zamanda Leo Strauss'un kaleme aldığı "Siyaset Felsefesi Nedir?" (1959) başlıklı makalesinde can çekişmekte olduğunu söylediği siyaset felsefesinin geri dönüşünü de mümkün kıldı. Bu imkân Rawls'un Kantçı yönelimi aracılığıyla ortaya çıktığı için bunun doğal sonucu olarak toplum sözleşmesi fikrinin Kantçı temelleri (ve Kant öncesi uğrakları) siyasal açıdan yeniden ele alınmaya ve soruşturulmaya başlandı. Ne var ki bu soruşturma yeni bir bakışla yapılmaktaydı. Siyaset felsefesinin klasik argümanları yerle bir olmuştu. Rawls siyaset felsefesini diriltmişti diriltmesine, ama artık ne dünyaya bakan zihinler aynı zihinlerdi ne de dünya aynı dünyaydı. Savaşlar, katliamlar, soykırımlar, totaliter ve otoriter deneyimler… Tüm bunlar toplumsal ve siyasal alanı yeniden biçimlendirdi. Demokrasi, adalet, özgürlük ve insan hakları gibi konular da bu tartışmaların parçası kılındı, dolayısıyla sözleşme teorisine eklemlenen yeni temalar ve öğeler belirdi. Haliyle sözleşmenin söz'ü ve ereği de, anlaşmanın kendisi de, tarafları da, normatif açılımları da yeniden şekillendi. Örneğin bu süreçte Jürgen Habermas'ın müzakereci demokrasi ve anayasal yurttaşlık anlayışı en dikkat çekici normatif açılımlardan biri olarak gündeme geldi: güncellenmiş insan hakları ve siyasal otonomi teorisine dayalı yeni bir toplumsal sözleşme formu.

Her olumlayıcı iddia ve çağrı çoğunlukla karşıtını da çağırır. *Bir Adalet Teorisi* kitabındaki toplum sözleşmesi tartışması yalnızca siyaset felsefesini ve sözleşme fikrini canlandırmakla kalmadı, aynı zamanda toplum sözleşmesine ve özellikle liberal demokratik siyasete yönelik radikal eleştirilerin de ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Bu çerçevede denilebilir ki, toplum sözleşmesi teorisinin yaygın etkisi göz önüne alındığında, onun aynı zamanda çeşitli felsefi ve politik perspektifler tarafından da çok farklı eleştirilerin konusu olması şaşırtıcı değildir. Bu noktada özellikle yeni toplumsal hareketlere can veren akımları; somutlaştıracak olursak feministleri, insan hakları

derneklerini, hayvan hakları savunucularını, ekolojik hareketleri, toplumsal tanınma ve kimlik hareketlerini düşündüğümüzde bu eleştirilerin hangi gerekçelerle ortaya çıktığı az buçuk tahmin edilebilir. Özellikle bu çevreler toplum sözleşmesi teorisinin özü ve uygulanabilirliği konusunda dikkate değer şüpheci argümanlar ortaya koymuşlardır. Bu noktada Carole Pateman'ın *Cinsel Sözleşme* (1988) adlı kitabı hatırlanabilir. Toplumsal sözleşme anlatısı özgürleşme hikayesi sunarken, cinsel sözleşmenin bir tabiiyet anlatısı olarak belirdiği tespiti üzerinden ilerleyen kitap Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından tanımlanan idealleştirilmiş sözleşme mitinin altında yatan temel unsurun, erkek-kadın ilişkisine dair bir eşitsizlik perdesiyle örtüldüğünü savunmaktaydı. Özetle Pateman'ın iddiası aslında özgürlük anlatısı olarak kurumsallaştırılan sözleşme teorisinin eril bir akıl ve ataerkil bir iktidar geleneğiyle yakından ilişkili olduğu şeklindeydi. Yine Charles W. Mills'in *Irksal Sözleşme* (1997) kitabı yalnızca Batılı politik düşünce kurum ve uygulamalarının tarihinin değil, daha spesifik olarak toplum sözleşmesi tarihinin bir eleştirisini ortaya koymaktaydı. Pateman'ın *Cinsel Sözleşme*'sinden esinlenen bu çalışma aslında beyaz olmayanların toplumsal sözleşme teorisi tarafından bilhassa dışarıda bırakıldığını iddia etmekte, tıpkı eril akla dayalı sözleşmeci tarihte kadınların köleleştirildiği argümanına benzer bir argümanla beyaz olmayanların bu tabiiyet ilişkisi içine nasıl yerleştirildiğini eleştirel düzlemde göstermeyi amaçlamaktaydı.

Aslında bu iki kitapta ön plana çıkan temel unsur, sözleşme teorisinin faili olan liberal bireyin sorgulanması, daha başka bir ifadeyle bu bireyin evrensel olduğu varsayımının da sorgulanması olarak belirlenebilir. Bu argümanı takiben kimi düşünürler sözleşme teorisinin tam kalbindeki birey anlayışının doğasını sorgulamışlardır. (Aslında bu sorgulama yeni değildir, benzer bir soruşturma 19. yüzyıl filozoflarınca da farklı bağlamlarda gerçekleştirilmiştir.) Genelde sözleşme teorileri liberal bireyin evrensel olduğu iddiası üzerine kuruludur. Eş deyişle, bu birey ırksız, cinsiyetsiz, tarafsız, sınıfsız, son derece geniş bir söylem alanına hitap eden soyut, genelleştirilmiş bir insanlık modelini temsil eder. Ne var ki aslında liberal bireyin özelliklerine daha yakından bakıldığında ortaya çıkan sonuç, bize, burada kabul edilen ve temsiliyet ilişkisi bağlamına yerleştirilen birey anlayışının evrensel insanlığın bir temsili olmadığını, tarihsel olarak konumlanmış özel bir insan tipi olduğunu göstermiştir. Bir başka ifadeyle, tüm modern sözleşme teorilerinin üzerine inşa edilen birey iddia edildiği gibi tarafsız veya sınıfsız, cinsiyetsiz değildir, ilgili teorik açılımlarda tarif edilen kişi aslında belli iktidar ve tahakküm biçimlerinde açığa çıkmış egemen bir somutluğu temsil eden bir tarihsel-toplumsal-politik bağlamın iz düşümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla toplum sözleşmesi teorilerine

ilişkin ortaya çıkan çağdaş okumalar sadece sözleşme geleneğini eleştirmekle yetinmeyip aynı zamanda sözleşme teorisine eklemlenen siyasal-ahlaki yapı ve konumlanmaları da bu eleştirinin kapsamına dahil etmiştir denilebilir.

Toplum sözleşmesi konusu açısından son derece uyarıcı olan bir diğer isim yakın zamanda kaybettiğimiz Bruno Latour olmuştur. Özellikle *Biz Hiç Modern Olmadık* (1991, 1993) adlı kitabının yayımlanmasıyla birlikte entelektüel çevrelerde tanınan Latour, bu kitapta bilgimizin nasıl geliştiğini ve ortaya konduğunu araştırmıştı. Bu çalışmasından sonra özellikle toplum ve doğa ayrımının ötesine yerleşmeye çalışan eserleri yıllar boyunca doğa ve politikayı yeni bir anayasallık ufku içinde bağıntılandırma amacıyla hareket etmişti. Yine "şeylerin parlamentosu" kavramını bu anlamda ortaya koyan ve işleyen Latour, bu bakışıyla doğa ve toplum arasında geleneksel sosyolojinin öngörmüş olduğu temel kategorik ayrıma karşı çıkmıştı. *Doğa Politikaları* (1999, 2004) ve ilk baskısını İngilizce diliyle yapan *Pandora'nın Umudu* (1999) kitapları esasen hibrit bir çağda olduğumuzu ve canlı-cansız tüm unsurların bir arada yaşadığını ileri sürmekteydi. Latour'un bu yorumu, esasen, önceki dünyadan kopma noktasına gelen veya koptuğu iddia edilen insanlığı, insan olmayan canlılarla (hatta cansız nesnelerle) birlikte yeniden düşünmeye çağırmaktadır. Düşünürün bu çağrısına sözleşme fikri eşlik etmektedir. Sonuç olarak, sözleşme teorisinin tarihi bakımından çağrısını değerlendirdiğimizde, Latour'u ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmemizi mümkün kılan unsur, insan olmayan canlı ve cansız varlıklarla bu gezegende bir arada nasıl yaşayabileceğimiz konusunda kökensel bir tartışma yürütmüş olmasıdır. Doğayla sözleşme fikrinin, hayvan haklarının inşası ve korunmasına yönelik çabaların, insan-olmayan canlıları da kapsayan yurttaşlık okumalarının, ilgi ve ihtimam etiği tartışmalarının bu kökensel girişim ekseninde değerlendirilmesi kanımca yerinde olacaktır.

***

Felsefi Düşün'ün Toplum Sözleşmesi konusuna ayrılan bu sayısına gönderilmiş olan makaleler ilgili teorinin/geleneğin yukarıda kısaca açıklamaya gayret ettiğimiz kavramsal, tarihsel ve problematik çeşitliliğini yansıtır niteliktedir. Makaleler yoğunlaştıkları tema ve içerik bakımından üç farklı çerçevede sınıflandırılabilir: toplum sözleşmesinin kavramsal-tarihsel ufku içinde yer alan kimi mefhumları açık kılan yazılar, sözleşme teorisini belirli bir problem doğrultusunda çözümleyen ya da dönüşüme uğratan yazılar, toplum sözleşmesini savunan ya da eleştiren düşünürlerin yorumlarını değerlendiren yazılar.

Yoğun bir ilgiyle karşılaşan Toplum Sözleşmesi dosyasına makaleleriyle katkı sunan tüm yazarlara teşekkürlerimi sunarım. Yazılar hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, kapaktaki isim sıralamasına sadık kalarak, **Mustafa AĞAOĞLU** ve **Sadık Erol ER** Spinoza felsefesinin bütüncül bir okuması bağlamında düşünürdeki sözleşme mefhumunu incelemekte, **Ömer B. ALBAYRAK** Kant ve Fichte'nin görüşleri eşliğinde Hegel'in toplum sözleşmesi teorilerinin eleştirisini tartışmakta, **Güçlü ATEŞOĞLU** Locke'un *Hoşgörü Üzerine Mektup* adlı eserinin analizi eşliğinde Hegel'in Locke yorumunu irdelemekte, **N. Petek BOYACI** Epikouros'un toplum sözleşmesi anlayışını kanonik, fizik ve etik bağlamda ele alarak adalet ile yasa arasındaki farkı tartışmakta, **Eylem CANASLAN** toplum sözleşmesi teorisinin açmazları bağlamında Michel Serres'in doğa ile sözleşme çağrısını güncel problemler ekseninde irdelemekte, **Gaye ÇANKAYA EKSEN** Sue Donaldson ve Will Kymlicka'nın evcilleştirilmiş hayvanların vatandaşlık haklarına ilişkin belirlemelerini insan-merkezci olmayan bir siyasalın tesisi çerçevesinde tartışmakta ve bu eksende İstanbul Adalar'daki fayton atlarının akıbetini değerlendirmekte, **Işıl ÇEŞMELİ** toplumsal ve politik düzende uylaşımın ve alışkanlığın rolü ve işlevi tartışması üzerinden David Hume'un sözleşme teorisi eleştirisini soruşturmakta, **Hakan ÇÖREKÇİOĞLU** Kant'ın yerelden dünyaya açılan *sui generis* sözleşme teorisini konu edinmekte, **Aysel DEMİR** Rawls'un sözleşmeci tutumunu adalet teorisi bağlamında incelemekte, **Emrah GÜNOK** Rousseau'nun toplum sözleşmesi anlayışını, doğal arzunun sorunsallaştırılması bağlamında, Spinoza ile yeniden okuma denemesine girişmekte, **Özgür Emrah GÜREL** Habermas'ın müzakereci demokrasi teorisini tartışırken liberal hukuk devleti ile sosyal refah devleti arasındaki gerilimi aşma girişiminin Weberci bir rehabilitasyon olarak okunup okunamayacağını tartışmakta, **Akın KARACA** Jacques Rancière'in siyasetin sonu temasını Thomas Hobbes'un toplum sözleşmesi fikri etrafında yeniden değerlendirmekte, **M. Ertan KARDEŞ** Rousseau'nun politik felsefesini beden, bağ ve düğüm metaforları üzerinden yeniden yorumlayarak sözleşme anlayışının bir politik özgürlük teorisi olarak okunup okunamayacağını soruşturmakta, **Şilan KESLER** Kant'ın toplum sözleşmesi anlayışı bağlamında kamusal irade için transandantal ilke meselesini tartışmakta, **Aydoğan KUTLU** toplum sözleşmesi geleneğinde kuşak problemini tartışmasının merkezine alarak kuşaklararası adaleti siyasal, mali ve ekolojik yönleriyle sorgulamakta, **Betül ÖZEL ÇİÇEK** J. J. Bachofen'in analık hakkından babalık hakkına geçiş sürecine yönelik iddiasını Aeschylus'un *Eumenides* tragedyası üzerinden inceleyerek eserin sonundaki mahkeme sahnesini toplumsal bir uzlaşı ve kabulün göstergesi olarak nasıl yorumladığını tartışmakta, **Zeynep SAVAŞÇIN** Rousseau'nun modern pratik felsefe içinde kapanmaz bir ufuk açtığını ileri sürerek bu ufku

yurttaşlararasılık bağlamında yeniden yorumlamaya çalışmakta, **Devrim SEZER** ve **Ünsal Doğan BAŞKIR** sözleşme teorisi bağlamında Hannah Arendt'in ve Amerikan federalistlerinin cumhuriyetçi perspektiflerini karşılaştırmalı olarak tartışmakta, **F. Betül TATLI** modern toplum sözleşmesi teorisi tarafından bireysellik, eşitlik ve özgürlük kavramları çerçevesinde ortaya konan yaklaşımı Pateman'ın görüşleri ışığında eleştirel bir okumaya tabi tutmakta, **Hulusi Ertuğrul UMUDUM** Ahmet Midhat Efendi'nin *kontrasosyal* çevirisini Türk siyasal düşüncesine sunduğu kavramsal katkı bağlamında ele almakta ve bunun devamı olarak çevirideki şerhlerinin Osmanlı siyaset düşüncesine etkilerini tartışmakta , **Özlem ÜNLÜ** sözleşmecilik düşüncesini doğuran felsefi ve tarihsel gelişime yönelik geleneksel tezleri sorgulamakta ve bu bakımdan sözleşmecilik ile Amerika arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmakta ve son olarak **Ferda YILDIRIM** evrensel bir ahlak yasası, evrensel öz ya da insan doğası belirlemelerine başvurmayan ve bu anlamda metafizik olmayan bir haklar politikası geliştirmenin mümkün olup olmadığını toplum sözleşmesi etrafında şekillenen hukuk teorileri çerçevesinde incelemektedir. Bu kıymetli makalelerin yanı sıra sayımızda iki kitap incelemesi/eleştirisi mevcuttur. Bunlardan ilki **Aydoğan KUTLU**'ya aittir. **KUTLU**, Carole Pateman'ın *Cinsel Sözleşme* eserini incelemiştir. Diğer kitap eleştirisi ise **Arda TELLİ**'ye aittir. **TELLİ**, benim de Özgür Emrah Gürel ile bölüm yazarlarından biri olduğum, M. Ertan Kardeş'in editörlüğünde 2021 yılında yayımlanan *Çağımız ve Thomas Hobbes* başlıklı eseri incelemiştir. Kitap değerlendirmeleri için Aydoğan Kutlu ve Arda Telli'ye teşekkürlerimi sunarım.

Bu değerli çalışmaların bir araya getirilmesinde başta yazarlar olmak üzere pek çok kişinin emeği var. Katkılarından dolayı, *Felsefi Düşün* Dergisi Editörü Eylem YOLSAL-MURTEZA ile derginin Yayın Kurulu üyelerine ve özellikle Gökhan MURTEZA'ya, yazıları değerlendiren ve önerilerini esirgemeyen hakemlere ve dergi sürecinin örgütlenmesinde yer alan tüm meslektaşlarıma sonsuz teşekkürler! Bu sayının hazırlanmasına gerçekten hepsi çok emek verdiler.

İyi okumalar…

Kurtul GÜLENÇ
İstanbul, Ekim 2022

SPİNOZA'NIN ONTO-POLİTİK FELSEFESİNDE SÖZLEŞME FİKRİ VE YANSIMALARI

Mustafa AĞAOĞLU* & Sadık Erol ER**

IN THE ONTO-POLITICAL PHILOSOPHY OF SPINOZA CONTRACT IDEA AND REFLECTIONS

Öz

Spinoza'da sözleşme mefhumu, üzerinde hala ihtilaflar bulunduran *kurucu* bir kavramdır. Bu kurucu kavram çeşitli açılardan pek çok kere tartışılmış, kavramın gelenekle olan benzerlikleri ve farkları gösterilmeye çalışılmıştır. Elbette Spinoza'da sözleşme mefhumunun kaynakları her şeyden önce politikanın kurucu unsuru sayılan ontolojisinde aranmalıdır. Bütün bunlar Spinoza felsefesinin bütüncül bir okumasını salık verir. Bu bütüncül okuma, Spinoza'da merkezilenen içkinlik sathını da belirginleştirir. Güç gibi temel kavramların zemini daha olanaklı hale gelir. Ontolojiden etiğe, etikten politikaya bütün bu güzergâh yaşamın içkin unsurlarının ortaya çıkmasına olanak verecek olan çizgiyi gösterecektir. Esasında Spinoza'da sözleşmenin ontolojik düzlemden hareketle okunması çoğu ihtilafı ve gelenekle kurulmaya çalışılan çoğu benzerlikleri ortadan kaldırır. Çeşitli düşünürler – bu çalışmada da gösterileceği üzere– meseleyi buraya temellendirir. Spinoza yaşamın içkin, neşeli unsurlarını bir sözleşme ile devredilebilir noktaya taşımaz. Yaşam bütün unsurlarıyla yaşanabilir bir ortaklıkta birleşir. Bu ortaklık gücünü ontolojik satıhtan alan, etik ve politik iştiraklerle gücünü çoğaltan neşeli bir ortaklıktır. Bu çalışma ana meseleleri oluşturan çeşitli iştirakleri göstermeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, topluluk, doğal hak, toplum sözleşmesi, conatus.

* Mersin Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, mustafaa.agaogluu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7396-3612.

** Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü, Prof. Dr., sadikerol@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5323-2345.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 01-19.
(Makale Gönderim: 31.05.2022 / Makale Kabul: 09.08.2022)

Abstract

In Spinoza, the concept of contract is a constituent concept, on which there are still disputes. This founding concept has been discussed many times from various points of view, and the similarities and differences of the concept with the tradition have been tried to show. Of course, the sources of the concept of contract in Spinoza should first of all be sought in its ontology, which is considered the founding element of politics. All this gives advice on a holistic reading of Spinoza's philosophy. This holistic reading also makes clear the state of immanence centered in Spinoza. The groundwork of such basic concepts as power becomes more feasible. From ontology to ethics, from ethics to politics, all this route will show the line that will allow the emergence of the inherent elements of life. In fact, in Spinoza, reading the convention from the ontological plane eliminates most disputes and most similarities that have been tried to be established with tradition. Various thinkers –as will be shown in this study- base the issue here. Spinoza does not carry the inherent, joyful elements of life to the point of being transferable by a contract. Life unites with all its elements in a livable partnership. This partnership is a joyful partnership that takes its power from the ontological surface and multiplies its power with ethical and political participate. This work will try to show the various participation that make up the main issues.

Keywords: Spinoza, community, natural right, social contract, conatus.

***

♣

Giriş

Benedict de Spinoza siyaset kuramının temel mefhumlarından olan devlet fikrinde dönemin atmosferinden oldukça etkilenmiştir. Pek çok konuda etkisi bilinen Van den Eden'in politik meselelerde de Spinoza için esin kaynağı olduğu tahmin ediliyor. Steven Nadler bu konuda şunları dile getirir: "Şüphesiz ki Spinoza'nın politik ve teolojik-politik sorulara olan ilgisi, kendisi de siyasi düşünce tarihine hâkim radikal bir düşünür olan Van den

♣ Bu çalışma, 2021 yılında Mustafa Ağaoğlu tarafından Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Sadık Erol Er danışmanlığında hazırlanan *Şenlik Alayı: Spinoza'da Neşe Kavramının Politik Dönüşümü* adlı Yüksek Lisans Tezi'nin üçüncü bölümünden üretilmiştir.

Eden'in ona Machiavelli, Hobbes, Grotius, Calvin ve Thomas More okumasını salık verdiğinde filizlenmiştir."[1] Özellikle devlet mefhumunu ve bireyler arasındaki ilişkiyi incelerken Thomas Hobbes'un materyalist siyaset anlayışından etkilendiği de söylenebilir. Nitekim sözleşmeci devlet anlayışının öne çıktığı Hobbes'un siyaset felsefesinden *biçimsel* esinler de görülebilir. Fakat biz Spinoza'yı Hobbes'un siyaset felsefesinin gölgesinde bir düşünür olarak değerlendirmiyoruz. Çünkü temel düzeyde farkın olduğunu, sözleşme anlayışından ayrılacağını da iddia edeceğiz. Fakat yine de ilk eserlerinde örneğin *Ethica*[2] ve *Teolojik-Politik İnceleme*'de[3] bazı yorumculara göre Spinoza'nın toplum anlayışında sözleşmeye dayalı bir toplum düzeninin belirtileri görülebilir.[4] Ancak burada önemli olan unsur Spinoza'nın politik felsefesini ontolojik hareketliliği de kapsayacak şekilde *nasıl* ve *ne yönde* kuracağıyla ilgilidir. Bu da gösterir ki, Spinoza'nın kendi sisteminin özgünlüğü kadar sözleşmeye dair oluşturduğu fikir de kendine özgüdür. Bu özgünlük beraberinde farkı da getirecektir. Çünkü ileride göreceğimiz üzere Spinoza, Hobbes'un bu sözleşme fikrinin ne tam bir destekçisi ne de devam ettiricisidir. Gilles Deleuze, farklı bir yorum sunarak Spinoza'nın Hobbes'un bu fikirlerini benimsemiş olsa da ondaki bu tezlerin "sistem içerisinde yeni perspektifler"[5] kazandığını belirtir. Fakat bizim de ileri süreceğimiz gibi

---

[1] Steven Nadler, *Spinoza- Bir Yaşam,* çev. Anıl Duman- Murat Başekim (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 171.

[2] *Ethica*'ya yapılacak olan atıflarda veya *Ethica*'dan alınacak alıntılarda "E" *Ethica*'yı, E'den sonra gelen roma rakamları bölümleri, "T" tanımları, "Ö" önermeleri, "A" aksiyomları, "n" notları, "k" kanıtlamaları vb. göstermektedir.

[3] Bundan sonraki kısımlarda kısaca *TTP* olarak ifade edilecektir.

[4] Spinoza asıl politik meseleleri konu aldığı *Teolojik-Politik İnceleme* ve yarım kalan *Politik İnceleme*'nin yanında kısmen *Ethica*'nın dördüncü bölümünde bu meseleleri tartışmaya açmıştır. Öyle ki burada Spinoza *doğal devlet* ile *medeni devlet* arasındaki geçişi ve iki durum arasındaki söz konusu farkların ortaya çıkardığı meselelere değinerek etik-politik projenin istikametini de belirler. Bütün bunlar tartışılırken unutulmamalıdır ki her ne kadar Hollanda, iktisadi olarak *altın çağını* yaşıyor olsa da Spinoza'nın yaşadığı dönem denklemlerin sürekli değiştiği ve her anlamıyla etik-politik-teolojik ve sosyal kargaşanın yaşandığı bir dönemdir. Bu yüzden de bizim yer yer bildirdiğimiz ölçüde Spinozacı külliyat-fikriyat döneminin problemlerine yönelik açık ya da örtük *müdahale* metinleri olarak görülmelidir. Bu yüzden ele alınan meseleler dönemine yönelik genel bir teori sunmaktan da öte dönemin *pratiğine* de birer dokunuş, yerine göre müdahaledir. Biz bu perspektiften hareketle *kambur, mercek perdahlayan, her şeyden sakınan ve genç yaşta ölen* Spinoza portresine mesafeli yaklaşıyoruz. Onun sakınan, duygularıyla ihtiyatlı görünümünün tam merkezinde mücadeleci-müdahaleci bir tavrı görmemiz gerekir. Yoksa Spinoza külliyatının sunduğu olanakların içsel coşkusunu ve felsefi müzikalitesini anlayamayız. Biz bütün bunlarla birlikte Spinoza'nın koşulları itibariyle bir düşünürün yapması gereken her şeyi yaptığını düşünüyoruz.

[5] Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi,* çev. Alber Nahum (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013), 258.

Teolojik-Politik İnceleme'den *Politik İnceleme*'ye[6] geçişte *metodolojik* olarak *biçimsel* sözleşme fikrinin bir kenara bırakıldığına dair pek çok Spinoza yorumcusu uzlaşır. Buna Spinoza'nın düşüncesinin üzerinde şekillendiği metafizik yapının izin vermediğini söyleyeceğiz ve daha yakından bakacağız.

I.

Bu nedenle Spinoza'nın ilk çalışmalarından olan *Teolojik-Politik İnceleme* (1670) için Antonio Negri'den destek alarak söyleyebiliriz ki "(…) ikincil ve marjinal bir metin değildir; bilakis, Spinoza metafiziğinin dönüşüme uğradığı metindir."[7] Açıkça görülecektir ki *Ethica* ve *TTP* arasında ontolojik ve politik bir geçişkenlik de mevcuttur. Bütün bunlar politik veçheleri ontolojik özsellikten alarak politik imkânların sınırlarını genişletir. Bu yaklaşım tarzıyla birlikte Spinoza'nın anlayışı dönemin düşünme tarzlarından da birdenbire ayrılır. Devlet ontolojik imkânla toplumları aklın kılavuzluğunda birleştirecek *ortaklık* fikrinin de bir karşılığıdır. Ortaklık fikri neşeli bedenlerin birliğini de ifade eder. Aynı zamanda ortaklık doğal hak gereği yaşamda varlığını sürdürenlerin bir araya gelişidir (konatik birlik). Bu yüzden topluluk (*communitas*) "(…) dâhil olunan değil, inşa edilen bir şeydir; bir olgu değil, bir sonuçtur; bir esas, bir ihtimal ve zorlama değil, özgürlüktür."[8] Bu ontolojinin merkezinde bulunan doğal hak gereği böyledir. Bu ortaklık fikrine ulaşmadan önce bazı yorumculara göre insanlar Hobbes'un terminolojisinde konumlandığı gibi bir doğa durumu (*status naturalis*) içindedir. Burada doğal hak kıyasıya kullanılır. Asıl sorun; buradaki doğal hakkın konumlanışı ve bu haktan doğan gücün devredilmesidir.

Bu noktada (*status naturalis*) insanlar erdemli davranışlarından oldukça uzak bir şekilde yaşamaktadır.[9] Burada doğrudan görebiliriz ki erdemden uzak bir yaşamın söz konusu olması; erdem ile gücün aynı anlama geldiği bir terminolojide[10] gücün aklın kılavuzluğunda değil de hoyratça ve başıboş kullanıldığı şekliyle karşılaşırız. Hobbesçu bir ifadeyle gücün bu şekilde savruk kullanımı tekinsiz bir ortamı inşa eder. Hobbes için doğal hal-doğa durumu (*status naturalis*) bir özgürlük alanıdır. İnsan burada doğal hak gereği özgür olmasından dolayı her şeyi yapma hakkını kendisinde görür. Fakat

[6] Bundan sonraki kısımlarda kısaca *TP* olarak ifade edilecektir.
[7] Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık*, çev. Eylem Canaslan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 186.
[8] Diego Tatian, *Yabanın İhtiyatı- Spinoza'da Tutkular ve Politika*, çev. Ali Dokuzlu- İsmet Şebin (İstanbul: Zoe Kitap, 2020), 21.
[9] Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 176.
[10] Benedict de Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016a), E, IV, T7.

böyle bir ortamda "(…) ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer."[11] Yaşam içerisinde oluşan bu tekinsizlik; varlığı deneyimlemenin, imkânları görünür kılmanın önünde bir engeldir. Bu durumda dünya "pasif duygulanışlar ve bulanık fikirlerle kendilerine yarayacağını sandıkları şeyleri -başkasının canı pahasına- elde etme çabasının hüküm sürdüğü bir dünyadır."[12] Burada düşüş değerlerin göstergesi olan pasif duygulanışlar her türlü felaketin çağrısına çabucak dönüşebilir. Bu pasif duygulanışlar ve korku iklimi insanın *varolma kudretini* düşürür ve her türden musibet insana eşlik eder. İnsanlar pasif bir duygu olan korkuya çabucak sarılır ve korku duygusu korkan insanın elinde bir felaket tamtamına dönüşür. Bu nedenle doğa durumunun (*status naturalis*) üzerinde yükseleceği şey korkudur. Bundan dolayı *karamsar-kederli* bir atmosfer görülen Hobbes'un doğal hak teorisinde edilgin bir duygu olan kedere oldukça fazla yer verilir. Fakat sevinç ve neşe temelli duygular pek görülmez. Çözüm kedere ve ölüm korkusuna yol açan doğal halde herkesin herkese düşman olduğu ortamı sözleşmeyle terk edilebilir bir noktaya getirmektir. İşte bu durum Hobbes için doğal haktan vazgeçmek anlamına gelir. Bu ise aynı zamanda özgürlükten vazgeçmektir.[13]

II.

Spinoza'nın olayı çözümleme biçimi buradan başlar, fark buradan kaynaklanır: *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*.[14] Böylelikle Spinoza insanı salt korkuları, tutkuları, kederleri ve savruk duyguları içerisine mahkûm etmez. İnsan, doğanın düzenine aynı başka şeyler gibi bağlıdır. İnsanın bu duyguları da aynı şeylerin doğası gibi anlaşılmalıdır. Öyleyse "dalga geçmek, yargılamak, şikâyet etmek veya tiksinmek yerine, onları doğanın değişmez kanunlarına dayanarak çözmeye, sebeplerini anlamaya, çözümlemeye çalışmalıyız."[15] Felakete yol açan öfke hali meteorolojik bir olay olan hortum kadar izah edilebilir veya bir kıskançlık, düşmanlık güneşin tutulması gibi rasyonel bir sebebi ihtiva edebilir.[16] *Politik İnceleme*'de Spinoza, incelemesine gülmeden ve hayıflanmadan anlama çabasıyla başlar. Fakat, *Ethica* ve *TTP*'de, bu, *TP* kadar keskin değildir. İşte burada, ihtiyatlı olmak gerekir.

---

[11] Thomas Hobbes, *Leviathan,* çev. S. Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 94-95.
[12] Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi, 176*.
[13] Hobbes, *Leviathan*, 97.
[14] *Gülmemeli, kaçmamalı, horlamamalı ama anlamalı.*
[15] Frederic Lenoir, *Spinoza Mucizesi- Hayatımızı Aydınlatacak Bir Felsefe*, çev. Aslı Sümer (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 89-90.
[16] *A.g.e.*, 90

Bunu anlamak açısından Spinoza *Ethica*'nın dördüncü bölümünde ve *TTP*'de, özellikle on altıncı bölümde temel bir ayrım olan *doğal* ve *sivil hak* kapsamında *doğal devlet* ile *medeni devlet* ayrımını Hobbesçu perspektiften yapar. Fakat kapsam ve esas bakımından amaç Hobbes'ta olduğu gibi *korku* ve *ölüm* tehdidinden kurtulmak üzere belirlenmemiştir. Temel düzeyde bir fark bulunur. Bu yüzden Spinoza *TTP*'de on altıncı bölüme kadar *felsefe* ve *teoloji* arasındaki farkı belirlemeye çalışır. Bu elbette Althusser gibi yorumcular için tarihsel bir incelemedir.[17] Bu incelemeden de çeşitli veriler, araçlar çıkarılabilir. Bu ayrımdan şu çıkar: herkes felsefe yapma özgürlüğüne sahiptir *(libertas philosophandi)*.[18] Yani herkes doğal hak gereği *ifade özgürlüğüne* sahiptir.

İfade etme, bireyin kendini kurma ve edimlerini belirleme farklı bir siyaset zemininin çeperlerine götürecektir. Çeper ifadesini bilerek kullanıyoruz. Çünkü Spinoza ifade özgürlüğünü uzamsal yüzeyin her tarafına yayar. Konatik öğelerden daha belirgin hangi *ifadeler* bulunabilir? Her şey gücü dâhilinde kendisini ifade etmez mi? Bu uzamsal hareketler, neye muktedir olacaklarını belirlemeleri açısından politik değiller midir? Hiç kuşkusuz bu yüzey, politik bir yüzeydir. Politik güç bütün çeperlere, yatay dağılır. Spinoza devletin temellerini bu ifade özgürlüğüyle doğrudan eş tutar. Yani Hobbes'un materyalist siyaset felsefesinin zemininde ifadenin belli bir noktadan sonra krala devri yani sözleşmeyle hakların devrinin söz konusu olması devletin temelleri konusunda bizi Spinoza ile Hobbes arasında keskin bir ayrıma götürecektir.

Peki, geçiş nasıl olur? Asıl sorun budur; Spinozacı ontolojiden ve ondan çıkacak doğalcılıktan rahatlıkla görülecektir ki "her insan üstün bir doğal hakla varolur."[19] Spinoza bunu hiçbir zaman inkâr etmez. Çünkü bu ontolojik olarak *verilidir*. Aynı zamanda bu hak insana aşkın bir güç tarafından da bahşedilmemiştir. Michael Rosenthal *Spinoza's Political Philosophy*'de bunu belirtir. Bu hakkın kaynağı "ilahi bir armağan veya karar değil, doğanın kendisidir."[20] Çünkü Spinoza'nın metafiziğinin temelinde görülmektedir ki doğanın dışında konumlanan ve onu bir amaç dâhilinde yaratan aşkın bir tanrının varlığından bahsedemeyiz. Töz bir amaç (*erek*)

[17] Louis Althusser, "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* içinde, der. Eylem Canaslan-Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017), 180-181.
[18] Benedict de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme,* çev. Cemal Bali Akal- Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016b), 230.
[19] Spinoza, E, IV, Ö37, n2
[20] Michael A. Rosenthal, "Spinoza's Political Philosophy", *The Oxford Handbook of Spinoza* içinde, ed. Michael Della Rocca (New York : Oxford University Press, 2018), 413.

dâhilinde değil, zorunlu olarak vardır.[21] Her insan bu doğal hakkın doğasının zorunluluğu gereği, yani bütünsel doğanın bir parçası olarak yaşamını sürdürmeye göre belirlenmiştir. Yani *doğal halde* hak gereği neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verecek olan tek merci insanın kendisidir. Bu nedenle de kendilerine faydalı olacak şekilde hareket ederler. Fakat insan burada tutkularının gölgesi ve bulanık fikirlerin yönlendirmesi altındadır. Yine de insanlar bir araya gelerek ve güçlerini oluşturarak aslında ortak varolma biçimlerini ve ortak nosyonların içeriklerini daha belirgin hale getirecek koşullar sağlar. Neşenin örgütlenmesiyle, uzamsal alan bir ortaklığa dönüşür. Spinoza için doğada böylesine kıyasıya bir mücadele olmayabilirdi; eğer ki insanlar aklın kılavuzluğunda yaşasaydı.[22] Ancak insanlar akıldan ve elbette ki ortaklık arzusundan uzaklaştıkça dağılmaya müsait ve meyillidir. İşte burada *TTP*'nin ana tezi olan halkın[23] (*vulgus*) neden bu kadar irrasyonel olduğunu ve neden sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına kölelikleri için savaştığını imler.[24] Bu aynı zamanda La Boetie'nin kitlelerin neden köleliği seçtiği ile William Reich'in o bilindik kitlelerin neden aldatılmadığı, faşizmi arzuladığı meseleleri arasında organik bağ kurmaya imkân verir. Bir kere bu eğilim, bu kölece davranış ontolojik kesintinin bir sonucudur. Çünkü nedenlerin bilgisinden uzaklaşılmış, kederli duygulara teslim olunmuştur. İnsanlar bulanık fikirlerin etkisi altındadır. Nedenlerin bilgisinden uzaklaşıldıkça, *TTP*'de gösterildiği gibi, insanlar hurafenin boyunduruğu altına girer. Spinoza *Ethica*'nın ünlü notlarının birinde arzunun kurucu niteliğini bildirir. Bu arzu üretimi, dünyanın üretimini de ifade eder.[25] Çünkü arzuladığımız şeylere iyi diyor, buna ters düşene kötü diyoruz. Öyleyse kedere teslim olunduğu müddetçe faşizmi arzulamak, kurtuluş adına köleliği istemek anlamlı hale gelir. Çünkü insan neşeli bir varolma tarzına sahip olsaydı,

---

[21] Spinoza, E, I, Ö7, k.

[22] Spinoza, E, IV, Ö37, n2.

[23] Çoğu Spinoza yorumcusu *TTP* ve *TP* arasında bazı kavramların dönüşüme uğradığını ifade ederler. Negri, *çokluk* (multitudo) kavramının *TP*'de *TTP*'ye göre daha kurucu ve üretici olduğunu ifade eder. O yüzden burada Spinoza'nın *TTP*'de halkın neden bu kadar irrasyonel olduğuna dair sorgulamasında halk ifadesini *vulgus*, *plebs* gibi ifadelerle karşılarken *TP*'de daha kararlıdır. Çünkü orada *vulgus*'un (halk-bilinçsiz kalabalık-yığın) yerini, *multitudo* (çokluk) alır [Özge Akarsu, "Spinoza ve Hobbes'ta Çokluk Kavramı", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, der. Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 206].

[24] Nazile Kalaycı, "Spinoza'nın *Ethica*'sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, der. Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 239.

[25] Bülent Eken, "Spinoza: Bir Özgürleşme Siyaseti Ontolojisi", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, der. Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 199.

nedenlerin bilgisini bilebilir,[26] kör bir keder duygusundan uzaklaşabilirdi. Eğer böyle olsaydı insanlar için iyi olanın bir arada olmak olduğunu bilebilirdi:

> (…) biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz.[27]

Oysa insan aklın kılavuzluğunda hareket etseydi ontolojik bir dayanışmadan asla geri durmazdı. Kendileri için iyi olanın, bu ortaklıktan doğan bilgi olduğunu bilebilirdi. Bütün bunların tersine insanlar *insana insanın gerek* olduğu bir etik-politik atmosferde birbirlerine muhtaçken birbirlerine zıt düşmektedirler.[28] Fakat ontolojinin gösterdiği ortaklık fikrinde insanlar kendini bulacaklardır. Çünkü insanlar için *ortak iyi* budur. Öyleyse tek çare bu *kurtların arasından* yani *doğa durumundan* çıkıştır. Ama bu nasıl gerçekleşecek? İşte bu yüzden doğa durumunu geride bırakmak, doğal haldeki iştah durumundan vazgeçmek, bu şekilde devleti oluşturmak; insanların birbirine yardım etmesi ve dayanışması için aynı zamanda birbirlerine zarar vermeyeceğinin garantörü olması anlamına gelir.[29]

III.

Buraya kadar anlattığımız her şey *biçimsel açıdan* klasik bir sözleşme fikrinin varlığını sezdirir. Alexandre Matheron, "*Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye Spinoza'nın Evrimi Problemi" adlı makalesinde sözleşme fikrine karşı şunları bildirir:

> (...) [Spinoza] her zaman için politik toplumun varoluşunun ve meşruiyetinin, nihayetinde tebaanın rızasından ileri geldiğini düşünüyordu; eğer bunu 'sözleşme' olarak adlandırmak istiyorsak, o zaman Spinoza her zaman için bir sözleşmeciydi; fakat burada söz konusu olan bu *rızanın nasıl verildiğini anlamaktır* [vurgu bize ait].[30]

[26] "(...) fikirlerin düzeni ve bağlantısı nedenlerin düzeni ve bağıntısıyla aynıdır." (Spinoza, E, II, Ö7).
[27] Spinoza, E, III, Ö9, n.
[28] Spinoza, E, IV, Ö37, n2.
[29] Spinoza, E, IV, Ö37, n2.
[30] Alexandre Matheron, "*Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye Spinoza'nın Evrimi Problemi", *Cogito* içinde, 99, ed. Gaye Çankaya Eksen, Alber Erol Nahum (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 55.

Bu yüzden Spinoza'da sözleşme fikri bulunur veya bulunmaz demek kendisiyle birlikte farklı felsefi kabulleri de gündeme getirmeyi gerektirir. Çünkü Matheron'a göre bir sözleşmenin mevcudiyeti bireysel arzulara dışarıdan dayatılan bir müdahale ve aynı zamanda sözleşmeyle birlikte hakların aktarılması aşkın bir yükümlülüktür.[31] Matheron'un da söyleyeceği üzere Spinoza üzerinden böyle bir tanımlama yapmak onun düşüncesine uygun değildir. Bu imkânlar üzerinden felsefe yapma çabaları Spinoza düşüncesindeki özü tahrif etmekten başka bir şey değildir. Asıl olan, ontolojik çekirdeği korumaktır. Elbette burada sözleşme fikrini tartışırken yorum getirmek adına, öne çıkaracağımız bazı düşünürler de mevcuttur. Birazdan ve daha ileri kısımlarda göreceğimiz bu farklı yorumlar Spinoza'daki sözleşme fikri etrafında Spinoza düşüncesinin çeperlerini genişletir. Bize göre Spinoza'nın düşüncesinde merkezi bir rolü oynayan *güç* kavramı yani *varolma gücü* (potentia agendi) kendi kuruluşundan aldığı üretkenliği devrettiğinde bir *temsile* dönüşür. İfade edenin yerine, başka bir kişinin, şeyin, yapının ifade etmesi bir tür temsildir. Çünkü içkin değildir. Devirle birlikte, bir kopma gerçekleşir. İfade, güç; artık *olmayandır*. Bunun sonucu olarak insanın kendini ifade etmesi de bir temsile dönüşür ki burada çelişik bir durum gerçekleşir. Aynı zamanda sözleşmeyle birlikte özgürlükler de devredilir ve bir temsil gerçekleşir. Oysaki temsil, varoluşun özünü veremediği gibi, özgürlüğün de özünü veremez. Bu yüzden dönemin felsefi atmosferine hâkim olan Hobbesçu siyaset anlayışından mütevellit *biçimsel* olarak *TTP*'de bu fikrin hissedildiğini ve *TP*'de tamamen terk edildiği fikrini destekliyoruz.

Spinoza ileride göreceğimiz üzere bir mektubunda Hobbes ile arasındaki felsefi farktan bahseder. Spinoza *gücü* kamusal alana da taşıyarak bir devrin söz konusu olamayacağını da bu mektupta belirtmiş olur. Çünkü devlet Spinoza'da "(…) doğal bir belirlenim, ikinci bir doğadır, bireysel tutkuların mutabık dinamiklerince kurulmuş ve diğer temel gücün edimi tarafından bu amaca yönlendirilmiştir."[32] Bize göre bu anlayışın en önemli savunusunu yapan ve Spinoza'daki güç kavramını mutlak bir şekilde koruyan yorumculardan birisi Antonio Negri'dir. Negri *TTP*'de sözleşme fikrinin mevcut olduğunu ancak *TP*'de tamamen terk edildiğini ifade eden bir anlayış geliştirir. Ancak her şeyden önce Negri'nin hem Spinoza hem de Spinoza düşüncesindeki temel nosyonlar üzerine düşüncesini etkileyen ve

[31] Alexandre Matheron, "Alexandre Matheron'un Önsözü", *Yaban Kuraldışılık* içinde, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Otonom Yayınları, 2005), 21.
[32] Negri, *Yaban Kuraldışılık*, 204-205.

şekillendiren iki isim vardır: Deleuze ve Matheron.[33] Sözleşme fikrinin Negri düşüncesinde kabul edilemez oluşu Matheron'un bu düşünce üzerine yürütülen eleştirel çalışmalarından izler de taşır. Fakat her şeye rağmen Negri; Matheron ve Deleuze'den farklı şekilde biçimlenen bir Spinoza'nın Negri'sidir. Matheron ise Spinoza'da sözleşme kavramını açıklamak adına farklı bir perspektiften yaklaşır; *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme* arasında evrimsel bir sürekliliğin bulunup bulunmadığı Matheron için tartışılması gereken bir konudur. Matheron gerçekten de böyle bir evrimsel sürecin varlığından söz eder.[34] Bu evrimsel süreç tam olarak Spinoza'daki sözleşme fikrini de yerli yerine oturtur. Spinoza'nın düşüncesinde asıl olan "(…) egemenin hakkını tanımlayan birleşmiş ortak gücün nasıl ortaya çıktığını"[35] anlamaktır. Sözleşme *TTP*'de devletin meşruiyetiyle ilgili de düşünülemez. Matheron için bu "devletin üretilme tarzıyla ilgilidir."[36] *TP*'de ise bizim de vurguladığımız şekliyle ve hatta Negri'de de "doğal durumdaki dinamiğin olumlanması"[37] anlamıyla sözleşmeci olmayan anlayış bir kere daha belirir. Negri'den farklı olarak Matheron *TTP* ile *TP* arasında böyle bir ayrım görmez. Bütün bunları evrimsel bir gelişim süreci olarak değerlendirir. Evrimsel süreç daima işler. Çünkü temel kavramların anlamsal bütünlüğünü ileriye taşıyarak korumaya devam eder. Bu kavramların anlamsal içerikleri de Hobbesçu bir sözleşmenin ürünü olan gücün devredilmesini ve bununla müsemma bir şekilde gücün temsile dönüşmesine karşı durur. Çünkü Hobbes'ta çokluk (*multitudo*) politik alandan ayrılarak doğa durumunun bir parçası haline gelmiştir. Herkesin herkese karşı olduğu bu yerde Leviathan'ın otoritesini meşrulaştırmak adına da *çokluk* kurban edilmiştir.[38] Çokluk, Leviathan'ın üzerinde yükseleceği bir yapı halini alır. İnsanların varlıklarını sürdürme çabası (*conatus*), Hobbes'un literatüründe bir eksikliğin sonucunda tehdide girer. Bu yüzden çokluğun (multitudo) tepesinde gücünden korkulacak bir yapı gerekir.[39] Fakat Spinoza'nın insanların varlığını sürdürme çabasına dair görüşü böylesine karamsar değildir. Bunu daha önce söyledik. Spinoza çokluğa, dışarıyı vadeder. Vulgus'un (*yığın-bilinçsiz kalabalık*) yerini multitudo (*çokluk*) alır. Conatus kavramının doğası gereği sözleşme fikrinde tasvir edilen doğal haldeki kıyasıya mücadele de ortadan kalkar. Çünkü

[33] Antonio Negri, *Spinoza: Then and Now,* çev. Ed Emery (Cambridge: Polity Press, 2020b), 26.
[34] Matheron, "Spinoza'nın Evrimi Problemi", 54.
[35] *A.g.e.*, 55.
[36] *A.g.e.*, 55.
[37] *A.g.e.*, 55.
[38] Özge Akarsu, "Spinoza ve Hobbes'ta Çokluk Kavramı", *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, der. Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 203.
[39] *A.g.e.*, 203.

Matheron'a göre conatus "basitçe 'ölmemek' anlamına gelmez."[40] Conatus genel itibariyle "kendi doğamızdan türeyen etkileri üretmek anlamına gelir."[41] İnsana gereken tek şeyin yine insan olması[42] insanın kendi doğasından türeyecek olan etkileri kolektif bir üretim adına, doğal haldeki kıyasıya mücadeleden çıkmak adına gücü devreden bir *sözleşmeye* değil *konsensüse* ihtiyaç duyar. Bu konsensüs güç birliğidir, beden birliğidir, umut birliğidir. İşte bu konsensüs kavramı birden bire Negri ve Matheron'u eşitler. Öyleyse sözleşme; gücü ortadan kaldırmak, temsile dönüştürmek, potansiyaliteyi askıya almaktır. Konsensüs ise tam tersine bunu korumak anlamına gelir. Devlet, sözleşmeyle Hobbes'un *politikasızlaştırılmış bir politika* anlayışına dönüşür. Diego Tatian bu ayrıntıya dikkat çeker:

> Hobbes çatışmaların kaynağı olan doğal haklardan mahrum kalınmasıyla ve bunların egemenin eline bırakılmasıyla başlayan duruma 'politika' adını veriyorsa, Spinoza bunun tersine, doğal hakkın politik alan içinde korunmasını kabul eder ve bu alan, paradoksal biçimde, politikasızlaşmaktan ve güçsüzleşmekten korunur.[43]

Bu perspektiften anladığımız şey *devletin yegâne amacı* doğal haldeki insanların kendini gerçekleştirme ve varolma çabasını sürdürme olanağının elinden alınması değil, onun muhafaza edilmesine yönelik bir belirlenimdir. Yaşamın etik kuruluşu ve gücün artırılışına politika da eşlik edecektir. Çünkü devletin[44] temeli budur ve bu muhafaza işlemini gerçekleştirmek için ortaya çıkmıştır.[45] Böylelikle devlet; "aslında, pasif duygulanışların yol açacağı ortak zararı engellemenin adıdır."[46] Yani burada devletin meşruiyetine dönük bir vurgu değil, güç birliğinin oluşturduğu dönüştürücü gücü ifade ediyoruz. Spinoza'nın çokluğu, dinamik gücünü koruyarak, korkuya mahal vermeden doğal hakkını sürdürür. Hobbes ile Spinoza arasındaki fark açıkça ortadadır.
Peki, bu sözleşme fikri etrafındaki tartışmalar neden bu kadar önemlidir? Bir neşe hareketinin, neşeli bir toplumun söz konusu olabilmesi için gücün yani eyleme gücünün kendisini ifade etmesi gerekir. Şenlik, bu uzamsal alanın,

---

[40] Matheron, "Spinoza'nın Evrimi Problemi", 69.
[41] *A.g.e.*, 69.
[42] "(…) insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur; demek istediğim, insanların kendi varlıklarını korumak için arzulayabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı aramaları" (E, IV, Ö18, n).
[43] Tatian, *Yabanın İhtiyatı*, 36.
[44] "(…) kendi yasalarıyla ve kendi kendini koruma gücüyle kurulmuş topluma *devlet* adı verilir." (Spinoza, E, IV, Ö37, n2).
[45] Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi,* 177.
[46] *A.g.e.*, 177.

sonsuzluğunu ifade eder. Neşeli çokluk için bu uzamsal alan daima üreticidir. Örneğin, bir oyun alanına giren biletli bir kişi, bu sürenin bir sonunun olacağını bilir. Artık son anlarda, kendini yaşama eşitlenmekten alıkoyar. Şenlik alanının, bu sonsuz uzamsal yüzeyin ne girişi ne de çıkışı vardır. Konsensüs ile oluşturulan bu neşeli yüzey, çokluğun gücünü daima işleteceğini ifade eder. Sözleşme, gücün sınırını belirler. Bütün bunlardan çok açık bir şekilde görülecektir ki neşeli çokluk, ontolojik temeli ifade eden tözün ve onun mutlak ifadelerinin olumlanmasıdır. Çünkü içkin perspektifte güç ve onun tonaliteleri tözün ifade biçimleridir. Aksine güç temsile dönüştüğünde sahih ilişkilerin yerini yavan toplumsal ilişkiler alır. Toplumsallık ve ortaklık gizil bir yalnızlığa dönüşür. Bunun karşısında gücün korunduğu politik atmosferde ise daima yaratıcılık ve dünyayı deneyimleyen *praksis* bulunur. Kurucu bir güç olan neşenin önündeki bu engellerin kaldırılması bu yüzden önemlidir. Neşeli varolma biçimini belirleyecek olan şey varlığın ilkelerinden alınan nedenlerdir. Bunun devri, askıya alınması veya feshi söz konusu değildir. Etkin bir duygu olarak neşe; sözleşmenin, varolma tarzımızı askıya almanın, bütün bu imkânları gölgeleme aygıtlarının reddidir. Spinoza'nın metafiziğini ve politik felsefesini bu temel üzerinden düşünmemiz gerekir.

IV.

Bu anlayış doğrultusunda görmekteyiz ki, devlet, insan bedenini etkin hale getirecek, aklın kılavuzluğunda gerçekliği temaşa edecek bir konuma gelmesini ve kendisini gerçekleştirmesini sağlayacak *ortaklaşmadır*. Bu her anlamıyla insanın neşe içerisinde gerçekleştirmesini şart koşar. Çünkü neşe insanın yaşamda kalma çabasının ana unsuru olmasıyla birlikte erdemi donanıp gerçekliği anlayacak hareketliliğin temel unsurunu da oluşturur. Spinozacı devlet fikri; neşeli bir toplumu kurmanın, korumanın ve çokluğun birlikteliğinin adıdır. Ontolojinin üzerinden yükselen devlet fikrinin ana amacı budur. Nasıl ki hareketsizlik insan bedeninde pasif duygulara yol açıyorsa tam tersine etkinlik bedeni olumlayıcı bir harekete dönüştürür. Neşe bunun devindirici tarafıdır. Devlet bu hareket kabiliyetini; yani neşe üzerine kurulu ve insanları harekete tabi kılacak bir yapıyı içsel dinamikleriyle kurmalıdır. Demek ki bu devlet anlayışı ve ondan yükselecek etik-politik düzlem aslında bir *neşe hareketidir*. İşte bu neşe hareketi bir takım zorunlu hakları da kendisiyle birlikte getirir. Spinoza'nın cisimlerin yapısı üzerine düşünürken hareket ettiği şu temel ilke bizi ileri noktalara taşır: "hareket halindeki bir cisim başka bir cisim tarafından hareketsiz bırakılana

kadar hareketliliğini sürdürür."[47] Tam da bu nedenle nasıl ki bir beden kendini gerçekleştirmenin önünde bir engel istemezse –ki beden ile gerçeklik arasında bulanık bir fikir ortaya çıkmasın– kendini ifade edeceği alanı da *zorunlu* olarak ister. Beden de dışarıdan müdahale edilmediği sürece varlığını sürdürür. Öyleyse bedenin önündeki engel, doğal hakkı elinde bulunduran çokluğun öz-savunmasını, konatik öğelerini muhafaza etmesi açısından bir tür direniş oluşturmasını da doğal hak gereği meşru görür. Hobbes gibi Leviathan'dan korkulmasını beklemek zaten, tam anlamıyla, halkın (*vulgus*) işidir. Çokluk (*multitudo*), dinamik öğeleriyle, kendi gücünün de farkında olduğundan egemenden korkmaz. Çünkü çokluk zaten bu ortaklığın temelini oluşturur. Bu yüzden bedenin yani insanın kendini ifade etmesi – politik sahada bu ifade özgürlüğü adı altında varlık gösterir– bir tür zorunluluktur.

Bu neşenin politik anlamıyla kurucu bir öğe haline gelmesi aslında toplum için ortak iyinin yegâne taşıyıcısı olmasından ileri gelir. Çünkü neşenin temellük ettiği her edim her zaman iyidir aşırısının dahi hiçbir zaman zararı yoktur.[48] Neşe insanları ortak bir toplum haline getirir. Ortak nosyonlar üretir, ortak nosyonların üretilmesiyle gerçeğin bilgisi elde edilir. Yaşamın bütün kademelerinde sahih ilişkiler üretilir. Şenlikli toplumun temelinde bu fikirler konumlanır. Şenlik katılmayı, etkinliği ve hareketi ifade eder. Nasıl ki şenlikler bütün toplumu bir araya getirdiğinde ortak olan tek unsur neşe ise; toplumu da bir arada tutacak olan şey neşedir ve her zaman iyidir. Neşe varlığın yüzeyinde varolma direncine dönüşen gücün tam merkezinde yer alır. Bu yüzden Spinoza, "(…) *conatus*'lardan yola çıkarak 'çokluğun gücü' adını verdiği kolektif *conatus*'un kuruluşunu geliştirmeye başlar."[49] Neşe, genel conatus'un bir aradalığını sağlayan, buna etkinlik yükleyen ve daima iyi olandır.

Dağılmalar ve saçılmalar da bundan kaynaklanır. Gizil bir yalnızlığın peyda olduğu toplumun duyguları altında neşenin yokluğu mevcuttur. Keder, yalnızlık ve bundan türeyen masif duygular toplumda fraktal bir dağılışa neden olur. Artık toplum bir tür temsildir. Çünkü sadece kalabalık görüntü vardır. Özdeki hareket duygusu yerini çoktan hareketsizliğe teslim etmiştir. Çünkü neşenin müşterek bir konumda olmadığı toplum için varlıktan uzaklaşmak ve ondaki içkin olanaklara sırt çevirerek ondan kopmak kaçınılmazdır. Bu nedenle de Spinoza "insanları ortak bir toplum haline

[47] Spinoza, E, II, Ö13, Ön. Son.
[48] Spinoza, E, IV, Ö42
[49] Alexandre Matheron, "Alexandre Matheron'un Önsözü", *Yaban Kuraldışılık* içinde, çev. Hakan Yücefer, (İstanbul: Otonom Yayınları, 2005), 21.

getiren, yani insanların uyum içinde yaşamalarına neden olan şeyler yararlıdır"[50] der. Bu yarar Spinozacı anlamıyla her zaman için neşe üzerine kuruludur. Bu toplum fikrinde kederden doğan her şey bir topluma nifak sokar ve bu her zaman için kötüdür.[51]

Neşe, bir toplumu toplum haline getiren ve ortaklık fikri etrafında birleştiren bütün iyi şeylerin kaynağı ve taşıyıcısıdır. Hem zihni hem bedeni kuşatması açısından neşe toplumun temel dinamiklerini daima canlı tutar. Bu canlılık ise toplumu daima yaşayan ve üreten çokluk haline getirir. Ortak olanın temelinde bu vardır. Neşe ortak olana geçişi mümkün hale getirir. Diego Tatian'a göre ortak olan, "(…) olumlu geçişlerin (*transitiones*) mümkün olan tüm durumlarda teşvik edilmesine yönelik bir stratejidir."[52] Bu strateji insanı *konfora* değil *yaşamın üretilmesine* taşır. Bu geçişler alelade geçişler de değildir. Bu ortak olana geçiş stratejisi "edilgen duygulanımlardan aktif duygulanımlara, kederden neşeye, hayal gücünden akla, upuygun olmayandan upuyguna, kölelikten özgürlüğe ve politikada toplumdan topluluğa, daha doğrusu çoğulluktan çokluğa bir geçiştir."[53] Bu geçiş aynı zamanda doğal hakkın kamusal alanda da kendini göstermesi demektir. İşte Spinoza'daki çokluk kavramı böylesine dönüştürücü bir kuvvete sahiptir. Çokluk varlığın içerisindeki katalizördür. Potansiyelleri dönüştürür. Bu yalnızlıktan çokluğa geçiştir: "Toplumsal yaşama geçiş haklardan feragat edilmesini değil, daha ziyade ileri bir adımı, varlığın bütünleşmesini ifade eder: yalnızlıktan çokluğa, kendinde ve kendisi için korkuyu ortadan kaldıran bir topluluğa geçiş."[54]

Neşenin böylesine önemli bir konumda oluşunu uygarlık hastalığı diyebileceğimiz, özellikle on yedinci yüzyılla birlikte şenliklerin dağıtıldığı, yeğinliğin yerine çileciliğin, neşenin yerine kederin geçtiği, toplumu yavaşlatan, hareketsiz hale getiren pek çok hastalıkların karşısına yerleştiriyoruz.[55] [56] Çünkü kederden türeyen bütün duygular patolojik değil;

---

[50] Spinoza, E, IV, Ö40

[51] Spinoza, E, IV, Ö40

[52] Tatian, *Yabanın İhtiyatı*, 25.

[53] *A.g.e.*, 25).

[54] Antonio Negri, *Aykırı Spinoza: Gündem(deki/dışı) Çeşitlemeler* , çev. Nurfer Çelebioğlu-Eylem Canaslan. (İstanbul: Zoe Kitap, 2020), 43.

[55] Barbara Ehrenreich, *Sokaklarda Dans. Kolektif Eğlencenin Bir Tarihi,* çev. Nil Erdoğan- A. Ekim Savran (İstanbul: Versus Kitap, 2009), 187-188.

[56] Barbara Ehrenreich *Sokaklarda Dans* adlı çalışmasında Avrupa-merkezli kültürün batıda kolektif eğlencenin ve politik unsurların mevcudiyet kazandığı şenliklerin engellemesiyle; endişeli, tecrit edilmiş ve depresyona sürüklenmiş toplumların ortaya çıktığını gösteren pek çok veri sunar: "Şehirleşme ve rekabetçi, piyasa temelli bir ekonominin doğuşu daha endişeli ve tecrit edilmiş türde, potansiyel olarak hem depresyona yatkın hem de ortak

ontolojik ve politiktir. Her tür denetim ve gözetim toplumu *panoptikonunu* hareketin olduğu yerlere yerleştirir.[57] Oysa hareketin ve neşenin olduğu her yerde bir *kontroledilemezlik* söz konusudur. Çünkü bu özgül gücü belirleyecek bir ölçüt yoktur. Tek ölçüt varlığın sürdürülmesine yönelik arzudur. Bu ise verili bir niteliktir. Spinozacı toplum fikrinde, çokluk varolma hakkını daima elinde bulundurur. Bu hak paylaştırılır, çoğaltılır, üretilir. Hiçbir zaman devredilemez, askıya alınamaz, ortadan kaldırılamaz.

Spinoza'da bedenin etkin taşıyıcısı olan neşe toplumları ortaklık fikri etrafında birleştiren ve taşıyan politik mefhum haline gelir. Buradan da görülür ki neşe kavramı onun felsefesinin tam merkezinde nefes alan canlı bir varlık gibidir. Toplumların da canlı kalmasını sağlayacak bir unsura dönüşmesinin sebebi budur. Çünkü bir toplumda neşe yerini kedere bırakırsa o toplumdan murdar bir koku yükselir. Kederin egemen olduğu, krize girildiği anlarda murdar bir kokunun yükselmesinin temel nedeni kederin böylesine yüksek olmasından kaynaklanır. Kederin sancağını her yere taşıyan *kapitalizm* bu murdar kokunun, bu safranın mezbahasıdır. Bu kederin yüksek oluşu ise neşeden kopuk ekonomi-politik düzenlemelerle güdümlü olan duygulanışların sonucudur. Oysa biz Spinozacı fikriyatta ve siyaset anlayışında "bedenin etkime gücünü artıran ya da besleyen bir duygu"[58] olarak neşeyi daima merkezi bir konumda tutuyoruz. Neşe ise bu anlamıyla hep iyi bir tanımlamayı ifade edecektir. Az öncede ifade ettiğimiz ölçüde "neşenin aşırısı olamaz, aksine her zaman iyidir."[59] [60] Bir toplum için de bu geçerlidir. Çünkü Spinoza ontolojisinde neşe (*hilaritas*) sevinçten farklı olarak hem *bedene* hem de *zihne* atfedilir.[61] Aklın kılavuzluğunda etkin bir

hazlara karşı güvensiz bir bireyi destekliyordu" (Ehrenreich, *Sokaklarda Dans. Kolektif Eğlencenin Bir Tarihi,* 187-188).

[57] Burada sinemayla ortak bir benzerlik kurulabilir. J. R. R. Tolkien'ın kitabı ve Peter Jackson'un destansı *Yüzüklerin Efendisi* filminde sergilenen Orta Dünya'da (Tolkien evreninde) kurgusal bir mekân vardır. Barad-dûr olarak bilinen bu mekân *hareketin* düşmanıdır. Bu yüzden Barad-dûr orta dünyada, hareket eden rakiplerine karşı bir kötülük merkezi oluşturur. Saklanmak, hareket etmemek, görünmemek, görünür olmamak Barad-dûr için *iyidir*. Hareket anında, Barad-dûr bakışını o tarafa çevirir.

[58] Spinoza, E, IV, Ö41, k.

[59] Spinoza, E, IV, Ö42.

[60] "Neşe bedene atfedildiği sürece, bedenin bütün kısımlarının eşit şekilde etkilendiği bir sevinçtir; yani bedenin etki gücünü artıran, besleyen ve böylece bütün kısımlarının aynı hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmalarını sağlayan bir sevinçtir; öyleyse neşe daima iyidir, aşırısı olmaz." (Spinoza, E, IV, Ö42, k).

[61] Spinoza, E, III, Ö11, n.

bedeni harekete geçirmek; bu anlamıyla hem *zihni* hem de *bedeni* kucaklayan neşe ile mümkündür.[62]
Neşe dışa vurulan bir etkin olma halidir. Neşe mutlak olumlamanın, hareketin erdemle eş değer olan bir güce dönüşebilmenin yegâne koşuludur. Bu aynı zamanda dışa vurulanı ifade ettiği ölçüde *praksis* olanın da adıdır. Bedenin bütün kısımlarını etkilerken mutlak olumlama hareketi de motivasyonunu buradan alır. Çünkü neşe "daha büyük bir eylem kapasitesine doğru bir hareket ya da geçiştir."[63] Bu kavram etki gücünü artırır, yaşamı inşa edecek olan kurucu nosyonu taşır. Çokluk için geleceğin politik fırtınasını belirleyecek olan neşe kavramı da belirlenmiş olur. Bu yüzden de neşe, karşısında daima kederi ve onun tonalitelerini bulacaktır. Keder ve kederi üreten; bedeni baskılayarak neşeli hale son veren etkenlerin görünümleri oldukça fazladır. Felsefeden, politikaya oradan ekonomiye ve hatta kültüre değin her yerde karşımıza çıkacaktır. Yaşamın olumlanması bütün bu problem alanlarının içindeki kederi ortadan kaldırmak ve merkezi bir kavram olan neşeyi etkin kılmakla mümkün olur.

Son olarak neşe kavramını politik eksenden ayırmamak adına tam olarak nereye konumlandırmak gerekir? Burada Brian Massumi *Duygu Politikası*'nda Spinoza'daki neşeye kurucu gücünü teslim eden bakış açısını verir. Massumi "neşenin mutlulukla aynı şey olmadığını"[64] düşünür. Neşe temel düzeyde yalnızca bir keyif alma hali de değildir. Neşenin praksis yanı vardır. Bu yüzden de yaratıcı ve etkindir. Neşe daima "bir olumlamayı bedenin kendi potansiyellerini üstlenmesini, kendi var olma güçlerini yeğinleştiren bir duruş kazanmasını"[65] ifade eder.

Bütün bunlar doğrudan ve aslında içinde garip bir tebessüm barındıran şu basit soruları akıllara getirir: İnsanın sevinç duyması neden engellenir?

---

[62] Burada ek bir not düşecek olursak eğer; bu *neşe* kavramının yanında Spinoza *tahrik* yani *titillatio* kavramını da terminolojisine dâhil eder. Şöyle ki, Çiğdem Dürüşken kavramın tam çevirisinin *gıdıklanma* olduğunu söyler. Spinoza tahrikten-gıdıklanmadan bedenin bir kısmının etkilenmesini anlıyor (Spinoza, E, III, Ö11, n). Burada neşe hem bedeni hem zihni bütün olarak etkiler. Gıdıklanmayı da içine alır. İlk anlamının yanında serbest bir çağrışımla şunu da söyleyebiliriz. Toplumların içsel gıdıklanışı olarak gördüğümüzde neşeyi bir toplumun sevinci haline getirebiliriz. Bu nedenle toplumun içsel gıdıklanışı her zaman için bir gülmeyle eşlik edilir. Bu da şairin söylediğini haklı kılar; *gülmek, bir halk gülüyorsa gülmektir* [Edip Cansever, *Sonrası Kalır I- Bütün Şiirleri*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 616]. Spinoza için de neşe politik düzeyde bir toplum neşelenebiliyorsa neşedir. Çünkü neşenin olmadığı yerde keder hüküm sürer.
[63] Nadler, *Spinoza- Bir Yaşam*, 341.
[64] Brian Massumi, *Duygu Politikası,* çev. Hakan Erdoğan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019), 57.
[65] *A.g.e.*, 57-58.

Sevinç duymak ve neşeli olmak niçin engellenmek istenir? Neşe siyasal alanda insanlara ne sunar? İnsanlar sevinç yerine neden keder için çaba gösterir? Bu sorular Spinoza ontolojisinin ve onunla müsemma politikasının merkezi sorularıdır. Buradan vurulacak olan her darbe Spinozacı gerçekliğin önüne geçmek anlamına gelir. Bu yüzden de Spinoza ekler; "amansız ve kasvetli boş inanç dışında hiçbir şey bizim sevinç duymamızı yasaklayamaz."[66] Oysa gerçekliğin keşfi için sevinç duymak, neşeli olmak gerekir. Çünkü insan "sevinç duydukça daha yetkin bir seviyeye geçmiş"[67] olur. Bu ise insanı "zorunlu olarak tanrısal doğadan"[68] daha fazla pay almasına ve kudretli olmasına imkân tanır. Nedenlerin düzenine eşitlendiğimiz ölçüde, gerçeğe de eşitleniriz. Spinoza için içimizdeki arzu eylemde bulunduğumuz sürece yeşerir: "biz eylemde bulunduğumuz sürece içimizde yeşeren arzu bizim tam anlamıyla özümüzdür."[69]

Burada bir yaşam pratiği veya bir yaşama sanatı önerilir. Spinozacı düşüncenin insanı davet ettiği etik serüven işte bu yaşam bilgeliği bağlamında önemli bir veçheye ulaşır. Klasik anlayışların çok ötesinde olan bu düşünce insanı daima yaşama ve onu temaşa etmeye, onun olanaklarını kullanıp dönüştürmeye davet eder. Çünkü "bilge bir insana düşen mümkün olduğunca yaşamdan faydalanmak ve haz almaktır."[70] Öyleyse bilindik okumaların ötesinde Spinoza'nın felsefesinde insan; *politik özne* olarak kendini konumlandırmak zorundadır. İnsanın neşesi veya genel anlamıyla bu neşe mefhumu yaşamın dinamiklerinde özgül bir ağırlıktadır. İnsan da bunu muhafaza etmek ve dönüştürücü gücünü kullanmak zorundadır.

Kaynakça

Akarsu, Özge. "Spinoza ve Hobbes'ta Çokluk Kavramı". *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde. Derleyenler Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Althusser, Louis. "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza". *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* içinde. Derleyenler Eylem Canaslan-Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017.

Balanuye, Çetin. *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Cansever, Edip. *Sonrası Kalır I- Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

66 Spinoza, E, IV, Ö45, n.
67 Spinoza, E, IV, Ö45, n.
68 Spinoza, E, IV, Ö45, n.
69 Spinoza, E, IV, Ö61, k.
70 Spinoza, E, IV, Ö45, n

Deleuze, Gilles. *Spinoza ve İfade Problemi.* Çeviren Alber Nahum. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013.

Ehrenreich, Barbara. *Sokaklarda Dans. Kolektif Eğlencenin Bir Tarihi.* Çeviren Nil Erdoğan- A. Ekim Savran. İstanbul: Versus Kitap, 2009.

Eken, Bülent. "Spinoza: Bir Özgürleşme Siyaseti Ontolojisi".*Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde. Derleyenler Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Kalaycı, Nazile. "Spinoza'nın *Ethica*'sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi". *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde. Derleyenler Güçlü Ateşoğlu- Eylem Canaslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Lenoir, Frederic. *Spinoza Mucizesi- Hayatımızı Aydınlatacak Bir Felsefe*. Çeviren Aslı Sümer. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Massumi, Brian. *Duygu Politikası.* Çeviren Hakan Erdoğan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2019.

Matheron, Alexandre. "Alexandre Matheron'un Önsözü". *Yaban Kuraldışılık* içinde. Çeviren Hakan Yücefer. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.

-."*Teolojik-Politik İnceleme*'den *Politik İnceleme*'ye Spinoza'nın Evrimi Problemi", *Cogito* içinde. Editör Gaye Çankaya Eksen, Alber Erol Nahum. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Nadler, Steven. *Spinoza- Bir Yaşam.* Çeviren Anıl Duman- Murat Başekim. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Negri, Antonio. *Yaban Kuraldışılık*. Çeviren Eylem Canaslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.

-. *Aykırı Spinoza: Gündem(deki/dışı) Çeşitlemeler*. Çeviren Nurfer Çelebioğlu- Eylem Canaslan. İstanbul: Zoe Kitap, 2020a.

-. *Spinoza: Then and Now.* Çeviren Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2020b.

Rosenthal, Michael A. "Spinoza's Political Philosophy", *The Oxford Handbook of Spinoza* içinde. Editör Michael Della Rocca. New York: Oxford University Press, 2018.

Spinoza, Benedict. *Ethica- Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2016.

-. *Teolojik-Politik İnceleme*. Çeviren. Cemal Bali Akal- Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016.

Tatian, Diego. *Yabanın İhtiyatı- Spinoza'da Tutkular ve Politika*. Çeviren Ali Dokuzlu-İsmet Şebin. İstanbul: Zoe Kitap, 2020.

HEGEL'İN TOPLUM SÖZLEŞMESİ TEORİLERİ ELEŞTİRİSİ

Ömer B. ALBAYRAK*

HEGEL'S CRITICISM OF THE SOCIAL CONTRACT THEORIES

Öz

İnsanın toplumsallığını anlamak ve gerektiğinde değiştirmek için tarih boyunca çeşitli açıklamalar üretilmiştir. İçinde yaşadığımız modern-kapitalist dünyanın gelişme sürecine paralel biçimde ilerleyen modern egemen devlet kavramı da kendisini meşrulaştıracak olan toplum sözleşmesi teorileriyle birlikte biçimlenmiştir. Her ne kadar bu konu altında genel olarak anılan filozoflar Jean-Jacques Rousseau, John Locke ve Thomas Hobbes olsa da konuyla ilgilenen filozofların sayısı oldukça fazladır. Önemli bir başka nokta da bu teorilere temel teşkil eden doğal hak düşüncesinin söz konusu filozofların çağlarından çok daha geriye giden bir geçmişe sahip olduklarıdır. Modern dönem sözleşme teorilerinin doğal hak varsayımlarından en önemli farkı, yeni biçimlenen devletin meşruiyet kaynağını kutsal metinlere ve Kilise'ye değil, varsayımsal bir doğa durumuna ya da kendi eylemlerinin belirleyicisi olan bir özgür özne kavramına dayandırmalarıdır. Kendi siyasi birliğini kurmaya çalışan 18. ve 19. Yüzyıl Almanya'sının filozoflarına baktığımızda onların en başta bu teorilerin varsayımlarını sergilemeye ve eleştirmeye çalıştıklarını görürüz. Bu çerçevede Hegel'in eleştirisi bu teorilerin ilk bütünsel ve felsefi eleştirisini oluşturur. Bu metinde Hegel'in toplum sözleşmelerinin varsayımlarına yönelttikleri eleştiriler, onun öncülleri olan Kant ve Fichte'nin düşünceleriyle birlikte tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: toplum sözleşmesi, doğa durumu, Hobbes, Kant, Fichte, Hegel.

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, omeralb@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1247-7311.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 20-40.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 24.09.2022)

Abstract

History of humanity shows many explanations concerning the social existence of man with the aim to understand and, if needed, to change it. The modern theory of the sovereign state has been formed along with the theories of social contract, which aim at the legitimization of it. Whereas the usual philosophers referred to under this rubric generally are Jean-Jacques Rousseau, John Locke and Thomas Hobbes, the philosophers interested in this topic are legion. Another important point is that the idea of natural right, which serves as a basis for these theories, has a long past that goes way back than the age of the aforementioned philosophers. The most important point that separates modern contract theories from those of the past is that they take their sources not from the Scriptures and the Church, but either from a presupposed state of nature or from a concept of free subject who determines her actions. When we look at the philosophers of the 18th and 19th Century Germany, we see that the first task for them is to expose and criticize their presuppositions. In this context Hegel's thought represents the first total and philosophical critique. In this paper, the Hegelian criticism of the social contract theories, along with the thoughts of its predecessors, Kant and Fichte, will be discussed.

Keywords: social contract, state of nature, Hobbes, Kant, Fichte, Hegel.

***

♣

Giriş

Kapitalizmin gelişmesiyle birlikte biçimlenen ve bugün adına modern dünya dediğimiz şey, eskisiyle karşılaştırıldığında sadece değeri üreten temel ekonomik faaliyetin ve sistemin değişmesiyle sınırlı kalmayan, hukuktan kültüre insan yaşamının tüm veçhelerinde yepyeni fenomenler, kurumlar ve ilişkiler üretmiş olan ve halen de sistemin ihtiyaçları doğrultusunda bunları üretmeye devam eden karmaşık bir yapı sunuyor. Karl Marx'ın ünlü "katı olan her şey buharlaşıyor" tespitinin doğrultusunda, en basit gündelik ilişkilere, bireyden aileye, oradan da toplumun tamamına sirayet eden bu hızlı dönüşümler, teknolojinin sadece malların mübadelesi açısından değil,

♣ Bu metin 7 Eylül 2022 tarihinde X. Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur.

"üstyapı" denen kurumlar açısından da önceki dünyada benzerine rastlanmayan hızda bir alt üst oluşu mümkün kıldığını gösteriyor.

Tüm bu alt üst oluşlardan iktidarın ve onunla ilgili tüm kavramsal çerçevenin de etkilenmemesi elbette düşünülemez. Toprağa bağlı üretimin temel niteliğini verdiği eski dünyanın ezeli-ebedi gibi duran iktidar biçimi, feodal düzen, kendi hukuku ve yasasıyla yerini hep akış halindeki küresel ticarete ve onun için yapılan kitlesel üretime bırakırken, iktidarın meşruiyetini temellendiren kavramsal çerçevenin de dönüşmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu metinde –herhangi bir metinde- bu dönüşümlerin hepsini birden anlatmak, onların izini sürmek açıktır ki olanaksız. Konumuz açısından bir çerçeve getirecek olursak, modern iktidarın en temel kavramı olan "egemenlik" ve onunla nitelenen devlet merkezileştikçe ve egemenliği mutlaklaştıkça, bu yeni iktidarı temellendirecek yeni bir kavramsal çerçeve ihtiyacı da zorunlu olarak kendini dayattı. Bu dayatmanın temelindeyse teorik kaygılardan çok pratik, politik kaygıların öncelikli olduğunu söylemek mümkün. Daha açık ve özet biçiminde söyleyecek olursak, "Orta Çağ'da siyasi gücü kullananlar nasıl tanrısallığın temsilcileriyse, Yeni Çağ'da siyasi gücü kullananlar devletin (sonra da ulusun) temsilcileri olacaklardı."[1] Bu süreçte, her ne kadar krallık birden ortadan kalkıp yerine bir anda cumhuriyetler kurulmuş olmasa da, o hedefe doğru her ülkede farklı dinamiklerle ve hareketlerle ilerleyen süreçte en önemli temel nitelikteki dönüşüm, egemen dünyevi iktidarın kendi meşruiyet temellerini Kilise'ye ve feodal beylere karşı öne sürmek için dayandıkları toplum sözleşmesi teorileri olmuştur.

Jean Bodin ile başlayan egemen devlet fikri, gerçekleşme sürecinde İspanyol düşüncesinden[2] beslenerek oradan Locke ve Hobbes'a gelene kadar geçirdiği dönüşümle oluşan bu yeni canavarın kendisi dışında hiçbir zemine dayanmadan meşruiyetinin kaynağı olarak kendisini öne sürmesini getirmiştir. 17. Yüzyılın toplum sözleşmesi kuramlarının yolunu açan bu gelişmeler, kralların ve daha genel olarak siyasi iktidarın meşruiyetini Tanrıya dayandırmasının yerine, iktidarın kendi meşruiyetini, yönettiklerinin rızasına ve onayına dayandırması fikrini geçirdiler. Bu durum onu aşkın bir mutlak güce boyun eğmekten ama daha önemlisi, o gücün yeryüzündeki temsilcisi Kilise'ye karşı tavizler vermekten, iktidarlarını başka bir kurumla paylaşmaktan da kurtardı. Marcel Gauchet'nin "Anlam Borcu ve Devletin

[1] Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü* (Ankara: Dost Yayınevi, 2005), 72-73.
[2] Bkz. Akal, *A.g.e.*, bölüm IV.

Kökenleri"[3] metnindeki tespitini izlersek, her türlü dünyevi iktidarın, en ilkel kabilelerin yaratılış anlatılarından başlamak üzere, kendisini hep bir dışarıya, aşkın bir dışarıya dayandırmış olduğunu dikkate alırsak, modern egemen devletin ilk kez bu dışarılığı iptal ederek kendi meşruiyetinin kaynağını aşkın bir düzenin yasasından ya da müdahalesinden kurtardığını da görürüz.

Ancak bu durumda bile böyle kendinden menkul bir meşruiyet olamayacağından, iktidarı yine de kendisi dışında bir şeyle, ama egemenliğe dahil edilmiş bir "dışarılık"la temellendirmek gerekecekti. İşte buna çözüm olarak, iktidara talip olan yeni tüccar zümresi, aristokrasi ve ruhban sınıflarına karşı siyasi iktidar meşruiyetini artık Tanrıdan değil, bir parçası olduğunu iddia ettiği toplumdan aldığını öne sürmeye başladı ve bunun aracı olarak da toplum sözleşmesi teorileri ortaya çıktı. Egemenliği "kendi dışında kurulmuş aşkın bağlardan"[4] kurtaran toplum sözleşmesi teorileri, bunu mümkün kılabilmek için kendilerini meşru gösterecek bir kavramsal çerçeveye ve ilkelere ihtiyaç duydular ve bu ihtiyaç da günümüzde hala süren "içkinlik siyaseti" denebilecek bir siyaset paradigmasını doğurdu. Eski düzene karşı girişilen bu teorik mücadelede en önemli alanlardan biri, sözleşme teorilerinin kendilerini dayandırmak zorunda oldukları doğal hak ve doğal hukuk alanı olacaktır zira bu temel, kendisinin üzerinde kurulacak diğer her kurumun (iktidarın biçimi, pozitif hukuk sistemi gibi) niteliğini de belirleyecektir. Ek olarak, yukarıda değindiğimiz tarihsel ve siyasi kavgaya paralel olarak bu alan da, yani doğal hukuk alanı da, kendisini teolojik kaynaklarından koparak daha "seküler" bir içeriğe kavuşturacaktır. En sonunda egemen devletin kendisini yeryüzünün tanrısı olarak ilan ettiği bu süreçte doğal hukuk tartışmaları, sözleşme teorilerinin kavramsal zemini olarak çok büyük önem taşırlar. Bu devlet fikrinin ve gerçekliğinin günümüzde çok daha ağır bir biçimde devam etmesi dolayısıyla meselenin sadece teorik bir konu olmadığı, aynı zamanda paylaştığımız bu ortak yaşamı da doğrudan doğruya etkilediğini kabul etmemiz gerek. Bu vesileyle, bu teorilere ilk en kapsamlı ve ciddi eleştiriyi getirmiş olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in fikirlerini, erken döneminde kaleme aldığı, kısaca *Doğal Hukuk* olarak anılan metni üzerinden tartışmaya çalışacağız.

Modern Doğal Hukuk ve ampirist varsayımları

Modern sözleşme teorilerinin sundukları yeni çerçeveden önce, her türlü pozitif hukukun temeli olarak işlev gören doğal hukuk doktrinleri,

[3] Bkz. Marcel Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri", *Yurttaşım Arayan Demokrasi*, çev. Zeynep Savaşçın (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 209-254.
[4] Akal*, A.g.e.*, 76.

kaynaklarını Kutsal Kitap'tan alıyorlardı. Tanrının belirli bir surete ve niteliklere sahip olarak yarattığı insanın "özündeki" Tanrı vergisi nitelikleri, onun doğasını ve o doğadan kaynaklanan haklarını da belirliyorlardı. Başka bir deyişle, dünyevi yasa, yönettikleriyle sözleşme yapmak için onları tanımlamak zorundaydı. Bu tanım Tanrı vergisi olduğundan bir norm niteliği taşıyordu ve sözleşmeye konu edilecek haklar da bu doğanın normatifliğinde temelleniyorlardı.

Ancak yeni ortaya çıkmaya başlayan yeni iktidar ve devlet anlayışı, bu aşkın çerçevenin yerine içkin bir çerçeve getirerek insan doğasını ve onun doğasından ileri gelen haklarını da sekülerleştirdi ve bu alanı Kilise'nin egemenlik iddiasının dışına taşımış oldu. Immanuel Kant ve sonrasındaki Alman İdealizminin önemli iki filozofunun, yani Johann Gottlieb Fichte'nin ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in toplum ve devlet felsefeleri de bunları gerek eleştirel bir bakışla sahiplenen ya da tümden reddeden yaklaşımlarıyla, onlara daha sonra yöneltilecek eleştirilerin de teorik kaynağı oldular. Hegel'in bu teorilerin varsayımsal temellerine ilişkin yönelttiği eleştiri, günümüze dek teorik önemini korumanın yanı sıra, pratik açıdan da doğrudan etkilerini yaşadığımız bu siyaset anlayışının insanlara dayattığı dünyanın eleştirisi ve aşılması açısından da önem taşıyorlar.

Hegel'in Jena'da bulunduğu dönemde, Friedrich Joseph (von) Schelling ile birlikte çıkardıkları *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde 1802-1803'te yayınladığı son metin olan *Doğal Hukukun Bilimsel Olarak Ele Alınış Biçimleri, Onun Pratik Felsefedeki Yeri ve Pozitif Hukuk Bilimleriyle İlişkisi Üstüne* başlıklı metni, bu teorilerin yaklaşımlarını iki grupta ele alarak eleştirir. Bir yanda, İngiliz ampirist geleneğine bağlı olarak, ampirist yaklaşımlı teoriler, özellikle de Thomas Hobbes'un teorisinin temel varsayımları ele alınır. Bu bakış açısının temellerindeki çelişkiler gösterildikten sonra ikinci olarak da formalist yönelimli teoriler, yani Kant'ın ve Fichte'nin teorileri ele alınır ve eleştirilir. Biz de bu sıralamayı izleyerek önce Hegel'in eleştirilerini, sonra da onun önerdiği "doğru" bakış açısını tartışmaya çalışacağız.

Öncelikle, Hegel'in ampirist yaklaşım olarak adlandırdığı yaklaşımda doğa durumu bir tarihsel durum gibi varsayılır ve bu varsayılan ampirik gerçeklik üzerinden akıl yürütme yapılır. Bu yaklaşımın çıkış noktası *eşitlik* kavramıdır: Doğa durumunda herkes eşittir, ama bu eşitlik insan yasasıyla kurulmamıştır. Her bir bireyin doğal yetenekleri ve kapasitelerine bakıldığında görülen bir durumdur sadece ve sözleşmeyle yasal hale getirilmelidir[5]. Her ne kadar bu

[5] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY, 2007), 92.

kurguyu kullanan filozofların hepsi insanlığın böyle bir durum yaşamadığı ve bunun teorik bir varsayım olduğu fikrini kabul etseler de bu düşünce deneyinin vazgeçilmez önemde olduğu fikrinden de vazgeçmezler. Bu nokta, Hegel'in eleştirisinin başlangıç noktasını oluşturacaktır ve göstereceği iki temel çelişkiden ilki bununla ilgilidir.

Hegel'e göre ampirizmin ilkesi çoklu varlıktır, varolanların birliğe gelmeyen çokluğudur[6]. Ampirizmin bu bakış açısı onun birliği de mutlağı da (bütünlük anlamında) görmesine engeldir. Onun görebildiği, dinamik ve çok-yönlü ilişkiler değil, sadece birlikten kopuk nesneler ve onların nitelikleridir. Bu yaklaşımla bir insan doğası tarifi yapmaya kalkışıldığında yapılabilecek tek şey, insanın ampirik olarak gözlemlenebilen özelliklerinin sayılması olabilir ancak. Bir insan doğası teorisinin ve onun üreteceği tanımın fenomenin özünü dile getirme iddiası, onun bu özü olabildiğince basit ve sade biçimde başarısına bağlıdır. Dolayısıyla ampirist yaklaşım gördüğü bu niteliklerden bir seçim yapmak zorundadır, ama seçeceği niteliklerin hepsi aynı derecede zorunlu ya da aynı derecede rastlantısal görüneceklerdir. Eş deyişle, eşitlik ilkesi burada da işlemektedir. Bu aynı düzeydeki fenomenler arasından yapılacak seçim hiçbir zorunluluğa dayanmadığından, her filozof bunları kendi önyargılarına ve hayal gücüne bağlı olarak seçerek bir insan doğası kavramı oluşturur. Hegel'e göre Hobbes'un doğa durumunda herkesin herkesle savaş halinde olduğu bir kaos görmesinin ardında yatan neden, kavramsal düzeydeki bu kaostan başka bir şey değildir[7].

Hobbes bu savaş halindeki doğa durumunda insanın doğasının şu üç kavramda tespit edilebileceğini savunur: Rekabet, güvensizlik ve şan ile şeref [8]. Bunun ardından okuyucuya sunduğu en temel doğa yasaları, yani, herkesin her şeye hakkı olmasının[9] getireceği yüksek riskli durumda en temel hak da karşımıza çıkar: kendi varlığını sürdürme hakkı. Bu durumda yapılan akıl yürütmenin araçsallığı da görünür olur: barış durumu, kendi varlığını korumak için savaş durumundan daha elverişli, daha avantajlı olduğundan istenir, kendinde bir iyilik ya da hakikat barındırdığından değil.

---

[6] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law* (bundan sonra: *Natural Law*), ing. çev. T.M. Knox (Phiadelphia: University of Pennsylvania Press), 63.; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhaeltnis zu den positiven Rechtswiaaenschaften*. *Werke*, cilt II (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986), 444.

[7] Hegel, *A.g.e.,* 63.; Hegel, *Werke*, cilt II, 444.

[8] Hobbes, *Leviathan*, 94.

[9] Hobbes, *A.g.e.,* 97.

İnsan doğası meselesine dönecek olursak, Hegel'in gözünde bu seçimin hiçbir zorunluluğu yoktur, zira bu seçilenlerin zorunluluğunu temellendirmenin olanağı yoktur ampirizm açısından. Ampirist psikolojinin "insanın yetileri" olarak saydığı nitelikler bu insan doğasının özelliklerini bulmada iş görürler, onlar yeterli olmadığındaysa filozofun hayal gücü (yani önyargıları) devreye girer. Bu durumda, zorunlu olma iddiasındaki insan doğası açıklamasının kendisi bir varsayıma dayanmaktadır. Yani bir yandan bu sunulan tablonun insanın sabit özünü, onun doğasını verdiği öne sürülürken öbür yandan da bu fikrin en temel varsayımının hayal ürünü olduğu kabul edilir. Bu, Hegel'in gözünde "en sert çelişkidir"[10].

Bu çelişkiyi izleyen çelişkiyse yöntemden çok içerikle ilgilidir, ama kullanılan yönteme de bağlıdır bu içeriğin niteliği. Ampirist bakışın insan doğasına ait ve ait olmayan diye ayırdığı niteliklerin kendileri bu ayrımı sağlayacak bir ilkeyi içermediklerinden, bu ayırıcı ilke keyfi olarak konmak zorundadır. Bunu yapmanın yolu da soyutlamadan geçmektedir. Yani, yukarıda değinildiği gibi, dönemin ampirik psikolojisinin insan ilişkin sıraladığı nitelikler, bu teorinin geliştirildiği toplumda varolan bireylerin gözlemlenmesine dayanırlar. Yani insan doğasına ait niteliklerin bu teorilerin ortaya çıktığı dönemde de gözlemlenebilir olmaları gerekir ki bu yolla bir süreklilik kurulabilsin. Dolayısıyla ikinci çelişki de kendisini gösterir: "bu *a priori*nin yol gösterici ilkesi *a posteriori*dir". Başka bir deyişle, kendi çağının toplumuna bakan filozof, insan doğasına ilişkin kanılardan yola çıkarak, kendi toplumunun bireylerinde gözlemlediği niteliklerin bir kısmını "öze ait", "zorunlu", "*a priori*" olarak ayırır ve onları bütünden soyutlayarak bir insan özü tanımı haline getirir. Sonradan, toplum durumundaki insandan yapılan soyutlama, toplum öncesini açıklamak için kullanılır. Yani bu kanıt, kanıtlamaya çalıştığı şeyi varsaymış olur[11]. Bakışımızı daha da ileriye taşırsak, bu insan doğası niteliklerinin aslında o dönemin insan anlayışının, başka bir deyişle burjuva bireyinin karakteristik nitelikleri olduğunu da söyleyebiliriz. Yani bu teoriler sadece filozofun zihnindeki kaosu varsaydıkları doğa durumuna yansıtmakla kalmıyorlar, aynı zamanda kendi dönemlerinin insan doğası anlayışını da aynı kurguya yansıtıyorlar. Ama Hegel'e göre bu modelin işlevi tam da budur aslında. "Doğa durumu kurgusu amacını yerine getirdikten sonra yol açtığı kötü sonuçlar dolayısıyla geride bırakılır; bunun anlamı şudur: arzulanan sonuç baştan varsayılmıştır. Yani, kaos olarak iyiyle

[10] Hegel, *Natural Law*, 63.; Hegel, *Werke*, cilt II, 444.

[11] Hegel'in bu eleştirisinin kaynağını Fichte'de bulabiliyoruz, bunun için bkz. aşağıdaki "geçiş sorunu" başlıklı bölüm.

ya da ulaşılacak amaç her ne ise onunla çelişen şeyin uyumlu hale getirilmesi sonucu."[12]

Ampirist bakış açısının birliği, bütünlüğü görmedeki başarısızlığı, onun sözleşmeyle kurulacak toplum ve devletle ilgili bakışında da kendini gösterir. Sadece çokluğu görebilen ampirizm, bu çokluğu bu kez toplumu ve iktidarı temellendirmek için kullanmaya kalktığında toplum durumunu da siyasi iktidarı da insanın doğasına yabancı, onda sonradan, dışarıdan dayatılması gereken yapay durumlar ve kurumlar olarak görünür olurlar. Toplumsallık ve onun siyasi düzenlenişi, yasa durumu, yapay ve sonradan gelen bir durum olduğunda, terk edilmesi de bir o kadar olanaklı hale gelir. En küçük bir tehdit, savaş ya da bir çevre felaketi durumunda, bu teoriyle düzenlenmiş bir toplumdaki bireylerin sözleşmeyi, yani yasayı askıya alıp yine o herkesin herkesle savaş halinde olduğu doğa durumuna geri dönmeyeceklerinin hiçbir garantisi yoktur. Çok da gerilere gitmeden bir örnek verecek olursak, küresel salgın hastalık durumunda bunu toplumsal yükümlülüklerini yerine getirme "yükünden" kurtulma fırsatı olarak gören insanların başvurdukları fırsatçılıklar, aşıyla ilgili sahtekarlıklar gibi eylemler bir fikir verebilir. Daha klişe bir örnek vermek gerekirse, kasırga mevsiminde marketleri yağmalayan ve silahlarıyla kendi mülklerini koruyan ABD vatandaşları bu durum için iyi bir örnek olabilirler.

Bağlayacak olursak, bu teorilere ve onların geliştirdikleri modellere bu eleştirileri yönelten Hegel'in daha temelde eleştirdiği şeyi de ortaya koymak gerekir: varlığı tüm veçheleriyle, tüm somutluğunda dinamik bir biçimde düşünmek yerine onun bir kısmını keyfi olarak soyutlayan, bütünün sadece bir parçasını temel olarak tanımlayıp onu mutlaklaştıran bakış açısı, insanın toplumsal varoluşu gibi son derece organik bütünlüğü parçalayıp birbiriyle ilişkisiz atomlar haline getirmektedir ve bu soyutlama sonucunda vardığı kavramlar da bu soyutluğu zorunlu olarak taşımaktadırlar. Hegel'in kendi sözleriyle: "Kavramların bu kısıtlılığı, özgül niteliklerin sabitlenmesi, görünüşün bir veçhesinin seçilerek evrenselliğe yükseltilmesi ve ona öbür veçheler üzerinde egemenlik tanınması" artık teoriden de öte, felsefe yapmanın kendisi haline geldiğinde, onun "özgürlük, saf irade, insanlık" gibi kavramları da aynı soyutlukta, boş sözcükler haline gelirler[13]. En sonunda da bu teoriler, başlangıçta varsaydıkları doğa durumunu kendi olağan sonuçları olarak üretmeye de eğilimlidirler.

[12] Hegel, *Natural Law*, 65.; Hegel, *Werke*, cilt II, s. 447.
[13] Hegel, *Natural Law*, 68.; Hegel, *Werke*, cilt II, 451.

Doğal hukuk ve Formalizmin varsayımları

a) Ahlak ve hukuk ilişkisi

Kant ve Fichte'deyse böyle bir ampirik varsayımdan yola çıkılmaz, ampirik içerikten tamamen soyutlama yapılarak kavramdan yola çıkılır. Ampirist yaklaşımın temel kavramı eşitlikse, formalizmin temel kavramı da *özgürlük*tür. Kant'ın eleştirel felsefesiyle birlikte insanın etik anlamda kendi kendisini belirleyebilen, yani özgür bir varlık olduğu fikri felsefenin temeline yerleşti. Filozofa göre, felsefe eğer zorunlu ve evrensel olanı düşünecekse, o zaman transandantal düzeyde düşünülmelidir ve bu açıdan ampirik içerik hiçbir şey öğretemez, zira o sadece tekil ve rastlantısal olanı gösterebilir. Bu nedenle Kant siyaset ve hukuk felsefesini de ahlak felsefesinin bir kolu olarak görür, çünkü akıl ancak pratik olduğunda koşulsuz olanı düşünebilir ve eylemini de bu şekilde belirleyebilir. Dolayısıyla bir yanıyla ampirik ve koşullu olan hukuk ve siyaset alanına Kant açısından girebilmenin koşulu onu ahlak teorisinin altına yerleştirmektir, *Ahlak Metafiziği*'nde yaptığı gibi. Öte yandan Fichte ise kendi sisteminin temeli olan mutlak özne kavramından yola çıkarak dedüksiyon yoluyla yasa ve hukuk kavramlarını türetir. İlk versiyonunu 1794'te okuyucuya sunduğu *Bilim Öğretisi*'nin temeli olan mutlak ben kavramından, onun özgür, faal ve irade sahibi olmasından yola çıkarak toplumu ve hukuku düşünmeye çalışır. Onu Kant'tan ayıran bir başka önemli nokta da hukuk felsefesini ahlaktan tamamen ayrı ve ona indirgenemeyecek bir yapıda düşünmesidir. Çok kısaca söylemek gerekirse, Kant da Fichte de özgür insan bireyini temel alırlar. İkincisi, bu özgürlük her iki filozof açısından da insanı ahlak öznesi, yani fail yapar. Fichte buna ek olarak insanın bu kendini belirleyebilme becerisi sayesinde tüm deneyim dünyasını yarattığını, tüm nesnel varoluşun insan için olduğunu savunurken Kant korumakta ısrar ettiği "kendinde şey" kavramıyla bu kadar ileriye gitmez. Üçüncü olarak, ahlak yasasıyla hukuk yasasını birbirinden ayıran çizgi de bu temelde görünür olur: ahlak yasası kişiyi içten, yasanın buyurduğunu yapması için harekete geçirirken hukuk yasası başkasına zarar vermeme koşulunu sağlamak üzere kişiyi dıştan harekete geçirir. Başka bir deyişle, hukuksal anlamda özgürlük neleri yapamayacağınızı belirler, yasa ihlal edildiği anda görünür olur ama ihlal edilmedikçe kişinin ne yaptığına karışmaz. Öte yandan ahlak yasası bu özgürlükle ne yapmanız gerektiğini söyler, yani bir iyiyi buyurur. İşte bu açıdan Fichte için hukuk yasasının ahlak yasasıyla hiçbir bağı yoktur. Herkesin ahlaksız olduğu bir toplumda bile insanlar hukuka uyarak yaşayabilirler ona göre.

Bu dışsal / içsel ayrımının farkında olan Kant, ayrıma karşın hukuk ile ahlak alanlarının sürekliliğini bu ayrım üzerinden temellendirir: Birinci *Kritik*'te mekân ve zaman formlarına ilişkin söylediklerini anımsatarak ahlak yasalarıyla hukuk yasalarının ayrımını göstermeye çalışan filozof, hukuk yasalarının eylemi dışarıdan belirlediklerini söyleyerek bunları mekân formuna benzetir. Ahlak yasalarıysa hem içsel hem de dışsal olarak eylemi belirlediklerinden hem içsel hem dışsal duyunun formu olan zaman gibi, daha geniş bir kapsama sahiptirler. Bu bağlamda bir eylemi yasallık açısından değerlendirdiğimizde onun hukuk yasalarına uygunluğuna, ahlaki açıdan değerlendirdiğimizdeyse onun etik yasalara uygunluğuna bakmış oluruz[14]. Ahlak yasasının belirlediği eylem ödev haline gelir ve kişi bu ödev duygusuyla eyleme geçer. Hukuk açısından harekete geçirici güç ödev duygusu değil, eylemin şu ya da bu pozitif yasaya uygunluğudur. Dolayısıyla Kant için tüm ödevler, ödev olmaları itibariyle etiğin alanına dahildirler, ama onları ortaya çıkaran yasama faaliyeti her zaman etik alanına ait olmayabilir. Bu ayrımlı birliği, ya da sürekliliği anlaşılır kılmak için Kant'ın verdiği örneği[15] kullanalım biz de: bir kişiyle bir sözleşme ilişkisine girdiğimde bencilce bir gerekçeyle bu sözleşmeden cayabilirim. Sözleşmede bu hak tanımlanmış olduğunda ve sözleşme de ilgili yasalara aykırı olmadığında, buna hakkım olduğundan yasal açıdan bir sorun ortaya çıkmayacaktır. Ama yine de bu hareket etik açıdan yanlış olabilir, yani karşımdaki kişiyi zor durumda bırakacaktır vb. Dolayısıyla, hukuki açıdan cayma hakkımın olması, bunu yaptığımda etik olarak yanlış yapabileceğim gerçeğiyle çelişmez, beni bu yükümlülükten kurtarmaz.

Fichte açısından ise aynı örneği tam tersi bir yönde yorumlayarak bu iki alanın hiçbir ilişkisi olmadığı sonucuna varabiliriz. Zira, Kant gibi Fichte de ahlak yasasının ödevi zorunlu olarak buyurduğunu, hukuk yasasının ise bir hakkın kullanımına sadece izin verdiğini, onu asla buyurmadığını söyler[16]. Bununla birlikte, ahlak yasası kimi zaman hukuki olarak izin verilmiş bir eylemi yapmamayı da buyurabilir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, hukuki açıdan bir sözleşmeden cayabilir ve çekilebilirim. Bu durumda ahlak yasası bana bu hakkımı kullanmamayı buyurabilir, çünkü bu hareket hukuki olarak yapılabilir olsa da etik açıdan yanlış olabilir. İşte Fichte'ye göre eğer hukuk yasası ile ahlak yasası arasında, Kant'ın yaptığı gibi bir süreklilik kurulursa o zaman ahlak yasası (hem koşulsuz buyruğu hem de hukuk yasasını

[14] Kant, *The Metaphysics of Morals*, ing. çev. Mary Gregor (New York: Cambridge University Press, 1991), 42.; Kant, *AA* cilt VI, 214.
[15] Kant, *A.g.e.*, 47.; *AA* cilt VI, 219.
[16] Johann Gottlieb Fichte, *Foundations of Natural Right*, ing. çev. Michael Baur (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 50.

içermektedir) kendisiyle çatışmaya düşer, "aynı durumda aynı hakkı hem tanıyarak hem de tanımayarak kendisiyle çelişir."[17] Bu nedenle ahlak yassının kendisiyle çelişkiye düşmemesi için Fichte açısından yapılması gereken bu iki yasanın ve hakkın, onları ele alan öğretilerle birlikte tamamen ayrı olarak kabul edilmesidir.

b) Geçiş sorunu

Fichte bu sürekliliği kabul etmediğinden onun gözünde bu iki alan da tamamen ilişkisiz olarak kalırlar. Ancak ampirik bakışın düştüğü tuzağa düşmekten kendisi de kurtulamaz. Bu nokta onun doğa durumunu reddetmesinin bir parçasıdır: Yukarıda Fichte'nin doğa durumu varsayımını reddettiğine değindik. Bunun nedeni, Hobbes'ta da kendini gösteren ve adına "geçiş sorunu" diyebileceğimiz sorun: bu teoriler doğa durumundan onun tam tersi olan sözleşme ve toplum durumuna geçişi temellendiremiyorlar, geçiş onların varsayımlarıyla çelişiyor. Bu teorilerin varsayımlarında daha ilk bakışta kendini gösteren sorunları şöyle sıralayabiliriz: Herkesin herkesle savaş halinde olduğu bir durumda, ortak insanlık olarak anılabilecek bir şeyden söz etmek mümkün müdür? Eğer herkes herkesle mutlak bir savaş halindeyse herkes başka her şeyin pahasına kendi canını korumayı düşüneceğinden, aile kurumunun ortaya çıkması, çıksa bile sürdürülebilir bir niteliğinin olması olanaksız görünüyor. Hatta en ileri noktada, böyle bir mutlak savaş durumunda dilin ortaya çıkması bile mümkün görünmezken bu haldeki insanlar nasıl olup da günün birinde sözleşme yapıp toplum haline gelmektedirler? Aralarında hiçbir ilişki olmayan canlılar, nasıl olup da birlikte yaşamayı sağlayacak bir sözleşmede anlaşmak üzere anlaşabilirler? Buna ek olarak, can güvenliği ihtiyacına indirgenmiş bir toplum durumu anlayışı, bu ihtiyaca indirgenemeyecek insani ve toplumsal faaliyetleri nasıl açıklayacaktır? Ekonomi ve güvenlik ihtiyaç ilkesini temel aldığından bu alanlarda sorun olmayabilir, ancak felsefe gibi, sanat gibi faaliyetler ihtiyaç ilkesiyle açıklanabilir faaliyetler değiller. Dolayısıyla daha ampirist çerçeveden yapılabilecek bir eleştiri bile bize ilk adımda bu sorunları gösterir.

Hegel bu ampirik varsayımı ve akıl yürütmeyi eleştirirken Fichte buradaki çelişkiyi kavramdan hareketle tespit eder. Ancak oraya varabilmek için önce Fichte'nin formalist yaklaşımının varsayımlarını ve temel çerçevesine değinmemiz gerekiyor.

[17] Fichte, *A.g.e.,* 50.

Fichte'nin 1794'te okuyucuya sunduğu *Bilim Öğretisi*'nin temel dayanağı, "Ben = Ben" biçiminde ifade ettiği koşulsuz temelin ifadesi, özdeşlik ilkesiyle birlikte kendinin bilincindeki varlık olarak özneyi de ifade eder. Sonsuz ve mutlak olan transandantal özne, ampirik deneyiminde kendini sınırlayarak nesneleri deneyiminin kapsamına alır ve onlarla birlikte bu dünyada varolur. Bu bakış açısındaki en önemli nokta, öznenin Fichte tarafından her zaman faal, kendi kendisini belirleyebilen ve bunu yaparken nesnel dünyayı da var eden ve belirleyen yegâne fail olmasıdır. Nesnelerin bana nasıl görüneceği, benim kendimi temele koyuşuma bağlanır. İşte bu kavram, Fichte'nin doğal hukuk teorisinin de temelini oluşturur. Ancak metafizikten toplum felsefesine geçtiğimizden, bu temel kavram da bu bağlama göre tanımlanacak ve *Doğal Hukukun Temelleri* metninin giriş bölümünde metafizik temele bağlanacaktır. Adım adım izlemeye yerimiz yetmeyeceğinden, bu dedüksiyonun sonucunda ortaya çıkan kavramı belirtmekle yetinelim: *Bilim Öğretisi*'nde kendi kendini temele koyan etkin ve özgür yapısı gösterilen özne, doğal hukuk bağlamında bilinç sahibi, akıl sahibi, bu sayede "ben-lik" (*Ichheit*) sahibi olan özgür bir varlıktır ve kendisi gibi başka "ben-lik" sahibi varlıklarla bir arada yaşamak da bu kavrama dahildir. Nasıl ki nesnelerle ilişkimde kendi sonsuz benliğimi kendim sınırlayarak nesnelere yer açıyorsam, toplumsal düzeyde de kendi özgürlüğümü sınırlayarak bana benzeyen (iki ayak üzerinde duran ve konuşan) başka özgür varlıkların eylemlerine izin veririm[18]. Dolayısıyla hak kavramının başkalarıyla ilişkiyi varsayması gerektiği görünür hale gelir. Fichte'nin buradan vardığı hak kavramı da şunları içerir: "hak kavramının bütün nesnesi: özgür varlıkların oluşturduğu bir topluluk"[19].

İşte bu kavram üzerinden ahlak ve hukuk ayrımı belirlenir. Bu topluluğu oluşturmak için özgürlüğüm dışsal olarak belirleniyorsa o zaman hukuk yasasından, içsel olarak belirleniyorsa ahlak yasasından söz ederim. Ancak bu, meselenin sadece yarısıdır. İkinci yarısıysa şunu söyler: hukuk yasası ancak ve ancak sözleşmeye kendi rızası ile katılmış ve sözleşmeyle kurulan durumun sürmesini isteyenlerce kabul edilir ve geçerli olur. Ahlak yasası ise böyle bir sözleşme durumunu, onun oluşturacağı yapay bir birlikteliği varsaymaz. Başka bir deyişle, hukuk yasası koşulluyken ahlak yasası her zaman koşulsuzdur.

Bu durumda, sözleşmeden önceki bir toplumsallık durumunu varsayma zorunluluğu kendini dayatıyor gibi, zira sözleşme sonradan kurulan bir durumsa, ahlak da ondan önceki bir "doğa durumu"yla ya da başka ad

[18] Fichte, *A.g.e.,* 9.
[19] Fichte, *A.g.e.,* 10.

vereceğimiz başka bir durumla ilgili olabilir mi? Fichte'nin yanıtı kesin bir "hayır"dır çünkü bu argümanda apaçık bir döngüsellik vardır. Bu bağlamdaki yasa, Fichte'nin en temele koyduğu hakla ilgilidir, yani herkesin kendi bedensel varlığını koruma hakkıyla. Bu hakka karşı başka birisi benim özgürlüğümü kısıtlayacak bir eylemde bulunursa bu durumda benim onun eylemini engellemek için zor kullanma hakkım ortaya çıkar. Bu da ikinci kökensel[20] haktır Fichte'nin düşüncesinde. Sözleşme durumuna geçildiğinde bu zor kullanma hakkı egemene devredilecek haklardandır. Bir hak ihlali olduğunda egemen devreye girerek benim kısıtlanan özgürlüğümü yeniden teslim edecek ve kısıtlamayı yapan tarafın özgürlüğünü kısıtlayacak bir mekanizmayı devreye sokar. Döngüsellik de bu noktada kendisini apaçık biçimde gösterir: "iki taraf arasında özgürlüğün karşılıklı olarak yeniden tesis edilmesi olanağının koşulu, bütün gelecek deneyimdir (sözleşme sonrası); ancak gelecek deneyimin olanağı da özgürlüğün bu karşılıklı yeniden tesisiyle koşullanmıştır."[21] Başka türlü ifade edecek olursak, bir ihtilaf ya da hak ihlali durumunda hukukun getireceği çözüm, özgürlüklerin yeniden restorasyonu, önceki hak ihlali üzerinde etkili olamaz, çünkü o ihlal gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu çözüm ancak yasa bundan sonra istisnasız olarak işleyecekse anlamlı ve geçerli olur. Ancak eğer böyle bir gelecekten söz ediyorsak o zaman zaten sözleşme durumundayız ve bir yasa var olmalıdır ki söz konusu ihtilaf bir ihtilaf olarak tanımlanabilsin ve fail mahkûm edilebilsin. Buradan Fichte'nin varacağı sonuç, hakiki bir doğal hak öğretisinin olanaklı olmadığıdır. Bu öğretiden anladığımız "devletin dışında ve pozitif hukuk olmaksızın kişiler arasındaki hukuk ilişkisinin bilimi"[22] ise, böyle bir bilim olamaz çünkü bu bilimin kavramı varacağı sonucu baştan varsaymaktadır.

Doğa durumu varsayımının çelişkisini gösteren bir başka argümanı metnin zor kullanma hakkıyla ilgili daha ileri bir bölümünde buluyoruz: Egemene devredilmeden önce zor kullanma hakkı tarafların güçleri ölçüsünde karşılarındakilere uygulayacakları bir "hak"tır. Bu hakkın kullanımının sonsuza dek sürecek bir kan davasına dönüşmemesi için bir sınır çerçevesinde, yani yeni bir hak ihlali yaratmayacak biçimde uygulanması gerekir. Bu da ilk hak ihlalini gerçekleştiren kişinin ceza olarak bu zor kullanmaya boyun eğeceğini belirtmesiyle olur. Fakat bu durumda, eğer boyun eğecekse, o zaman baştan ihlali gerçekleştirmemesi gerekirdi, tam da

[20] Fichte "doğal hak" yerine "kökensel hak" terimini tercih eder.
[21] Fichte, *A.g.e.,* 92.
[22] Fichte, *A.g.e.,* 92.

yasayı tanımadığı için bu ihlali gerçekleştirmişti çünkü. Boyun eğiyorsa, ihlal etmez, ihlal ediyorsa da boyun eğmiyordur[23].

Bunun bir başka sonucu da doğal hakkın olanaklı olabileceği bir durumun, yani doğa durumunun da olmadığıdır. Böyle bir durumun çelişkisi bir de şöyle gösterir kendini: eğer yasanın egemen olduğu sözleşme durumundan önce bir doğa durumunu varsayarsak bu bize iki seçenek sunar: *Ya* insanlar sözleşme olmadan, egemen olmadan bir arada yaşıyorlardır o zaman herkesin mükemmel ahlaka sahip olması gerekir ki dışsal olarak bağlayıcı hukuk yasasına gerek olmasın, *ya da* hiçbir ahlaktan hatta böyle bir ahlaka inançtan bile söz edemeyeceğimiz bir durum söz konusudur, ama böyle bir durumda da hukuk yasası güç sahibi bir merci olmadan uygulanamaz, dolayısıyla yine bir siyasi iktidara ihtiyaç olacaktır[24]. Bu iki olası ucun, Hegel'in kendi eleştirilerini temellendirmek için atıf yaptığı Aristoteles'in fikrine ne kadar benzediğine de değinelim, ama atfı Hegel ile ilgili bölümümüzde anacağız. Sonuç olarak Fichte'ye göre haklardan sadece ve sadece bir sözleşme durumunda, bir toplum durumunda söz edilebilir, yani "kökensel hak bir kurmacadır, ama hukuk bilimi için zorunlu olarak yaratılmalıdır."[25] Hobbes'un varsayımı bu kez de formalist açıdan zorunlu olarak kabul edilir.

Bu kısa tartışmadan Hegel'in eleştirilerine geçmeden önce Fichte ile ilgili şu noktalara dikkati çekmek gerekli görünüyor: En başta Fichte'nin doğrudan doğal hukuk disiplinine ya da fikrine değil, modern sözleşmeci teorilerin doğa durumu varsayımlarına karşı çıktığını söyleyebiliriz. İkinci olarak, onların varsayımlarına karşı çıkmakla birlikte vardığı sonuçta onlardan çok uzağa gitmediğini de söyleyebiliriz. Başvurduğu mutlak özne kavramından türettiği ve tanımladığı üç kökensel hak yani i) kendi bedensel varlığını koruma, ii) zor kullanarak başkasının eylemini engelleme ve iii) karşılıklı tanı(n)ma hakları, ilginç biçimde Hobbes'un doğa durumundaki insan doğası olarak sunduğu tabloya oldukça benzer görünüyor: kısıtlı kaynaklara erişimdeki rekabet, kişinin kendi bedensel varlığını korumasıyla ilgilidir; güvensizlik, benim özgürlüğümü engelleyebilecek başkasına karşı zor kullanarak karşı koymayı içerir; şan-şeref beklentisiyse kişinin karşısındakini de kendisi gibi akıl sahibi özgür bir varlık olarak tanıması fikrine dayanır. Son olarak şunu tekrar vurgulamak gerekir ki, Fichte toplumsallıktan önce, bağımsız bir doğal insan varoluşundan söz edilemeyeceğini olabilecek en

[23] Fichte*, A.g.e.,*131. Doğa durumunda adalet olmadığından adaletsizlik de yoktur, diyen Hobbes'ta da benzer bir fikri görüyoruz aslında (bkz., Hobbes, *Leviathan*, 96).
[24] Fichte, *A.g.e.,* 131-133.
[25] Fichte, *A.g.e.,* 102.

kesin biçimde göstererek Hegel'in eleştirisinin yolunu açmıştır. Hukuk kavramını böyle bir ilişkisellik için kullanıyor olması onu sözleşme teorisyenlerinden ileriye taşısa da aynı kavramı dışsallık üzerinden tanımlaması yine kendi bütünlüğünü içsel biçimde kurabilen, organik bir bütünlük sergileyebilen bir toplumsallık fikrine bu aşamada ulaşamamıştır. Burada Hegel açısından baktığımızda iki ana neden tespit edebiliriz. Birincisi, *Bilim Öğretisi*'nin sorunuyla aynı niteliktedir: kökensel bir birlikten değil de ben kavramından hareket ederek nesneyi dışarıda bıraktığından, kurmaya çalıştığı özdeşlik sistemi ayrıma düşmüştü. Şimdi de ahlak alanını ve onun bilimini hukuk alanından ve biliminden ayırarak yine ayrımda kalan, onu aşacak bir bütünlüğe ulaşamamış bir filozof olarak görünüyor. İkincisi, önceki maddedeki toplumsallığa ek olarak, tarihselliği de (burada elbette Hegelci anlamda kullanıyoruz) düşüncesine katamamış olması onu toplumu bir hareket halinde düşünmesine engel olmuştur, her ne kadar Hegel'in bunları yapabilmesinin koşullarını sağlamış olsa da.

Modern Doğal Hukuk ve Etik Yaşam

Hegel'in ampirist yaklaşımın varsayımlarındaki çelişkilerine yönelttiği eleştirileri ilgili bölümde ele almıştık. Şimdi formalist yaklaşımların sorunlarına ve o sorunlara yanıt olarak Hegel'in bakış açısına gelebiliriz. Hem Kant hem de Fichte için, temel ayrım zorunluluğun hüküm sürdüğü doğa ile özgürlüğün alanı olarak etik düzlemdir. Kant birinci *Kritik*'te transandantal anlamda özgürlüğü doğadaki mevcut nedensellik zincirinden bağımsız yeni bir nedensellik zinciri başlatabilme becerisi olarak tanımlıyordu. Herhangi bir eylem, fiziksel dünyada gerçekleştiğinden doğa yasalarına tabi olur, ama o eylemi öngörülmez bir biçimde başlatabilme yetisidir transandantal anlamda özgürlük. Fichte de mutlak öznesini hukuk felsefesi bağlamında kendi eylemlerinin mutlak nedeni olarak tanımlar pek çok yerde. Hegel ise bu açıklamalarda çok açık bir çelişki görür: özgürlüğü temellendirmek için onun karşıtı olan nedenselliğe, zorunluluğa başvurulmaktadır, ama bu yapılırken de ikisinin özdeşliği gösterilmez. Yani düşünmeye başlarken mutlak karşıtlar olarak konan öğeler, düşünme ilerledikçe birbirlerinin temeli, olanağı haline gelirler. Bu da bu ikisinin ayrımının ve birliğinin tam olarak görülememiş olduğunun kanıtıdır[26]. Fichte de özgür olarak tanımladığı sonsuz, mutlak öznesini aynı zamanda mutlak nedensellik olarak tanımlayarak bu karmaşayı sergilemeyi sürdürür Hegel'e göre. Bu sorunun temelindeyse Kant'ta ve Fichte'de kendisini farklı biçimde gösteren ama temelde aynı olan bir sorun yatmaktadır.

[26] Hegel, *Natural Law*, 74.; Hegel, *Werke*, cilt II, 458.

Sorunun Kant'taki kökenleri, ifadesini irade (*Wille*) ve ihtiyar (*Willkür*) terimlerinde bulan ayrıma dayanır. İrade özgür olduğundan ahlak yasasıyla kendini belirleyebilir ve eyleme yönelebilir. Ancak bir de patolojik bir yapıya sahip olan seçme gücü olarak ihtiyar vardır ve bu "yeti" duyusallık tarafından etkilenebilir. Bu gerilimde irade bir zorlamayla kişiyi duyusal etkilere karşı ahlaki yükümlülüğünü yerine getirmeye zorlar. İşte Kant'ta ve Fichte'de bulduğumuz içten zorlama meselesi bununla ilgilidir. Ancak bu durum meseleyi çözmekten çok daha da çözülmez bir çelişkiye sürükler. Zira iradeden ve ahlak yasasından söz ediyorsak içeriği olmayan bir formdan, soyut bir evrensellikten söz ediyoruz demektir. Oysa ahlak insan eylemiyle ilgilidir ve bu eylem de her durumda somut, özgün bir içeriği karşımıza çıkarır. Böyle olunca da pratik akıl yoluyla bu rastlantısal özgün durum evrensel yasa düzeyine çıkarılarak kendisiyle çelişip çelişmediği denetlenir ve sonuç olumluysa bu tekil durumla ilgili maksim evrensel yasa olabilir. Ancak Hegel'e göre çelişki burada hiçbir önem taşımaz çünkü ahlak yasası bağlamında üzerine düşünülen tekil durumların karşıt taraflarının her ikisi de seçilebilir ve bu seçim için argümanlar sunulabilir, tıpkı kozmolojik idelerdeki antinomiler gibi. Buna ilişkin *Tinin Fenomenolojisi*'nden[27] verilebilecek bir örnek, "Akıl" bölümündeki özel mülkiyet tartışmasıdır. Hegel'e göre özel mülkiyet de kamusal mülkiyet de eşit derecede temellendirilebilir ve burada bir çelişki yoktur. Dahası, ahlak yasası tartışmalarında Kant'ın da başvurduğu örneği kullanacak olursak, aldığım borcu geri ödemek istemediğimde bu isteğimi bir evrensel yasa gibi ifade ettiğimde (kimse aldığı borcu geri ödememelidir) Kant açısından bu bir çelişki yaratır zira bu durumda kimse kimseye borç vermeyeceğinden ben en başta borç alamamış olurum ve böyle bir eylem hiç ortaya çıkmaz, böyle bir dünya da mümkün değildir. Hegel içinse böyle bir dünya gayet mümkündür ve böylece herhangi bir tekil maksim genel yasa haline getirilebilir.

İşin özüne gelecek olursak, ilkin, bir yanda evrensel yasa ve genel, içeriksiz bir yeti olarak irade, karşısında da tekil özgün durumlar ve bunlar karşısında seçim yapacak olan ihtiyar olduğunda, kendisiyle çelişen bir durumla karşı karşıya kalırız: evrensel, gerçekleşmek için tekile ihtiyaç duyar, yani zorunlu olan, rastlantısal olana ihtiyaç duyar ve kendi evrenselliğini, zorunluluğunu inkâr etmiş olur. İkinci olarak, ahlak felsefesi yaparken yasanın formunun bulunması deneyim açısından hiçbir çözüm sunmamaktadır. Ahlak yasasının formu içeriksiz olduğundan boştur, asıl mesele hayatta karşılaşılan somut

[27] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, ing. çev. Terry Pinkard (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 247-248.; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, *Werke*, cilt III (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986), 317-319.

durumlarda yasanın buyuracağı doğruyu bulmak ve uygulamaktır. Bunu yapmak içinse tekil durumu evrensele yükseltmek zorunluyu keyfi olana bağlamak olacaktır ve bu çelişki yasanın zorunluluğunu iptal etmekten başka bir işe yaramaz. Tekrar etmek gerekirse: Hegel'de bu öğeler elbette görünürdeki karşıtlıklarıyla birlikte, özde bir özdeşlik sergilerler ve bu somut bütünlüğü düşünmek gerekir. Oysa Kant ve Fichte sadece görünürdeki karşıtlıklarda kalıp onlar mutlaklaştırdıklarından, daha sonra onları birbirine bağlamaları temelsiz çelişik kalır.

Mutlak özgür öznesini, eylemleri bakımından mutlak nedensellik olarak gören Fichte'ye baktığımızdaysa Hegel açısından aynı durumun başka bir halini görürüz sadece. Bu kez mesele kendinin bilinci ve nesnenin bilinci (Hegel gerçek bilinç diyor bu metinde) arasındaki çelişkiye dayanır. Bir yanda sonsuz öznelliğin saf kendinin bilinci, saf birlik ve form olarak etik yasa bulunur ve bu da herkesin evrensel (soyut) özgürlüğü fikrini temellendirir. Onun karşısındaysa gerçek bilinç, yani sonlu bireyin ampirik bilinci vardır. Buradaysa karşımıza çıkan, akıl sahibi bireysel özne ile bireysel özgürlüklerdir. Bu tablonun bize sunduğu, form ile içeriğin birliği değil, onların ayrımlarının mutlaklaştırıldığı bir ayrım sistemidir[28].

Ampirist bakış Hegel'e göre, çokluktan hareket edip birliği kuramıyordu, formalist bakışsa birlikten, kavramdan yola çıkmakla birlikte bu kez bu saf birliği gerçek dünyanın çokluğuna bağlayamamakta, iki tarafı birbirinden yalıtarak soyut bırakmaktadır. Konuyu tekil irade ile genel iradenin ilişkisi bağlamında ele alacak olursak, Fichte'nin Rousseau'nun genel irade kavramına ilişkin çözümlemesinin sonucu bu açıdan çok anlamlı görünüyor: "Herkesin iradesi tek bir irade olarak bir kavramda bir araya getirilecekse, bu irade herkesin birlikte özgür olabilmesini ve her bir kişinin özgürlüğünün öbür herkesin özgürlüğüyle sınırlanabilmesini amaçlayarak mümkün özgürlüğün toplamını eşit parçalara böler."[29] Bu matematiksel paylaştırma sonucunda egemen, sözleşmeyle birlikte üstlendiği zor kullanma hakkını "mekanik bir zorunlulukla işleyecek"[30] biçimde güvenliğin tesisi için kullandığında, iktidarına tabi olan kişileri dışsal bir zorlamayla kısıtlayarak güvenliği sağlayabilecektir. Yukarıda değindiğimiz gibi, Fichte için ahlak teorisiyle hukuk teorisi arasında hiçbir bağlantı ya da süreklilik yoktur ve Fichte herkes ahlaksız olsa bile hukuk yasasına uyulduğu takdirde yine de bir arada yaşanabileceğini öne sürer. Kendi öğretisi doğrultusunda kurduğu bu hukuk sistemi ayrıma düştüğünden toplumun birliği ve düzeni de ancak

[28] Hegel, *Natural Law*, 84.; Hegel, *Werke* cilt II, 571.
[29] Fichte, *The Foundations of Natural Right*, 98.
[30] Fichte, *A.g.e.,* 127.

egemenin zorlamasıyla sağlanabilecektir. "Tüm dürüstlük ve güven yok olduğunda"[31] hukuk düzeni bu birliği ancak dışsal zorlamayla başarabilir. Ancak Fichte'yi bu çözüme zorlayanın aslında kendi ayrımlı bakış açısı olduğunu görmek gerekir ve Hegel'in göstermeye çalıştığı da budur: "Genel iradeyle birlik bu biçimde içsel bir mutlak görkem olarak değil sadece dışsal bir ilişkiyle ya da baskıyla ortaya konabilecek bir şey olarak anlaşılır ve (temele) konur."[32]

Buraya kadar doğa durumu varsayımlarına karşı Hegel'in eleştirilerini tekil argümanlar düzeyinde aktarmaya ve tartışmaya çalıştık. Bu tekil noktalarla ilgili eleştirileri olanaklı kılan genel yaklaşımın en önemli kavramı, Hegel'in Eski Yunan düşüncesinden aldığı etik yaşam kavramıdır. Eski Yunancada (biz Latin harfleriyle yazıyoruz) *ethos* olarak yazıldığında görenek, alışkanlık anlamına gelen bu sözcük *êthos* biçiminde yazıldığında karakter anlamına gelir. Yani aynı sözcük hem toplumun somut ve nesnel etik yaşamını, hem de o toplumun bireyinin bunlara uygun karakterini ifade ederek karşıtların birliğini gösterir. Burada görenek olarak *ethos*'un Hegel tarafından pozitif olarak nitelendirilmesi, onun varlığının görece sabit, toplumsal kurumlarda kendini nesnelleştiren tarafına dikkati çekerken, bireyin negatif olarak tanımlanması da ilişkinin öznel, sürekli eylem ve değişim halinde olan tarafını vurgular[33]. Hegel'in erken döneminin toplumsallıkla ilgili en temel kavramı olan *Sittlichkeit*, bu iki kutbun dinamik bir diyalektik ilişkisiyle canlı bir biçimde varolan, parçalandığında tüm varlığını ve anlamını yitiren bu organik bütünlük için kullanılır. Bu anlamda doğa kavramı hiçbir biçimde insan dünyasını açıklayamaz zira Hegel'e göre, insanın ürettiği dünyanın tamamını kastetmek için kullandığı tin kavramı, doğadan üstündür ve ona indirgenemez. Toplumsallığı, onu var eden ahlak, ekonomi, siyaset, hukuk, tarih ve akla gelebilecek öbür tüm veçheleriyle birlikte somut olarak ele almayan her yaklaşım, özellikle de bu felsefe olduğunda, bu bütünü cansız parçalara bölecek ve onları karşıtlar olarak ele alacaktır. Hegel'in verdiği bir başka örnek, onun ne demek istediğini çok açık biçimde anlatıyor[34]: "Yoksullara yardımda bulunmak gerekir" ahlaki buyruğu, böyle bir soyutlamanın ve parçaları mutlaklaştırmanın çok güzel bir örneğini sunar. Kendimi sadece ahlak öznesi olarak, ihtiyaç sahibi bir kişiyi de karşıma çıkmış bir birey olarak kabul edersem, ki bu buyruk tam da böyle bir soyutlamayla işliyor, o zaman her ikisi de çelişkiye varacak iki seçenek söz konusu olur: ya varımı yoğumu ihtiyaç sahiplerine dağıtacağım, ama o

[31] Fichte, *A.g.e.,* 127.
[32] Hegel, *Natural Law*, 85.; Hegel, *Werke*, cilt II, 472.
[33] Hegel, *Natural Law*, 112.; Hegel, *Werke,* cilt II, 504.
[34] Hegel, *Natural Law*, 80.; Hegel, *Werke*, cilt II, 465-466.

zaman ben ihtiyaç sahibi olurum; ya da tüm yoksullara yardım edildiğinde ortada yardım edecek yoksul kalmaz. Her iki durumda da buyruk kendisini yok etmektedir. Etmemesi durumundaysa şu garip durum ortaya çıkmaktadır ki her türlü hayır ve yardım kuruluşlarının temel çelişkisidir bu: Yoksullara yardım edebilmek için yoksulluğun ortadan kalkmaması gerekir.

Ancak bu antinomiye düşmemenin bir yolu vardır, o da düşünme biçimimizdeki soyutluktan kurtulmakla olur. Meseleye sadece ahlak alanıyla sınırlı olarak bakmayıp hem toplumun hem de ona ilişkin bilimlerin bütününe baktığımızda yoksulluğun ekonomik ve siyasi nedenlerini görmeye başlarız, yoksul olarak adlandırılıp dondurulan kişilerin yoksulluklarının maddi nedenlerini ortaya koyarız ve bu kez yoksulluğun ortadan kalkması için gerekli ilişkileri ve kurumları üretmek için çalışabiliriz. Ama bunları yapabilmek için, en başta bu nesneleri donmuş hallerinden çıkarıp tarihsel toplumsal yaşamın dinamiği içinde çok yönlü olarak ele almak gerekir. Günümüz burjuva toplumunun temel birimi birey olduğundan, tüm toplumsal akıl yürütmeleri de bu kategori üzerinden gerçekleşir. Örneğin çevre ile ilgili meselelerde, her bir bireyin üzerine düşen sorumluluklar ve görevler en ince ayrıntısına kadar ortaya konur, kitle iletişim araçlarından insanlara duyurulur ve herkes evinde çöpünü ayırmaya, elektriği ve suyu dikkatli kullanmaya vb. başlar, ama aynı zamanda fabrikalar atıklarını hiçbir kontrol ve arıtım olmadan doğaya atıyor olabilirler. Bu bakış açısı, emekçi bir birey ile sermaye sahibi bireyi birbirine eşitleyerek boş bir evrensel üzerinden bir eşitlik görüntüsü yaratırlar. Sermayedarın birey olarak kişisel yaşamında çevreye duyarlılık göstermesi, onun sermayedar olarak çevreyi kirleten faaliyetlerinin üzerini örter. Temelde siyasi olan sorunun çözümü ahlak alanına terk edilir ve bireylerin sorumluluğuna bırakılır. Ancak meselenin bu tarafının eleştirel çözümlemesi için Marx'ı beklemek gerekecektir.

Toplum, Hegel'in deyişiyle, "insani her şeyin hareket ettiricisi"[35] olan etik, hukuk ve siyaset ile ilişkisi bağlamında, bütünsel bir bakış açısıyla felsefi olarak ele alınabilir ancak. Hegel'in eleştirdiği ampirist ve formalist yaklaşımlar, bütünün bir parçasını soyutlayıp kendi nesnelerini oluştururlar, ama bunu yaparken her türlü canlı ilişkilerinden koparıp yalıttıkları bu nesne sanki gerçekten de böyleymiş gibi görünmeye başlar ve böylece ayrım mutlaklaşmış olur. Toplum sözleşmelerinin varsayımları da bu türden soyutlamalara dayanarak insanı toplumsallığıyla değil, ondan soyutlayarak, toplumdan önce bir insandan söz edilebilirmiş gibi yaparak ele almaktadırlar.

[35] Hegel, *Natural Law*, 58.; Hegel, *Werke*, cilt II, 438.

Bu hem Hegel için hem de referans verdiği Aristoteles için en büyük hatadır, zira her iki filozofta da bütün (toplum) parçadan (birey) önce gelir ve toplumsal olmayan bir varlıktan söz ediyorsak bu varlık ya Tanrı ya da hayvan olabilir, ama insan olamaz[36].

Toplumun temelini bir ticari anlaşmayı örnek alarak açıklayan sözleşmeci teorilerde, liberal bakışa damgasını bulan ayrım açık biçimde görülmektedir. Bireyle toplum, yurttaşla devlet, özel ile kamusal… toplumun organik bütünlüğü parçalandığında geriye kalan tekil parçalardan kurulmaya çalışılan birlik elbette zorlama ve yapay bir birlik olacak ve ancak nicelikler üzerinden düşünebilecektir. Hegel'in tespitiyle, sözleşme ilişkisi, etik yaşamın bütünlüğüne bakıldığında "daha aşağı bir ilişki" olarak tüm toplumsal varlığı alış-veriş ilişkisine indirger. Böyle olduğunda da "yargı gücü olarak devlet, adına suç denen özel bir meta türüyle ticaret yapıp bunları satışa çıkararak başka özel mallarla [ceza] değiş-tokuşunu yapar ve yasa kitabı da fiyat listesini oluşturur."[37]

Kaynakça

Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Yayınevi, 2005.

Aristotle. *Politics*. İngilizceye çeviren C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing, 1998.

Fichte, Johann Gottlieb. *Foundations of Natural Right*. İngilizceye çeviren Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Gauchet, Marcel. *Yurttaşını Arayan Demokrasi*. Çeviren Zeynep Savaşçın. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*. İngilizceye çeviren T.M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.

-. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhaeltnis zu den positiven Rechtswiaaenschaften*. *Werke*. Cilt II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.

[36] Hegel, *Natural Law*, 113.; *Werke*, cilt II, 505. Ayrıca bkz. Aristotle, *Politics*, ing.çev. C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998), 1253a, 25-29.
[37] Hegel, *Natural Law*, 92; Hegel, *Werke*, cilt II, 480.

-. *Phaenomenologie des Geistes*. *Werke*. Cilt III. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.

-. *The Phenomenology of Spirit*. İngilizceye çeviren Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: YKY, 2007.

Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. İngilizceye çeviren Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991.

-. *Die Metaphysik der Sitten*. AA. Cilt VI, 204-295. Korpora.org. Çevrimiçi 31 Ağustos 2022.

SÖZLEŞMENİN SÖZ'Ü: UZLAŞIMSAL VE GERÇEK YANI ÜZERİNE LOCKE VE HEGEL

Güçlü ATEŞOĞLU*

THE WORD OF THE CONTRACT: LOCKE AND HEGEL ON THE CONVENTIONAL AND THE REAL

Öz

Sözleşmenin doğası, soyut bireylerin soyut birliğe doğru hareketini öngörürken, iki yanlı bir soyutlama düşünceye eşlik eder. İkisi de temsilîdir, tek-yanlıdır. G.W.F. Hegel'in felsefesinde hakkın tözsel öğesiyle kastedilen, ahlaki doğadan, bir başka deyişle konsensusa dayalı, uzlaşımsal sözleşmelerden farklı olarak gerçek sözleşmelerdir. John Locke ve diğer empiristlere karşı ahlaki olandan farklı olarak normatif olana vurgu yapması bir paradigma değişikliğine işaret eder. Keyfî olan ve her an bozulabilen bir akittense modern devleti oluşturan öğelerin ne olacağına dair hazırlayıcı bir düşünmedir. Locke'un ve her tür empirizmin yanılgısı, öznelliği bilinç olgularına ve temsilî bir zihin dünyasına, nesnelliği de verili ve değişmez olarak varsayan yapıya indirgemesidir. Sözleşme düşüncesinin uzlaşımsal yapısı da, birey-toplum ilişkisinde bunların karşıtlık olarak kalması anlamında tarihsel-ontolojik olarak aşılmayı beraberinde getirir. Hegel'in duruş noktası, diğer eserlerinden de görüleceği üzere, anlama yetisi metafiziği karşısında akıl metafiziği olması bakımından bir ontolojidir ve bir önceki çağa özgü baskın epistemolojik görüşten ayrı bir yapıdadır. Konumuz gereğince politik ontoloji ya da daha sonraki tabirle, toplumsal varlığın ontolojisidir.

Anahtar Kelimeler: uzlaşımsal sözleşme, gerçek sözleşme, temsiliyet, anlama yetisi metafiziği, akıl metafiziği, tarihsel varlığın ontolojisi.

* MSGSÜ, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Üyesi, gatesoglu@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-6077-8859.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 41-49.
(Makale Gönderim: 29.05.2022 / Makale Kabul: 17.10.2022)

Abstract

While the nature of the contract presupposes the movement of abstract individuals towards abstract unity, a two-sided abstraction accompanies thought. Both are representative, one-sided. In G.W.F. Hegel's philosophy, what is meant by the substantive element of right is real contracts, unlike conventional contracts based on moral nature, in other words, consensus. His emphasis on the normative as opposed to the moral to John Locke and other empiricists indicates a paradigm shift. Rather than an arbitrary and perishable contract, it is a preparatory reflection on what constitutes the modern state. The delusion or mistake of Locke and all kinds of empiricism is to reduce subjectivity to the facts of consciousness and to a representative world of mind, and to the structure that assumes objectivity as given and unchanging. The conventional structure of contract thought also brings with it a historical-ontological overcoming in the sense that they remain oppositional in the individual-society relationship. Hegel's standpoint, as can be seen from his other works, is an ontology in that it is the metaphysics of reason versus the metaphysics of the understanding, and it differs from the dominant epistemological view of the previous era. In accordance with our subject, it is political ontology or, to put it later, the ontology of social existence.

Keywords: Conventional contract, real contract, representation, the metaphysics of the understanding, the metaphysics of reason, the ontology of historical being.

****

Felsefesiyle kişinin karakterinin örtüşmesi gerektiğini sanırım ilk Johann G. Fichte söylemişti. Sokrates ve Spinoza daha öncesinde buna en iyi iki örnekti. Felsefenin evrenselliği halklar- ve devletler-aşırı olsa da, Alman veya Fransız, veyahut İngiliz olma, felsefelere eşlik etmesi açısından bir mücadele alanı olarak sunuldu; özde doğru olmasa da, felsefenin kendi gelişim tarihinde etkisini gösterdi. Bunun iyi bir örneğini Heinrich Heine işledi, *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*'de.[1]

John Locke'un felsefedeki İngiliz mizacına iyi bir örnek olduğunu söyler Hegel. Dönemine egemen olan rasyonalizm karşısında belki de en iyi karşı-denge olduğunu belirtse de, bu salt bir karşı-denge midir? Dahası G.W.F.

[1] Heinrich Heine, *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, çev. Semih Uçar (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017).

Hegel'in bu iddiasına rağmen Hegel bunu aşacak bir şey söyler mi, bizi daha fazlası için düşündürür mü?

Locke'un epistemolojisini anlatmanın yeri burası değil, fakat onun felsefesi, yukarıdaki iddiayı temellendirmek gerekirse, Hegel'in deyişiyle " 'metafiziksel empirizm'dir ve deneyim yoluyla kavramların nesnel edimselliğinin bir savunusudur."[2] İzlenimlerden idelere giden bilgilenme süreci salt bununla sonlanmaz, zihnin bu sayede edindiği temsillerin kendi içindeki uyumu hakikat sorununu modern dünyada ele almanın bir başka yorumudur, eksik olsa da. Ayrıca dış dünyadan gelen duyu-verileri anlamında izlenimlere eklenen soyutlama, bir araya getirme ve ilişki olmadan bilgi olmaz, ki bu Kant'ta kategorilere dönüşür.

İkincisi, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* da dahil olmak üzere, Locke'un problemi ontolojiden, daha doğrusu, onun alt bir biçimlenmesi olan "varlığa dair soyutlamalar"dan somut olana doğru yöneltmesi bir açıdan doğru, diğer açıdan yanlış barındırır içinde. Doğru olan yan, varlık soyutlamasındaki skolastik öğenin ayıklanmasıdır; Bacon, Descartes, Spinoza ve Hobbes'un bu konuda hangi taşları koyduğu düşünülüp tartışılabilir. Hâlâ politik felsefe "kötü anlamdaki eski metafizik"ten ayrılıyorsa şayet, bunda Hobbes ve Locke'un büyük payı vardır. Ne var ki bunun bütünüyle onaylanması düşüncesi ham gerçektir, dar bir politika felsefesi alanına hapseder savunucularını; zira metafiziğin politikayla flörtü kadim problemleri antika yöntemle ele almanın ötesine götürmüştür filozofları.

"Kendi politik ve toplum 'felsefe'sini yapmaya başladığında Locke, tikellik ve evrensellikle ilgili… güçlüklerden neredeyse rastlantısal olarak kurtulmuştu"[3] der Hegel. Açıklaması şudur: Salt tekil ve/veya tikel duyu verisi, politik ve toplumsal gerçeklikleri hesaba katmanın bilgisini oluşturamaz. "[P]olitik ve toplumsal gerçeklikleri çalışırken kişinin ele aldığı tikel 'nesneler', düşünceden ve evrensellikten yoksun duyusal nesneler değildir."[4] *Hoşgörü Üzerine Mektup*'u okurken ona eleştiri getireceğimiz nokta, olgusallığa eşlik eden kavramsal olanın nerede sınırlandığı, nerede düşünceyi daha öte götüremediği noktasıdır. İnsanların içinde eyledikleri ve ortaya koydukları yapılar onları her daim aşar ve yeni bireylere evrenselleştirici bilinçler aşılar, bilincinde çoğu kez olmasalar da. Locke'un kendi savunduğu ve eleştirilen, onun kendisini aşmasına onu götüren nokta, Hegel'in

[2] Howard P. Kainz, "Hegel'in Locke Yorumu", *Alman İdealizmi II: Hegel*, çev. ve ed. Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yay., 2021), 763.
[3] *A.g.e.*, 768.
[4] *A.g.e.*, 768.

deyişiyle, "İngiltere'de ve başka yerlerde rasyonel bir politikaya yönelik bir ilgiyi teşvik etmeye yardımcı ol[masıdır]."[5] Mesele, modern devletin kurucu öğelerinin, törel öğelerin kendi içindeki uyumun normatif bir yapıya izin verip vermemesidir. Platon'u tekrar ve her daim yeniden düşünmek Locke'u aşar mı, Hegel'i haklı kılar mı? Platon'u hariç kılarsak, iki filozoftan hangisi daha tarihsel olanı yakalamıştır?

Hoşgörü üzerine, başka meselelerde olduğu gibi sanırım, iki yönden düşünmek lazım: Tarihî ve eleştirel. İlki sadece Reformasyon sonrasının şiddet dolu atmosferinin yansımasıyla mı şekillenmiştir, yoksa onu milat sanmanın tarihi dönemlendirmek anlamında pratik-pragmatik bir faydası mı vardır? Paganlığın Avrupa'da "resmî" Hıristiyanlık yoluyla kırılması da pekâlâ bir dönüm noktası olabilir. On yedinci yüzyıldan sonra hoşgörü kavramının gelişimi bu bağlamda yine tarihî ve felsefi yoruma ihtiyaç duyar. Reformasyon sonrası bölünen "Avrupa dini" şiddetle ilk defa karşılaşıyor dersek tarihe bir başka "şimdi" yükleriz. Paganlıkla girdiği kanlı savaşta Hıristiyanlık Avrupa'da bir iç savaş yaşatmamış mıdır? Yoksa Avrupa'nın birliği düşüncesi için bunu göz ardı etmek işlevsel midir? Nüans, şiddetin ölçülüp ölçülemeyeceği ya da yükselip yükselmediği yönündeki tarihî olgusallıktır.

Toplumsal şiddetin belirleyicisi, tarihî olacaksa şayet, bir taraftan da niceliksel ve süreklilik arz etmiş olması değil midir? Katolikliğin Protestanlığa karşı, Kalvenciliğin resmiyet kazanmasıyla diğerlerine?.. Sözleşme burada devreye girer: Yeter, kırmayalım artık! Bu aziz birlik ülküsünün de tarihî olması fark edilmelidir ve nedenlerle sonuçların yer değiştirmesi "yanlış bilinç"tir.

Dinî hoşgörü için kimi zaman yan yana gelen taraflar aslında yüzeysel olanın farkındadır ve bu bir araya gelme hep bozulur: Ortaklığın gerçekte ortak olmayan doğası. Yüzeysel birlik, çatışmaları önleme amacındaydı, bunu kısmen ve niceliksel olarak yapsa da inceltilmiş çağdaşlık içinde hep korunu taşır.

Hoşgörü toplum ile devlet arasında olduğu gibi toplum içindeki katmanlar arasında da olur. Devletin din karşısındaki hegemonyacı hareketi, dinlerin kendileri arasındaki hegemonyacı hareketi, özgürlükçü düşüncenin faillerinin her ikisi karşısındaki hareketi. Belki de on yedinci ve on sekizinci yüzyılın bu

[5] *A.g.e.*, 768.

meseledeki ayırt edici tarafı, adına ister çelişki, ister antagonizma ya da çatışkı deyin, kavram boyutuna çıkmış mücadele ve şiddettir.

Tarafların birbirini "anlama"sı esasına dayanan bir sözleşme, mücadele ve şiddetin olmazsa olmaz olması nedeniyle "açıklanma"ya muhtaçtır. "Anlama" ile "temsil etme", "temsilî-düşünme" arasında bir ilişki olduğunu düşünüyorum. O çağların pek çok eserinin başlığında "insanın anlaması", "insani anlama" geçer (Locke, Hume). Anlamaya dair soruşturma ilkin bir yeti problemine işaret etse de, aynı zamanda ortaklığı, başkasını kabul etmeyi de içerir. Senin başkasını anlaman ile onun seni anlaması arasında varsayımsal bir uyum gözetilir. Bunun dinî-olmayan bir söylem olup olmadığı tartışmalıdır.[6]

Devletin şiddet uygulamaması ve herkese karşı koşulsuz hoşgörü düsturu tarihî gerçekliği yansıtmaz; normativiteyi kısmen yansıtsa da, bu da empirizmin temel önvarsayımlarına uymaz. Empirizmin, özellikle de Locke'un empirizminin ikircikli yanı, bağlamı gereğince, budur. Sözleşme soyut bireylerin soyut birliğe doğru hareketini öngörürken, iki yanlı bir soyutlama düşünceye eşlik eder. İkisi de temsilîdir, tek-yanlıdır konularına göre.[7] Bu tarihî dönemde dinî hakların tek elde toplanması da tarihî-politik anlamda sonuç vermemiştir. Restorasyonlar, ıslahatlar tarihî gelişimi sağlamada özsel yapılar olamamıştır. Belki de Almanya'da sonradan cereyan eden bir tartışmanın benzeri nedeniyle Locke'un bulunduğu kültür ikliminin (o zaman sürgün hayatı yaşadığı Hollanda) önemine değinilebilir; o da, âlim topluluğun özellikle dinî hoşgörüyü savunan yönde müşterek bir hareket başlatmasıdır. Bir hareketin bu tür bir öncülükle ya da tepeden inme öncü güçle devrimi ya da ilerlemeyi gerçekleştireceğine dair tartışma özellikle Fransız Devrimi'nden hemen sonra başlasa da, daha öncesindeki izleri açısından on yedinci ve on sekizinci yüzyılın toplulukları burjuva/sivil topluma hegemonyacı anlamda yön verseler de, bu bir tarihî kırılma ânına ön-hazırlık anlamında düşünülebilir.[8]

Neden böyle bir iddia ortaya attım? Nedeni şu: Devlet dini olmak, devletin diğer dinî mezhepleri kontrol altına alması anlamına gelse de ve kimilerince daha öte bir aşama diye yorumlansa da, devlet dini ile yurttaşlık dini arasında

[6] Locke'un seküler, İtirazcı ya da Anglikan olup olmadığı konusu epey tartışmalıdır.

[7] Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin ilk kısmı olan "Mantık Bilimi"nin "Kavram Öğretisi" başlıklı bölümünde geçen Locke yorumuna değineceğim.

[8] Ne var ki, hakkı yenmesin, doğal hak ya da hukuk teorileri ile sözleşme teorilerinin tutucu ve/veya muhafazakâr olanları olduğu gibi, radikal olanları da vardır ve bu ön-hazırlık, çağın devrimlerine bir basamak oluşturur.

bir fark ortaya çıkmıştır. İkincisinin yaşamın canlılığında canlılık bulan ve bulduran bir din olması samimi görünse de, ilkinin canlılığı kurutan yanı galebe çalmıştır. Protestanlığın Katolikliğe eleştirisinde de bu içeriliyordu ve Hegel bu vurguyu yapmıştı: *Hıristiyan Dininin Pozitivitesi*.[9]

"Tüm bunlardan kaçınmak istiyorsak, o halde her şeyden önce politik ve dinî meseleleri birbirinden ayırmamız ve kilise ile devlet arasındaki sınırları düzgünce belirlememiz gerektiğine inanıyorum" diyor Locke. Politik ve dinî meselelerin birbirinden ayrılması gerektiği paradigması tarihî bir paradigmadır ve halen öne sürülse de liberal teorinin sınırlarını gösterir. "Bu yapılana kadar", der Locke, "ruhların kurtarılmasına yönelik dinî bir coşku içinde olanlarla, devletin güvenliği konusunda endişesi olanlar arasındaki anlaşmazlıkların önü alınamaz." Dinî coşku ile ahlaki coşku arasında bir fark olmalı; Locke bu ayrımı devletin toplumsal/sivil güvenliği sağlama faaliyeti lehine belirler görünüyor. Devletin çeperinin, toplumsalı dışarıdan ve gerektiğinde belirlediği yönündeki öne sürüm. Politik ve dinî olan, ruhban ile devlet arasındaki epistemolojik ayrımı ortaya koyma ve temellendirme çabası, hakların sabitlenmesi ve güvence altına alınması anlamında bir gelişim sergilese de, ayrımların ortaya koyulması ve aşılması tarihî bir döngüsellik olarak ilerleme idesini boşa çıkarır hep. Din ile ahlak arasında yapılmaya çalışılan epistemolojik ayrım, uyum dolu iki düzen örtüşse de inanma ile bilme arasında yapılacak ayrımla kendi temellendirilmelerinin ayrı ayrı ortaya koyulmasını öne sürer. Oysaki politik ve reel tarih, sonrasında politik iktisadın eleştirisi yoluyla onun tarihselliği, ibreyi ahlaki varlıktan yana değil, onu da içeren toplumsal varlığın ontolojisine (Hegel, Marx, Lukács) çevirmiştir.[10]

" 'Sivil haklar'dan kastım yaşam, özgürlük, bedensel bütünlük ve acıdan kaçış özgürlüğü, ayrıca toprak, para gibi edinilebilen mal varlıkları, günlük yaşamın zorunlu ihtiyaçları ve bunun gibi şeylerdir"[11] diyor Locke. Türkçe baskıya çevirmenin notunda, *civil goods* olarak geçen terimin "sivil haklar" olarak çevrilmesi uygun olsa da, *goods*'un aynı zamanda mallar, materyaller anlamına da geldiği vurgulanıyor. Bir taraftan dünyevi haklar, diğer taraftan dünyevi mallar… Bu, daha sonrasında, Almanlık ile Fransız-İngiliz olma

[9] G.W.F. Hegel, "The Positivity of the Christian Religion", *Early Theological Writings*, ing. çev. T.M. Knox ve Richard Kroner (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971).
[10] Toplumsal varlığın ontolojisi üzerine son zamanlarda ortaya koyulmuş özgün bir çalışma için bkz. Kurtul Gülenç ve Ö.E. Gürel (der.), *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2021). Kitap sadece Hegel'i değil, Hegel'in mesele dahilinde çağdaş dünyadaki alımlanmasını tartışmaktadır.
[11] John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Olgun Kaçmaz (İstanbul: Say Yay., 2022).

arasında tinsellik/spiritüalizm ile materyalizm arasındaki temel ayrıma ve kavgaya teşne bir probleme neden olacaktır. Locke'un sivil haklar öne sürümünün daha öte anlamı olsa da, insan ile burjuvayı yurttaş kavramında özdeşleştiren[12] Kant'ın görüşüyle benzer olduğunu düşünüyorum. Kant'ın Pietizmini hatırlatır şekilde, Locke'un yurttaşlık ile Anglikan Hıristiyanlığını hak kavramında birleştirmesi ya da içermesi, dönemin paradigması olan doğa düzeninden ayrı ahlaki bir düzenin de tıpkı bir doğal düzen gibi işleyebileceğini gösterir –din sosuyla ahlak tabii, ya da tersi. Bu, açıktır ki, burjuva ile insanın, doğal olan ile ahlaki olanın özdeşleştirilmesinin kendi sınırlarına ve nihai sonlarına gidip de verili durumu aşamayacakları doğal bir duruma işaret eder ve eleştirisi gerçek tarihselliği ya da tarihsel gerçekliği devreye sokar.

"[Sözleşme] taahhüdü iradi yanı, dolayısıyla bir sözleşmedeki hakkın *tözsel* öğesini kapsar. Bunun karşısında, sözleşme yerine getirilmediği sürece, henüz elde kalan iyelik kendi için sadece dışsal yandır, belirlenimini ancak irade yanında bulur"[13] der Hegel. Hakkın tözsel öğesiyle kastedilen, ahlaki doğadan, bir başka deyişle konsensusa dayalı, uzlaşımsal sözleşmelerden (*Konsensual-Kontrakten*) farklı olarak gerçek sözleşmelerdir (*Real-Kontrakte*). Ahlaki olandan farklı olarak normatif olana vurgu yapması paradigma değişikliğine işaret eder. Keyfî olan ve her an bozulabilen bir akittense modern devleti oluşturan öğelerin ne olacağına dair hazırlayıcı bir düşünmedir. Sözleşmenin edimsel anlamda yerine getirilişi, sözleşme şartı anlamına gelen taahhüdün ifadesinin (*Ausserung*) herhangi bir ifade olmayacağına, dolayısıyla keyfî-istek (*Willkür*) olmayacağına, bilakis ortaya çıkan, mevcudiyete gelen bir ortak irade (*gemeinsamen Willen*) olduğuna işaret eder.[14]

Bunun anlamı, Fichte'yi eleştirirken söylediği gibi, sözleşmenin boş bir soyutlama, karşıtlık mantığında kalan bir şey olmadığıdır; aksi takdirde hukuki öğenin kötü sonsuz(luğ)a, zamanın, materyal olanın (*Materie*), edimlerin vb sonsuza dek bölünebilirliğinin imlediği bitimsiz bir süreci yansıtmasıdır ki, anlama yetisi metafiziğinin mekanikliğine, dolayısıyla ve bu bağlamda atomize ve yalıtılmış birey-toplum ilişkisine bizi götürür. Hegel'in

[12] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yay., 1997), 201-21.
[13] G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ing. çev. H.B. Nisbet, ed. A.W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §79; G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hauptwerke in sechs Bänden*, Cilt 5 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009-2011), §79.
[14] *A.g.e.*, §79.

hakiki sonsuz(luk) dediğiyse kendinin bilincine sahip bireylerin yaşamla ve de tarihsellikle organik ve daha bütünsel bir ilişkisi anlamına gelen akıl metafiziğidir.

Hegel, sözleşmede iki (ya da pek çok) iradenin ilişkisinin ortak bir irade olarak görülmesinin göreli olarak evrensel irade, eş deyişle koyulmuş, varsayılmış evrensel irade olduğunu söyler. Seçimin keyfiliğinden ve dolaysızlığından arınması, hakkın haksızlığa da dönüşebilme potansiyeli, sürecin dışsallıktan, diğer bir deyişle ortak iradeden, nesnel zeminden öznelliğe, içselliğe adım atmasıyla gerçekleşir ki, kanımca bu moment olmaksızın öznellik ile nesnelliğin, iç ile dışın gerçek buluşması sergilenemez. Burada sürece vurgu yapması, bir kez daha düşüncesinin dinamizmini ve tarihsel olarak belirli-varlık (*Dasein*) olmaklığını gösterir. Süreç, "kendinde varolan iradede yatan olumsuzlama", kişinin girmiş olduğu ortaklıktan, "o ortaklığa karşı kendini ortaya koyacak olan tikelliğe çağrı yapması"[15] anlamında toplumsal ve tarihsel olandaki dinamizme kapı aralar.

"Sonlu bilme, halihazırda varoluştaki[/verili] bir dünya önvarsayımına dayanır ve buna bağlı olarak bir *tabula rasa* olarak bilen özne görüşüne"[16] derken Hegel, verili kabul edilmiş ve koyulmuş (*Setzen*) bir dünya tasavvuruyla edilgin bir özne soyutlamasını eleştirir. Bu bilmenin kavramın etkinliği olmadığını, kendinde olup da, eş deyişle potansiyel olup da edimsel hale gelmediğini, etkin olmadığını belirtir. Bu nokta da, başka bağlamlarda olduğu gibi, "Feuerbach Üzerine Tezler"in ilkine düşünceyi bağlar. Sonlu bilmenin yetersizliği, "davranışı ona edilgin bir davranış olarak görünürken, gerçekte ise etkindir"[17] sözlerinde yankısını bulur.

Karşıtlık mantığı, bilincin, Hegel'in deyişiyle, çok-yanlı olgularını ve ondan ayrı olarak görülen dış dünyayı ya da doğayı sabiteler olarak alır. Bu, formel bir özdeşlik ve evrensellik soyutlaması ileri sürerken, tikelliklerin soyutlanması yoluyla somut evrensele ulaştığı yanılgısını taşır. Hegel'in Locke'u eleştirisi, aynı zamanda analitik ve sentetik yöntemler arasında yüzeysel bir şekilde yapılan ayrımın keyfiliğine yönelik bir eleştiridir. Bilmenin salt analitik olup da tekilliği evrensele götürmeyi sağlayan soyutlamacı ve formel özdeşliği eleştirilir: "[B]ilme verili somut nesneleri soyut öğelerine ayrıştırmaktan ve daha sonra bunları yalıtılmışlıkları içinde

[15] *A.g.e.*, §81'e Ek.
[16] G.W.F. Hegel, "Mantık Bilimi", *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., 2004), §226'ya Ek; G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic*, ing. çev. William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1978), §226'ya Ek.
[17] *A.g.e.,*

irdelemekten öte bir şey yapamaz. Ama hemen görünür ki bu şeylerin başaşağı çevrilişidir ve onları *oldukları gibi* almak isteyen bilme yetisi bu yolda kendi ile çelişkiye düşer."[18] Zarları soyularak incelenen bir soğan, yaşama kudret veren bir soğan değildir artık. Locke'un ve her tür empirizmin yanılgısı, öznelliği bilinç olgularına ve temsilî bir zihin dünyasına, nesnelliği de verili ve değişmez olarak varsayan yapıya indirgemesidir. Sözleşme düşüncesinin uzlaşımsal yapısı da, birey-toplum ilişkisinde karşıtlık olarak kalması anlamında tarihsel-ontolojik olarak aşılmayı beraberinde getirir.

Kaynakça

Gülenç, Kurtul ve Gürel Özgür Emrah (Derleyenler). *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek*. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2021.

Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çeviren Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yay., 1997.

Hegel, G.W.F. "The Positivity of the Christian Religion". *Early Theological Writings*. İngilizceye Çeviren T.M. Knox ve Richard Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

-. *Hegel's Logic*. İngilizceye Çeviren William Wallace. Oxford: Oxford University Press, 1978.

-. *Elements of the Philosophy of Right*. İngilizceye Çeviren H.B. Nisbet. Editör A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

-. "Mantık Bilimi". *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yay., 2004.

-. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hauptwerke in sechs Bänden*. Cilt 5. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009-2011.

Heine, Heinrich. *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*. Çeviren Semih Uçar. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.

Kainz, Howard P. "Hegel'in Locke Yorumu". *Alman İdealizmi II: Hegel*. Çeviren ve Editör Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yay., 2021.

Locke, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. Çeviren Olgun Kaçmaz. İstanbul: Say Yay., 2022.

[18] *A.g.e.*, §227 ve 227'ye Ek.

EPIKOUROS'UN DÜŞÜNCESİNDE TOPLUMSAL YAŞAMIN TEMELLERİ

N. Petek BOYACI*

THE FOUNDATIONS OF SOCIAL LIFE IN EPICURUS' THOUGHT

Öz

Helenistik dönemde insanların bir arada yaşama pratikleri *polis*ten imparatorluğa evrilmektedir. Daha önceki dönemlerde insanlar *polis* örgütlenme biçimi içinde yaşamakta ve mutluluğu da bu yapı içindeki edeceğini düşünmektedir. Bu pratiğin imparatorluğa dönüşümüyle beraber insanlar, hayatlarına kendileri yön tayin edemediklerinden dolayı büyük kaygılar yaşamaktadır. Artık mutluluk yurttaşın *polis*teki mutluluk arayışından bireyin imparatorluk içinde mutluluğu arama yoluna girmesine ve tüm bu dönüşüm sürecinde acıdan ve korkudan nasıl kurtulacağının yolunu bulma çabasına dönüşmüştür. Bütün bu toplumsal ve politik değişim felsefe alanına da yansımış, artık yurttaşların *polis*te yurttaşlarla birlikte değil birey olarak imparatorluk içinde mutluluğu nasıl elde edeceği üzerine düşüncelerin gelişmesine olanak tanımıştır. Toplum sözleşmesi düşüncesinin Helenistik dönemdeki en önemli temsilcisi olan düşünür Epikouros'tur. Bu makalede Epikouros'un toplum sözleşmesi düşüncesi kendisinin kanonik, fizik ve etik düşünceleri çerçevesinde ele alınacaktır. Bu temellendirme yapılırken öncelikle düşünürün epistemolojisi ve onun etikle bağlantısı ele alınacak olup, doğayı anlamanın ve açıklamanın toplum sözleşmesi ile nasıl ilişkilendirilebileceği tartışılacaktır. Bu yazıda ayrıca toplumsal yaşamın oluşum aşamaları, insanların nasıl anlaşma yaptıkları ve bilge kişinin ne türden özelliklere sahip olduğu bilgi, fayda, güvenlik, adalet kavramları etrafında incelenmektedir. Adaletin doğası gereği faydalı olması gerektiği vurgulanarak, onun yasalardan farklı bir yere konumlandırılması gerektiği öne sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: sözleşme, bilge, güvenlik, fayda, doğal adalet, yasa.

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., npetekb@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0247-8679.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 50-67.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 24.08.2022)

Abstract

In the Hellenistic period, people's coexistence practices evolved from *polis* to empire. In previous periods, people lived in political organizations like *polis* and they thought that happiness would be achieved in this structure. With the evolvement of these coexistence practices into the empire, people experience great anxiety because they cannot find their way in their lives. Happiness has turned from the citizen's pursuit of happiness in the polis to the individual's pursuit of happiness in the empire, and in this process, it has become an effort to find a way to get rid of pain and fear. All this social and political change has also been reflected in the field of philosophy, allowing the development of ideas on how citizens can achieve happiness in the empire as individuals, not together with citizens in the *polis*. Epicurus is the most important philosopher of the idea of the social contract in the Hellenistic period. In this article, Epicurus' idea of the social contract will be discussed within the framework of his canonic, physics, and ethics. First, the philosopher's epistemology and its connection with his ethics will be handled and it will be discussed how understanding and explaining nature can be related to the social contract. Furthermore, the formation stages of social life, how people make agreements, and what kind of characteristics the wise person are examined within the framework of the concepts of knowledge, benefit, security, and justice. By emphasizing that justice should be beneficial by its nature, it is asserted that it should be situated on a different ground from the law.

Keywords: agreement, sage, security, utility, natural justice, law.

****

> Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.
>
> Epikouros, *KD*, XXXI[1]

Helenistik dönem, Eski Yunan dünyasının büyük bir değişim içinde olduğu, artık *polis* yapılanmasının çöküşünün gerçekleştiği ve örgütlenme biçimi olarak imparatorluğa evrildiği dönemdir. Helenistik felsefenin ortaya çıkışının bu politik ve kültürel değişimden etkilendiği yaygın bir kanı olarak kabul görmektedir. *Polis* yapılanmasının çözülmesiyle birlikte tüm geleneksel

[1] Epicurus, "Kyriai Doksai", *Epicurus the Extant Remains* içinde 94-105, çev. Cycil Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1926).

yapının bozulması, insanların hayatlarını anlamlandırmada yetersizlik yaşamalarına neden olmuştur.[2] Yunanların kendi hayatlarını tayin edememeleri de yine bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanların mutluluğu arama ve hayatlarını yeniden bir düzene koyma arzusu, o dönemin felsefi görüşlerinin ortaya çıkış yönünü tayin etmiştir. Mutluluğun toplumun mutluluğu ile eş değer görülmemesi, hatta bireyin ne şekilde mutlu olacağının izinden gidilmesi, daha önceki dönemde ileri sürülen etik görüşlerden Helenistik felsefeyi ayıran en önemli özelliktir. Keza yurttaşın mutluluğu yerini bireyin mutluluğuna bırakmaktadır. Birey ise tüm bu değişim içinde nasıl yaşayacağının yolunu bulmaya çalışmaktadır.

Epikourosçular da Helenistik dönemin önemli felsefi okullarından biri olarak karşımıza çıkar. *Eudaimonia* onlar için yaşamın nihai hedefidir. Onlar insanların ruh dinginliği (*ataraksia*) ve acının yokluğu (*aponia*) olarak yorumlanabilecek haz (*hedonê*) yaşamının elde edilmesiyle tanrısal bir hayata bu dünyada erişebileceğini öne sürerler.[3] Mutlu bir yaşam sürdürmek için Epikourosçuların bir reçetesi vardır: *Tanrı korkutmaz, ölüm endişe yaratmaz, iyi olanı elde etmek ve kötü olana katlanmak kolaydır.* Bu *tetrapharmakos* mutluluğa ulaşmamızı engelleyen yanılgılarımızı ortadan kaldıracak ilkelerdir.[4] Erler'in de öne sürdüğü üzere tüm bu ilkeler etik çerçevede ele alınıyor gibi görünse de esasen fizik aracılığıyla fenomenlerin ne olduğunu anlamakla gerçekleşebilir. Ruhun, tanrıların, ölümün ne olduğunu tanımlamak zaten bizleri tüm bu korkulardan, öfke ve düşkünlüklerden kurtaracaktır. Bu yüzden mutluluğa ulaşma yolunda Epikourosçular etik yaklaşımlarını aynı zamanda doğayı anlama üzerine oturtmaktadır. Yaşadığımız bu dünyayı ve evreni algılama biçimimiz bizi acıdan uzaklaştıracak önemli bir araçtır. O halde Epikourosçular için acıdan uzak ve ruhun dingin olduğu yaşamın ilk adımı doğayı anlamak ve dolayısıyla etrafımızda olan her türden doğa olayını ve fizik çevreyi anlamlandırmaya çalışmaktır. Etik buna bağlı olarak da bir toplumda nasıl yaşayacağımız sorunsalının çözümü, öncelikle doğanın ve fizik evrende meydana gelen her türden doğa olayının nedenlerinin neler olduğu üzerine yapılacak derin düşünüşte yatar.

Epikourosçulara göre insan bilgiyi empirik yolla, gözlemle edinmektedir. *Pros Herodoton*'da Epikouros, epistemolojisiyle ilgili ayrıntılı bilgi verirken, mantık ve diyalektiğin yerini, başka bir felsefe dalına *kanonikê*ye bırakır. O,

[2] A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 4.
[3] Michael Erler & Malcolm Schofield "Epicurean Ethics" *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* içinde 642-674, ed.ler Keimpe Algrai, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield (Cambridge UP, 2008), 644.
[4] *A.g.e.*, 645.

*kanonikê*yi felsefenin bir dalı olarak epistemolojiyi tanımlamak için kullanmaktadır. Etimolojik olarak, "ölçü çubuğu" veya "yasa" manasında kullanılan bu kelime başkalarının mantık yoluyla aradığı hakikati, *kanonikê* kuralları aracılığıyla fizikle ortaya çıkarmaya çalışır.[5] Ancak Seneca'ya göre bu, her ne kadar mantıktan farklı görünüyor olsa da, başka bir isim verilmiş mantıktır ve o da fiziğin tamamlayıcısı olarak görülebilir.[6] *Kanonikê* iki aşamalıdır: Basit algılama, nesneleri birden bilebilme ve bunlardan hareketle çıkarım yapılarak algılanamayanları keşfetme.[7] Epikouros için hiçbir şey yoktan gelmediği ve mutlak anlamda yok olmayacağı ve dünya her zaman bu haliyle olduğu için algılayabildiklerimizden yola çıkarak algılayamadıklarımız hakkında da hakikate ulaşabiliriz. Esasen bu yoldaki insan, fikrini öne sürüp kanıtlayana kadar yoluna devam etmek durumundadır. Bu zihinsel süreç bir keşfetme, kanıtlama yöntemidir.[8] Tüm bu sürecin temelinde ise duyularımız yatmaktadır.

Epikouros'a göre hakikatin üç ölçütü vardır: *aisthesis*, *prolepsis*, *pathê*.[9] Duyuların akılla ilgisi yoktur. Yanılmazdırlar çünkü henüz bu aşamada bir yargı verilmez. Hafıza veya akıl yürütme henüz işe karışmamıştır. Bu yüzden her duyum türdeştir ve birbirlerini değilleyemez. Duyular tartışmasız bir biçimde vardır ve zihnin hareketi bunun kanıtıdır. Bilginin oluşumu ise duyularla değil, duyularla birlikte bulunduğumuz yargıdadır. *Prolepsis* ya da genel kavram, fikir, tümel, ön kavram ise evrensel düşünceyi kastetmek anlamında kullanılır. Bunu Laertius şu şekilde açıklar: "İşte bu insandır" derken; "insan" denmesiyle birlikte zihnimizde duyuların önderliğinde hemen genel kavram olarak insanın biçimi canlanır."[10] Daha önce insan görmediğimizde insan kavramına da sahip olamayız. Bu yüzden duyularımızla insanı önce algılamalı daha sonra bunu kavrama dönüştürmeliyiz. *Kanonikê*ye göre de önce basit olan bu şekilde algılanır ve hatta bilinebilir. Buradan da Tanrı ve özgürlük gibi hiçbir duyusal içeriği olmayan kavramların bilgisi edinilebilir. Bu algılanamayanların bilinebilmesi yine duyuma bağlıdır. Duyusal izlenimler birikir ve tekrarlanır sürekli olarak

[5] Elisabeth Asmis "Epicurean Epistemology" *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* içinde 260- 294, ed.ler Keimpe Algrai, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield, (Cambridge UP, 2008), 262.
[6] Seneca, *Letters on Ethics*, çev.ler Margaret Graver & A. A. Long (Chicago: The University of Chicago, 2015) Letter 87.11
[7] Epicurus, "Pros Herodoton", *Epicurus the Extant Remains* içinde 18-55, çev. Cycil Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1926), 38-39.
[8] Asmis, *A.g.e.*, 263.
[9] Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers,* çev. R.D. Hicks (Harvard University Press, Loeb 1972), X- 31.
[10] Laertius, *A.g.e.*, X- 33

pekişen ve onaylanan bu izlenimler ise *prolepsis*e dönüşür.[11] İnsan zihni bunu aynı zamanda, benzetme karşılaştırma, birleştirme gibi birtakım işlemlerle yapar.[12] Esasen burada yapılan tümevarımsal çıkarımlardır. Bunlar evrensel, herkes tarafından kabul gören kavramlardır. Burada önemli olan kavramı oluştururken mümkün olduğunca çok fazla sınamak ve gözden geçirmektir. Bir şeyin o şey olduğu görüşü mutlaka doğrulanmalıdır. O olduğuna karşılık menfi bir tanık olduğunda ise kavram yanlış olarak değerlendirilir. Bu yüzden tam anlamıyla doğrulanmadan, yargıda bulunulmamalıdır. Bekleyen doğrular dediği düşünce de bu şekilde ortaya çıkmıştır. Herhangi bir yargıda bulunmadan önce emin olmak, onu başka şeylerle desteklemek bir şekilde doğrulamak için beklemek (*to prosmenon*) gerekmektedir.[13] Yargıda bulunacağımız şeyle aynı ortamda olmak veya onun yakınına gelerek onu daha açık biçimde gözlemlemek, görmek, duymak, koklamak veya hissetmek, mümkün olduğunca fazla doğrulama yapmak o şeyle ilgili daha iyi bir yargıya ulaşmamızı sağlayacaktır.

İnsanların duyum yoluyla bildiklerinin dışında bilemedikleri şeyler de vardır. Ancak bunlar da yine duyumlara bağlıdırlar. Bir diğer deyişle, Epikouros'a göre duyum olmaksızın somut veya soyut hiçbir şey bilinemez. Örneğin, boşluk doğrudan duyumlarla elde edebileceğimiz bir şey değildir. Ancak boşluğun var olduğu duyumlarımızla elde ettiklerimizden çıkarımla bulunabilir. Cisimlerin harekette olduğunu gözlemlediğimizde ve onların bir yerde bulunması gerektiğini düşündüğümüzde, boşluk fikrine ilişkin çıkarımda bulunabiliriz. Bu çıkarım duyulardan gelen verilerin aklın yardımıyla bir analizinin yapılmasıyla gerçekleşmektedir. Bu yüzden esasen ister duyusal veriler ister çıkarım yoluyla bilgi elde edelim, yargıda bulunma akılla ilgili bir durumdur.

Epikouros'a göre, etrafımızda meydana gelen doğa olayları da yine duyumlarla elde edilerek açıklanabilir. Açıklama yapmak birtakım yargılara varmaktır. Buna göre mümkün olan en doğal açıklama makul olandır ve olaylar yalnızca tek biçimde açıklanmak zorunda değildir. Epikouros'un *Pros Pythoklea'da* anlattığı üzere, bir olayla ilgili birkaç açıklama olabilir. Ancak bu birden fazla sayıdaki açıklama etrafımızda gözlemlediklerimizle çelişmediği sürece kabul edilebilirdir.[14] Bu yüzden mutlak tek bir açıklama değil, yanlışlanamayan, menfi olmayan her açıklama geçerlidir. Doğa olaylarında

[11] Asmis, *A.g.e.*, 278.
[12] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi IV* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi yayınları, 2008), 63.
[13] Laertius, *A.g.e.*, 34.
[14] Epicurus, "Pros Pythoklea", *Epicurus the Extant Remains* içinde 56-81, çev. Cycil Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1926), 86.

birden fazla açıklama her bir açıklamanın fenomenle uyuşması ve bir karşı argüman veya tanıklığın olmaması nedeniyle kabul edilebilir. Karşı argümanın olduğu bir açıklama ise geri planda bırakılır ve başka açıklama hâlen fenomenle uyuşuyor ve karşı argümanla değillenemiyorsa geçerliğini korur.

Duyularımızla bilgiyi nasıl oluşturduğumuz, mutlak tek bir hakikat ve ona erişme düşüncesinin olmayışı, Epikouros'un toplumsal yaşamla ilgili düşüncelerini de şekillendirmektedir. Onun haz yaşamını nihai bir amaç olarak görmesi ve mutluluğu burada konumlandırması, bireylerin haz miktarını mümkün olduğunca arttırmak yolunda çabalaması gerektiği gibi bir düşünceyi beraberinde getiriyor olsa da mantığın yerine koyduğu *kanonikê* ve doğayı anlamlandırma arzusu sadece hazcılığının mümkün olduğunca bireyin kendi hazzını arttırması olmadığını göstermektedir. Thilly'nin de dediği gibi, Epikourosçuluk bir haz kuramı olarak görülmesine karşın, duyusallık öğretisi değildir. Duyusal her arzunun tatmin edilmesi, bireyin en yüksek hazzın peşinde koşma arzusunun aksine, Epikouros için bilgi edinme, fiziki evreni anlama, rasyonel düşünme ve erdemli bir yaşam seçme hazza dayalı yaşamın temellerini oluşturmaktadır.[15] Bir arada yaşamanın kuralları da haz ve mutluluğun mümkün olduğunca artırılması için gereklidir. Buna göre toplumsal yaşamın temelleri fizik, *kanonikê* ve etikle beraber ele alınmalıdır.

****

Evreni tanımak, doğa olaylarının nedenlerini bilmek, gündelik yaşamımızda hazzı ön planda tutabilmek için önemlidir. Doğa olaylarının anlamlandırılması ve nedenlerinin bilinmesi insanın mutlu yaşamasının basamağını oluşturur. Doğa araştırmaları insanları boş düşüncelerden ve keyfi kurallardan korur. Çünkü Epikourosçulara göre, yaşamımızın akıldışı ve boş sanılara gereksinimi yoktur. Her bir olayın ortaya çıkışı gözlemlenmeli, olayların birden fazla nedene bağlı olarak ortaya çıkanı ve çelişkili olmayanı ayırt edilmelidir.[16] Örneğin insanların gök olaylarından korku duyması onların nasıl gerçekleştiğini tam olarak bilmemesinden ve bunu araştırmamasından ileri gelmektedir. Oysa bir fırtınanın, depremin veya dolunun nasıl meydana geldiğini bilmemek insanları ölümlü varlıklar olarak ancak korkuya iter. Epikouros'un Pythokles'e önerisi de buna uygun biçimde şöyledir.

[15] Frank Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: İzdüşüm, 2007), 190.
[16] Laertius, *A.g.e.*, X- 87.

> Böylece efsaneden kurtulacak ve bunlara yakın konuları anlayabileceksin; ama her şeyden önce kendini evrenin ilkeleri, sonsuzluk ve bunlara yakın konular üzerindeki çalışmalara vermelisin, ayrıca doğrunun ölçütleri, duygular ve bu çalışmaların ereği üzerinde durmalısın; çünkü birlikte ele alınan bu konular da tek tek olayların nedenlerini kolayca kavramanı sağlayacak.[17]

İnsanların doğa yasalarını anlamaları mucize, hurafe vb. şeylere inanmalarının önüne geçecektir. Onlar duyulardan yola çıkarak ortaya konan hakikati kabul ederler. Böylece "tanrılara duyulan korkuyu çıkarıp atmış"[18] olur. Bir yıldırım düşmesi Zeus'un birine veya bir olaya kızması sonucu gerçekleşmez. Epikouros'a göre bunun pek çok nedeni olabilir. Ancak bunu Zeus'un kızması olarak açıklamak ancak mitsel bir açıklamadır ve bu yalnızca insanların korku duymasına neden olur. Oysa mutlu bir yaşam korku duyulmayan bir yaşam olmalıdır. Diogenes bunu şöyle anlatır: "Ama yıldırım oluşması daha birçok şekilde açıklanabilir; yeter ki mitos olmasın ve olmayacaktır da eğer biri görülen olayları izler ve görülmeyenlerle ilgili izleri bunlardan çıkarırsa."[19] O halde mitoslarla açıklama, insanı ancak korkuya sürükler, oysa doğada olanlarla ilgili araştırma yapan insan mitoslardan ve safsatalardan kurtulacağı için bu korkudan kurtulur. Hazza yönelmesinin önünde bir engel kalmaz.

Empirik yolla bilgi edinme, doğa araştırması yapma, her şeyi duyusal temele indirgemek anlamına gelmektedir. Acıdan kaçınıp hazza yönelmenin doğuştanlığı, insanın doğal bir yönelimi olarak kabul edilmesi de[20] duyusal temelli bir yaşamın hazza yönelik olabileceği düşüncesini oluşturur. Bireyin duyu deneyimine indirgenmiş gibi görünen bu etik yaşam, bilgi edinmede duyularına indirgenen süreç göz önüne alınırsa, eylemlerde bireylerin keyfiliğine dönüşme tehlikesini beraberinde taşımaktadır.

> Zira eğer duyum, acının ve hazzın hissedilmesi doğrunun, iyinin, gerçeğin, insanın yaşamında amaç haline getirdiği şeyin ölçütüyse, ahlak aslında ortadan kaldırılmış demektir ya da ahlaksal ilke aslında ahlaksal değildir; en azından böylelikle eylemdeki her tür keyfiliğe yol açıldığını kabul ederiz.[21]

---

[17] *A.g.e.*, X- 116.
[18] Hegel, *Felsefe Tarihi Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul, Notabene, 2019), 255.
[19] Laertius, *A.g.e.*, X- 104.
[20] Epicurus, "Pros Menoikea", *Epicurus the Extant Remains* içinde 83-93, çev. Cycil Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1926), 128.
[21] Hegel, *A.g.e.*, 257.

Ancak Epikourosçular için haz her ne kadar bir amaç olarak karşımıza çıkıyor olsa da onun niteliğinin ne olduğunun belirlenmesi, insanların keyfi seçimleri sonucu olmaktan uzak tutacaktır. Burada sözü edilen haz, bedence acı çekmemek ve ruhça sarsıntı içinde olmamaktır.[22] Ancak her türden haz amaç değildir. Bir diğer deyişle Epikourosçular yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazları kastetmemektedir. Yaşamı zevkli kılacak olan şey, her şeyin nedenini araştıran ölçülü bir muhakemedir (*nêson logismos*).[23] Hazza yönelme aklın kullanımını gerektirir.

> Bu ne kesintisiz bir içki içme ve eğlenme ne de şehvet tatminidir, ne de balığın ve lüks bir sofranın hoş bir yaşam yaratan diğer lüksleridir. Makul akıl yürütmek, her seçimin ve kaçınmanın temellerini araştırmak ve en büyük rahatsızlıkların ruhu ele geçirdiği inançları kovmaktır. Bütün bunlar da *phronesis*'ir. *Sağduyulu*, onurlu ve adilce bir yaşam olmadan haz yaşamı olmayacağı öğrettiği için, *phronesis*, bütün diğer erdemlerden daha değerlidir. Çünkü erdemler haz yaşamıyla birleşmiştir ve haz yaşamı onlardan ayrılamaz.[24]

Bu duruma göre, empirik gözlem yoluyla bilgi elde edilmesi, her şeyin duyuma ve hazza indirgenmesi kişiden kişiye keyfiyetle değişen bir ahlak anlayışını ortaya çıkarmamaktadır. Haz, bir amaç olmasına karşılık, yine de akıl veya muhakeme olmaksızın elde edilemez. İnsanların hangi hazlara yönelip, hangilerine yönelmeyeceği, hazzın kendilerine verdiği en yüksek tatmin yoluyla değil aklımızla bulunabilir. Bu yüzden insan aklını kullanarak yönelmesi ve kaçınması gereken durumları ayırt etmelidir. Bu ayrımı yapmayan insanların *ataraksia* ve *aponia* haline gelmeleri olanaksız olur. Muhakeme veya akılla her şeyin nedeni araştırmak, insanları öncelikle fiziğin yoluna getirecektir. Epikouros'a göre doğa araştırmaları olmadan saf hazlara ulaşamayız, korku ve acıdan kaçınamaz, hangi hazlara yönelmemiz gerektiğini bilemeyiz, bu şekilde de hazza ulaşmamız mümkün değildir.[25]

İnsanlar doğal olarak hazza yöneldikleri gibi bazı arzulara (*epithumoi*) da sahiptirler. Arzular, bazıları doğal ve zorunlu, bazıları doğal ama zorunlu değil, bazıları ise ne doğal ne de zorunlu olmak üzere ayrılırlar.[26] Doğal ve zorunlu arzular insanların temel ihtiyaçlarını oluştururlar. Yemek, barınma, güvenlik vb. ihtiyaçların giderilmesi onların haz yolunda ilerlemesini sağlayacaktır. Ancak zengin sofralar, villada yaşamak gibi birtakım ihtiyaçlar

[22] Laertius, *A.g.e.*, X-131.
[23] *A.g.e.*, X-132.
[24] Epicurus, "Pros Menoikea" 132-133.
[25] Laertius, *A.g.e.*, X-143
[26] Epicurus, "Kyriai Doksai", XXIX.

ne kadar yemekle veya barınmayla ilişkili temel ihtiyaçlar olarak görülüyor olsa da zorunlu olmadıklarından ilk gruptakilerden ayrılırlar. Ancak insanlar hem bu türden doğal ama zorunlu olmayan hem de ne zorunlu ne de doğal olan arzuların peşinden koşarlar. Ne doğal ne de zorunlu arzular ise insanın hayatına haz verme açısından büyük bir etkide bulunmazlar. Örneğin, adına heykel dikilme bir arzudur ancak ne doğal ne de zorunludur. Bunlar doyurulmasa da insanı acıya sürüklemezler. Onların peşinden gitmek insanların boş düşüncelerinden kaynaklanmaktadır.[27] Hangi arzularımızın doyurulması ve hangi hazlara yönelmek gerektiğini bilmek insanın kendisiyle ilgilidir. Bu yüzden hazlar arasında seçim yapmak tesadüflere veya talihlere bağlı değildir. Çünkü hazlar arasında ayrım yapabilen hangi hazza yönelip yönelmeyeceğini tartabilen kişinin yaşamında talih (*tykhê*) çok az yere sahiptir. O, kendi aklıyla, *muhakeme* yetisiyle tüm yaşamını düzenler.[28] Burada her ne kadar olabildiğince bireyin hazzı ön planda gibi görünse ve etik ya da bilgi konusunda her şeyin temeli duyuma indirgenmiş olsa da önemli olan tikel ve en yüksek hazza sahip olmak değildir. Çünkü mutluluk akıldan yoksun tikel duyumlardan gelen fikirlerde veya eylemlerde değildir. Akılla ulaşılabilir. Bu mutluluk ise dış olumsallıklardan, duyumun olumsallıklarından bağımsız bir biçimde aranmalıdır.[29] Bilge insan ise doğa olaylarının nedenlerini araştıran ve onları anlayan, bu yüzden de boş düşüncelerden uzak duran, hazzı da evrensel bir şey olarak arayan kişidir.[30] Hegel'in bu düşüncesi yani, bilgenin evrensel bir mutluluk arayışı içinde olması fikri önemlidir. Keza her şeyin temeline duyumu koyan birinin mutluluk anlayışının tikellerde olacağını öne sürmesi beklenebilir. Oysa bilge insan tanımlamasıyla Epikouros duyumun getirdiği tikelden yola çıkarak akılla evrensel olana ulaşmaya çalışır. Bu yüzden de her bireyin arzusu ve elde ettiği haz kendine göre farklılaşmaz.

***

İnsanın hazza yönelmesi, korkularından kurtulması için belli birtakım toplumsal koşulların olması gerekmektedir. Toplumda sürekli tehdit veya saldırı altında olan bir kişinin haz elde etmesi veya mutlu bir yaşam sürmesi olası değildir. İnsanların güvenliklerinin sağlanmış olması ilk koşullardan biri olarak karşımıza çıkar. Keza güvenlik unsuru tıpkı barınma gibi hem zorunlu hem de doğal arzular arasında bulunmaktadır. Diğer insanlardan zarar

[27] *A.g.e.*, XXX.
[28] *A.g.e.*, XVI.
[29] Hegel, *A.g.e.*, 257.
[30] *A.g.e.*, 258

görmemek, kendi doğasının yolunda ilerlemek için insanların güvenliklerinin sağlanması şarttır.

Epikouros'a göre yalnızca bilgeler *ataraksia* ve *aponia* olarak adlandırılan ruh hali içinde olabilirler. Onların böylesi bir yaşama erişebilmeleri içinse diğer insanlardan mümkün olduğunca uzak olmaları gerekmektedir. Bu onların politik bir yaşamdan uzak durmaları anlamına da gelir.[31] Çünkü Epikouros'a göre insan, Aristoteles'in[32] dile getirdiği biçimiyle, doğası gereği politik bir varlık değildir. Doğaları gereği politik olmamalarına karşın insanlar diğer insanlarla bir biçimiyle birlikte yaşamak durumundadır. Bilge insanın yaşam tarzı, Epikouros'un önerdiği bir hayat gibi görülüyor olsa da herkesin bu hayata erişebileceği veya erişmesi gerektiği düşünülmez. Bu yüzden Epikouros bazı insanların farklı yaşam tarzları olabileceğini politik bir yaşam ya da ün sahibi veya seçkin bir hayat sürmek isteyebileceğini düşünür.

> Bazıları, insanlar karşısında bu şekilde güvende olacaklarını düşünerek, ünlü ve seçkin olmak isterler. Öyle ki eğer böylelerinin yaşamı güvenliyse, doğaya dair iyiyi elde etmişlerdir; eğer güvenli değilse, doğanın dürtüsüyle başından beri uğruna çabaladıkları şeye sahip değildirler.[33]

İnsanlar kendi *doğalarına uygun* biçimde istedikleri bir yaşamı seçebilirler. Bilge birinin politik hayattan kendini çekmesi onun doğasına uygun olan yaşam biçiminin bu olmasından ileri gelir. Bilge kişi doğası gereği topluluktan uzakta yaşamalıdır. Bu kişi için mümkün olan en iyi yaşam biçimi politik bir hayattan ayrı olan güvenliğin sağlandığı bir yaşamdır. Epikouros'a göre, insan diğer insanlarla beraber olduğunda depresif, korku içinde ve güvende hissetmeyecek ve iyi bir yaşam süremeyecektir, bu yüzden de *ataraksia* durumunda olan bilge kişi de tehditkâr ve güvensiz olarak görülen devlet yönetimine katılmamalıdır.[34] Kendini çoğunluktan geri çekmelidir. Fark edilmeden yaşamak onları daha dingin kılacaktır. Ancak bu yalnızca bilge insanın hayatını tanımlar. Oysa her insan bu yaşam biçimini seçemeyeceği gibi kendi yolunda, kendi doğasına uygun yaşamı seçecektir. O halde toplumun her bir üyesinin kendini toplumdan soyutlayarak bir yaşam sürmesi mümkün değildir. İnsanların bir arada yaşamasının olanakları üzerinde düşünmeleri gerekir. Bu durum, onların kendi aralarında anlaşmalarını zorunlu kılacaktır. Anlaşma veya sözleşme, insanların güvenliklerini sağlayarak adaletin tesis edilmesi amacıyla yapılır ve doğal

[31] Laertius, *A.g.e.*, X- 119.
[32] Aristotle, *Politics*, Loeb Classsical Library, çev.H. Rackham (USA: HUP, 1932) 1253a5.
[33] Epicurus, "Kyriai Doksai", VII.
[34] Laertius, *A.g.e.*, X- 119.

adalet veya doğruluk, insanların birbirlerine zarar vermemelerini ve birbirlerinden zarar görmemeleri için zorunlu olan bir fayda anlaşması olarak ortaya çıkar.[35] O halde adalet bir anlaşma veya sözleşme olduğundan mutlak da değildir. "Hiçbir zaman kendinde adalet yoktur, şurada ve şu zamanda birbirleriyle ilişki içinde zarar vermemek veya zarar görmemek için yapılan bir anlaşmadır."[36] Buna göre adalet kendi başına bir erdem, mutlak değişmez bir değer değildir. Zamansal veya mekânsal olarak değişikliğe uğrayabilir. Yararlık açısından bakıldığında bu adaletin herkes için aynı şey olarak görülmesine olanak tanımayabilir. Ancak adaletin tesis edildiği yerin koşullarına ve özelliklerine de bağlı bir biçimde herkes için aynı adaletten dahi söz edilemeyebilir.

Adalet anlaşmaların yapıldığı yerde gerçekleşebilir. Anlaşmalar ise rasyonel düşünme yetisine sahip yani anlaşma yapma kabiliyetine sahip canlılar arasında gerçekleşebilir. Örneğin kuşlarla kediler arasında bir anlaşma sağlanamayacağı, onların böylesi bir anlaşma yapma kabiliyetleri olmadıkları için bu ilişki biçiminde adaletten veya adaletsizlikten söz etmek mümkün olmayacaktır. Bütün insanlar arasında bir anlaşma olması gerektiği yönünde bir yanılgı da olmamalı, keza aralarında anlaşma yapmak istemeyen bazı insan toplulukları da olabilir. O halde bu insanların arasındaki ilişkide de adalet veya adaletsizlikten söz etmek mümkün olmayacaktır.[37] Bu yüzden Epikouros zarar vermeme ve zarar görmeme bağlamında adaletin doğasına dair bir tanımlama yapıyor olsa da adaletin işleyişinin veya insanların doğasına dair hiçbir açıklama getirmez. Epikouros'a göre adalet veya toplum sözleşmesi doğal birtakım unsurlardan ayrı olarak belli zamanda ve mekânda gerçekleşen anlaşmalar olarak açıklanır. Örneğin bir toplulukta çalmamakla ilgili bir anlaşma gerçekleşmemişse, insanlar bir başkasının malını çalmayı, o toplumun güvenliği için yasaklamamışsa, bu durumun yani çalmanın *ataraksia* veya *aponia* ruh haline hizmet etmediği düşünülmüşse, çalmak doğası gereği kötü veya kaçınılması gereken bir davranış olarak görülemeyeceği için o toplulukta adaletsizlik doğuran bir eylem olarak görülmez. Ne zaman ki çalmamak topluma bir fayda getireceği için üzerinde anlaşılan bir şey olur, o zaman insanlar arasındaki bu anlaşmaya göre çalmak adaletsiz bir şey olarak o toplulukta kabul görür. Bu yüzden anlaşma yoksa hak, haksızlık veya adalet, adaletsizlik gibi kavramalardan da söz edilemez. Buradan da adaletin kendisi için istenen bir erdem olarak ortaya çıkmadığı, getireceği fayda üzerinden ele alınabileceği söylenebilir. Adalet, karşılıklı ilişkilerde zarar vermemek ve zarar görmemek için yapılan bir sözleşmedir

[35] Epicurus, "Kyriai Doksai", XXXI.
[36] *A.g.e.*, XXXIII.
[37] *A.g.e.*, XXXII.

ve adaletin temelindeki unsur ise faydadır. O halde adaletin tesisi her ne kadar doğal temellere dayanmıyor olsa da, adalet doğal olarak faydayı sağlayacaktır. *Adalet doğası gereği faydalıdır*. Bu husus daha önce bahsi geçen KD VII'de anlatılan güvenlik fikriyle birlikte ele alındığında, bilge olsun olmasın insanların kendi hayat yollarını seçmeleri, yaşamları güvende olduğu sürece doğaya uygun bir iyiyi elde etmek olarak görülür. O halde fayda getiren bir adalet güvenliği de sağlayacağı için hangi yoldan gidilirse gidilsin o yaşam doğal olarak iyi sayılabilir. Adalet de zamana ve mekâna bağlı olmasına karşın güvenliği sağladığı ve insanlara fayda getirdiği için *doğal olarak iyi* sayılmalıdır.

Epikouros'a göre insan politik bir varlık değildir. Anlaşmalar yoluyla ortaya çıkacak olan toplumsal yaşam ise bir gelişim sürecinin sonucunda güvenlik ihtiyacından ortaya çıkmaktadır. Anlaşmaların yapılmaya başlanmasıyla birlikte yasalar yapılacaktır. Ancak insanlar ilk aşamada yani doğal durumda topluluklar halinde yaşayıp, kendilerine evler kurup tarım yapmazlar. Bir Epikourosçu olan Lucretius bir toplumun gelişiminin nasıl olduğunu beş aşamada anlatmaktadır.[38] İlk aşama henüz yasaların olmadığı insanın doğal durumda yaşamasıdır. Bu aşamada henüz belirlenmiş ahlaki normlar veya ortak iyi gibi kavramlardan söz etmek mümkün değildir. Kalıcı bağların hiçbiri gerçekleşmez. İnsanlar üreyebilir ancak aile kurmazlar.[39] Bu dönem oldukça zorlu olmakla beraber, henüz karşılıklı ilişkiler tam manasıyla gelişmemiştir. Sonrasında ikinci aşamaya[40] özellikle ateşin bulunmasıyla geçiş sağlanır. Dış koşullara dayanıksızlık insanların yavaş yavaş bir araya gelmesine ve topluluklar halinde yaşamalarına neden olmaktadır. İnsan daha yumuşamış ve ihtiyaçları için birbirleriyle iletişim haline geçmişlerdir. *Amicitia/philia* insanların bir arada yaşamalarının temel ilkesidir. Bu dönemde komşular arasında anlaşmalar yapılmaktadır. Ancak bu anlaşmalar yasa yapmak anlamında değildir, daha çok ahlaki normlar oluşur. Üçüncü aşama[41] insanların artık zihinsel güce sahip olduğu ve kralların kendilerini korumak için şehirler inşa ettiği aşamadır. Bu aşamada krallar mal ve toprakları güç, zekâ veya görünüşe göre dağıtırlar. Dördüncü aşamada[42] güç ve şan peşinde koşup politik rekabetlere giren insanlar kralları devirmeye çalışırlar. Bu dönemde tamamen güç çatışmaları vardır ve şöhret elde

[38] Fowler, "Lucretius and Politics" *Oxford Readings in Classical Studies Lucretius* içinde 397-431, ed. Monica R. Gale (Oxford: OUP, 2007), 422.
[39] Lucretius, *De Rerum Natura*, ed.ler William Ellery , Leonard Stanley& Barney Smith (USA: The University of Wisconsın Press, 1942) V, 925-1010.
[40] *A.g.e.*, V, 1011-1027.
[41] *A.g.e.*, V, 1105-1119.
[42] *A.g.e.*, V, 1120-1142.

edilmeye çalışılır. Şiddetin neredeyse en doruk noktada olduğu dönemdir. Son aşama ise tüm şiddetten yıpranmış insanoğlunun düşmanlık içinde çürümesini önlemek için karşılıklı sözleşmenin yapıldığı aşamadır.[43] İnsanlar artık şiddet ve karmaşa içinde yaşamaktan yorulurlar ve kendi aralarında anlaşma yaparak daha güvende yaşamak için yasalar yapmaya başlarlar.

Burada iki farklı toplum dinamiği olduğu söylenebilir. İlki özellikle ateşin bulunmasıyla ve bazı gelişmelerin olmasıyla, zorunlu olarak insanların bir arada dostane (*amicitia/philia*) biçimde yaşamaları veya anlaşma (*foedus*) yapmalarıdır. Bu gelişim süreci içinde bu aşama insanların kendi isteyip seçtiği, herhangi olumsuz bir duruma son vermek veya bir kaosu önlemek amacıyla gerçekleştirdiği bir aşama değildir. Doğallıkla gerçekleşen bir arada yaşamadır. Burada anlaşmalar toplumun zayıf üyelerini de kapsar. Daha önce de belirtildiği üzere ahlaki normlar oluşur. Henüz yasalar ortaya çıkmamış, yasa yapıcılar veya *doğrudan* karşılıklı tarafların olmadığı bir aşamadır. Diğer toplum dinamiğinin ortaya çıkacağı beşinci aşama insanların düşmanlıklara son verme amacıyla kendi çabaları doğrultusunda talep ettikleri birbirleriyle anlaşma yoluna gittikleri aşamadır. Bu aşamada ise artık yasalar yapılarak adalet tesis edilmeye çalışılır. Beş aşamada anlatılan toplumsal yaşama geçiş, doğal bir sürecin aşamaları gibi görünmektedir. Nihayetinde toplum kendi güvenliğini sağlamak amacıyla yasalar yapmaya başlar.

Toplumun içinde bulunduğu karmaşa ve kaosa son verecek olan yasalar esasen *doğası gereği iyi* değildir. Bu noktada adalet ile yasayı, diğer deyişle ilk toplumsal dinamik olarak tanımladığımız doğal adaletle diğer toplumsal dinamik olan insan elinden çıkma yasaları birbirinden ayırmak gerekmektedir. İlk aşama yani *amicitia/philia*'nın bir ilke olarak ortaya çıktığı dönem doğal adaletin hüküm sürdüğü aşamadır. *Sententiae Vaticanae* LII'de dostluk danslarının kutsanmışlığından söz edilmekte, yine aynı yerde LXXVIII'da asil bir kişinin bilgelikle ve dostlukla meşgul olması gerektiği vurgulanmaktadır.[44] İnsanların birbirleriyle olan dostluğu onların güvenliğini de sağlayacaktır. Dostluk ilkesi bizlerin bir arada yaşaması için doğallıkla var olan bir ilkedir. Zorunluluk sonucu veya sonradan anlaşma yoluyla oluşturulmuş bir ilke değildir. O halde Epikouros'un toplumsal aşamalarından biri olan ve dostluğun ilke olduğu aşama aynı zamanda doğal bir etik anlayışını da beraberinde getirmektedir. Bu noktada Epikouros'un toplum sözleşmesine giden adımda doğal bir eğilimin temelde bulunduğunu

[43] *A.g.e.*, V,1143-1160.
[44] Epicurus, "Fragmenta Epicurae", *Epicurus the Extant Remains*, çev. Cycil Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1926),106-139.

da söylemek yanlış olmayacaktır. O halde doğal adalet, *ataraksia* arzusunun bir biçimi olan doğal güvenlik anlayışını doyurmaktadır.[45] "Dışarıdaki koşulların uyandırdığı korkuya en iyi göğüs geren kişi, toplayabildiklerini bir aile içinde toplamış ama diğerlerine yabancı gibi davranmıştır."[46] İnsanlar dostluk kurabildikleriyle bir aile veya akraba ilişkisi kurarken, aynı zamanda kendilerini güvenceye almaktadırlar. Bu güvenlik ise doğrudan hazla bağlantılıdır. O halde Epikouros her ne kadar bilge insanın politik bir yaşamdan uzak tamamen insanlardan ayrı bir yaşam sürerek *ataraksia* ve *aponia* ruh hali içinde olabileceğini belirtiyor olsa da dost edinmek ve dostlarla bir aile gibi bir arada olmak da hazza ulaşmada fayda sağlayacaktır. O halde burada iki farklı görüş olduğu ileri sürülebilir. Bunlardan ilki insanın dingin bir yaşamın kalabalıklardan uzakta elde edilebiliyor olması, diğeri ise başkalarıyla bir arada ancak yalnızca *amicitia/philia* aracılığıyla elde edilebiliyor olması. Tüm doğa olaylarını anlamaya çalışıp korkularından arınan ve kendini toplumdan ayrı bir yerde konumlandırması gereken bilge kişi, aslında dostlarla bir arada olarak da haz yaşamına sahip olup *ataraksia* veya *aponia* halinde bir hayat sürebilir. Her ne kadar insan politik bir canlı olarak tanımlanmıyor olsa da eğer toplumdan ayrı bir yaşam süremiyorsa dostlarla bir aile gibi bir arada olmak güvence sağlayacağı için mutlu bir hayat sürebilecektir. Dostlar arasında korku ve güvensizlik, hırs ve kaygı olmaz.

Bu ikili ayrımın ikincisi toplum sözleşmesine giden yoldaki beşinci aşamaya denk gelen yasaların yapıldığı ve yasa yapıcıların hâkim olduğu dönemdir. Bu aşamada ikinci aşamadaki dostlar arasında olmayan bir mekanizma vardır: Yaptırım. Kaos ve karmaşayı önlemek, insanların güvenli bir biçimde yaşamalarını sağlamak için kurallara uymayanlar için yaptırım uygulanabilecek yasalara ihtiyaç duyulur. Yasalara uyanlar ise bu mekanizması içinde ceza görmezler. Yasaya aykırı bir eylemde bulunan insan ise cezalandırılmaktan veya bir yaptırıma maruz kalmaktan korkar. Bu yüzden yasanın beraberinde korkuyu taşıdığını söylemek doğru olur. Yasal olmayan bir eylemde bulunan kişi, binlerce kez yakalanmamış olsa dahi, hiçbir zaman yakalanmayacağını bilemez. Bu yüzden de bir gün cezalandırılmaktan korkar. Ancak bilge bir kişi veya *tetrapharmakos*u benimsemiş biri elbette ki yasalara uyacak başka insanlara zarar vermeyecektir. Yasalar daha çok, bilge olmayan kişilerin güvenlik unsurunu ortadan kaldırmaya yönelik tehlikesini önlemek içindir. O halde bilgeler için yasalar korkutucu değildir, tam tersine ona uymayan kimseler için korkutucu

[45] Erler&Schofield, *A.g.e.*, 668.
[46] Epicurus, "Kyriai Doksai", XXXIX.

olur. Zaten tamamen bilgelerden oluşan bir toplulukta yasalardan değil, dostlar arası ahlaki kurallardan bahsedilebilir.

Yasalar tüm halkın ortaklaşa yaptıkları, bir araya gelip tartışarak uzlaştıkları kurallar bütünü değildir ancak temelini faydadan almak durumundadır. Fayda getirmeyen yasalar adil sayılmazlar. Fayda ise toplumun güvenliğini sağlayarak onu huzurlu kılmalıdır.

> Yasa tarafından adil sayılan şeyler arasında, diğerleriyle ilişki gereksiniminde yararlı olduğu kanıtlanmış bulunan şey, herkes için aynı olsa da olmasa da adaletin yerine geçer. Fakat eğer biri diğerleriyle ilişkilerinde yarar ilkesine uygun olmayan bir yasa çıkarırsa, bu artık adaletin doğasına uygun değildir. Yasanın ifade ettiği fayda değişse ve bir süre önceki anlayışa uysa bile, gene de boş sözlerle kendilerini alt üst etmeyenler ve doğrudan doğruya olaylara bakanlar için, o süre içinde adalet gerçekleşmiştir.[47]

Fayda getiren bir adalet beraberinde güvenli bir yaşam sunacaktır. Ancak burada tekrar hatırlanması gereken önemli bir husus vardır. Beş adımlı toplumsal oluşumun ikinci aşamasında dostlar arasında sorun çıkmamasına adaletin bir biçimiyle her zaman olmasa da yine de sağlanmasına karşın, politik rekabetlere girilmesinden dolayı ortaya çıkan son aşamada yasaların yapılması güvenliği sağlayacaktır. Bu şekilde insanlar daha huzurlu bir hayat yaşayabileceklerdir. Ancak Epikouros'a göre, güvenlik ilkesi bir gereklilik olmasına karşın yeterli değildir. KD XIII'te doğayla ilgili araştırmalar yapmaksızın, bir bilgenin yapacağı gibi tüm bilinmezlikler karşısındaki kuşkuları gidermeksizin güvende olmak bir fayda getirmeyecektir. Burada iki insan ortaya çıkıyor. Birincisi bilge insan yani doğayı anlayan ve gereksiz korkularından kurtulmuş aynı zamanda da güvende yaşayan insan; bir diğeri ise bilge olmayan ancak henüz doğayla ilgili korku ve kuşkularından uzaklaşmamış ancak yine de yasalar sayesinde güvende yaşayan insan. Bilge insan daha önceki satırlarda da bahsedildiği üzere aklıyla hareket eden rasyonel insandır. İç sarsıntılardan uzaktır. Diğerleri ise hâlen iç sarsıntıları olan ve kendi aklıyla doğayı kavramayan boş korkulara kapılabilecek insandır. O halde, en faydalı yasalar yapılsa, en adilane biçimde bir yönetim olsa dahi, doğa olaylarını anlamadan, mitoslarla hareket eden bir bireyin haz elde ederek mutlu yaşayacağını söylemek mümkün olmayacaktır. Birey, *ölçülü bir muhakeme* yapmak, bir diğer deyişle aklını kullanmak zorundadır.

Yasa yapmak karmaşa ortamında bireyin yaşam hakkını korumayı amaçlar. Buna göre yasa, kendi bireysel varlıklarını korumak için bir araya gelen insanların zarar görmeme ve zarar vermeme düşüncesinden ortaya çıkmıştır.

[47] *A.g.e.*, XXXVII.

Bu ilke evrensel temelli ve doğallığı içinde adaleti sağlayacak gibi görünüyor olsa da yasalar bu denli evrensel temelli olamaz. Bireyler kendi türünü korurken, dışarıdan gelen tehlike olduğunda zarar vermeme düşüncesinden vazgeçebilirler. Zarar vermeme veya zarar görmeme daha çok bir arada benzer olanların veya yaşayanların arasındaki bir sözleşmedir. Oysa insanların farklı grup veya canlılara karşı yaptıkları yasalar zarar vermemeyi kapsamayabilir. O halde yasaların temelinde bireylerin hayatlarını sürdürmelerine olanak tanıyan fayda bulunmaktadır. Yasayı yapanlar da bu faydayı gözetmek durumundadır. Bu fayda kimi zaman bize evrensel bir ilke gibi görünen zarar vermeme ve zarar görmemeyi ihlal ediyor gibi görünen yasalar yapmayı teşvik edebilir. Burada unutulmaması gereken husus yapılan yasanın uzlaşanlara veya yasa yapan toplumun bireylerine fayda getirip getirmediğidir. Bu yüzden bir yasanın zararlı hayvanları veya toplumun bekasını ortadan kaldırmak isteyen başka insanları öldürmeye izin vermesi o yasayı adaletsiz yapmaz.[48] Adaletsizlik yapılan yasanın, yürürlükte olduğu topluma artık fayda sağlamadığı, güvenliği için işe yaramadığı durumda ortaya çıkar. Böylesi bir durumda ise yeni bir yasa yapılarak adaletsizlik hali düzeltilmeye çalışılır. Epikourosçulara göre hiçbir eylem özsel olarak mutlak bir biçimde faydalı değildir.[49]

Keşfedilen veya yeni edinilen bir bilgi, daha önce bilinmeyen bir şeyin ortaya çıkması ve daha güvenli bir ortam getirmesi, geçmişte yapılan bir yasayı değiştirmeyi gerektirebilir. Tüm bu değişim bireylerin keyfiliğinden kaynaklanmaz. Adalet ve fayda, yasadan ayrı bir referans noktasıdır ve yürürlükteki bir yasanın değişip değişmemesi gerektiğini, işlevini yerine getirmiyorsa kaldırılması gerektiğini gösterir.[50] Buradan da yasalar dışında referans olarak alınması gereken fayda temelli doğal adalet anlayışının Epikouros düşüncesinin en temelinde yer aldığı söylenebilir. Ancak böylesi bir adalet neyin yasa olacağını mutlak olarak göstermez.

[48] Antonina Alberti, "The Epicurean Theory of Law and Justice" *Jusitce and Generosity*, içinde, 161-190, ed.ler Andre Laks, Malcolm Schofield (UK: CUP, 1995) 165.
[49] *A.g.e.*, 178.
[50] *A.g.e.*, 178-179.

Kaynakça

Alberti, Antonina. "The Epicurean Theory of Law and Justice". *Justice and Generosity* içinde, 161-190. Editörler Andre Laks & Malcolm Schofield. UK: CUP, 1995.

Aristotle. *Politics*. Loeb Classsical Library. Çeviren H. Rackham. Harvard University Press, 1932.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi IV*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Loeb Classsical Library. Çeviren R.D. Hicks. Harvard University Press, 1972.

Elisabeth Asmis. "Epicurean Epistemology". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* içinde, 260- 294. Editörler Keimpe Algrai, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield. Cambridge UP, 2008.

Epicurus. "Pros Herodoton". *Epicurus the Extant Remains* içinde, 18-55. Çeviren Cycil Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926.

-."Pros Menoikea". *Epicurus the Extant Remains* içinde, 83-93. Çeviren Cycil Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926.

-. "Pros Pythoklea". *Epicurus the Extant Remains* içinde. 56-81. Çeviren Cycil Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926.

-."Fragmenta Epicurae". *Epicurus the Extant Remains* içinde, 106-139. Çeviren Cycil Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926.

-. "Kyriai Doksai". *Epicurus the Extant Remains* içinde, 94-105. Çeviren Cycil Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1926.

Erler, Michael & Schofield, Malcolm. "Epicurean Ethics". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* içinde, 642-674. Editörler Keimpe Algrai, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield. Cambridge UP, 2008.

Fowler, D.P. "Lucretius and Politics". *Oxford Readings in Classical Studies Lucretius* içinde, 397-431. Editör Monica R. Gale. Oxford: OUP, 2007.

Hegel. *Felsefe Tarihi Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*. Çeviren Doğan Barış Kılınç. İstanbul: Notabene, 2019.

Long, A.A.. *From Epicurus to Epictetus*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Lucretius. *De Rerum Natura*. Editörler William Ellery Leonard & Stanley Barney Smith. USA: The University of Wisconsin Press, 1942.

Seneca. *Letters on Ethics*. Çevirenler Margaret Graver & A. A. Long. Chicago: The University of Chicago, 2015.

Thilly, Frank. *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*. Çeviren İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm, 2007.

TOPLUM SÖZLEŞMESİNİN KÖR NOKTASI VE MICHEL SERRES'İN ÇAĞRISI: DOĞAYLA SÖZLEŞME

Eylem CANASLAN*

THE BLIND SIDE OF THE SOCIAL CONTRACT AND MICHEL SERRES'S CALL FOR A NATURAL CONTRACT

Öz

Bu makalenin konusu Michel Serres'in "doğayla sözleşme" kavramıdır. Serres bu kavramı, toplum sözleşmesi teorilerinin insanın doğayla bağını yok saydığı tespitinden hareketle önermiştir. Doğanın haklara sahip bir hukuk öznesi olması gerektiğini, onun bu haklarının bize sorumluluklar yüklediğini ve de söz konusu sorumluluklar temelinde, hukuk, politika ve bilim alanlarında doğayla ilişkilerimizi yeniden düzenleyecek bir sözleşmenin icat edilmesi gerektiğini savunmuştur. Makalenin amacı bu savunuyu irdelemek ve onun felsefi çerçevesini ve kavramsal bileşenlerini belirginleştirmektir. Bu amacı belirleyen iki neden vardır: Birincisi, Serres'e yönelik kapalılık ve anlaşılmazlık eleştirileriyle ilgilidir. Serres'in özgün bir edebî üsluba sahip olduğu, analitik sırayla ve alışıldık akademik referanslarla yazmadığı doğrudur. Fakat söz konusu durum onun düşünsel üretiminin muğlak ve belirsiz olduğu anlamına gelmez. Makalede "doğayla sözleşme"nin gayet kesin ve katı bir kavram olduğu ve analitik bir sırayla da serimlenebileceği gösterilecektir. İkincisi ise Türkiye'deki Serres çalışmalarının azlığıyla ilgilidir. Konu seçimiyle, bu eksikliği giderme yönünde bir katkı sunmak istenmiştir. Bu motivasyonlar temelinde makale dört bölüme ayrılmıştır. Giriş bölümünde, Serres'in savaş karşıtlığı vurgulanacaktır. Birinci bölümde, onun "nesnel şiddet" ve "öznel savaş" arasında yaptığı ayırım açıklanacak, Serresci sözleşme modelinin Epikurosçu ve Lucretiusçu köklerine işaret edilecektir. İkinci bölüm doğayla sözleşme önerisinin kavramsal bileşenlerine ayrılmıştır. Bu bölümde, Serres'in önerisinin bir metafor olmadığı savunulacak, çevrecilikten farkları ele alınacak ve ayrıca "epistemodise", "eğitimli üçüncü şahıs" ve "ortakyaşarlık" gibi kavramlar açıklanacaktır. Ayrıca bu bölümde,

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr., eylemcanaslan@klu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6121-8781.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 68-96.
(Makale Gönderim: 29.05.2022 / Makale Kabul: 18.08.2022)

Serres'in kirletme ile mülkiyet arasında saptadığı koşutluk ve mülk sahipliğinden kiracılığa geçiş çağrısı incelenecektir. Sonuç bölümünde ise doğayla sözleşme önerisinin güncel hukuki mevzuatla ilişkisine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Michel Serres, doğayla sözleşme, toplum sözleşmesi, hukuk felsefesi, ekoloji.

Abstract

The subject of this article is Michel Serres's concept of the natural contract. Serres proposes this concept because he finds that theories of the social contract ignore the connection of human beings with nature. He argues that nature should be a subject of rights, that its rights impose duties on us, and that on the basis of these duties, a contract should be invented that reorganizes our relations with nature in law, politics, and science. The aim of this article is to examine his argument and clarify its philosophical framework and conceptual components. There are two reasons for this goal: The first is related to the criticism of Serres's imprecision and incomprehensibility. Serres has a distinctive literary style. He does not write in analytical order and with the usual academic references. However, this does not mean that his intellectual production is ambiguous and uncertain. The article will show that the natural contract is a very precise and rigid concept and can be presented in an analytical order. The second reason is related to the insufficient research of Serres's philosophy in Turkey. Our article should also help to remedy this deficiency. It is divided into four sections. The introductory section highlights Serres's anti-war position. The first section explains his distinction between "objective violence" and "subjective war" and points to the Epicurean and Lucretian roots of his contract model. The second section is devoted to the conceptual components of the natural contract. This section argues that Serres's proposal is not a metaphor, discusses its differences from environmentalism, and explains concepts such as "epistemodicy", "The Third-Instructed", and "symbiosis". In addition, this section examines the parallelism Serres identifies between pollution and property, as well as his call for a transition from property to rent. Finally, the conclusion addresses the relationship between Serres's proposal and current legislation.

Keywords: Michel Serres, natural contract, social contract, philosophy of law, ecology.

***

Giriş

Michel Serres *Doğayla Sözleşme*'ye, Francisco de Goya'nın Çomaklarla Düello (*Duelo a garrotazos*) adlı gizemli resmini[1] yorumlayarak başlar. Bu resim Goya'nın 1820-1823 yılları arasında Quinta del Sordo diye anılan evinin duvarlarına çizdiği Kara Resimler (*Pinturas Negras*) serisi içerisinde yer alır. Serinin diğer çizimleri gibi, evi sonradan satın alan Émile d'Érlanger'nın girişimiyle, Salvador Martínez Cubells tarafından tuvale aktarılmıştır. Resimde parçalı çok bulutlu bir göğün altında, tepelik bir arazinin berisinde, ellerinde çomaklarla ölümüne kavgaya tutuşmuş, biri orta yaşlı diğeri belki daha genç iki erkek yer alır. İkisi de dizlerine kadar bataklık kumuna gömülmüştür. Seyredenler, her yeni çomak hamlesiyle dövüşçülerin bataklığa daha da saplanacağı ve bu kavganın nihayetinde bir kazananı olmayacağı hissine kapılır. Dövüşçülerin sandığının aksine içlerinden sadece biri değil, her ikisi de mahvolacaktır. Kara Resimler'in Jean Laurent tarafından Quinta del Sordo'da çekilen ilk fotoğraflarına bakılırsa, kuma gömülme detayı orijinal çizimde belirgin değildir.[2] Goya'nın tarihî biyografisinin yazarı Charles Yriarte de Quinta del Sordo'daki orijinal duvar resmini betimlerken bir "ovada" dövüşen "kötü giyimli" "çobanlar"dan bahsetmiştir.[3] Fakat her koşulda, ön planın tuvale kusurlu (veya yorumlu) aktarımı, Karanlık Resimler'in o meşum havasına uyan bir tarzda çizimin dramatik gücünü artırmış ve Serres'in resim estetiği veya sanat tarihinden ziyade güncel insanlık durumunu ilgilendiren çarpıcı yorumuna imkân sağlamıştır.

Serres Çomaklarla Düello'ya baktığında bizi görür; "tanıksız" ve "uğursuz bir yerde", "vahşi"[4] bir kavgaya tutuşmuş, gerçek tehlikeyi ve kaçınılmaz akıbeti umursamayan biz insanları. Eski savaşlarda olduğu gibi hasmı öldürünce hâlâ hayatta kalınabileceğini, askerî bakımdan güçlü taraf olunca galip gelinebileceğini sanan biz modernleri. Serres'in gözünde bundan daha

[1] Francisco de Goya y Lucientes, "Duel with Cudgels", Museo nacional del Prado, https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/duel-with-cudgels-or-fight-to-the-death-with-clubs/2f2f2e12-ed09-45dd-805d-f38162c5beaf?searchid=77d14b08-5dd8-ba02-498a-73b6624f5fda. Çevrimiçi 15 Mart 2022.

[2] Jean Laurent, "El negativo 2575", https://www.zendalibros.com/el-negativo-2575/. Çevrimiçi 15 Mart 2022.

[3] Charles Yriarte, *Goya. Sa vie, son oeuvre* (Paris: Henri Plon, 1867), 94. https://play.google.com/books/reader?id=P8ArAAAAYAAJ&pg=GBS.PA94&hl=tr. Çevrimiçi 15 Mart 2022.

[4] *A.g.e.*

büyük bir yanılgı yoktur. Bataklık kumunun onları yutmakta olduğundan bihaber çomak sallamaya devam eden dövüşçülerin yanılgısıyla bizim yanılgımızın kökeni aynıdır, aynı körlüğe dayanır: bir fail olarak doğanın unutuluşu, yerkürenin salt bir mekâna, üzerinde insanî kavgalarımızı sergilediğimiz bir sahneye indirgenişi. Oysa günümüzde bu artık mümkün değildir. Unuttuğumuz doğa, sebep olduğumuz kıyımlara tepki vermeye başlamış ve böylece doğrudan bizim varlığımızı tehdit eder hale gelmiştir. Onun mahvı artık bizim de mahvımızdır. "Küresel tarih doğanın içine dahil olmakta, küresel doğa tarihin içine girmektedir."[5]

Serres 1990'da yayımlanan *Doğayla Sözleşme*'ye geri döndüğü *Retour au Contrat naturel*'de (2000), *Doğayla Sözleşme*'nin ekolojik bir manifesto veya çevre felsefesi incelemesi olmadığını, bu kitabın özünde bir hukuk felsefesi çalışması olduğunu, hukuki önermeler öne sürdüğünü belirtir.[6] O, doğa sorununa bir çevreci olarak değil, bir hukuk düşünürü olarak yaklaşır ve toplumsal yaşamın normlarını ve bunların tarihini sorgular. Bu yüzden de onun bu eserdeki öncelikli kavramları "şiddet", "savaş", "barış" ve "toplum sözleşmesi" gibi kavramlardır. *Doğayla Sözleşme* hem insanlar arası ilişkiler düzeyinde hem de insanlar olarak bizim doğayla ilişkimiz düzeyinde şiddetten savaşa, savaştan barışa geçişlerin ve bu geçişlerde kendisine düzenleyici bir rol atfedilen sözleşme fikrinin yeniden düşünülmesi yönünde bir girişimdir. Serres'e göre, şiddet veya savaş durumuna son veren barış koşullarının tarihsel olarak nasıl düşünüldüğünün ve uygulandığının, hangi edimlerle korunduğunun incelenmesi ve de gelecekte nasıl yenileneceği ve genişletileceğinin araştırılması, önümüzde duran en önemli felsefi meseledir. Hiroşima ve Nagasaki'ye atılan atom bombalarından sonra, artık hiçbir şey eskisi gibi değildir. Felsefede de bu büyük olayı dikkate alan derinden bir değişim, özellikle de hukuk, toplum ve bilim arasındaki ilişkileri yeniden değerlendiren kapsamlı bir yaklaşım gereklidir. Bruno Latour'la yaptığı nehir söyleşide şöyle der:

---

[5] Michel Serres, *Doğayla Sözleşme*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: YKY, 1994), 16; *Le contrat naturel* (Paris: Flammarion, 1992 −ilk basım Éditions François Bourin, 1990), 18 − çeviri kısmen değiştirildi. Bundan sonra bu eserin orijinal Fransızca baskısının sayfa numaraları, Türkçe baskının sayfa numaralarından hemen sonra köşeli parantez içinde verilecektir. Serres *Temps des crises*'de Çomaklarla Düello'ya getirdiği yoruma, Hegel'in köle efendi diyalektiğine *Doğayla Sözleşme*'dekinden daha belirgin bir göndermeyle geri döner. Serres'e göre tarihin devindirici gücü olarak çatışma ve savaşa odaklanan filozoflar, bu savaşın nerede gerçekleştiğinden, dolayısıyla da gizli üçüncü aktörden, yani doğanın kendisinden hiç bahsetmezler. Serres, *Temps des crises* (Paris: Éditions le Pommier, 2009), 28-30.

[6] Michel Serres, *Retour au contrat naturel* (Paris: Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2000 -OpenEdition Books, 4 Eylül 2015), 6-7. https://books.openedition.org/editionsbnf/1480. Çevrimiçi 23 Şubat 2022.

> Atom bombasından sonra bilimsel iyimserliği yeniden masaya yatırmak acil hale gelmişti. Okurlarımdan, kitaplarımın her sayfasında bu sorunun patlama seslerini duymalarını istiyorum. Hiroşima benim felsefemin yegâne konusu olagelmiştir.[7]

Savaş, Barış ve Toplum Sözleşmesi

Serres *Doğayla Sözleşme*'de toplumsal sözleşmeye odaklanmadan ve onu dönüştürerek tamamlayacak bir doğal sözleşme önerisi geliştirmeden önce, şiddet ile savaş arasındaki bağlantı ve farklar üzerinde durur. Herhangi bir karşılıklı tanıma ilişkisine dayanmayan, sınırsız bir yıkım, barbarca bir istila, talan ve yağma olan şiddet, hukuka ve toplumsal kuruluşa önceldir. Bu bakımdan Serres, sivil durumdan önceki doğa durumunu "herkesin herkese karşı savaşı" olarak tanımlayan Thomas Hobbes'un yanıldığını belirtir.[8] Bir gelecek öngörüsünün ve hedefli yönelimin bulunmadığı, saf krizden ibaret "tarih öncesi" doğa durumunda bir savaş olamaz, olsa olsa zincirlerinden boşanmış bir şiddet ve bu şiddete kendisi kaptıranların toptan yok olma tehlikesi olur. Savaş ise "tanımı gereği hukuki bir durumdur",[9] ona hukukiliğini veren ise yazılı olması gerekmeyen, zımni bir mutabakata dayanan ilk sözleşmedir:

> Savaş, şiddetin kaba patlamasıyla değil, örgütlenişi ve hukuki statüsüyle belirlilik kazanır. Ve böylece de, bir sözleşmeyle: İki taraf, üzerinde anlaştıkları bir ortak kararla, meydan savaşı formunda veya başka şekilde, muharebeye girişmek üzere karar verir.[10]

Bu savaş sözleşmesi insanları ölümcül şiddetten koruyarak toplumsallığı yaratmıştır. Şiddet durumundan savaş durumuna hukukilikle geçilmiştir. Sözleşme öncesi bir savaş durumu yoktur; savaş ancak çatışmaya bir sözleşmenin eklenmesiyle, bir başka deyişle şiddet edimine hukuki mantığın eşlik etmeye başlamasıyla mümkün olmuştur. Serres'in şiddet ile savaş arasına koyduğu ayrımda ve bu ayrımı es geçtiği için Hobbes'a yönelttiği eleştiride, Jean-Jacques Rousseau'nun etkisi hissedilir. Serres, Rousseau'nun aksine, insanların doğa durumunda ürkek oldukları, ilk tepki olarak kavgadan ziyade kaçmaya meylettikleri fikrine katılmasa da Rousseau'nun Hobbes'a yönelttiği asli eleştiriyi, yani Hobbes'un sivil durumda yaşayan

[7] Michel Serres ve Bruno Latour, *Conversations on Science, Culture, and Time*, çev. Roxanne Lapidus (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995), 15 (Türkçeye çevrilmemiş metinlerden yapılan alıntıların çevirileri yazara aittir). Bu konuyla ilgili ayrıca bkz. *Retour au contrat naturel*, 7-8.
[8] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 25-26 [31].
[9] *A.g.e.*, 20 [23] − çeviri kısmen değiştirildi.
[10] *A.g.e.*, 25 [30] − çeviri kısmen değiştirildi.

insanı ve onun çağdaş davranışlarını doğa durumuna yansıttığı eleştirisini benimser.[11] Savaş Hobbes'un düşündüğünün aksine doğal değil, sivil bir durumdur ve belli bir hukuki mantığa dayanır.

Söz konusu hukuki mantık, insanlığın kaynağı yerel kültürel birliktelikleri, bu birlikteliklerin iradi biçimde icat etmediği şiddetin yok ediciliğinden, dolayısıyla da insanlığı daha doğmadan yeryüzünden silinmekten kurtarmıştır. Demek ki insanlık tarihi hukukla başlar. Daha doğrusu, hukuk tarihin ta kendisidir. Keza toplumsal kuruluşun temelinde de savaş, yani hukuki (sözleşmeli) şiddet yatar. Barış ise, Serres'in ortaya koyduğu biçimiyle hukuk mantığı içerisinden bakıldığında, hiçbir zaman tam olarak erişilemeyen bir ufuk olarak karşımıza çıkacaktır. Başlangıçta "ilkel ilişkilerin ilk düzenlenmesi[12] olan toplum sözleşmesi, uzun veya kısa süren ama her koşulda geçici olan ateşkeslerin ötesinde hiçbir zaman tam ve kalıcı barışı tesis edememiştir. Sınırsız ve tanımsız şiddeti tarih öncesine ötelemiş, insanlığı bütünüyle yok olmaktan kurtarmış ama çatışmayı devletlerarası veya uluslararası bir ilişki formuna sokarak onu süreğen ve düzenli bir hale getirmenin ötesine geçememiştir. Barış, etrafı hep tehditlerle sarılı, kırılgan bir vaat olarak kalmıştır. Bunun sebebi nedir? Neden insanlar dünya üzerinde hep birlikte gerçek bir barış içinde yaşamayı başaramamış, bu yöndeki bazı girişimlerine rağmen, Spinoza'nın deyişiyle "evrensel insan birliği"ni[13] neden bir türlü tesis edememiştir?

Serres'in hipotetik toplum sözleşmesi teorisyenlerinden temel farkı, bu sorunun cevabını ararken baktığı yerde yatar. O, sonuçları insanları yakından ilgilendiren cevabı ararken salt insani ilişkilere bakmayı reddeder ve yüzünü daha öteye, doğanın kendisine ve insanların onunla kurduğu ilişkiye döner. Cevabın anahtarı içeride değil dışarıda, daha doğrusu bir dışarıya indirgediğimiz doğada ve kendi toplumsallığımızı kurarken aynı zamanda doğayla da aramızda sabitlediğimiz ilişkilerin tarzında yatar. Bu geniş perspektiften baktığında Serres'in gördüğü, aslında şiddetin devam ettiği ama hedefinin değiştiğidir. Yok edici, tarih dışı şiddet, toplumsallığın ve insani medeniyetlerin kuruluşuyla birlikte doğaya yöneltilmiştir. Toplum sözleşmesinin başlangıçtaki vaadi olan barışın tüm dünyaya yayılamamasının,

[11] Krş. Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say, 1990 4. Basım), 95-96, 118-119; Rousseau, "Principles of The Right of War", *Of the Social and Other Political Writings* içinde, ed. Christopher Bertram, çev. Quintin Hoare (Londra: Penguin Books, 2012), 177-181.
[12] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 26 [31].
[13] Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün (Ankara: Dost, 2008), 235.

bir gezegen olarak dünyanın kendisinin toplumsallık dışında bırakılışıyla, doğa ve kültür ayrımının doğuşuyla doğrudan bir bağı vardır.

Serres analitik bir yöntem benimsemediği, okurlarına açık seçik kanıtlamalar sunmadığı, "şiirsel" diye nitelenen kapalı bir üslupla yazdığı için eleştirilmiştir.[14] Serres'in geleneksel akademik tarzda yazmadığı, kaynak referanslarını içeren dipnotlar kullanmadığı, bu durumun da onun birikimine aşina olmayan okurları zorladığı doğrudur. Fakat düşünürün bilinçli olarak benimsediği ve onun genel felsefi projesinden (disipliner sınırları aşan bir küresel sezgiye ulaşmak) ayrılmaz olan bu üslubu, onu yeri geldiğinde kesin tanımlar vermekten ve kavramsal ayrımlar yapmaktan alıkoymamıştır. Bunlardan biri de "savaş" ve "şiddet" ayrımından türettiği "öznel savaş" ve "nesnel şiddet" ayrımıdır. Serres ulusların veya devletlerin egemenlik gayesiyle başlattığı veya dahil olduğu her türlü savaşı "öznel savaş" olarak adlandırırken, insanların kendi öznel savaşlarının sahnesine indirgediği bir gezegen olarak dünyaya (Serres'in tabiriyle "nesnel dünya") yönelik kayıtsız ve kuralsız şiddete ise "nesnel şiddet" adını verir.[15]

Bu ayrımıyla Serres, dünyayı ona savaş açacak kadar bile tanımadığımızı (Hegelci anlamda) ifşa eder. Zira belirtildiği gibi savaş da bir hukuki tanıma ve tanınma ilişkisidir. "Bizim kültürümüz dünyadan nefret eder."[16] Ona karşı tavrımız salt şiddet ve güç gösterisinden ibarettir. Kendi aramızdaki öznel savaşların bir tarihi ve hukuku vardır ama doğaya yönelttiğimiz hiçbir kuralı olmayan nesnel şiddette bunların hiçbiri yoktur. Serres'e göre artık sürdürülemez olan tam da bu şiddettir. Kökten bir değişim gerekmektedir. Zira yerküre ona uygulanan nesnel şiddete artık karşılık vermeye başlamıştır. İnsanlık ikinci bir yok oluş kriziyle karşı karşıyadır. İlkini kendi türü arasındaki ilişkileri toplum sözleşmesi denen modelin altında düzenleyerek

[14] En sert eleştirilerden biri için bkz. Alan Sokal ve Jean Brichmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (New York: Picador, 1999), 8, 262. Luck Ferry ise Serres'in düşüncesinin pek orijinal olmadığını, derin ekoloji hareketinin doğada uyumdan başka bir şey görmeyen ahlakçı bir uzantısı olduğunu savunmuştur. Hatta derin ekolojinin bazı köklerinin Nazizm'e uzandığını söyleyerek, dolaylı olarak Serres'e de bu suçlamayı yöneltmiştir. Yalnızca benzerlikler peşinde, mesnetsiz bir suçlamadır bu. Bkz. Luc Ferry, *The New Ecological Order*, çev. Carol Volk (Chicago, Londra: The University of Chicago Press, 1995), 61, 71-72, 86-87, 90, 132. Serres'in düşüncesine olumlu yaklaşanlar ve tarzının özgünlüğünü övenler bile onu okumanın ve metinlerini sınıflandırmanın zorluğunu vurgulamıştır. Örneğin bkz. Alan Murray, *Michel Serres: A Brief Introduction* (Hallside Academic Press, 2015, Kindle) ve Steven Connor, "Michel Serres: The Hard and The Soft" (York Üniversitesi, Modern Çalışmalar Merkezi'nde yapılan konuşmanın metni, 26 Kasım, 2009), 3. http://www.stevenconnor.com/hardsoft/hardsoft.pdf. Çevrimiçi 1 Mart 2022.

[15] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 22-23 [26-27].

[16] *A.g.e.*, 15 [16].

savuşturmayı bir şekilde başarmıştır, fakat ekolojik kriz dediğimiz yeni tehlike karşısında yeni bir çözüme ihtiyaç vardır. Bu çözümün başlangıç noktası doğayı kendi bütünlüğünde, kendinde sahip olduğu haklarla bir "hukuk öznesi" olarak tanımaktır. Bunun için de "bizi bugün olduğumuz insanlar haline getiren kolektifliğin" kurucusu olduğu varsayılan ama "dünyayı tuhaf bir şekilde es geçen" toplum sözleşmesi fikrinin gözden geçirilmesi gerekmektedir.[17] Modern hukuk, birey ya da grup üyesi olarak yalnızca insanın hukuk öznesi olabileceğini kabul eder. Serres'in insan merkezci olmayan hukuki ontolojisi ise tam da bu kabulü reddeder ("Yalnız dünyanın alanını işgal etmekle kalmadık, […] ontolojiyi de istila ettik"[18]). Serres'e göre nesnelerin ve şeylerin kendileri de hukuki öznelerdir. Bunu görebilmemiz için bakış açımızı değiştirmemiz, "küresel bir sezgi"ye[19] kavuşmamız gerekir.

Elbette Serres'in *Doğayla Sözleşme*'si, modern toplum sözleşmesi adı altında toplanabilecek teorilere eleştirel yaklaşan, bunların "es geçtiği" tarafları hatırlatan tek felsefi çalışma değildir. Bu türden eleştirilerin en önemli ikisine değinirsek, Carole Pateman'ın 1988'de yayımlanan *Cinsel Sözleşme*'si, toplum sözleşmesi fikrini feminist bir perspektiften analiz etmiş ve erkekleri onların yıkıcı güçlerini dengeleyerek özgürleştiren ilk sözleşmenin aslında kadınların tabiiyet altına alınmasının da miladı olduğunu öne sürmüştür. Charles W. Mills'in 1997'de yayımlanan *Irksal Sözleşmesi* ise Hobbes'tan Kant'a modern toplum sözleşmesi filozoflarının zihnindeki insan ve yurttaş imgesinin beyazlardan ibaret olduğunu, dolayısıyla toplum sözleşmesi fikrinin aslında beyaz olmayanlara karşı beyazlar arasındaki ilişkileri düzenleyen tarihsel bir ırk ittifakı olduğunu belirtmiştir.[20] Öte yandan, bu ve benzeri eleştirilerin merkezi hâlâ insandır. Serres ise insanlar arası eşitsizliği reddetmemekle birlikte tartışmanın zaman-mekân koordinatlarını hepten değiştirir. Onun yakındığı dışlama beşerî tarihle ya da beşerî coğrafyayla sınırlı değildir. Bir bilim tarihçisi öngörüsüyle zaman olarak geçmiş veya şimdiden ziyade geleceği, mekân olarak ise insan habitatlarından ziyade bütün bir yerküreyi referans alır. Toplum sözleşmesinin geçmişte dışladığı kesimler hakkında bugün nasıl utanç duyuyorsak, yarın da doğa karşısında aynı utancın duyulacağı konusunda bizi uyarır.[21] Serres şundan emindir: Günümüzdeki

[17] *A.g.e.*, 48 [62].
[18] *A.g.e.*, 32 [40], 51 [65].
[19] Serres ve Latour, *Conversations*, 115.
[20] Carole Pateman, *Cinsel Sözleşme*, çev. Zeynep Alpar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2017); Charles W. Mills, *Irksal Sözleşme*, çev. Özgün Aksakal (İstanbul: Patika Kitap, 2020).
[21] Serres, *Retour au contrat naturel*, 20.

her türlü reaksiyoner eğilime ve hâlâ dışlanmakta olan kesimlerin varlığına rağmen, bir zamanlar toplum sözleşmesinin eşit yurttaşlıktan açıkça dışladığı köleler, kadınlar ve yerliler için bizim geçmiş kuşakları ayıpladığımız gibi, gelecek kuşaklar da doğaya yaptıklarımız, onun haklarını hiç çekinmeden gasp ettiğimiz için bizi ayıplayacaklardır. Geçmişe bakıp bugün kendimizi özgürlükçü olarak tanımlayan bizleri, gelecek kuşaklar köleciler diye anacaklardır – tabii, eğer gelecek kuşaklara bir dünya bırakabilirsek.

Serres'in doğayla sözleşme önerisi, bir sonraki bölümde ele alacağımız bazı önemli kavramsal alt dizgeler içerir. Fakat bunlardan önce, söz konusu önerinin benimsediği sözleşme modelinin özgünlüğünü temel hatlarıyla vurgulamak faydalı olacaktır. Serres'in önerisi, mevcut modern sözleşme anlayışının genişletilerek basitçe ona doğanın dahil edilmesi yönünde bir reform çağrısı değildir kesinlikle. Bilakis Serres, sözleşme teriminin ve onunla bağlantılı diğer hukuki terimlerin sadece insani dünyaya özgü alışıldık kullanımlarını zorlayarak aslında tam da hipotetik modern sözleşme teorisinin altını oyar. Hatta dışlayıcılığı bakımından bu sözleşmeyi eleştirirken en aşırı noktaya gitmenin, "ondan vazgeçme"nin[22] gerekebileceğinden bahseder. Christopher Watkin'in deyişiyle "Serres'in sözleşme paradigmasına yaklaşımı, bu paradigmayı genelleştirerek ona karşı çıkmaktır".[23] Onun doğayla ilişkimizin yeniden düzenlenişi için önerdiği yeni sözleşme, modern egemenlik geleneğine dahil edilebilecek bir girişim değildir. Yeni bir hukuk icat etmemiz gerekmektedir ama bu hukuk Descartes'ın ifadesiyle "doğanın efendileri ve sahipleri"[24] olma şiarından ayrılmaz olan modern hukuk olamaz. Serres'in önerdiği model, natüralizmi bakımından Rousseau'nun Serres üzerindeki özel etkisi bir yana, modernlerden ziyade Epikurosçu ve Lucretiusçu hatta yakındır. Cemal Bâli Akal'ın saptadığı gibi:

> "Sözleşme"nin kesintilerle birbirinden ayrılan sistemlerde farklı anlam taşıyacağı da unutulmamalı; yoksa sözleşme düşüncesi indirgemeci bir tavırla sosyalliğin başlangıcına da taşınabilir. Modern idealizmin sözleşme kuramı modern yapılanma ve zihniyete özgüdür. Epikuros ve Lucretius, sonra da onlardan esinlenen Stoacılar asla modernlerin tasarladığı hipotetik bir sözleşmeyi düşünmediler. Onlar için sözleşme kurgusal değildi; o her toplumun, zaman ve mekânla değişen biçimde, zarar vermeme ve zarar

[22] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 27 [33] − çeviri kısmen değiştirildi.
[23] Christopher Watkin, *Michel Serres: Figures of Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 345, 348-349.
[24] René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı, 2013), 161.

> görmeme ilkesine dayalı bir iç barışı sağlamak için vardıkları gerçek mutabakattı.[25]

"Zarar vermeme ve zarar görmeme ilkesine dayalı bir iç barışı sağlamak için" varılan "gerçek mutabakat". Hak devri ve egemenliğin tesisi için değil hakların karşılıklı korunması, yani adalet için mutabakat. Serres'in aradığı da böylesi bir mutabakatın doğayla ilişkimizdeki olanak ve koşulları olacaktır. Epikuros maksimlerinde şöyle der:

> XXXI. Doğada adil olan, karşılıklı olarak zarar vermemek ve zarar görmemekten doğan bir yararlılık teminatıdır.
>
> XXXIII. Adalet hiçbir zaman kendinden menkul bir şey olmamış, ama hep herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda birilerinin başkalarıyla kurdukları ilişkilerde zarar vermemek ve zarar görmemek için yaptıkları bir tür anlaşma olagelmiştir.
>
> XXXVIII. […] Yeni koşullar altında, önceden adil sayılarak yerleşmiş olan şeylerin bir yararı artık yoksa, bu halde o şeyler topluluk üyeleri arasındaki ilişkilerde yararlı oldukları sürece adil kalmış ve ardından yararlı olmaktan çıktıklarında adil olmaktan da çıkmışlardır.[26]

Epikurosçu hat, hipotetik sözleşmelerde olduğunun aksine toplumsal mutabakatın doğal bir eğilim olduğunu ve de barış ve ortak yarar temelinde yenilenmeye açık kaldığını savunur. Lucretius da *De Rerum Natura*'nın V. kitabında insanların avcı toplayıcılıktan yerleşik hayata geçişini, "zarar vermemek ve zarar görmemek" temelinde komşuluk ilişkilerinin gelişimini öykülerken bu hattı izleyecektir:

> O zaman ne zarar vermek ne de zarar görmek (*nec laedere nec uioleri*) isteyen komşular olarak, / dostlukla birbirlerine bağlanmaya başladılar (*amicitiem coeperunt iungere*), / herkesin zayıflara merhamet etmesinin doğru olacağını / kekeleyerek ve işaretlerle anlatıp, / çocukları ve kadınları birbirlerine emanet ettiler. / Uzlaşma (*concordia*) her zaman gerçekleşmese bile, / aralarından çoğu anlaşmalara (*foedera*) uyuyordu, / yoksa insan türü o anda yok olur, / nesiller günümüze ulaşacak kadar çoğalamazdı.[27]

Lucretius'un anlatımına göre bu ilk ortaklaşmacı yerleşimden zamanla krallıklara ve şehir yaşamına geçilir. Bu sırada ateşin kullanımı yaygınlaşmış,

---

[25] Cemal Bâli Akal, *Hukuk Nedir?* (İstanbul: Zoe, 2021 3. Basım), 113. Son iki cümle *Hukuk Nedir?*'in gözden geçirilmiş 4. baskısında yer alacaktır.

[26] Épicure, *Letters, maximes, sentences*, haz. ve çev. Jean-Françoi Balaudé (Paris: Le Livre de Poche, 1994), 205-206.

[27] Lucrèce, *De la nature. De rerum natura*, çev. José Kany-Turpin (Paris: GF Flammarion, 1998), 370-371 (Kitap V: Satır 1019-1027).

hayvancılık ilerlemiş ve beslenme tarzı değişmiştir. Krallar başlarda hayvan sürülerini ve arazileri güzelliğe, güce ve zekâya göre paylaştırmayı âdet edinir. Fakat sonra servet birikimi başlar ve altın keşfedilir. İşte o zaman işler değişmeye başlar. Hırs, kıskançlık ve rekabetin artmasıyla birlikte çatışma ve ayaklanmalar baş gösterir. Kralların iktidarına göz dikilir. Bu değişimler ise beraberinde yıkımları ve ölümleri getirecektir.[28] Barış mutabakatı arayışı ve yasaların icadı işte böylesi bir kaos ortamında yeniden belirir:

> Böylece herkes iktidarı ve en üst mevkii kendisine istediğinden, / işler giderek batıyor ve aşırı bir karmaşa hâkim oluyordu. / Derken bazıları sulh mahkemelerinin nasıl kurulacağını öğrettiler, / yasalara uyulmasını sağlamak için hukuku oluşturdular. / Şiddetten bezmiş, / anlaşmazlıklardan yorulmuş olan insan türü/ kendiliğinden, hatta gönüllü olarak yasalar ve bağlayıcı adalet altına girdi. / Öfke, eşitlikçi yasaların bugün izin vermediği / en sert intikamı herkese dayattığından, / insanlar bu şiddet döneminden nefret etmeye başladılar. / Ceza korkusu o andan sonra yaşamdan elde edilebilecek çıkarları anlamsızlaştırdı. / Çünkü şiddet ve adaletsizlik, onlara başvuranların/ içine düştükleri tuzaklara dönüştü; / dolayısıyla barışın ortak anlaşmalarını (*communia foedera pacis*) kötü davranışlarla çiğneyenlerin / sakin ve huzurlu bir yaşam sürmesi artık kolay değildi.[29]

Lucretius, Serres için çok özel bir filozoftur. Serres 1977'de yayımlanan *La naissance de la physique* adlı kitabında, atomculuğu çağdaş bir gözle yeniden ele almış ve bilimler tarihinde ihmal edildiğini düşündüğü Lucretius'un fiziğini övgüyle yorumlamıştır.[30] Fakat Serres'in gözünde Lucretius'un önemi fizikle veya fizik felsefesiyle sınırlı değildir. Serres Lucretius'u fiziksel olanı, toplumsal ve politik olandan ayırmadan okumuş ve onun bütüncül felsefesinde doğanın efendileri ve sahipleri olmaya yönelik modern hırsı dizginleyebilecek tek gerçek alternatifi bulmuştur. İleride daha detaylı bir şekilde geliştireceği sözleşme modelinin Epikuros-Lucretius hattını takip ettiğini, Lucretius üstüne erken tarihli çalışmasında şu sözlerle ifade etmiştir:

> Modern bilimin şafak sökümünde, Bacon doğaya ancak ona itaat ederek hükmedebileceğimizde karar kıldı; Descartes ise doğanın efendisi ve sahibi olmamız gerektiğinde. İttifak sözleşmesi böylece bozuldu. Şimdi kavga devam ediyor ve doğa bizim düşmanımız. […] Epikuros, Lucretius'un Afrodit'i gibi hezimete uğradı. Üstün gelen tarafsa, silahlı Siraküzalılardır. Yöntem artık sözleşme değil, stratejidir. Anlaşma değil, taktiktir. Çiftleşme değil, ölümüne bir oyundur. […] Nesnel bilginin tarihî başlangıcında olduğu

[28] *A.g.e.*, 375-377 (V: 1105-1140).
[29] *A.g.e.*, 377-379 (V: 1141-1155).
[30] Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1977 -2018, Kindle).

> gibi temelinde de genellikle gözden kaçan bir dizi önceki karar veya tercih yatar. İşte bunlardan biri: ya sözleşmeci anlaşma ya askeri strateji. Ya dövüşü durduran *foedus* ya da komuta ve efendilik uğruna oynanan taktiksel oyunlar.[31]

Daha geniş bir bağlamda Giriş kısmında vurguladığımız gibi, Serres'in en önemli sorusu gerçek barış mutabakatının, *foedus*'un felsefi olarak nasıl yeniden tesis edileceğidir. Doğayla sözleşme, aynı adı taşıyan kitabının sınırları içerisinde kalan herhangi bir tema olmanın ötesinde, Serres'in kariyeri boyunca meşgul olduğu, söz konusu kitabında detaylı bir şekilde geliştirdiği ve 2000li yıllardaki çalışmalarında hep geri döndüğü[32] en önemli kavramsal önerisidir.

Doğayla Sözleşme

Peki bu önerinin somut koşulları nelerdir? Doğayla sözleşme tam olarak nasıl yapılır? Doğal şeyler nasıl hukuk öznesi haline gelir? Serres'in önerisinin, hipotetik toplum sözleşmesi teorilerinde olduğu gibi hakların devri veya egemenlik meşruiyetinin tesisiyle bir ilgisinin olmadığı ve Epikurosçu-Lucretiusçu doğal mutabakat anlayışını takip ettiği vurgulanmışsa bile, önerilen sözleşmenin tam olarak nasıl yapılacağı hâlâ açıklanmaya muhtaçtır. Doğayla mutabakata gerçekte nasıl varılır, onunla nasıl anlaşılır? Bu sorular bizi Serres'in önerisinin en önemli kavramsal alt dizgelerine götürür:

i. Metaforun Ötesi, Halatlar ve Kordonlar: Her şeyden önce, Serres'in aslen geleceği ilgilendiren yenilikçi önerisinde geçmişe ve hatırlamaya dair bir yanın da barındığı belirtilmelidir. Onun doğayla sözleşmesi, Rousseaucu bir esinle söylediği gibi "doğaya dönüş"tür aynı zamanda.[33] Serres Latince sözleşme teriminin (*contractus*) etimolojisi üzerinden doğayla aramızda zaten mevcut olan somut bağlara ve etkileşimlere gönderme yapar. Diğer bir

---

[31] Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Kindle. Aynı vurgu genişletilerek *Retour au contrat naturel*'de de yapılır: "*Ex nihilo* [yoktan] icat ettiğime inandığım doğal sözleşme fikri, düşününce, çok öncelerden gelir. Elbette, *foedera naturæ* adıyla Lucretius'un *De rerum natura*'sında, sonra Assisili Francesco'nun şiirlerinde, ardından da onu ilk kez 1564 ve 1570 arasında betimleyen üç XVI. yüzyıl İtalyan şairinde, Faërne, Cesare Pavesi ve Verdizotti'de bulunur." (*Retour au Contrat naturel*, 24)

[32] 2000 yılına ait *Retour au contrat naturel*'in yanı sıra, *La Guerre mondiale* (Paris: Éditions le Pommier, 2008); *Le Mal propre: polluer pour s'approprier* (Paris: Éditions le Pommier, 2008); daha önce göndermede bulunduğumuz 2009 tarihli *Temps des crises*; *Biogée: mer et fleuve, terre et monts, trois volcans, vents et météores, faune et flore, rencontres, amours* (Paris: Éditions le Pommier, 2010) ve *Habiter* (Paris: Éditions le Pommier, 2011).

[33] Serres, *Doğayla sözleşme*, 52 [67].

ifadeyle, bir zamanlar doğayla zaten sözleşmiş, aynı halat ve kordonlarla ona bağlanmış durumdayızdır ve bu bağı hatırlamamız gerekmektedir. Bu bakımdan Serres'in önerisinin, bugün sözleşme denince zihinlerde canlanan karşılıklı imza atma edimiyle veya böylesi bir insani edimi temel alan metaforik bir göndermeyle ilgisi yoktur.[34] Kendisinin Latour'la söyleşisinde belirttiği gibi:

> *Doğayla Sözleşme*'nin son bölümü, içerisinde toplanan kısa hikâyelerin hepsinin tek ve benzersiz bir kıssadan hisseye yöneldiği küresel bir anlatıdan oluşur. Bu, sözleşme sözcüğünün somut kökleri üstüne bir düşünmedir: Bağlantılar, bağlanmış ya da çözülmüş halatlar. Sözleşme [*contractus*], bir topluluğun bir şeyi − bir saban, bir yük − çekmek veya sürüklemek için birlikte çalışması anlamına gelir. Bunun yapılabilmesi için, çekenleri veya "traktörleri" birbirlerine ve çekilen şeyle bağlayan bağların olması gerekir. Benim sürekli halatlar üzerine düşünmemin kaynağı budur. *Doğayla Sözleşme*'de anlatıldığı gibi, bir gemiyi rıhtıma bağlayan, bir tekneyi düğümlerden oluşan dev bir kafese döndüren, yahut dağcıları birbirlerine veya oduncuları uyum içinde taşıdıkları kesilmiş ağaca bağlayan halatlar gibi görünen bağlar vardır. Dahası, aşıkları ve aileleri birleştiren, canlıyı yaşama ya da ölüme ve insanı yerküreye bağlayan görünmez bağlar vardır. Ve birden, tüm bu bağları kopardık, onları çözdük. İnsanlık havalandı. Nereden? Nasıl? Neye doğru? Bugün sorularımız bunlardır. Fakat böyle kalkışa geçişimiz yalnızca bilimlerin gücü vasıtasıyla olmuştur.[35]

Doğayla bağlarımızı çözüp "kalkışa geçişimiz", yerküreden kopup havalanmamız bilimlerin gücü vasıtasıyla olmuştur. Bu gücün, bir yandan insanlar olarak kendi aramızdaki ilişkilere ve doğayla ilişkilerimize, diğer yandan da bu iki ilişki türü arasında kurulan çoklu ilişkiler ağına ("küresel ilişkiler"[36]) hem faydaları hem de büyük zararları olmuştur. Bilimlerin gücüne başka birçok buluşun yanı sıra atom bombasını da borçluyuz (!). Bununla birlikte, Serres'in kaygısının modernlik öncesine geri dönüş özlemiyle veya bilimlerin reddiyle bir alakası olmadığının da altını çizmek gerekir. Bilakis, ona göre bize kaybettiğimiz doğal bağları yeniden bulmada yol gösterecek olan, yine bilimler olacaktır. Serres Rousseaucu doğaya dönüşü bir nostaljiden veya romantizmden çok uzakta bir yerde, ancak

---

[34] Stephanie Posthumus ise Serres'in doğayla sözleşmesini bir tür metafor olarak alır (Bkz. Stephanie Posthumus, "Vers une écocritique française: le contrat naturel de Michel Serres", *Mosaic*, sayı 44/2 (2011): 93). Watkin ise Serres'in insani sözleşmeleri doğada zaten olan, daha geniş ve gerçek bir sözleşme (bağ kurma, bağlanma) pratiğinin parçası olarak konumlandırdığını düşünür (Bkz. Watkin, *Michel Serres*, 345). Bu makalede biz de Posthumus'un metafor yorumuna karşı Watkin'in gerçek bağlara vurgu yapan yorumunu benimsiyoruz.

[35] Serres ve Latour, *Conversations*, 88.

[36] *A.g.e.*, 116.

bilimlerin kılavuzluğunda gerçekleşebilecek bir ayakları yere basma çağrısı olarak yorumlamaktadır.

ii. Epistemodise: Bilimlerin tüm birikimlerini seferber ederek ayaklarımızı yeniden yere basmamızı, yerküreye geri dönmemizi sağlayabilmeleri için, hem bilimsel faaliyetlerin toplum sözleşmesine dahil olma biçimlerinin, yani hukukla ve devlet politikalarıyla ilişkilerinin hem de bu faaliyetler içerisinde yapılan bilgi ittifakları ve mutabakatlarının, yani bilimsel sözleşmelerin gözden geçirilmesi lazım gelir. Giriş bölümünde Serres'den alıntılayarak belirttiğimiz gibi, atom bombasından sonra naif bilimsel iyimserliğin miladı dolmuştur. Bu noktada, Serres'in onun için en az Rousseau ve Lucretius kadar önemli bir başka filozof olan Leibniz'in teodisesinden esinle geliştirdiği "epistemodise" (*epistémodicée*) kavramı devreye girer. Serres epistemodiseden bilim, hukuk, akıl ve yargılama edimleri arasında kurulmuş ilişkiler bütününü ve de bu bütünün düşünülme biçimlerini anlar. Dünyadaki kötülük sorununun teodise ile mutlak bir açıklamaya ve çözüme kavuşmadığını, kötülüğün doğa nazarında devam ettiğini belirtir. Bilimlerin dünyayla barış yapabilmesinin yolunun, tıpkı modern toplum sözleşmesi geleneği gibi teodise geleneğinin de es geçtiği bir konu olan "yerküreye yapılan kötülükler"i dikkate almaktan geçtiğini düşünür.[37] Serresci bir perspektiften bakıldığında denilebilir ki bilim insanlarının, yaptıklarının yıkıcı sonuçlarını sorgulamadan kendilerini bilimsel faaliyetlerine kaptırmalarında, laboratuvarlarına kapanmalarında, askeri emir-komuta hiyerarşisinin sorumluluktan arındıran kayıtsızlığını andıran bir yan barınır. Oysa bilim insanı asker değildir, olmamalıdır. O, araştırmalarının, keşiflerinin ve buluşlarının yol açacağı sonuçların sorumluluğunu üstlenir, üstlenmelidir.

iii. Ne Evrensiz Ne İnsansız: Hukuk ile bilimler arasındaki halihazırdaki ilişkileri dünya lehine değiştirecek yeni bir epistemodise, bilimlerin departmanlara ayrılma mantığını sorgulayacak, bilginin bütünlüğünü, daha doğrusu "bilginin kaotik doğası"nı[38] yeniden keşfedecektir. Yerküreyle çözülmüş bağlarımızı yeniden kurabilmemiz, ona yeniden bağlanmamız, bir başka deyişle doğa ve kültür yarılmasını telafi edebilmemiz, askeri iş bölümü mantığından hiç de bağımsız olmayan bilimsel iş bölümlerinin keskinleşmesinden ve bilginin departmanlara ayrılmasından kurtulmayla mümkündür. Bu bakımdan Serres disiplinler arası ve çok disiplinli çalışmaları önemser. Ancak melez bir eğitimden geçmiş olanların "şeyler adına, şeylerin diliyle konuşabileceğine"[39] inanır. Bilimlerin doğayla

[37] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 35, 95, 107 [45, 127, 143-144].
[38] Serres ve Latour, *Conversations*, 127.
[39] Serres, *Temps des crises*, 83.

yapacağımız sözleşmede, yani ona yeniden bağlanmamızda bize kılavuzluk edebilmesi için, örneğin fiziği, klimatolojiyi, coğrafyayı, matematiği, antropolojiyi, biyolojiyi, kimyayı, ekolojiyi ve de tarihi, hukuk teorisini, felsefeyi ve edebiyatı birbirlerinden ayırmayan, bunlar arasına iletişimi ve geçişleri engelleyen sınırlar koymayan bir bakış benimsenmesi gerektiğini vurgular. Sosyal bilimlerin doğanın kaderine kayıtsızlığı, pozitif bilimlerin de insanlığın kaderine kayıtsızlığı, yalnızca bu türden bir bakışın yaygınlaşmasıyla son bulacaktır. Ne evrensiz (*acosmique*) bir kültür ne de insanlık dışı (*inhumain*) bir bilimsel uzmanlık.[40] Ne dünyanın şeylerine yüz çevirmiş bir sosyallik ne de sosyalliğe sırtını dönmüş müspet bilimler. Bu iki ucun ortasında, çoğulcu metodolojilere, kesişimlere ve ara yüzlere açılan akışkan bir "küresel felsefe".[41] İşte Serres'in felsefi arayışının hedefi tam da bu ara, aradaki akışlar, geçişler ve ilişkilerdir.

iv. Eğitimli Üçüncü Şahıs: Serres bilimlerde aradığı akışı, ilişkiselliği ve iletişimi daha iyi anlatabilmek için, tıpkı Nietzsche'nin ve Deleuze'ün kendi felsefelerinde yaptığı gibi felsefi karakterler yaratır. Bunların en önemlilerinden biri, Fransız Devrimi'nin her türlü ayrıcalıktan yoksun Üçüncü Zümre'sine (ya da Üçüncü Sınıf'ına) veya dünya servet dağılımında en sonda yer alan Üçüncü Dünya'ya veya mantığın dışladığı Üçüncü Hal'e göndermeyle,[42] Eğitimli Üçüncü Şahıs (*Le Tiers-instruit*) adını verdiği felsefi karakterdir.[43] Diğer bir adı da "ozan" (*troubadour*) olan Eğitimli Üçüncü

[40] Serres ve Latour, *Conversations*, 142.

[41] *A.g.e.*, 88, ayrıca bkz. 179.

[42] Sheila Faria Glaser ve William Paulson, "Translators' note", Michel Serres, *The Troubadour of Knowledge* içinde, çev. S. F. Glaser ve W. Paulson (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997), ix.

[43] Haldun Bayrı, Nicolas Truong'un *Le Monde* için 10 Ağustos 2018'de Serres'le yaptığı söyleşiyi çevirirken, *Le Tiers-instruit*'yi "Eğitimli Üçüncü Şahıs" diye karşılamıştır. Biz de bu çeviriyi benimsiyoruz. Bkz. "Filozof ve akademisyen Michel Serres 88 yaşında vefat etti", *Medyascope*, 4 Haziran 2019. https://medyascope.tv/2019/06/04/filozof-michel-serres-88-yasinda-vefat-etti/. Çevrimiçi 15 Mayıs 2022. Bayrı Serres'in dört ayrı söyleşisini daha çevirerek filozofun düşüncesinin Türkiye'de tanınmasına önemli bir katkı sağlamıştır: Serres, "Felsefe yapmak her yolu görmektir", söyleşiyi yapan Nicolas Truong, çev. H. Bayrı, *Medyascope*, 10 Haziran 2019 (orijinali *Le Monde*, 3 Haziran 2019). https://medyascope.tv/2019/06/10/michel-serresin-son-soylesisi-felsefe-yapmak-her-yolu-gormektir/. Çevrimiçi 15 Mayıs 2022; Serres, "Tamamen yeni türde bir sanayi devrimi hazırlanıyor, aldığım koku bu", söyleşiyi yapan Thierry Keller ve Blaise Mao, çev. H. Bayrı, *Medyascope*, 15 Haziran 2019 (orijinali *Usbek & Rica*, 3 Haziran 2010). https://medyascope.tv/2019/06/15/michel-serres-tamamen-yeni-turde-bir-sanayi-devrimi-hazirlaniyor-aldigim-koku-bu-haziran-2010-soylesisi/. Çevrimiçi 17 Mayıs 2022; Serres, "Doğaya bir avukat bulmak gerek", söyleşiyi yapan Stéphane Loignon, çev. H. Bayrı, *Medyascope*, 4 Ağustos 2019 (orijinali *Le Parisien Weekend*, 28 Eylül 2018). https://medyascope.tv/2019/08/04/michel-serres-dogaya-bir-avukat-bulmak-gerek/.

Şahıs,[44] fen ile edebiyat, doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında köprüler kuran; disipliner ayrışmaların sınırlarına hapsolmayan; deneyimi, keşfi ve icadı, Serres'in gözünde inceltilmiş savaştan başka bir şey olmayan tartışmalara yeğleyen; şeyleri yalnızca doğrusal bir sırayla kavrayabilen kanıtlayıcı akıldan ziyade şeyler çokluğunu aynı anda gören sezgiye önem veren; bilgiyi kesip biçen, parçalara ayıran modern analizden çok kadim sentezin peşinde; doğanın sularına, rüzgârlarına, kumlarına, kayalarına âşık; farklı davranışlar kadar farklı manzaralara meraklı; eskilerin toprakla ve denizle kurduğu ilişkilere aşina; doğrusal zaman algısından kurtulmuş, zamanın kaotik ve katlı doğasına uygun yakın konumlandırmalara (*juxtaposition*) yönelmiş; her türlü ikici yarılmanın ötesinde üçüncü ihtimalleri arayan; mitik geleneklerin güncelliğinin farkında; aynı anda hem arkaik hem çağdaş, hem gelenekçi hem fütürist, hem keşiş hem serseri olabilen bir gezgin-bilgedir.[45] Onun yarattığı bu gezgin-bilge karakteri, filozof olarak Serres'in kendisini de tarif eder ("Ben hep bir ozan gibi yazdım"[46]) ve üslup tercihinin ardındaki motivasyonları aydınlığa kavuşturur. Serres sadece yeni kavramlar yaratarak felsefe yapmaz, bu kavramları aynı zamanda üslubuyla

---

Çevrimiçi 17 Mayıs 2022; Serres, "Bugün büyük bir devrim yaşıyoruz; ben de filozof olarak tanığıyım bunun", söyleşiyi yapan Daniel Salvatore Schiffer, çev. H. Bayrı, *Medyascope*, 4 Haziran 2019 (orijinali *Mediapart*, yayınlanma tarihi 2 Haziran 2019). https://medyascope.tv/2019/06/04/michel-serres-bugun-buyuk-bir-devrim-yasiyoruz-ben-de-filozof-olarak-tanigiyim-bunun/. Çevrimiçi 17 Mayıs 2022. Serres'in Türkçeye çevrilen tek kitabı *Doğayla Sözleşme*'dir ve onun da baskısı tükenmiştir. *Skopbülten*'de *Parasite* adlı kitabından seçilmiş bazı pasajların Elçin Gen tarafından yapılmış çevirisi ve Serres'in *Libération*'un 2009 yılına ait "Ulusal Kimlik" dosyasına yazdığı "Faute" adlı yazısının Uraz Aydın tarafından yapılmış çevirisi mevcuttur: https://www.e-skop.com/skopyazar/michel-serres/135700. Çevrimiçi 20 Mayıs 2022. Ayrıca Serres'in bir söyleşisi daha *Bilgiler Kitabı* adlı derlemede Türkçeye çevrilmiştir: Serres, "Yalnızca Güzellik Bizi Kurtarır...", *Bilgiler Kitabı. Çağımızın Önemli Düşünce İnsanlarıyla Söyleşiler* içinde, haz. Constantin von Barloewen, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Aylak Adam, 2011), 303-311. Türkiye'de Serres çevirileri gibi incelemeleri de halen çok azdır: *Doğayla Sözleşme* üstüne kitap değerlendirmesi için bkz. Gül Şimşek ve Selcan Bayram, "Kitap İncelemesi: Michel Serres: 'Doğayla Sözleşme'yi Kentler ve Rant Üzerinden Anmak", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 72 (2017): 797-804. Ferry'nin derin ekoloji hareketine yönelttiği Nazizm suçlamasını kısmen benimser görünen bir makale için ise bkz. Tuncay Önder, "Doğayla Sözleşme: Eko-merkezci Siyasetin İmkânı", *İdealkent* 10 (2019): 1050-1068. Ayrıca, Ali Akay Serres'in 1 Haziran 2019'daki ölümünün ardından bir yazı yazmıştır: Ali Akay, "Rastgele: Başka mümkün dünyalarda belki de?", *T24*, 3 Haziran 2019, https://t24.com.tr/yazarlar/ali-akay/rastgele-baska-mumkun-dunyalarda-belki-de,22725. Çevrimiçi 20 Mayıs 2022. Bunlar dışında, eğer gözden kaçırdığımız başka bir çalışma yoksa, Serres gibi öngörülü, üretken, bir o kadar da tartışmalı bir filozofun Türkiye'deki çağdaş Fransız felsefesi çalışmalarında es geçilmiş olması büyük bir eksikliktir. Umarız bu durum yakın zamanda değişir.

[44] Serres, *Le Tiers-instruit* (Paris: Gallimard, 1991), 159.

[45] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 109-110 [147-148].

[46] Serres, *Le Tiers-instruit*, 159.

da billurlaştırır. O, radikal ve küresel bir dönüşüme çağrı yapan bir hikâye anlatıcısıdır. Bilimi, felsefeyi, mitolojiyi, edebiyatı ve tarihi harmanladığı hikâyeleriyle de doğa ile kültür arasındaki yarılmayı onarmak istemektedir.

v. Güç Dengesi: Peki eğitimli üçüncü şahıs, içinde bulunduğumuz krizler çağında bize nasıl bir kılavuzluk yapacaktır? Bize hangi yolu, hangi yönü gösterecektir? Serres bu soruya, onun üslubuna yöneltilmiş kapalılık eleştirilerini bize kalırsa boşa çıkaran bir biçimde apaçık bir cevap sunar. Yolumuz, yönümüz bellidir; doğayla aramızdaki güç dengesinin yeniden bulunması gerekmektedir.[47] Sözleşmenin temel şartı, insani güçler ile doğal kuvvetler arasında kaybedilmiş dengenin yeniden tesisidir. Serres'in bahsettiği denge, çokuluslu şirketlerin veya devletlerin yayılmacılığı karşısında, yerel halkın doğal kaynaklar üzerindeki hakkını savunan çevre hareketlerinden daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Birincisi, Serres yerelciliği savunmaz; tam tersine, günümüzdeki ekolojik sorunların ancak yerellikten küreselliğe geçişle çözülebileceğini düşünür.[48] Tehlike sinyalleri veren bütünlüğü içinde dünyadır, buna karşı seferber olması gerekenler de tek tek insanlar veya gruplar değil, bütünüyle insanlıktır. Onun pasifizmine göndermeyle söylersek, Serres'in aradığı yerel ateşkesler değil, kalıcı insanlık barışıdır. Sadece hısımların sevilmesi ve korunması, herkesin sadece kendi evinin önünü veya arka bahçesini temiz tutması yeterli değildir. Bilakis, dışlayıcı bir "biz" algısına dayanan bu türden kabile alışkanlıkları terk edilmelidir. Serres'in Latour'un sorusu üzerine formüle ettiği ahlaki yasa, "küresel insan ırkı"nın ve "bir bütün olarak Dünya gezegeni"nin korunup kollanmasını buyurur.[49] İkincisi, Serres'in doğayla sözleşme kavramını doğanın insanlar için yararından daha çok kendinde öneminden hareketle geliştirdiği söylenebilir. Yani nehirlerin, denizlerin, bitkilerin, dağların, toprağın ve havanın insanlar için taşıdığı değerin öncesine, Serres belirgin bir şekilde bu şeylerin salt var olmaktan, doğal şeyler olmaktan ileri gelen haklarını koyar. Bir nehrin kendi hakları, bir bitkinin kendi hakları, havanın ve toprağın kendi hakları… Bu bakış, hareket noktası itibarıyla insan merkezci kalan korumacı çevrecilik anlayışından ontolojik bakımdan ayrışır. Zaten Serres, "çevre" sözcüğünün hiç de uygun bir terim olmadığını açıkça belirtir:

> O halde, bu konularda kullanıp durduğumuz çevre sözcüğünü unutun gitsin. Bu sözcük, biz insanların, evrenin göbeği, doğanın efendileri ve sahipleri olan bizlerin, çevremizde dönüp duran şeyler sisteminin merkezinde

[47] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 51-52, 60 [66-67, 78].
[48] *A.g.e.*, 52, 64 [67, 84].
[49] Serres ve Latour, *Conversations*, 203.

> durduğumuzu varsayıyor. Bu, dünyanın merkezine yerleştirilmiş Yeryüzünün (bizi temsil ettiği nasıl düşünülebilir?) narsisizmimizi, bizi şeylerin merkezine ya da mükemmel tamamlanmışlıklarına yükselten o hümanizmacılığı yansıttığı, bitmiş bir çağı anıştırıyor. Hayır. Yeryüzü düşleyemediğimiz atalarımız yokken de vardı, bizler bugün olmasak da varolabilirdi ve olabilecek çocuklarımızdan bir teki bile olmaksızın, yarın da, çok daha sonra da varolacak; oysa biz onsuz varolamayız.[50]

vi. Ortakyaşarlık: Güç dengesini bulma arayışının bir diğer açılımı yerküreyle ortakyaşar (sembiyotik) bir ilişkiye geçiştir. Serres insanın yerküreye karşı halihazırdaki tavrını, konağını bütünüyle istila edip yok ederek kendi sonunu da hazırlayan saldırgan bir parazite benzetir.[51] Aslında "parazit" basit bir benzetme olmanın ötesinde, Serres'in erken döneminden itibaren temel felsefi sorunsallarını belirginleştiren en önemli kavram-imgelerden biridir. Parazit, insani gündelik ilişkilerden kurumsal ilişkilere, ses frekanslarından enformasyon ağlarına, hayvanlar dünyasından bitkiler dünyasına ve bizim bu dünyalarla ilişkimize uzanan en yaygın iletişimsel tavırdır.[52] Bu anlamıyla da asla bütünüyle önlenebilir değildir. Mesele daha çok, tek taraflı bir alma ilişkisinin çift taraflı bir alışveriş haline getirilmesiyle ilgilidir. Serres'in istilacı parazitlikten sembiyotik ilişkiye geçiş çağrısı, onun doğal sözleşme kavramının biyolojik bir göndermeden de bağımsız olmadığını gösterir. Doğada bir şey vermeden almaya dayanan, yaşamsal işbirliği ve uyumu reddeden saldırgan asalaklık, insani ilişkilerde nesnel şiddete denk gelir. Parazitlerin ve virüslerin adaptasyon temelli evrime uygun biçimde konaklarını öldürmeden birlikte yaşamayı "öğrenmesi" gibi, insanların da yerkürenin sahibi ve efendisi olma arzusundan vazgeçerek onun bir ortakyaşarı olmayı öğrenmeleri gerekmektedir. Yararlanma ile istismar birbirine karıştırılmamalıdır. Bu bakımdan tıpkı doğadaki diğer parazitler için olduğu gibi insanlar için de gelecekteki tablo yeterince açıktır: Ya sembiyoz ya ölüm.[53]

vii. Kirletme ve Mülkiyet: Demek ki bir gezegen olarak dünyayla karşılıklı oturup yazılı bir antlaşmaya imza atmak anlamına gelmeyen doğayla sözleşme, en temelinde, insan türü olarak bizim dönüşmemizle, çok geç olmadan tutum ve davranışlarımızı değiştirmemizle ilgilidir. Atılacak imzalar varsa bile, bunları atacak olan biziz. Doğanın hakları karşısında

---

[50] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 47 [60].
[51] *A.g.e.*, 48, 50 [61, 64-65].
[52] Bu kavram-imgenin Kutsal Kitap'taki anlatılardan ve Homeros'un, Ksenofon'un, Platon'un, La Fontaine'in, Molière'in ve Rousseau'nun metinlerinden hareketle geliştirildiği eser için bkz. Serrres, *Le Parasite* (Paris: Grasset, 1980).
[53] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 48 [61].

sorumluluklarımızı üstlenmemiz gerekir. Serres'in *contractus* teriminin kökenindeki "birlikte bağlanmışlık" anlamını öne çıkarması boşuna değildir. Mevcut ekolojik krizler bize bağlayıcı sorumluluklar yüklemektedir. Daha doğrusu, biz bu bağları yok saydığımız için söz konusu krizler meydana gelmiştir.

Burada, olası bir yanlış anlamayı önlemek için Serres'in önerdiği ortakyaşarlık çözümünün, biyolojik bir göndermeye sahip olmakla birlikte, salt biyolojik bir anlamla sınırlı olmadığını vurgulamak gerekir. Bizim türümüz açısından alınacak önlem daha ziyade kültüreldir. Kültürel ama epey radikal bir önlemdir bu. Serres modern felsefenin doğaya hâkim olma isteği, devlet ve ulus çıkarlarına indirgenmiş politikanın doğaya uyguladığı şiddet ve ekonomik ilişkilerde belirleyici olan mülkiyet hakkı arasında koşutluk olduğu tespitinden hareketle, ortakyaşarlığın kültürel ilişkilerimizdeki somut karşılığının ne olduğunu belirginleştirir. Serres'e göre, ekolojik sorunları gerçekten çözmek istiyorsak mülkiyet hakkından vazgeçmeyi artık gündemimize koymamız gerekir. Bir dünya savaşının verdiği zararların aynısını, mülkiyet hakkı ve bu hakka dayalı ekonomik ilişkiler de vermektedir.[54] Mülkiyet hakkına dair yapılan bu radikal sorgulamanın arkasında, kirlilik sorununa bakıştaki fark yatar. Serres'e göre doğayı kirletmemizin "kültürel kaynağı"nda, keyfi bir biçimde yalnızca kendi türümüze tanıdığımız mülkiyet hakkı yatmaktadır.[55]

Serres bu sonuca varırken, klasik çevreciliğin kalkış noktası olan şu soruyu artık terk etmiştir: Doğayı nasıl kirletiyoruz ve bu kirlenmeyi nasıl azaltıp doğayı koruyabiliriz? Bunun yerine, *Le Mal propre*'da, "neden" sorusunu koyar.[56] Kirlenmenin gerçek kaynağını anlayabilmemiz ve onu gerçekten önleyebilmemiz için başlangıç sorusu şu olmalıdır: Doğayı neden kirletiyoruz? Serres'in "nasıl" sorusu yerine "neden" sorusunu öne çıkarması, kirletme ve mülkiyetin ortak köklerini aramaya yönelik bir girişimdir. Serres için kirlilik, saf ve bakir bir doğanın insan eliyle bozulması anlamına gelmez basitçe. İnsanın doğayı kirletmesinin, ona uyguladığı şiddetin, kökensel olarak doğadaki diğer canlılarda da bir karşılığı vardır: bölgeci temellük. Bu bakımdan Serres, kirlilik hakkındaki yerleşik fikirleri derinlemesine sorgulayan alışılmadık bir bakış açısı önermektedir. Buradan bakıldığında, belki de kirlilik endüstriyel üretimin istenmeyen bir sonucu değil de başlıca sebebidir. Belki de ürettiğimiz için kirletmiyoruz; bilakis,

[54] *A.g.e.*, 46 [58-59].
[55] *Ag.e.*, 46-47 [59-60].
[56] Serres, *Le Mal propre*, 56-57.

kirletmek için üretiyoruz. *Le Mal propre*'daki argümanını özetlediği bir mülakatta şöyle der filozof:

> [*Le Mal propre*] artık hakkın temeli sorununu değil, "hangi hak?" sorusunu merkeze alıyor. Cevap: "mülkiyet hakkı". Analizim hayvan davranışını tanımlamaktan ibaret, bunun için sokağa bir göz atmak yeter. Memeliler ve kuşlar ekolojik barınaklarını, habitatlarını belirlemek için işerler, dışkılarlar... Bunun iki işlevi vardır: Bir yandan üredikleri, çiftleştikleri, yavrularını büyüttükleri, uyudukları, yedikleri yer içinde, kısacası habitatları içinde rahat bırakılmalarına yönelik bir işlev. Öte yandan bu sınır içine girmek isteyecek herkesi bıraktıkları kokularla dışlamaya yönelik bir işlev. Bu hayvan davranışı, ne kadar tırnak içine alınmak istenirse istensin, bizi bir "doğal hak"kı düşünmeye yöneltebilir. Bu doğal hakkı, insanların aynı şekilde davrandıklarını görür görmez, hemen kavrıyorum. Yani sizi yemeğe davet etsem ve salataya tükürsem, onu yemezsiniz. Yalnızca yemek yerken değil, bir yerde kalırken de aynı şey söz konusudur. Bir otel temizdir ve ne kadar temizse, herhangi birini o kadar fazla ağırlayabilir. Tersine, o çarşaflarda yattıysanız ya da havluları kirlettiyseniz, odayı kendimin sayma konusunda belli bir tedirginliğe kapılırım. Bu kirletme, bir el koymadır. O andan itibaren de mülkiyet hakkı, Rousseau'dan beri sanıldığı gibi (bir çitle çeviren...) saf ve basit anlaşmalar üzerine değil, devam ettirdiğimiz hayvani pratikler üzerine kurulmuş olur. Bununla, sonradan hukuk doğayı reddettiği ve anlaşmalar icat ettiği için doğal haktan yana olduğumu söylemek istemiyorum. Ama düşüncelerim beni yavaş yavaş kirletme ve el koyma arasında bir bağ olduğu fikrine yöneltiyordu. Demek ki temiz olan/birine ait olan, kirlidir [*Donc le propre, c'est le sale*].[57]

viii. Mülk Sahipliğinden Kiracılığa: Serres'in gösterdiği gibi, yakınıp durduğumuz kirliliğin tahmin ettiğimizden çok daha derin, hayvani doğamıza kadar uzanan nedenleri varsa, bu en derinlerdeki nedenleri görmezden gelerek "doğayı korumak" mümkün olmayacaksa, ki zaten doğa da korunacak bir "mülk" değilse, ne yapılabilir? Nasıl bir tutum benimsenebilir? Bu soruların cevabı şöyle bir yaklaşım olamaz: Madem biz de diğer hayvanlar gibi kirleterek el koyuyoruz, bölgemizi belirliyoruz, bu durumda insan kaynaklı kirlilik, doğal olduğu ölçüde, önlenemezdir. Dolayısıyla, özel olarak hiçbir şey yapmaya gerek yoktur. Serres'in insan kaynaklı kirliliğin doğal kökenlerini vurgularken kastettiği, kesinlikle böyle kolaycı bir çıkarım değildir. Bu türden yaklaşımlar daha önce bahsettiğimiz durumu, yani insanlar ile doğa, insanlar ile insan-olmayan varlıklar arasındaki güç dengesinin fazlasıyla bozulmuş olduğu gerçeğini dikkate almaz. Bölgelerini belirlemek için örneğin aslanların işemesiyle (veya kuşların ötmesiyle) insanların bir nehre endüstriyel atıkları dökmesi köken olarak aynı

[57] Burada Serres kelime oyunu yapar: Fransızcada *propre* hem "temiz olan" hem de "bir şeye veya birine özel ya da özgü olan" anlamlarına sahiptir. *Propriété* (mülkiyet) ve *propre* aynı kökten gelir. Serres, "Le droit peut sauver la nature", *Pouvoirs*, sayı 127/4 (2008): 6.

hayvani arzuya dayansa bile, bu iki tür davranışın doğada yarattığı etki şüphesiz aynı değildir. İnsani temellük doğal yaşamda tolere edilebilir sınırlar içinde kalan her türlü bölgeciliği aşarak artık tüm yerküreye yayılmıştır. Kendi türümüze özgü doğa-kültür ikiliği altında karmaşık bir forma bürünerek tüm dengeleri alt üst etmiştir. Dolayısıyla da bu dengenin, Serres'in sözleşme anlayışına uygun olduğunu düşündüğümüz bir deyimle söylersek ipin ucunu kaçırdığımız yerden, yani kültürel alanda gerçekleştirilecek bir dönüşümle yeniden sağlanması gerekmektedir.

Bahsettiğimiz dönüşümün hukuki terimlerdeki karşılığı, mülk sahipliğinden kiracılığa geçiştir. Serres'in daveti, "ortak iyi"yi yeniden tanımlama gayreti içinde[58] kendimizi dünyanın mülk sahipleri olarak değil kiracıları olarak konumlandırmamızdır.[59] Ev sahibi olan, dünyanın kendisidir.[60] Biz ise onun misafirleri veya kiracıları… Etik terimlerle dile getirilirse misafirleri, hukuki terimlerle söylenirse, kiracıları… Serres'in seçtiği bu terimlerin iktisadi ve siyasi bakımdan da epey radikal içerimlerinin olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Fakat Serres ne bir iktisatçı ne de bir siyasetçidir. Bir filozof olarak onun asıl önemsediği, tüm bu içerimlere öncel olan genel bir dönüşümü teşvik edebilmektir. Daha iyi bir ifadeyle, onun için felsefi bakımdan önemli olan, şeyleri görme biçiminde, dünyayı algılama biçiminde bir dönüşümü tetikleyebilmektir. Buradaki esinin kaynağı hemen sezilir. Bir kez daha Lucretius'tur bu kaynak. *De rerum natura*'nın III. kitabında şöyle der şair-filozof:

> Kimsenin malı (*mancipio*) değildir hayat, / onun intifa hakkına (*usu*) sahibiz yalnızca, hepimiz. / Dön bak arkana ve gör biz doğmadan evvelki ezel zamanın, / bizim için nasıl da bir hiç olduğunu. / İşte budur bize doğanın / biz öldükten sonraki ati zamanı gösterdiği ayna.[61]

[58] *A.g.e.*, 7, 11.

[59] Serres, *Le Mal propre*, 97. Serres'in mülkiyet eleştirisi ile Aldo Leopold'un toprak etiği arasında önemli yakınlıklar söz konusudur. Serres dünyayı mülk olarak görmekten vazgeçme çağrısı yaparken, Leopold toprağı mülk edinmeyi terk etmekten bahsetmiştir. Leopold'a göre toprak bizim değildir, bizim de ait olduğumuz daha geniş bir topluluğun kendisidir. Serres eserlerinde Leopold'a detaylı göndermeler yapmasa da onunla arasındaki yakınlığı net bir şekilde belirtmiş ve istediği şeyin Leopold'unkiyle aynı olduğunu dile getirmiştir: "*Bir dağ gibi düşünmek*" (Serres, *Biogée*, 29, 79). Leopold'un toprak etiği için bkz. Aldo Leopold, *Bir Kum Yöresi Almanağı*, çev. Ufuk Özdağ (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2013). Makalenin yazarı, Serres ile Leopold arasındaki yakınlığa dikkat çeken hakeme önerileri için teşekkür eder.

[60] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 52 [67].

[61] Lucrèce, *De la nature*, 235 (III: 971-976).

Dünyayı bizden öncekilerden devraldığımız ve onu kullanılmaz hale getirecek derecede kirletmeden, yani sahiplenmeden, onun tüm güzelliğini koruyarak bizden sonrakilere devredeceğimiz geçici bir mekân olarak görebilmek…[62] Dünyanın mutlak mülkiyet hakkını boşu boşuna talep etmekten vazgeçerek, onun tüm canlılara cömertçe tanıdığı intifa hakkıyla, ondan yararlanma hakkıyla yetinmek... "Doğal hak" kavramının varsa bir güncelliği ve geçerliği, Serres'in gözünde işte bundan, yani devralma, yararlanma ve sonra devretme hakkından ibarettir.

Sonuç

Serres'in *Doğayla Sözleşme*'si 1990'da, yani otuz iki yıl önce yayımlandı. O zamandan bu yana elbette çok şey değişti. Artık doğanın sadece sorumsuz efendileri ve sahipleri olmaktan vazgeçip, onu korumaya da karar verdik. Ekolojik bilinç ve duyarlılık yaygınlaştı, krizler karşısında tepkiler iyiden iyiye yükselmeye başladı. Daha önemlisi, çağımızın en önemli ekolojik sorunu olan küresel ısınma ve iklim değişikliği konusunda uluslararası düzeyde hukuki adımlar atıldı. Birleşmiş Milletler'in 1992 yılında kabul edilip 1994'te yürürlüğe giren "İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi", bu yöndeki ilk girişimdir. Başlangıçta hiçbir bağlayıcılığı olmayan bu sözleşme, "insanlığın ortak kaygısı"ndan ve "gelecek kuşaklar için iklim sistemini koruma kararlılığı"ndan bahsetmesi bakımından kurucu bir metin olmuştur.[63] Ardından, onun kapsamında 1997'de kabul edilip 2005'te yürürlüğe giren Kyoto Protokolü ortaya çıkmış ve sanayileşmiş ülkelere sera gazı salınımlarını azaltmaları yönünde bağlayıcı yükümlülükler getirmiştir.[64] Nihayet aynı Çerçeve Sözleşmesi kapsamında 2015'te kabul edilip 2016'da yürürlüğe giren Paris Anlaşması ise, gelişmekte olan ülkeler için de beyan temelli yükümlülükler belirlemiştir.[65]

---

[62] Serres, *Biogée*, 48-49.

[63] Birleşmiş Milletler, "İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi" (BMİDÇS), https://iklim.csb.gov.tr/birlesmis-milletler-iklim-degisikligi-cerceve-sozlesmesi-i-4362. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022.

[64] BMİDÇS 3. Taraflar Konferansı, "Kyoto Protokolü", https://iklim.csb.gov.tr/kyoto-protokolu-i-4363. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022.

[65] BMİDÇS 21. Taraflar Konferansı, "Paris Anlaşması", https://iklim.csb.gov.tr/paris-anlasmasi-i-98587. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022. Bakanlık sayfasında anlaşmanın resmi çevirisi yoktur. İngilizcesi için bkz. https://unfccc.int/sites/default/files/english_paris_agreement.pdf. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022. Ekoloji Kolektifi tarafından yayımlanan Türkçe çevirisi için bkz. Birleşmiş Milletler, *Paris Anlaşması*, çev. Yunus Bakihan Çamurdan (Ankara: Ekoloji Kolektifi, 2016).

Giderek daha geniş bir bağlayıcılığa yönelseler de tüm bu girişimlerin düğümlendiği nokta hep aynı olmuştur: acil ve küresel bir sorunu, ulusal çıkarlarla ve bu çıkarların güdümünde sürdürülen uzun pazarlıklarla bağdaştırma kaygısı. Belirlenen hedefler dünya için gerçekten küçük bir adım olarak kalırken, devletler nezdinde büyük adımlar olarak görülmüştür. Dolayısıyla da devasa salınım oranlarına sahip olmalarına rağmen protokole veya anlaşmaya direnen ülkeler olmuş, belirlenen hedefler tutturulamamış, "ulusal ve bölgesel kalkınma öncelikleriyle"[66] birlikte, deyim yerindeyse kapıdan kovulan bacadan içeri sokulmuştur. Yükümlülükler beyan düzeyinde belirlense bile, en önemli adım olan yaptırımlar belirsiz kalmıştır. Kısacası, sorunun aciliyetinin gerektirdiği türden bir yaklaşım pratikte pek sağlanamamıştır.

Bunları göz önünde bulundurduğumuzda şu sonuca varabiliriz: Paris İklim Anlaşması Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ninki gibi bir yaptırım gücüne kavuşmadıkça, Serres'in doğayla sözleşme çağrısı güncel kalacaktır. Fransız Devrimi'nin İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nden bu yana, evrensel insan haklarının korunması için hazırlanan her türlü hukuki metin, tıpkı felsefi toplum sözleşmeleri gibi "dünyadan habersiz, dünya konusunda sessiz" kalmıştır.[67] Serres tam da bu sessizliği bozmak için, "insanlığa karşı işlenen suçlar"a ek olarak, "dünyaya karşı işlenen suçlar" fikrini ortaya atmıştır.[68] Fakat şu uyarıyı eklemeyi de ihmal etmemiştir: Her ulusun sadece kendi çıkarını temsil ettiği uluslararası platformlar yoluyla bu suçların tanınabilmesi ve tüm yerküreyi koruma altına alacak hukuki yaptırımların sağlanması mümkün olmayacaktır. Bu konuda Serres'in anlattığı bir anekdot çarpıcıdır:

> Bir gün, o dönemdeki Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Mısırlı Boutros Boutros-Ghali ile aynı anda bir televizyona davet edilmiştim. Televizyonda her zamanki gibi ilginç hiçbir şey söylemedik; fakat programdan sonra bir barda oturup bir saat tartıştık. Su veya hava gibi önemli sorunlara BM'nin neden el atmadığını sordum ona. Cevabı şu oldu: "Ne zaman bu sorunlardan BM'de bahsetsem, benim burada yönetimimin çıkarlarını savunmak için bulunduğum karşılığı veriliyor." Bu büyük örgütler uluslararasılar, fakat dünya çapında değiller.[69]

Birleşmiş Milletler bünyesinde atılan hukuki adımların yavaşlığı ve yetersizliği bir yana, Serres'in istediği gibi küresel çapta olmasalar bile doğanın haklarının tanınması bakımından ilham ve umut verici bazı

[66] "Kyoto Protokolü", 10. Madde.
[67] Serres, *Doğayla Sözleşme*, 49 [63].
[68] Serres, *La Guerre mondiale*, 150-151.
[69] Serres, "Doğaya bir avukat bulmak gerek".

gelişmeler de olmuştur. Onun işaret ettiği yol henüz kat edilmemiş olsa da en azından bu yola girenler vardır. Yukarıda çizdiğimiz olumsuz tablodan sonra, makaleyi bunlarla bitirmek herhalde daha iyi olur. Ekvador Cumhuriyeti 2008 Anayasasında doğanın kendinde sahip olduğu hakları bireylerin ve toplulukların haklarıyla eşit düzeyde tanıyarak hukuk tarihinde bir ilke imza atmıştır.[70] Doğanın anayasal bir hak öznesi olarak tanınması sayesinde, 2011 yılında Ekvador'daki yol çalışmalarından zarar gören Vilcabamba Nehri için açılan bir dava nehir lehine sonuçlanmıştır.[71] 2010 yılında ise Bolivya Çokuluslu Devleti'nin ev sahipliğini yaptığı Dünya Halkları İklim Değişikliği ve Toprak Ananın Hakları Konferansı'nda "Toprak Ana Hakları Evrensel Beyannamesi" kabul edilmiş ve Bolivya hükümeti tarafından Birleşmiş Milletler'de imzaya sunulmuştur.[72] Bu öncü girişimler dışında, çeşitli ülkelerdeki mahkemeler veya siyasi organlarca kabul edilen ve Serres'in sözleşme anlayışına yakın olan başka mevzuatlar da vardır. Bunların raporlanmış olanlarına, Birleşmiş Milletler Genel Meclisi'nin "Doğayla Uyum Programı" sitesindeki arşivden ulaşılabilir [73]

Serres, sadece insanları dikkate alan demokrasilerin ötesine geçerek insan-olmayanlarla da barışa hazırlanan bir kozmokrasiden[74] yanadır. Bu doğrultuda, ekolojik sorunların çözümünde uluslararası ittifakların yerini alacak küresel bir meclisin kurulmasını bile önermiştir. Bu meclisin bir adı da vardır: İngilizce su, hava, ateş toprak ve yaşam sözcüklerinin baş harflerinden oluşan WAFEL.[75] Büyük devletlerin kendi çıkarları peşinde amansızca rekabet ettiği, hatta savaşmaktan çekinmediği, yerküre adına umut verici girişimlerin ise cılız kaldığı çağımızda, şüphesiz ütopik bir öneri olarak görülebilir bu. Bitirirken, Serres'in ütopyacılığı tartışmasının detaylarına

[70] "Ecuador's Constitution of 2008 with Amendments through 2021", https://www.constituteproject.org/constitution/Ecuador_2021.pdf?lang=en, başlangıç metni, madde 10 ve maddeler 71-74. Çevrimiçi 27 Mayıs 2022. 2008 Ekvador Anayasası'nın oluşum sürecini Serres'in doğayla sözleşme kavramına gönderme yaparak eleştirel bir yaklaşımla inceleyen bir çalışma için bkz. Erin Fitz-Henry, "The Natural Contract: From Lévi-Strauss to the Ecuadorian Constitutional Court", *Oceania*, sayı 82 (2012): 264-277.

[71] Rana Göksu, "Yeni Anayasa Arayışında Vilcabamba Nehri'ni Bulmak", *Güncel Hukuk Dergis*i, 8/152 (2016): 30-32.

[72] "Toprak Ana Hakları Evrensel Beyannamesi", https://www.yuva.org.tr/wp-content/uploads/2018/12/Toprak-Ana-Evrensel-Beyannamesi-PDF.pdf. Çevrimiçi 27 Mayıs 2022.

[73] Birleşmiş Milletler, "Doğayla Uyum Programı", http://www.harmonywithnatureun.org/. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022. Türkiye'deki ekolojik anayasa tartışmaları ve önerileri için bkz. Mahmut Boynudelik, ed., *Ekolojik Anayasa* (İstanbul: Yeni İnsan, 2011).

[74] Serres, *Le Mal propre*, 98.

[75] *A.g.e.*, 112.

girmeden,[76] onun sorduğu bir soruyu hatırlatmakla yetinelim: "Tarih'te bir ütopya tarafından hazırlanmamış bir ilerleme biliyor mu[yuz]?"[77]

Kaynakça

Akal, Cemal Bâli. *Hukuk Nedir?*. İstanbul: Zoe, 2021 (3. Basım).

Akay, Ali. "Rastgele: Başka mümkün dünyalarda belki de?". *T24*. 3 Haziran 2019. https://t24.com.tr/yazarlar/ali-akay/rastgele-baska-mumkun-dunyalarda-belki-de,22725. Çevrimiçi 20 Mayıs 2022.

Birleşmiş Milletler. "Harmony with Nature Programme". http://www.harmonywithnatureun.org/. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022.

-. "İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi". https://iklim.csb.gov.tr/birlesmis-milletler-iklim-degisikligi-cerceve-sozlesmesi-i-4362. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022.

-. *Paris Anlaşması*. Çeviren Yunus Bakihan Çamurdan. Ankara: Ekoloji Kolektifi, 2016.

BMİDÇS 21. Taraflar Konferansı. "Paris Anlaşması". https://iklim.csb.gov.tr/paris-anlasmasi-i-98587. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022.

BMİDÇS 3. Taraflar Konferansı. "Kyoto Protokolü". https://iklim.csb.gov.tr/kyoto-protokolu-i-4363. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022.

Connor, Steven. "Michel Serres: The Hard and The Soft" (York Üniversitesi, Modern Çalışmalar Merkezi'nde yapılan konuşmanın metni, 26 Kasım 2009). http://www.stevenconnor.com/hardsoft/hardsoft.pdf. Çevrimiçi 1 Mart 2022.

Descartes, René. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı, 2013.

Dünya Halkları İklim Değişikliği ve Toprak Ananın Hakları Konferansı (2010, Bolivya). "Toprak Ana Hakları Evrensel Beyannamesi". https://www.yuva.org.tr/wp-content/uploads/2018/12/Toprak-Ana-Evrensel-Beyannamesi-PDF.pdf. Çevrimiçi 27 Mayıs 2022.

Ekvador Cumhuriyeti. "Ecuador's Constitution of 2008 with Amendments through 2021". https://www.constituteproject.org/constitution/Ecuador_2021.pdf?lang=en. Çevrimiçi 27 Mayıs 2022.

[76] Bu tartışmayla ilgili bkz. Watkin, *Michel Serres*, 376-378.
[77] Serres, "Doğaya bir avukat bulmak gerek".

Épicure (Epikuros). *Letters, maximes, sentences*. Hazırlayan ve Çeviren Jean-Françoi Balaudé. Paris: Le Livre de Poche, 1994.

Ferry, Luc. *The New Ecological Order*. Çeviren Carol Volk. Chicago, Londra: The University of Chicago Press, 1995.

Fitz-Henry, Erin. "The Natural Contract: From Lévi-Strauss to the Ecuadorian Constitutional Court". *Oceania*, sayı 82 (2012): 264-277.

Glaser, Sheila Faria ve William Paulson. "Translators' note". Michel Serres, *The Troubadour of Knowledge* içinde, ix. Çeviren S. F. Glaser ve W. Paulson. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.

Goya y Lucientes, Francisco de. "Duel with Cudgels". Museo nacional del Prado. https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/duel-with-cudgels-or-fight-to-the-death-with-clubs/2f2f2e12-ed09-45dd-805d-f38162c5beaf?searchid=77d14b08-5dd8-ba02-498a-73b6624f5fda. Çevrimiçi 15 Mart 2022.

Göksu, Rana. "Yeni Anayasa Arayışında Vilcabamba Nehri'ni Bulmak". *Güncel Hukuk Dergis*i, 8/152 (2016): 30-32.

Laurent, Jean. "El negativo 2575". https://www.zendalibros.com/el-negativo-2575/. Çevrimiçi 15 Mart 2022.

Leopold, Aldo. *Bir Kum Yöresi Almanağı*. Çeviren Ufuk Özdağ. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2013.

Lucrèce (Lucretius). *De la nature. De rerum natura*. Çeviren José Kany-Turpin. Paris: GF Flammarion, 1998.

Mahmut Boynudelik, Editör. *Ekolojik Anayasa*. İstanbul: Yeni İnsan, 2011.

Mills, Charles W. *Irksal Sözleşme*. Çeviren Özgün Aksakal. İstanbul: Patika Kitap, 2020.

Murray, Alan. *Michel Serres: A Brief Introduction*. Hallside Academic Press, 2015. Kindle.

Önder, Tuncay. "Doğayla Sözleşme: Eko-merkezci Siyasetin İmkânı". *İdealkent*, sayı 10 (2019): 1050-1068.

Pateman, Carole. *Cinsel Sözleşme*. Çeviren Zeynep Alpar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Posthumus, Stephanie. "Vers une écocritique française: le contrat naturel de Michel Serres", *Mosaic*, sayı 44/2 (2011): 85-100.

Rousseau, Jean-Jacques. "Principles of The Right of War". *Of the Social and Other Political Writings* içinde, 173-188. Editör Christopher Bertram. Çeviren Quintin Hoare. Londra: Penguin Books, 2012.

-. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*. Çeviren Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say, 1990 (4. Basım).

Serres, Michel ve Bruno Latour. *Conversations on Science, Culture, and Time*. Çeviren Roxanne Lapidus. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

Serres, Michel. "Hastalık Üzerine". Çeviren Elçin Gen. *Skopbülten*. 15 Nisan 2020. https://www.e-skop.com/skopyazar/michel-serres/135700. Çevrimiçi 20 Mayıs 2022.

-. "Parazit". Çeviren Elçin Gen. *Skopbülten*. 17 Aralık 2019. https://www.e-skop.com/skopyazar/michel-serres/135700. Çevrimiçi 20 Mayıs 2022.

-. "Doğaya bir avukat bulmak gerek". Söyleşiyi yapan Stéphane Loignon. Çeviren Haldun Bayrı. *Medyascope*. 4 Ağustos 2019 (orijinali *Le Parisien Weekend*, 28 Eylül 2018). https://medyascope.tv/2019/08/04/michel-serres-dogaya-bir-avukat-bulmak-gerek/. Çevrimiçi 17 Mayıs 2022.

-. "Tamamen yeni türde bir sanayi devrimi hazırlanıyor, aldığım koku bu". Söyleşiyi yapan Thierry Keller ve Blaise Mao. Çeviren Haldun Bayrı. *Medyascope*. 15 Haziran 2019 (orijinali *Usbek & Rica*, 3 Haziran 2010). https://medyascope.tv/2019/06/15/michel-serres-tamamen-yeni-turde-bir-sanayi-devrimi-hazirlaniyor-aldigim-koku-bu-haziran-2010-soylesisi/. Çevrimiçi 17 Mayıs 2022.

-. "Felsefe yapmak her yolu görmektir". Söyleşiyi yapan Nicolas Truong. Çeviren Haldun Bayrı. *Medyascope*. 10 Haziran 2019 (orijinali *Le Monde*, 3 Haziran 2019). https://medyascope.tv/2019/06/10/michel-serresin-son-soylesisi-felsefe-yapmak-her-yolu-gormektir/. Çevrimiçi 15 Mayıs 2022.

-. "Bugün büyük bir devrim yaşıyoruz; ben de filozof olarak tanığıyım bunun". Söyleşiyi yapan Daniel Salvatore Schiffer. Çeviren Haldun Bayrı. *Medyascope*. 4 Haziran 2019 (orijinali *Mediapart*, yayınlanma tarihi 2 Haziran 2019). https://medyascope.tv/2019/06/04/michel-serres-bugun-buyuk-bir-devrim-yasiyoruz-ben-de-filozof-olarak-tanigiyim-bunun/. Çevrimiçi 17 Mayıs 2022.

-. İsimsiz söyleşi (Haber başlığı: "Filozof ve akademisyen Michel Serres 88 yaşında vefat etti"). Söyleşiyi yapan Nicolas Truong. Çeviren Haldun Bayrı.

Medyascope. 4 Haziran 2019 (orijinali *Le Monde*, 10 Ağustos 2018). https://medyascope.tv/2019/06/04/filozof-michel-serres-88-yasinda-vefat-etti/. Çevrimiçi 15 Mayıs 2022.

-. "Ulusal Kimlik: Bir Hata ve Bir Suç". Çeviren Uraz Aydın. 4 Haziran 2019. https://www.e-skop.com/skopyazar/michel-serres/135700. Çevrimiçi 20 Mayıs 2022.

-. *Habiter*. Paris: Éditions le Pommier, 2011.

-. "Yalnızca Güzellik Bizi Kurtarır...". *Bilgiler Kitabı. Çağımızın Önemli Düşünce İnsanlarıyla Söyleşiler* içinde, 303-311. Hazırlayan Constantin von Barloewen. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Aylak Adam, 2011.

-. *Biogée: mer et fleuve, terre et monts, trois volcans, vents et météores, faune et flore, rencontres, amours*. Paris: Éditions le Pommier, 2010.

-. *Temps des crises*. Paris: Éditions le Pommier, 2009.

-. "Le droit peut sauver la nature". *Pouvoirs*, sayı 127/4 (2008): 5-12.

-. *La Guerre mondiale*. Paris: Éditions le Pommier, 2008.

-. *Le Mal propre: polluer pour s'approprier*. Paris: Éditions le Pommier, 2008.

-. *Retour au contrat naturel*. Paris: Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2000 (OpenEdition Books, 4 Eylül 2015). https://books.openedition.org/editionsbnf/1480. Çevrimiçi 23 Şubat 2022.

-. *Doğayla Sözleşme*. Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: YKY, 1994.

-. *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion, 1992 (ilk basım Éditions François Bourin, 1990).

-. *Le Parasite*. Paris: Grasset, 1980.

-. *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977 (2018, Kindle).

Sokal, Alan ve Jean Brichmont. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York: Picador, 1999.

Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*. Çeviren Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün. Ankara: Dost, 2008.

Şimşek, Gül ve Selcan Bayram. "Kitap İncelemesi: Michel Serres: 'Doğayla Sözleşme'yi Kentler ve Rant Üzerinden Anmak". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 72 (2017): 797-804.

UNFCCC, COP21, "Paris Agreement".
https://unfccc.int/sites/default/files/english_paris_agreement.pdf. Çevrimiçi 23 Mayıs 2022.

Watkin, Christopher. *Michel Serres: Figures of Thought.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

Yriarte, Charles. *Goya. Sa vie, son oeuvre*. Paris: Henri Plon, 1867. https://play.google.com/books/reader?id=P8ArAAAAYAAJ&pg=GBS.PA94&hl=tr. Çevrimiçi 15 Mart 2022.

SİYASAL TOPLUMUN TESİSİNDE İNSAN-MERKEZCİLİKTEN ÇIKIŞ: DONALDSON VE KYMLİCKA'DA EVCİLLEŞTİRİLMİŞ HAYVANLARIN VATANDAŞLIK HAKLARI ÜZERİNE

Gaye ÇANKAYA EKSEN*

ABANDONING ANTHROPOCENTRISM IN THE MAKING OF POLITICAL COMMUNITY: ON THE CITIZENSHIP RIGHTS OF DOMESTICATED ANIMALS IN DONALDSON AND KYMLICKA

Öz

İnsan-olmayan hayvanların güvenilir insan vekiller ile siyasal alanda temsil edilmelerinden ziyade yaşadıkları toplumun siyasal süreçlerine doğrudan katılım hakkına sahip toplum üyeleri olarak görülebileceklerini öne süren Sue Donaldson ve Will Kymlicka, *Zoopolis. Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı* adlı kitaplarında insan-olmayan hayvanların siyasal bir ifade biçimine sahip olabileceğini, hayvanların -özellikle de evcilleştirilmiş hayvanların- onlara özgü sınırlar içinde kendi kendilerini siyasal olarak temsil etme gücüne sahip olduklarını savunurlar. Hayvanların siyasal alanda bir 'söz' sahibi olmasına ve siyasal topluma doğrudan katılımlarının mümkün olmasına yönelik düşüncelerle şekillenen hakiki bir demokrasi anlayışı hem birlikte yaşadığımız hayvanların hak ve faydalarını gözeten ilkelerle toplumsal yaşamı tesis etmeli hem de insan-olmayan hayvanlarla birlikte karar alma süreçleri üretmeyi siyasal gündeminin bir parçası yapmalıdır. Biz bu yazıda, insan-hayvan ilişkilerinin ele alınışını siyasal düzleme aktaran Donaldson ve Kymlicka'nın özellikle evcilleştirilmiş hayvanlara vatandaşlık hakları verilmesi konusundaki yaklaşımlarını ele alacağız. Yazının son kısmında ise yakın zamanda Türkiye'de hayvan hakları konusunda önemli tartışmalara yol açmış bir örnek vakayı, İstanbul'da Adalar'daki fayton atlarının çalıştırılmasının yasaklanması ve atların yeni yaşamlarının düzenlenmesi ile ilgili karar alma süreçlerini Donaldson ve Kymlicka'nın çizdiği vatandaşlık kuramı çerçevesi içinde inceleyeceğiz.

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, gcankaya@gsu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3370-180X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 97-129.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 03.10.2022)

Anahtar Kelimeler: insan-olmayan hayvan, vatandaşlık, evcilleştirilmiş hayvan, hayvan hakları, refahçılık, abolisyonizm.

Abstract

In their book *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Sue Donaldson and Will Kymlicka argue that non-human animals can have the right to be represented in the political arena by reliable human proxies, but they should better have the right to directly participate in the political processes of the community in which they live. Donaldson and Kymlicka assert that non-human animals -particularly domesticated animals- have specific capacities to express and represent themselves in political communities composed of humans and non-human animals. Through a genuine understanding of democracy, shaped by the ideas that animals can have a 'voice' in the political arena and that they can have direct participation in political communities, we can establish a society founded on principles that respect the rights and interests of the animals we live with and we can consider these principles as a part of the political agenda that shapes deliberative processes in the political community. In this paper, we will discuss Donaldson's and Kymlicka's political approach to the animal rights debate particularly by focusing on their understanding of citizenship rights for domesticated animals. We will refer to their political theory of animal rights as a promising theoretical context for a case study that has recently led to significant debates on animal rights in Turkey about prohibiting horse carriages in Princes' Islands.

Keywords: non-human animals, citizenship, domesticated animals, animal rights, welfarism, abolitionism.

****

2012 yılında Cambridge Üniversitesi'nden bir grup nörobilimci bilinç oluşturan nörolojik yapılara sahip olma konusunda insanların benzersiz olmadığını ispatlayan bir çalışma ortaya koydu ve bilinçli durumların nöroanatomik, nörokimyasal ve nörofizyolojik alt katmanlarına ve kasıtlı davranışlar sergileme kapasitesine tüm omurgalıların sahip olduklarını iddia etti[1]. Bundan bir süre önce bir başka nörobilim çalışması da çekirdek beyin işlevleri, benlik duygusu gibi özellikle insanlara özgü olduğu düşünülen

[1] Philip Low, *The Cambridge declaration on consciousness*. 7 Temmuz 2012 tarihli metne şuradan ulaşılabilir: https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf , çevrimiçi 21 Ağustos 2022.

nitelikler ve kapasiteler de dahil olmak üzere pek çok nörolojik işlevin başka türlerde de mevcut olduğunu ortaya koymuştu[2]. Bu bulgular, uzun süre boyunca insan ve insan-olmayan hayvanlara[3] radikal biçimde farklı muamele edilen hukuk, tıp ve etik gibi disiplinler içinde kayda değer bir dönüşüme işaret ediyordu. Örneğin bugün hukuki alanda hâlâ (bazı güncel ve kesinlikle istisnai uygulamalar dışında) insan-olmayan hayvanlar yasal olarak, kendilerine özgü yaşamsal ihtiyaçları olan, insanlarınkine benzer hakları olan canlılar olarak değil, mal statüsünde tanımlanıyorlar[4]. Hayvanların mal statüsünde tanımlanmasını sağlayan tek bir hukuki düzenleme ile insan-olmayan hayvanların yaşam biçimine dair tüm asli soruşturmalar bir çırpıda ortadan kalkıyor; zira hayvanlar yasada alınıp satılabilir mal statüsünde tanımlandıklarında bir insanın 'sahibi' olduğu hayvana nasıl davranması gerektiği sorusu, sahip olduğu kol saatine ya da arabasına nasıl davranması gerektiği sorusu ile aynı seviyede ele alınabilir hale geliyor. Psikoloji ve psikiyatri uzun bir dönem insan-olmayan hayvanlarda bulunmadığı varsayılan, yalnızca insana özgü olduğu düşünülen zihinsel ve duygusal durumları incelemeye odaklandı[5]. Psikologlar yıllarca hayvanlar üzerinde araştırmalar yaptılar ama bu araştırmaların çoğu, en tepesinde insan bulunan evrimsel bir canlılar hiyerarşisi fikrine dayanarak hayvan zihnini ve beynini, insan zihni ve beyninin basit ve az gelişmiş bir versiyonu olarak ele alan ve hayvanlar üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle insana dair çıkarımlar

[2] Jaak Panksepp, Georg Northoff, "The trans-species core SELF: The emergence of active cultural and neuro-ecological agents through self-related processing within subcortical-cortical midline networks", *Consciousness and Cognition*, no: 18, vol. 1(2009): 193–215.

[3] Tüm yazı boyunca yalnızca "hayvan" kavramının kullanıldığı yerler de bulunmaktadır. Bu kısımlarda da kastedilen şey yine "insan-olmayan hayvan"dır. Clare Palmer'ın *Animal Ethics in Context* (New York:Columbia University Press, 2010) kitabının giriş kısmında (7) bu kavramların kullanımına dair yaptığı açıklama bu yazı boyunca da geçerlidir. Palmer kitabında yalnızca "hayvan" kelimesini kullanarak insan-olmayan hayvanları kastetmenin insanın da bir hayvan olduğu gerçeğini maskeleyen bir kullanım olduğunu hatırlatır. Ayrıca bu kullanım son derece geniş bir türsel çeşitliliğe sahip insan-olmayan hayvanların hepsinin birden tek bir sınıfa sıkıştırılmasına sebep olur ve elbette bu bakımlardan sorunludur. Yine de bu yazı boyunca, Palmer'ın kitabında da yapılmış olduğu gibi, insan-olmayan hayvanlardan söz ederken yalnızca "hayvan" kelimesini kullanmanın tercih edildiği durumlar da olmasının tek nedeni, bu uzun kavramın sık kullanımının okuma deneyimini ağırlaştırmasıdır.

[4] Gary Francione, *Hayvan Haklarına Giriş. Çocuğunuz mu köpeğiniz mi?*, çev. Renan Akman-Elçin Gen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

[5] Vera Muller-Paisner, Gay A. Bradshaw, "Freud and the family horse: Exploration into equine psychotherapy", *Spring: A Journal of Archetype and Culture* (2010): 213-237.

yapmaya yönelen araştırmalardı[6]. Bugün artık geçerliliği ortadan kalkmış olan, canlıların yetkinlik skalasında insanı en üste koyan ilerlemeci evrimsel yaklaşımla temellenen türler arası çalışmalarda bir tek yönlülük söz konusuydu, yani insan-olmayan hayvan üzerinde yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçların insanı anlamada kullanılması asli eğilimdi[7]. İnsan beynine ve zihnine dair bilinenleri hayvanları anlamada kullanmak ise tartışmalı ve çoğu kez geçersiz bir yöntem olarak görülüyordu. Her ne kadar Frans De Waal[8] gibi antropomorfizm eleştirisi üzerine kurulu bir bakış açısıyla türler arası çıkarım yapmada her iki yöne doğru simetrik bir işlem ile çalışmalar yapanlar olsa da iki yönlü çıkarımların geçerliliği Afrika filleri üzerinde yapılan bir araştırmanın sonuçları ortaya çıkana dek bilimsel çevrelerde tam olarak tanınmış değildi[9]. Söz konusu araştırma, yaban hayat içinde özgürce yaşayan Afrika fillerine (*Loxodonta africana*) koyulan travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) teşhisi üzerineydi. Fillere koyulan TSSB teşhisi, insan-olmayan hayvanlarda insanlardakiyle karşılaştırılabilir türden bir psişenin bulunduğunu, insan zihni ve beyni hakkında bildiklerimizin filleri, fillerle ilgili bildiklerimizin de insan zihni ve beynini anlamada işimize yarayabileceğini göstermiş oldu. Afrika fillerinde görülen TSSB'nin daha sonra Asya fillerinde de teşhis edilmesi bu alanda yapılan çalışmaların genişletilmesine yol açtı ve tüm bu çalışmalar fillerin (ve başka hayvanların) sahip olduğu psikolojik kapasiteler ve nöral yapıların onları, tıpkı insanlardakine benzer biçimde, travmaya açık hale getirdiğini ortaya koydu. Bu bilimsel çalışmalar yaban hayatta Afrika fillerinin kendilerine özgü toplumsal örgütlenme biçimlerini ele alırken yol gösterici oldu ve bazı araştırmacılar "fil ulusu" [*elephant nations*] modellerini[10] araştırmaya yöneldiler.

Hayvanların politik yaşama dahil olma biçimlerini soruşturma konusu yaparak Batı felsefe geleneği içinde siyasetin ele alınış biçimini radikal bir

[6] Lori Marino, "A trans-species perspective on nature", *On the human*, 27 Kasım 2010. https://nationalhumanitiescenter.org/on-the-human/2010/11/trans-species-perspective/ , çevrimiçi 21 Ağustos 2022.

[7] Emanuele Rigato, Alessandro Minelli, "The great chain of being is still here", *Evolution: Education and Outreach*, no: 6, vol. 1 (2013).

[8] Frans De Waal, "Anthropomorphism and anthropodenial: Consistency in our thinking about humans and other animals", *Philosophical Topics,* no: 27, vol.1 (1999): 255-280.

[9] Gay A. Bradshaw, Barbara Finlay, "Natural Symmetry". *Nature, 435,* (2005): 149.

[10] Fil ulusları/egemenliği ile ilgili tartışmalara yer veren şu yazıya bakılabilir: J.Bell Rizzolo and Gay Bradshaw, "Nonhuman Animal Nations: Transforming Conservation into Wildlife Self-determination", *Society&Animals*, Aralık (2019).

biçimde dönüştürmeye aday olan bir kitabın, *Zoopolis*'in[11] yazarlarından Sue Donaldson, yukarıdaki bulgular ışığında yaban hayvanlarının kendi yaşam alanları ile ilişkilerini ve insanların bu yaşam alanlarıyla ve yaban hayvanlarıyla kurdukları ilişki biçimlerini yeniden ele aldığı analizlerinde[12], yaban hayvanlarının kendi siyasi toplumlarını kuran ve kendi kurduğu toplum üzerinde egemenlik sahibi olan canlılar olarak ele alınmasını tartışmaya açar. Yaban hayvanlarının, bulundukları habitatlara dair belirli bir kavrayışa ve deneyime sahip canlılar olarak yaşadıkları bölgelere dair bir yetkiye sahip olabileceklerini ve bu yaşam alanlarının insan istilasından, sömürgeleştirmesinden ve sadece insan faydası için kaynak olarak kullanımdan korunması gereğini ortaya koyan Donaldson, bu bağlamda yaban hayvanlarının bir arada yaşamlarının, onların kendilerine özgü egemen siyasi topluluklar olarak kabul edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Donaldson'ın bu yaklaşımı, yani yaban hayvanlarını kendi yaşam alanları üzerinde yetki sahibi olan ve kendi egemen siyasi toplumları içinde yaşayan canlılar olarak ele almak, bu hayvanların insan topluluklarıyla her türden temasını ve mümkün olan tüm iş birliği ve yardımlaşma ihtimallerini dışlayan bir yaklaşım değildir. Bu daha ziyade yaban hayvanlarının kendi yaşam alanlarında kendi şartlarına göre yaşama yetilerine saygı duymayı ön plana koyarak onlarla ilişki halinde olmayı önermektir. Bu bakış açısıyla ele aldığımızda yaban hayvanlarıyla ilişkilerimiz farklı ekolojik bölgelerde farklı biçimler alabilir. Donaldson, farklı yaban hayvan uluslarının [*animal nations*] farklı kırılganlıkları, ihtiyaçları ve potansiyelleri olduğunun altını çizer ve bunları göz önünde bulundurarak yaban hayata insani müdahale biçimleri üzerine düşünür.

Birçok yaban hayvanı insanlardan kaçınır ve insan tarafından düzenlenmiş, değiştirilmiş ortamlarda gelişemez. Özellikle ekolojik nişlere bağımlı olan hayvanlar en küçük müdahaleye karşı savunmasızdır. Bu hayvanların kendi kaderini tayin etme ve örgütlenme haklarına saygı gösterilmesi, kimi habitatların korunması ve göç koridorlarının oluşturulması yoluyla insan müdahalesine sınırlar getirilmesi büyük önem taşır. Donaldson'a göre yaban hayvanlarının yaşamları ile insan topluluklarının yaşamları bir arada ele

[11] Sue Donaldson, Will Kymlicka, *Zoopolis. Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*, çev. Mine Yıldırım (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016). Metnin devamında kısaca *Zoopolis* olarak anılacaktır.

[12] Sue Donaldson, "Animals and Citizenship", *Humans and Nature*, 23 Temmuz 2020, https://humansandnature.org/animals-and-citizenship/#text_4 , çevrimiçi 22 Ağustos 2022; "Animal Agora: Animal Citizens and the Democratic Challenge", *Social Theory and Practice*, vol.46, no: 4 (2020): 709-735.

alındığında kısmi, örtüşen veya paralel egemenlik biçimlerinden söz etmek mümkündür. Ekolojik bölgelerin insanların belirlediği siyasi sınırlarla tam olarak örtüşmediğinin farkında olarak insan ve yaban hayvan topluluklarının ilişkisel egemenlikleri ele alınabilir. Donaldson'ın bu yaklaşımını açıklamak için verdiği örnekler[13] son derece zihin açıcıdır. Yaban hayvanlarının otoyollarda ölümlerini azaltmak amacıyla inşa edilmiş üst geçitlerin inşası, tampon bölgelerle yaşam alanlarının ayrılması ve bölgede halihazırda bulunan insan yerleşimlerinin yaban hayvanlarını gözeterek şekillenmesi aslında insan uluslarının müzakereye tabi biçimlerde farklı hayvan uluslarıyla çeşitli anlaşmalar üretmesinin habercisidir Donaldson'a göre. Dünya okyanuslarındaki insanlar ve deniz memelileri arasındaki ilişkileri yönetmek için veya menzili Angola, Namibya, Zambiya, Zimbabve ve Botswana gibi insan devletlerine uzanan insan ulusları ile Afrika filleri arasındaki ilişkileri yönetmek için de benzer türde paralel veya örtüşen egemenlik biçimleri tahayyül etmenin mümkün olduğunu söyler Donaldson. İşte bu bağlamda fil toplulukları ve insan topluluklarının bir arada olma modelleri ele alınmalı ve birbirine yakın bölgelerde her birinin kendi egemenlik biçimlerini tesis etmelerine dair yeni bir siyasi düşünme biçimi ortaya koyulabilmelidir.

Hayvan hakları alanında son kırk yılda yaşanan zengin tartışmaları siyasal bir zeminde yeniden ele almak ve hayvanların içkin ahlaki değerini merkeze koyan bakış açılarını siyasal zeminde daha da ileriye taşımak üzere yazdıkları kitaplarında Sue Donaldson ve Will Kymlicka'nın odaklandıkları ilk konu (az önce sözünü ettiğimiz yaban hayvanlarıyla ilişkilerin siyasal bir egemenlik tartışması çerçevesinde ele alınmasından daha önce) evcilleştirilmiş hayvanların, insanlarla birlikte yaşadıkları toplumlara üyeliklerinin vatandaşlık bağıyla tanımlanması fikridir. Donaldson ve Kymlicka, temelde etiğin alanında kendine genişlemekte olan bir yer bulan hayvan hakları tartışmalarını siyasal alana taşırken, son kırk yılda bu alanda ortaya koyulan asli meseleleri kendi bakış açılarından özetlerler[14]. Siyasi topluluğun doğasını ve ona ilişkin vatandaşlık, adalet ve insan hakları fikirlerini kuramsallaştırırken 'hayvan sorunu'nu merkezine alan yeni bir çerçeve sunmayı[15] hedefleyen Donaldson ve Kymlicka, refahçılık ve abolisyonizm

[13]Yellowstone-Yukon koridorunda birbirine paralel insan ve hayvan egemenlik biçimlerinin tahayyül edilebileceğini söyleyen Donaldson, kurtlar, geyikler, dağ keçileri, boz ayılar ve diğer insan-olmayan hayvanlar için Yerli toplumların, Kanada'nın ve Amerika Birleşik Devletleri'nin var oluşunun, hayvanların yaşamına paralel egemenlik biçimleri olduğunu düşünmeye davet eder okuru. Donaldson, "Animals and Citizenship".

[14] *Zoopolis*'in giriş bölümleri dışında, kitabın yayınlanmasından daha sonra yazdıkları şu metinde de bu konuya değinirler: Sue Donaldson, Will Kymlicka, "Animals and the Frontiers of Citizenship", *Oxford Journal of Legal Studies*, vol.34, no.2 (2014): 201-219.

[15] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 9.

gibi hayvan hakları kuramlarının kazanımlarını ortaya koymakla beraber, bu kuramların sınırlarını göstermeye de odaklanırlar. *Zoopolis*'in yazarlarına göre hayvan hakları kuramının savunucuları şu konuda hemfikirdir: Hayvanlar da hissedebilen, duyarlı canlılar oldukları ya da bir tür bilince sahip oldukları için onlara özgü bir öznel iyi olma halinden söz edilebilir; dolayısıyla ahlaki soruşturmalarımızda hesaba katılması gereken canlılar olarak insan-olmayan hayvanların da yaşama hakkı, özgürce yaşama hakkı, insan refahı için araç olarak kullanılmama hakkı gibi ihlal edilemez hakları vardır. Hayvan hakları kuramlarına getirilen eleştirilerde en sık dile getirilen argüman ise şudur: İhlal edilemez olduğu söylenen bu türden haklara sahip olabilmek için hissedebilen bir canlı olmaktan daha fazlasına sahip olmak gerekmektedir. Hayvan hakları kuramcılarına bu çerçevede eleştiriler yöneltenlerin "daha fazlası" derken kastettikleri şey ise şudur: Asli standardı insan olan, akıl yürütme, otonomi sahibi olma gibi bilişsel kapasiteler. Mesele bu şekilde ortaya koyulduğunda aslında söz konusu hakları haiz olmak yalnızca insanlara özgü bir durum olarak tarif edilmiş olur. Bu yönde eleştirilere cevap verirken hayvan hakları kuramcılarının dile getirdiği şey -Donaldson ve Kymlicka'ın da tamamen katıldıkları üzere- söz konusu ihlal edilemez hakların yalnızca belli bir derecede bilişsel kapasiteye sahip olan canlılara atfedilmesinin kuramsal olarak son derece keyfi olduğudur. İnsan hakları kuramının son altmış yılda geçirdiği dönüşüme bakıldığında, hak tartışmalarının akli yetiler ve otonomi üzerinden sürdürülmesinin hızla geride bırakılmaya başlandığı görülür. İhlal edilemez haklar (yaşam hakkı, acı çekmeme hakkı, başkasının refahı için araç olarak kullanılmama hakkı gibi), akli kapasitesi en yüksek olanların bir ödül gibi sahip oldukları şeyler olarak değil, öncelikle zayıf ve kırılgan olanların korunmasını hedefleyen düzenlemeler olarak düşünülmelidir.

Donaldson ve Kymlicka, öncelikle, ihlal edilemez haklara sahip olmak için hissedebilir olmayı yeterli kriter olarak gören hayvan hakları savunucularının yanında konumlanırlar ve bu temel yaklaşımdan hareket edip hayvan hakları konusunu etiğin alanından siyasal alana taşımayı mümkün kılan soruları tartışmalarının merkezine koyarlar: İnsan-olmayan hayvanlarla ilişkilerimiz nasıl olmalı? Hayvanların siyasal toplumun bir parçası olarak ele alınması mümkün müdür? Donaldson ve Kymlicka'ya göre uzun süre boyunca oldukça dar biçimde ifade edilmiş olan hayvan hakları kuramlarının aslen negatif haklar bağlamına (özellikle de mülk olmama, kapatılmama, öldürülmeme, işkence görmeme ya da ailesinden ayrılmamama haklarına) sıkışıp kaldığını görmek ve hayvan-insan ortak toplumlarını yeniden düşünebilmek için yeni bir kavramsal, siyasal çerçeve oluşturmak

gerekmektedir. Bunun için pozitif ilişkisel sorumluluklarımızın neler olduğunu araştırmak, insan-hayvan ilişkilerinin ampirik ve ahlaki karmaşıklığına daha duyarlı bir alternatif çerçeve sunmak gerekmektedir[16]. Donaldson ve Kymlicka'ya göre "hayvanlar, siyasi kurumlarla ve devletin egemenlik, toprak, kolonizasyon, göç ve aidiyet pratikleriyle çeşitli ilişkiler kurarlar. Hayvanlara karşı olan pozitif ve ilişkisel yükümlülüklerimize karar vermek de büyük ölçüde bu ilişkilerin doğasına ilişkin düşünmekle mümkündür."[17] Böylece hayvanlarla ilgili tartışmaları yalnızca uygulamalı etiğin bir meselesi olmaktan çıkarıp siyaset kuramının bir sorunu olarak ele almak mümkün hale gelebilir.

Kaçınılmaz olarak, farklı hayvan gruplarıyla farklı türden ilişkilerimiz vardır. Yaban hayvanlarıyla, evcil hayvanlarla ya da liminal hayvanlarla[18] sürdürdüğümüz farklı türden ilişkilere özgü farklı türden ahlaki sorumluluklardan söz edilmesi gerekir[19]. Farklı türlerle farklı ilişki biçimleri içinde gündeme gelen sorumluluklarımız Donaldson ve Kymlicka için siyasal alanın da çeşitli hayvan-insan ilişkilerini gözetecek biçimde yeniden düzenlenmesini gerektirir. *Zoopolis*'in yazarları insan-hayvan ilişkilerini üç geniş alan üzerinden ele alırlar:

> -Evcilleştirilmiş hayvanlar bizimle ortak bir toplumun üyeleri olarak görülmeli ve dolayısıyla üyelik haklarına sahip olmalıdır. Siyaset kuramında

[16] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 17.

[17] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 21-22.

[18] İnsanların yerleşim alanları içinde, insanlarla beraber yaşayan yaban hayvanları. Sincaplar, yaban domuzları, rakunlar, sıçanlar, güvercinler, sığırcıklar, serçeler, fareler bunlardan bazılarıdır. *Zoopolis*'in yedinci bölümünü bu hayvanlarla insanların ilişkilerini ele almaya ayıran Donaldson ve Kymlicka liminal hayvanlara dair şöyle söylüyor: "Geyik, çakal, tilki, kokarca ve banliyölerdeki sayısız başka hayvanı da eklersek, bunların istisna teşkil eden birkaç türden ibaret olmadığı, insanlar arasında yaşamaya uyum sağlamış geniş bir evcilleştirilmemiş hayvan türleri grubuna dahil oldukları ortaya çıkar. Yaban hayvanları bizlerle birlikte yaşar, her zaman da öyle yaşamışlardır. Bu hayvanların ne yaban hayvanı ne evcilleştirilmiş hayvan olduğuna, ikisi arasında bir statüye sahip olduğuna işaret etmek için onlara liminal hayvanlar diyoruz. Bazen bizlerle yaşarlar çünkü insanlar geleneksel çevrelerini ele geçirmiş ya da çevrelemiş, onlara insan yerleşimine uyum sağlamaktan başka şans bırakmamıştır. Ancak bazı durumlarda, yaban hayvanları insan yerleşimine yakın yerler ararlar, bu alanlar onlara geleneksel yaban hayatı habitatlarına kıyasla daha fazla yiyecek, barınak ve yırtıcılardan korunma sağlar." Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 231.

[19] Hayvanların bilişsel kapasitelerini ahlaki soruşturmanın alanında yer bulma kriteri olarak değil de, insanların hayvanlarla kurdukları ilişki biçimlerini şekillendirmede bir veri olarak ele almaktan yana olan, hayvan-insan ilişkilerini özgün bağlamları içinde ele alarak ortak yaşam pratikleri üretme fikri üzerinde duran, Donaldson ve Kymlicka'nın *Zoopolis*'te hem referans yaptıkları hem de tartışmaya açtıkları şu kitaba da bakılabilir: Clare Palmer, *Animal Ethics in Context* (New York:Columbia University Press, 2010).

> üyelik hakları tipik bir biçimde vatandaşlık dili ile kuramsallaştırılır. Bu nedenle siyasal vatandaşlık kuramlarını göz önünde bulundurarak evcil hayvanlara karşı özel yükümlülüklerimizi aydınlatabiliriz.
> -Yaban hayvanları kendi yaşam alanlarına sahip olma hakkını taşımalı ve bu yaşam alanlarında özerk olarak görülmelidir. Siyaset kuramında toprak ve özerklik hakları tipik bir biçimde egemenlik dili ile kuramsallaştırılır. Bu nedenle siyasal egemenlik kuramlarını göz önünde bulundurarak yaban hayvanlarına karşı özel yükümlülüklerimizi aydınlatabiliriz.
> -Liminal hayvanlar (yani "kentsel yaban hayat") -aramızda yaşayan evcilleştirilmemiş hayvanlar- bizimle bir iş birliği planına katılmadan ikamet etme [*residency*] haklarına sahip olarak görülmelidir. Siyaset kuramında, vatandaşlık olmadan bu ikamet statüsünü elde etmek için yerleşiklik [*denizenship*] fikirleri kullanılmıştır ve bu fikirler liminal hayvanlarla ilgili özel yükümlülüklerimizi aydınlatmaya yardımcı olabilir. [20]

Bu yazıda, insan-hayvan ilişkilerinin ele alınışını bu üç temel alan arasındaki farkları göz önünde bulundurarak siyasal düzleme aktaran Donaldson ve Kymlicka'nın özellikle evcilleştirilmiş hayvanlara vatandaşlık hakları verilmesi konusundaki yaklaşımları ele alınacaktır ve yakın zamanda Türkiye'de hayvan hakları konusunda önemli tartışmalara yol açmış bir örnek vaka, İstanbul'da Adalar'daki fayton atlarının çalıştırılmasının yasaklanması ve atların yeni yaşamlarının düzenlenmesi ile ilgili karar alma süreçleri [21] Donaldson ve Kymlicka'nın çizdiği vatandaşlık kuramı çerçevesi içinde incelenecektir.

*

Demokratik siyaset kuram ve pratiklerinde hayvanlara da bir yer açma konusunda bazı kuramcılar [22] hayvanların siyasal karar alma süreçlerine katılmaları, yasa ve yürütme işlerinde hesaba katılan toplum üyeleri olarak ele alınmaları için hayvanları temsil edecek vekiller belirlenmesini ve bu vekiller üzerinden hayvanların siyasal yaşamda temsil edilmelerini savunurlar. Bu fikri

[20] Sue Donaldson, Will Kymlicka, "Animals and the Frontiers of Citizenship". *Oxford Journal of Legal Studies*, vol.34, no.2 (2014): 202- 203. Bu yazı boyunca İngilizce metinlerden yapılan tüm alıntılarda çeviriler bu metnin yazarına aittir.

[21] Bu kararla ilgili süreci ve vardığı noktayı anlatan kapsamlı ve güncel bir yazı için bkz. Cansu Acar, "Adalar'daki atlara ne oldu?", 5 Mayıs 2022 tarihli Yeşil Gazete, https://yesilgazete.org/adalardaki-atlara-ne-oldu/ , çevrimiçi 22 Ağustos 2022. 47 numaralı dipnotta, bu konuda yazılmış başka yazılara da yer verilmiştir.

[22] *The Political Turn in Animal Ethics*, ed. Robert Garner ve Siobhan O'Sullivan, Rowman&Littlefield, (2016) künyeli kitap içerisindeki şu makalelere bakınız: Alasdair Cochrane, "Labour Rights for Animals" (15-31), Robert Garner, "Animals, Politics and Democracy" (103-118), Lucy Parry, "Deliberative Democracy and Animals: Not So Strange Bedfellows" (137-155).

biraz daha geliştiren başka kuramcılar ise hayvanların güvenilir insan vekiller ile siyasal alanda temsil edilmelerinin yanı sıra yaşadıkları toplumun siyasal süreçlerine doğrudan katılım hakkına sahip olabileceklerini öne sürerler[23].

Donaldson ve Kymlicka'nın görüşlerini de kapsayan bu daha geniş bakış açısında insan-olmayan hayvanların siyasal bir ifade biçimine sahip olabileceği, hayvanların -özellikle de evcilleştirilmiş hayvanların- onlara özgü sınırlar içinde kendi kendilerini siyasal olarak temsil etme gücüne sahip oldukları ileri sürülür. Hayvanların siyasal alanda bir 'söz' sahibi olmalarına ve siyasal topluma doğrudan katılımlarının mümkün olmasına yönelik düşüncelerle şekillenen hakiki bir demokrasi anlayışı hem birlikte yaşadığımız hayvanların hak ve faydalarını gözeten ilkelerle toplumsal yaşamı tesis etmeli hem de insan-olmayan hayvanlarla birlikte karar alma süreçleri üretmeyi siyasal gündeminin bir parçası yapmalıdır. Bu bağlamda Donaldson ve Kymlicka'nın bir hayvan vatandaşlığı kuramı ortaya koyarken hemen tüm hayvan hakları savunucularıyla ortaklaştıkları konu şudur: Öznel bir dünya tecrübesini haiz tüm hissedebilen hayvanların, öldürülmeme hakkı, üzerinde deney yapılmama hakkı, tutsak edilmeme hakkı gibi temel negatif haklardan faydalanması gerekir. Bu negatif hakları devreye sokmak, hayvan sömürüsünün en çok gündemde olan biçimlerinin (endüstriyel hayvan besiciliği, hayvanlar üzerinde yapılan deneyler, satılmak üzere hayvan üretilmesi gibi) hemen önüne geçilmesini sağlayabilir. Öte yandan bu türden bir uygulama şu an var olan evcilleştirilmiş hayvan sayısında çok büyük bir düşüşe de yol açacaktır. Evcilleştirme süreci insan faydasına yönelik amaçlar için hayvanları yakalama, köleleştirme ve üretme sürecidir. Dolayısıyla evcilleştirme pratiğinin kendisi, pek çok hayvan hakları savunucusunun da belirttiği gibi, hayvanların negatif haklarının ihlalidir. Kendi hayvan hakları kuramını, hayvanların mal olmama hakkı üzerinde temellendiren Gary Francione'ye göre, bu tablodan çıkarmamız gereken sonuç, evcilleştirilmiş hayvanlara karşı özel sorumluluklarımız olduğu değil, evcilleştirilmiş hayvan kategorisinin kendisinin yok edilmesi gerektiğidir. Tam da bu bağlamda Donaldson ve Kymlicka *Zoopolis*'in Giriş'inde Gary Francione'den şu pasajı aktarırlar:

> Daha fazla evcilleştirilmiş insan-olmayan hayvan üretmemeliyiz. Bu yalnızca gıda, deney, giysi için kullandığımız hayvanlar için değil, insan-olmayan bütün arkadaşlarımız için de geçerli… Ürettiğimiz bütün insan-olmayanlara

[23] Sue Donaldson, Will Kymlicka, *Zoopolis. Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*, çev. Mine Yıldırım (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016).; Clemens Diressen, "Animal Delibaration", *Political Animals and Animal Politics*, ed.M.Wissenburg and D.Schlosberg, Basingstoke: Palgrave (2014): 90-104.; Eva Meijer, *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy* (New York University Press, 2019).

> ihtimam göstermeli, ama daha fazlasını üretmeye son vermeliyiz… Bugün üretilmelerine devam edilmesine izin verdiğimiz sürece, insan-olmayan hayvanları evcilleştirerek ahlaki davranmadığımızı söyleyip durmanın bir anlamı yok. [24]

Ancak Donaldson ve Kymlicka, mevcut hayvan sömürü sistemlerine karşı mücadelenin kısa süre içinde tüm evcil hayvanların ortadan kalkmasıyla sonuçlanmaması gerektiğini düşünür. İnsan sömürüsünden kurtarılan mevcut evcilleştirilmiş hayvanlara ihtimam göstermek ve onların tüm negatif haklarını gözeterek yaşamlarını tamamlamaları dışında bir şey önermemek, son tahlilde, dünya üzerindeki tür çeşitliliğinde önemli yeri olan bir hayvan nüfusunun tamamen ortadan kalkması anlamına gelecektir. Evcilleştirilmiş hayvanların ihlal edilemez haklarını koruma altına alan bu yaklaşım, bu hayvanlarla birlikte yaşamaya dair pozitif ilişkisel bir kurama ihtiyaç duymaz, çünkü hayvan sömürüsü ortadan kalktığında, evcilleştirilmiş hayvanlar da ortadan kısa süre içinde kalkacaktır. Donaldson ve Kymlicka'nın amacı tam da bu tabloya karşı çıkmak ve ahlaki olarak da siyasi olarak da fiiliyatta son derece karmaşık olan insan-hayvan ilişkilerine alternatif bir siyasal çerçeve sunmaktır[25]. İnsan-olmayan hayvanlara karşı pozitif ilişkisel görevleri bir kenara bırakıp, hayvan hakları kuramını negatif evrensel haklara indirgemenin siyasi bir hata olduğuna inanan *Zoopolis*'in yazarları, evcilleştirilmiş hayvanları vatandaşlık hakkına sahip canlılar olarak siyasal topluma dahil etmenin bu indirgemeden kaçınmayı mümkün kılacağını savunurlar ve evcilleştirilmiş hayvanlara tam vatandaşlık verilmesini savunurken kendi yaklaşımlarını özetle şu şekilde ortaya koyarlar:

> -Evcilleştirilmiş hayvanlar insanlarla paylaştıkları bir toplumun üyeleri olarak görülmelidir. Evcilleştirme yoluyla insanlar hayvanları topluma soktular, zorla ve seçici bir biçimde onları bizlerle birlikte yaşamak ve çalıştırmak için yetiştirdiler ve bu şekilde onların toplumdan çıkış seçeneklerini de kısıtladılar. İnsan amaçlarına hizmet etmek için tutsak etme, seçerek üretme, yetiştirme ve sömürünün hayvanların temel haklarının tanınmasıyla ortadan kalkması gerekirken, birçok evcilleştirilmiş hayvan (kendi serbest üremeleri yoluyla) var olmaya devam edecektir; onların var olma ve sosyallik biçimleri de insanlarla (ve insanların hayvanlarla) yakın, iletişimsel, birbirine bağımlı, güvene dayalı ve iş birlikçi ilişkiler kurmalarını mümkün kılacaktır. Hayvanlar bir toplumun üyesi olmaya uygundur ve buna hakları vardır.
> -Siyasi olarak vatandaşlık, toplum üyesi olarak kabul edilmenin devamında gelmelidir. Toplumun üyesi olan ve dolayısıyla o toplumun normları tarafından yönetilen herkes, kendi kendilerini temsil etme süreçleri yoluyla bu

[24] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 16.
[25] Donaldson ve Kymlicka, Zoopolis, 17.

> normların şekillendirilmesine katılma hakkına sahip olan eşit üyelerdir. Tam vatandaşlığı kapsamayan üyelik boyun eğenlerin statüsünü ifade eder. [26]

Donaldson ve Kymlicka'ya göre klasik hayvan hakları kuramlarında hayvanlarla kurulacak ilişkinin ahlaken kabul edilebilir tek bir versiyonu vardır: Onları yalnız bırakmak ve onların negatif haklarına saygı göstererek hayvanların yaşam ve özgürlük haklarına müdahale etmemek. İşte yukarıda özetle ortaya koydukları vatandaşlık kuramında *Zoopolis*'in yazarları tam da bu yaygın yaklaşıma karşı bir alternatif çerçeve sunarlar; zira onlara göre bu tavır hayvanların ve insanların ortak habitat üzerinden derin bağlarla birbirlerine bağlı oldukları pek çok durumda son derece yetersiz kalmaktadır. Yüzyıllar boyunca insanlara bağımlı olmaları için üretilen ve yetiştirilen evcil hayvanlar ve evcilleştirilmiş çiftlik hayvanları söz konusu olduğunda bu karşılıklı bağımlılık daha da belirgin biçimde görünür hale gelir [27]. Donaldson ve Kymlicka ısrarla şu fikri savunurlar: Evcilleştirme süreçleri boyunca hayvanların var olma biçimlerine müdahale ettik, bu süreçler içinde onlara karşı pozitif yükümlülükler de edindik ve geldiğimiz bu aşamada, onların yok olmasını savunmak yerine onlara karşı pozitif yükümlülüklerimizi yerine getireceğimiz siyasal türler-arası bir düzenin temellerini atmalıyız [28]. Son tahlilde Donaldson ve Kymlicka'nın önerisi insan-olmayan hayvanlarla ilişkimizin kuramsal ve pratik zeminini yeniden tanımlamaktır. Bu öneriyi ortaya koymak, ütopyacı olmanın ötesinde, vatandaşlık yaklaşımının zeminini özenli ekolojistlerin, hayvan savunucularının, farklı türden hayvanseverlerin pratiğini kapsayabilecek şekilde yeniden oluşturmaktır[29].

Evcilleştirilmiş hayvanlarla ilişkilerimizi bir vatandaşlık modeli çerçevesinde yeniden düzenlemeye dair analizlerin en önemli uğrağı, Donaldson ve Kymlicka'ya göre, vatandaşlık için gereken yeterlikleri incelemektir. Yazarlar bu amaçla engellilik kuramındaki yakın tarihli çalışmalara değinirler ve farklı bilişsel beceri ve düzeylerdeki insanları vatandaş olarak ele almanın, onların da vatandaşlık icra etmesinin pek çok farklı yolu olduğunu göstererek, bilişsel kapasiteleri bakımından insandan farklı ama son derece gelişmiş olan evcilleştirilmiş hayvanların da daha kapsamlı vatandaşlık fikirlerine dahil edilmesinin önünde hiçbir engel olmadığını gösterirler [30]. Donaldson ve Kymlicka, bilişsel vatandaşlık mefhumunun eleştirilmesinin iki açıdan

[26] Sue Donaldson, "Animal Agora: Animal Citizens and Democratic Challenge", *Social Theory and Practice*, vol.46, no.4 (Ekim, 2020): 710-711.
[27] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 18.
[28] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 18.
[29] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 25.
[30] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, Beşinci Bölüm: "Evcilleştirilmiş Hayvan Vatandaşlar", 115-137.

zihinsel engelli insanların siyasete katılımını belirlediğini ve bu eleştiri biçiminin evcilleştirilmiş hayvanların siyasi varoluşlarını tanımlamada da belirleyici olduğunu söylerler.

> Birincisi, engelli hareketi zihinsel engellilerin de bu kapasitelere (örneğin öznel çıkara ahip olma, bu çıkarı dile getirebilme, kamusal hayata katılma ve onu ortaklaşa üretme, güven ve yardımlaşma ilişkileri kurma kapasiteleri gibi) sahip olduğu ve bu becerilerle "engelli olmayan"larınki arasında süreklilik olduğu hususlarında ısrar eder. İkincisi, hareket bu kapasitelerin vatandaşlığın nasıl tanınacağını ve icra edileceğini (örneğin, zihinsel engellilerin en azından uygun şartlar altında vatandaşlıklarını nasıl icra edeceğini) yeniden değerlendirmiştir.[31]

Zoopolis'in yazarları vatandaşlık anlayışını farklı kapasiteleri göz önünde bulundurarak ele alan yaklaşımlarının temelinde, güven merkezli "bağımlı faillik" fikrinin yattığını söylerler. Bu kavram hem zihinsel engelli insanlar hem de evcilleştirilmiş havranlar için yeni bir vatandaşlık tahayyülünün önünü açar.

> Bu görüşe göre, ciddi boyutta bilişsel engelleri olanlar da faillik kapasitesine sahiptir, ancak bu faillik güvendikleri belli başkalarıyla kurdukları ilişkiler aracılığıyla icra edilen bir failliktir. Böyle destekleyici güven ilişkilerinin olduğu durumlarda, zihinsel engelliler vatandaşlığın gerekliliklerine de sahiptir. Bu gereklilikler arasında (I) öznel çıkarları çeşitli davranış ve iletişim biçimleriyle ifade etme kapasitesi, (II) güven ilişkilerinin evrimi sayesinde toplumsal normlara uyum sağlama kapasitesi ve (III) etkileşimin koşullarının belirlenmesine katılma kapasitesi yer alır[32].

Evcilleştirilmiş hayvanların öznel bir çıkara sahip olma ve onu ifade etme, sosyal ilişkiler kurma ve yardımlaşma kapasiteleri gibi vatandaş olmak için gerekli kapasitelere sahip olduğunu düşünen Donaldson ve Kymlicka'ya göre evcilleştirilmiş hayvanların tam vatandaşlık hakkı ile insanlarla birlikte yaşayabilmeleri için onların öznel çıkarlarını nasıl ifade edeceklerini ve toplumsal normlara nasıl uyum sağlayacaklarını ya da nasıl karşı koyacaklarını bilmemiz gerekir. Ancak burada sözü edilen şey evcilleştirilmiş hayvanların, onları yakından tanıyan insanlar tarafından siyasal toplumda sadece temsil edilmesini sağlayacak bir tanıma ve anlama çabası değildir. Donaldson ve Kymlicka'nın evcilleştirilmiş hayvanlar için tam vatandaşlık önerisine getirilen pek çok eleştiride, evcilleştirilmiş hayvanların toplumun birer üyesi gibi ele alınması olumlanırken, bu hayvanların çıkarlarının toplumsal alanda insanlar

[31] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 118.
[32] Donaldson ve Kymlicka, *Zoopolis*, 118-119.

tarafından temsil edilmesinin yeterli olduğu öne sürülür[33]. Bu eleştiriler bağlamında ortaya koyulan şey siyasal kuram içinde evcilleştirilmiş hayvanlar için yeni bir statü üretmek ve onları "vatandaşlık içermeyen üyelik" bağıyla toplumun bir üyesi olarak ele almayı önermektir. Bu bağlamda evcilleştirilmiş hayvanların toplumsal alanda bulunuşu, çocukların siyasal toplumda vasileri tarafından temsil edilerek var olmasına benzer bir biçimde düşünülür. Donaldson ve Kymlicka, bu türden bir vasilik bağı ile siyasal toplumda yer bulma fikrine karşı çıkarken, toplumun üyelerini "siyasal vatandaşlar" ve "vasileri tarafından temsil edilen üyeler" şeklinde ayırmanın hem keyfi hem de siyasal olarak sorunlu olduğunu söylerler[34]. Farklı türlerin ilişkisel varoluşunu siyasal bir toplum olarak tanımlamaya giriştiğimizde siyasal katılıma dair düşünme biçimimizi de yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Bu konuda Sue Donaldson şöyle diyor:

> Pek çok kişi için siyasi katılım, her şeyden önce, platform/politika seçeneklerinin rasyonel bir değerlendirmesine dayanan oy verme ile ilgilidir ve hayvanlar olağan anlamda oy kullanamadıkları için siyasi failler olamazlar. Ancak yakın dönem demokrasi teorileri, oy merkezli demokrasi anlayışının çok ötesine geçmiştir. Demokratik karar almanın meşruiyeti ve kalitesi, periyodik seçim anlarına eşlik eden ya da onların arasında işleyen yoğun yatay ve dikey katılım, müzakere, temsil ve hesap verebilirlik ağlarına bağlıdır artık. Evcilleştirilmiş hayvanlar için anlamlı siyasi katılımı mümkün kılan da öncelikle siyasi ekolojinin bu daha geniş, seçim odaklı olmayan boyutlarıdır.[35]

Hayvan hakları savunucuları ve kuramcıları, insan-hayvan ortak yaşamını artık siyasi bir düzlemde ele alma konusunda çok daha istekli olsalar da Donaldson'a göre evcilleştirilmiş hayvanların siyasi alanda temsil edilmesinin ötesinde bir anlayışa çoğunlukla eleştirel yaklaşılmaktadır[36]. Hayvan hakları

---

[33] William A. Edmundson, "Do Animals Need Citizenship?", *International Journal of Constitutional Law,* vol.13, issue 3 (2015): 749-765. ; Robert Garner, "Animals, Politics and Democracy", *The Political Turn in Animal Ethics*, ed. Robert Garner ve Siobhan O'Sullivan, (Rowman&Littlefield, 2016): 103-118. ; Christopher Hinchliffe, "Animals and the Limits of Citizenship: *Zoopolis* and the Concept of Citizenship", *Journal of Political Philosophy*, vol. 23, issue 3 (2015): 302-320. ; Dan Hooley, "Political Agency, Citizenship and Nonhuman Animals", *Res Publica*, vol.24, issue 4 (2017): 509-530.

[34] Donaldson, "Animal Agora: Animal Citizens and Democratic Challenge", 716-718. Burada Sue Donaldson, çocuklar ve engelli gruplar için vasiliği reddetmek ve onlara da tam vatandaşlık statüsü verilmesini savunmak üzere argümanlarını ortaya koyar ve bu argümanlar ile evcilleştirilmiş hayvanların vatandaşlık statüsünün de temellendirilebileceğini savunur.

[35] *A.g.e.*, 711.

[36] *A.g.e.*, 714-715. Donaldson özellikle Cochrane ve Garner'ın *The Political Turn in Animal Ethics* (2016) kitabı içinde yer alan makalelerinde bu pozisyonu derinleştirdiklerine işaret eder.

savunucularından, hayvan refahı üzerine uzmanlaşmış kişilerden, etolojistlerden (hayvan davranışlarını ve çevreleriyle ilişkilerini inceleyen bilim dalında uzmanlaşmış bilim insanları) destek ve danışmanlık alarak siyasal bir toplum içinde insan-olmayan hayvanların çıkarlarını gündemde tutan ve savunan temsilci insanların görevlerinin yasayla belirlenmesi yeterli olacaktır bu kuramcılar için. Donaldson'ın ısrarla dikkat çektiği üzere, böyle bir yasal olarak temsil edilme modeli yalnızca insan-olmayan hayvanlarla sınırlı değildir. Hayvanlar için siyasal katılımı reddetmenin temeline, onların soyut rasyonel karar alma ve müzakere etme kapasitelerine sahip olmamaları koyulduğundan, çocuklar ya da ciddi biçimde bilişsel engelleri olan insanlar da bu modelin kapsamına girerler. Böyle düşünüldüğünde, bu modelin hayvanlara yönelik önerisi aslında "siyasal olarak sesi olmayanların sesi olma" önerisi şeklinde tutarlı bir biçimde genişletilebilir. Çocuk hakları, ciddi bilişsel engelleri olan insanların hakları ve siyasete katılımları ile ilgili olarak bu türden bir vasilik modelinin ciddi eleştiriler aldığına dikkat çeken Donaldson, bu gruplara ait insanların vasi ya da temsil edilme üzerinden değil tam ve eşit vatandaşlık çerçevesinde ele alınmaları gerektiğini söyler. Zira Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi (1989) ve Birleşmiş Milletler Engelli İnsanların Hakları Sözleşmesi (2007) ile net bir şekilde ortaya koyulan asli fikir şudur: Hakiki siyasi katılım yalnızca belirli bilişsel eşikleri aşan bir rasyonel düşünme kapasitesine sahip olanların değil tüm vatandaşların hakkıdır[37]. Bu ilke doğrultusunda, çok daha geniş bir insan spektrumunu kapsayan demokratik pratiklerin üretilmesine yönelinebilir. İşte Donaldson ve Kymlicka'nın önerisi de bu spektrumu insan-olmayan hayvanları da kapsayacak şekilde genişletmektir. Zira çocuk hakları ve engelli hakları gruplarının vasi belirlemeyi ya da temsili katılımı reddederek, doğrudan katılım talep etmelerinin nedenlerine baktığımızda, ortaya koyulan tüm argümanların insan-olmayan hayvanlar için doğrudan siyasi katılım istemek için geçerli olduğunu görmek mümkündür.

Donaldson ve Kymlicka'nın dikkat çektiği üzere siyasal alanda var olma konusunda bazı engelleri olduğu düşünülen gruplar (insan ya da insan-olmayan hayvan grupları) için vasi belirleme önerisi ilk bakışta iyi niyetli görünse de bir kapasite eşiği belirleme ilkesine dayandığı için sorunludur. *Zoopolis*'in yazarlarına göre bu eşik bir kez belirlendiğinde, bu eşiğin ötesine geçebilenler arasında bir tür açık ya da zımni anlaşma belirlenmiş olur. Örneğin bu eşik bilişsel kapasiteye dair bir kriterle belirlendiğinde, bilişsel yetileri bakımından bu eşiği aştığı düşünülenler arası bir eşitlik verili olarak

[37] Donaldson, "Animal Agora: Animal Citizens and Democratic Challenge", 716.

kabul edilmiş olur ve aynı anda bu eşitler sınıfına girmeyenler üzerinde tahakküm hakkı da verili kabul edilir. İşte kapasite eşiği belirleyerek hak sahipleri ve vasi ile hakları savunulacak olanlar bir kez ayrıldığında, bu iki grup arasında bir tür tahakküm hiyerarşisi de kurulmuş olur; muktedir olanların yetersiz olanlar üzerindeki tahakkümü belirlenmiş olur. Bir grubun üyelerinin birbirine siyasi eşitler olarak davranmayı kabul ederken aynı zamanda farklı olanlar üzerinde tahakküm hakkına sahip olduklarını varsaydıkları örnekler Donaldson ve Kymlicka için belirleyicidir. Çeşitli kapasiteler üzerinden bir eşik tanımlayarak belli bir eşitler grubu oluşturmak erkeklerin kendi aralarında bir eşitlik alanı tesis ederek kadınlara hükmetme haklarını meşrulaştırmalarına, beyazların kendi aralarında bir eşitlik anlaşması yaparken siyahlara hükmetme hakkını tesis etmelerine yol açan ırksal ayrımı verili kabul etmelerine, Avrupalı yerleşimcilerin kendi aralarında bir siyasi eşitlik tesis ederken yerli halklar üzerinde tahakküm haklarını temellendirmelerine neden olmuştur tarihsel süreç içerinde. Dolayısıyla kapasite temelli tahakküm anlaşmaları özünde anti-demokratiktir.

Bir grubun diğer bir grubu temsil etmesinin doğal olduğunu savunmak özünde anti-demokratiktir. Daha önce de söylediğimiz gibi, seçim odaklı, oy verme odaklı demokrasi anlayışının ötesine geçilmediği sürece, siyasal alanda fail olarak kabul görecek bireylerin tanımı da son derece kısıtlı kalacaktır. Demokratik kuramlar evrenselliğe ve çoğulculuğa bağlı kaldıkları ölçüde bilişsel, iletişimsel, bedensel, duygusal çeşitliliğe açık olmalı ve siyasal katılım biçimlerini sınırlama yönünde değil çeşitlendirme yönünde adımlar atmalıdır. Bunu mümkün kılmak için aşılması gereken bir diğer varsayım da siyasal alanda çıkarları korunan tüm grupların siyasal bir varlığı olduğunu söylemektir. Son tahlilde temsilcileri ya da yasal vasileri tarafından çıkarları siyasal alanda konu edilen ve korunan gruplar, siyasette doğrudan kendi kendini temsil eden, siyasete doğrudan katılan gruplardan toplumsal olarak kabul görme, tanınma bakımından farklı bir konumda bulurlar kendilerini. Siyasal alanda görünürlük ve siyasal katılım biçimleri farklı gruplar için farklı biçimlerde tanımlanabilmelidir. Bu türden bir talep Donaldson ve Kymlicka'nın gözünde hakiki bir adalet talebidir.

Özellikle evcilleştirilmiş hayvanlarla ilişki biçimlerimizde adaleti tesis edebilmek için onların bizlerle, insanlarla ne türden ilişkiler kurmaya açık ve razı olduklarını tespit edebilmemiz gerekir. Evcilleştirilmiş hayvanların ihtiyaçlarına, çıkarlarına ya da potansiyel gelişme biçimlerine dair bilgimiz insani önyargılarımız ve çıkarlarımızla sürekli olarak sınırlandırılmış olduğu için yüzyıllar boyunca onları bizimle ilgili bazı amaçlara hizmet eden canlılar olarak tanımlamanın ötesine geçemediğimizi söyleyen Donaldson ve

Kymlicka, insan-olmayan hayvanları kendi özgün sosyal, bilişsel, duygusal potansiyelleri bakımından ele almanın onların siyasal alana katılım biçimlerini yeniden tanımlamak için bir gereklilik olduğunu söyler. Evcilleştirilmiş hayvanların özgün sosyal ve siyasal kapasitelerine dair daha çok ve daha doğru bilgi sahibi olmak için onlara farklı deneyimler içinde olma şansı verilmeli, muhtemel toplumsal ve bireysel yaşam biçimleri içinde hangilerine daha istekli ve yatkın oldukları gözlemlenmelidir. Donaldson ve Kymlicka'nın sık sık dile getirdiği gibi, insan-olmayan hayvanlara insan-merkezci olmayan bir tavırla yakından bakabildiğimizde, onların da kendi yaşam tercihlerini nasıl ifade ettiklerini anlamak son derece mümkündür. Evcilleştirilmiş hayvanlar da kendi bireysel, öznel faydalarının, iyilik hallerinin farkındadırlar ve bunun peşinden giderler. Bizim onların yaşam tercihlerine, neye rıza verip neye direndiklerine dair bilgi sahibi olabilmemiz için onların kendi davranışsal düzenlerini gözlemleyebileceğimiz alternatif ortak yaşam alanları oluşturmamız gerekir. Son tahlilde, evcilleştirilmiş hayvanların insanlarla beraber ortak bir siyasal yaşama katılmasında kaçınılmaz olarak aracı insanların rolü büyüktür ama bu aracılık görevi, tam bir temsil ya da vasilikten farklı olarak, evcilleştirilmiş hayvanların siyasal alanda bir ses, bir doğrudan katılım biçimi sahibi olabilmesi için gerekli bilgilere sahip olarak kolaylaştırıcı bir rol üstlenmek şeklinde düşünülmelidir.

Zoopolis'te ortaya koyulan ana çerçeveyi Donaldson'ın yeniden ele aldığı ve evcilleştirilmiş hayvanların demokratik katılım biçimlerine dair analizlerini biraz daha genişlettiği "Animal Agora: Animal Citizens and Democratic Challenge" metninde ısrarla tekrar ettiği en önemli nokta şudur: Evcilleştirilmiş hayvanların doğrudan siyasal katılımının anlamlı bir biçimde deneyimlenebilmesi için oluşturulacak mekanlar, alanlar ile kast edilen şey evcilleştirilmiş hayvanlara özel, olabildiğince insansızlaştırılmış alanlar kesinlikle değildir. Çok az sayıda insanın müdahil olduğu, evcilleştirilmiş hayvanların bireysel özgürlük ve özerkliklerini insan bakışlarından mümkün olduğunca uzakta yaşayabilecekleri özel yaşam alanları kurma fikrine uzak durur Donaldson. Zira bu türden yerlerde "kanunsuz mekanlar yaratmak için kanunun kullanıldığı" sıkça görülmüştür[38]. Bu şekilde düzenlenen mekanlar, evcilleştirilmiş hayvanların keyfi muamelelere maruz kaldığı, orada bulunan sınırlı sayıda sorumlu insanın (bakım veren, çalışan, güvenlikten sorumlu olan vs.) her tür gündelik kararından doğrudan etkilenen hayvanların şiddete ve kötü muameleye son derece açık olduğu bir formülle belirlenir. Ayrıca, yine bu özelleştirilmiş alanlarda insan ve evcilleştirilmiş

[38] Donaldson, "Animal Agora: Animal Citizens and Democratic Challange", 721.

hayvan ilişkisine yeni, daha eşit ve katılım biçimleri bakımından daha adil bir boyut kazandırılmış da olmaz; evcilleştirilmiş hayvanların insan yaşamına (ve insanların evcilleştirilmiş hayvanların yaşamına) katılımı ve birlikte bir yaşam stratejisi oluşturma imkânı yine yaratılamamış olur. Böylesi bir özel alanda siyasi faillikten söz etmek de sorunludur; asıl olan evcilleştirilmiş hayvanların kendi özgün katkılarını yaparak var olacağı insan-hayvan etkileşimi ile belirlenen siyasal alanlar, mekanlar oluşturabilmek, ilişkisel bir alanda demokratik haklara sahip canlılar olarak evcilleştirilmiş hayvanlarla birlikte yaşayabilmek ve onları ortak bir geleceğin kurucuları olarak kabul ettiğimiz bir yaşamı yeniden düzenleyebilmektir. Evcilleştirilmiş hayvanlar son derece sosyal türlerdir ve tam da böyle oldukları için insanlar tarafından evcilleştirilebilmişlerdir. Bunlar, ilişki halinde olduğu canlıyı anlamaya çaba gösteren, sosyal etkileşim biçimlerini düzenleyecek şekilde iletişim kuran, toplumsal normlara uyum sağlamaya eğilimli hayvanlardır. Donaldson evcilleştirilmiş hayvanların bu veçhelerini köpeklerle ilişkimize bakarak kolayca kavrayabileceğimizi söyler[39]. Yazar evcilleştirilmiş hayvanların güçlü sosyal varoluşlarını tanıyarak ortak bir toplumsal gelecek kurmaya dair şöyle der:

> Eğer evcilleştirilmiş hayvanlar ortak bir geleceğin ortak yaratıcıları olacaksa, tekrarlanan somut keşifler ve tepki verme biçimleri ile gelecekte gerçekleşebilecek siyasi soyut vizyonlara dair müzakereleri desteklememiz gerekir. Türler arası etkileşimler yoluyla yeni siyasi tahayyüller ortaya çıkabilir, ancak yalnızca söylemsel alanda değil fiziksel alanda da bir katılım zemini yaratmamız gerekiyor. Mevcut insan-hayvan ilişkilerinin dışında düşünmeye izin veren öngörülemez karşılaşmalar yaşanması için yerlere ihtiyacımız var ve bu türden mekanları çok-türlü [*multispecies*] mücadele, müzakere ve "yaratıcı etkileşim" yerleri olarak güçlendirmemiz gerekiyor. İşte bu bizi yeni bir kamusal müşterekler ya da hayvan agorası fikrine götürüyor.
>
> Bu, ilk olarak, evcilleştirilmiş hayvanları kelimenin tam anlamıyla serbest bırakmak, yani onların hapsedilmelerini, kapatılmalarını ve diğerlerinden ayrı tutulmalarını büyük ölçüde azaltmak anlamına gelir. Bu, evcilleştirilmiş hayvanları terk etmek ya da onları tehlikeye atmak anlamına gelmez, daha ziyade onları (uygun, yeterli sosyalleşme ve destek ile, hem insanların hem hayvanların korunması ile) mahsur kaldıkları özel alanlardan ya da çalışma alanlarından çıkarmak ve insanların doğrudan kontrolü dışında hareket etmekte daha özgür oldukları kamusal alanlarda onları serbest bırakmak anlamına gelir. Engelli gruplarla ilgili hareket "en az kısıtlayıcı çevre" fikrini, bazı kısıtlamaların gerekli olmalarına rağmen (belirli bireylerin kamusal alana ait olmadığını söyleyen verili varsayımlara dayanmak yerine) her zaman gerekçelendirilmeleri gerektiği ilkesini tanımlamak için kullanır. Başka bir deyişle, belli bir mekânda belli bir insanın belli bir hayvan üzerinde güç uygulamasının, o hayvanın ifade edilmiş çıkarlarına karşılık gelmesini nasıl sağlayacağımızı sormak yerine, önce o hayvanın o insana tabi olmasının

[39] Donaldson, "Animals and Citizenship".

> gerekip gerekmediğini, o hayvanın o mekanla sınırlandırılmasının gerekip gerekmediğini sormamız gerekir.[40]

Bu çerçevede önerilen şey, sömürüye, kapatılmaya ve kötü muameleye maruz kalan evcilleştirilmiş hayvanların (köpekler, kediler, atlar, inekler ve tüm çiftlik hayvanları bu kapsamda düşünülmelidir) özgürleştirilmesi ve onlarla birlikte yaşamı yeniden tanımlayacağımız bir kamusal alan oluşturulmasıdır. Çok-türlü etkileşimsel bir kamusal alanın, o alanda yaşayacak tüm bireyler için adil bir yaşamı mümkün kılacak şekilde düzenlenmesi, şimdiye kadar insan-merkezci bir yaklaşımla düzenlenmiş kamusal alanlarda önemli değişiklikler yapmayı gerektirir:

> Bu türsel, ırksal ayrımın kaldırıldığı bir kamusal alan [*desegragated public space*] yaratmak, arabaları kısıtlamak, kirliliği ve tehlikeleri azaltmak, bitkilerle belirlediğimiz sınırlarımızı [*shrub borders*] korumak, koyun otlaklarına girmeden etrafından dolaşmak, kamu binalarına erişimi yeniden tasarlamak ve çok daha fazla araziyi yeşil alan için ayırmak gibi pek çok değişiklik gerektirecektir. Ancak bu değişikliklerin hiçbiri gereksiz külfet ya da haksızlık olarak görülmemelidir, bunlar aslında evcilleştirilmiş hayvanlara rutin olarak bindirdiğimiz yükler ve neden olduğumuz rahatsızlıklarla karşılaştırıldığında gayet hafif görünürler. Ayrıca özgür ve türler arası ayrımın kalkmış olduğu etkileşim vatandaş olmanın bir önkoşuludur ve vatandaşların ortaklaşa müzakere edip toplumu şekillendirebilecekleri koşulları yaratır. Dolayısıyla, toplumsal yaşamın zorluklarını yeniden tanımlamak adil karar almanın hem bir sonucu hem de önkoşuludur.[41]

Türler arası yeni etkileşim biçimlerine olanak sağlayacak kamusal alanların oluşturulması ile paralel olarak evcilleştirilmiş hayvanların sahip olduğu vatandaşlık hakları ayrıntılı biçimde tanımlanabilir. Temel sosyalleşme hakları, hareketlilik ve kamusal alan paylaşımına dair haklar, tıbbi bakım alma hakkı, cinsellik ve üremeye dair haklar, çalışma hakkı ve hayvan emeğinin kullanımıyla ilgili yeni düzenlemeler insan-merkezci olmayan bir dağıtımcı adalet perspektifinden ele alınıp, bu yeni kamusal alanlarda hayata geçirilebilir.

Hayvan Emeği ve Çok-türlü Kamusal Alanda Hayvan Emeğinin Yeri Üzerine

İnsan-olmayan hayvanların vatandaşlık bağıyla siyasal topluma dahil edilmesiyle açılan en önemli soruşturma alanlarından biri de bu çerçevede

[40] Donaldson, "Animal Agora: Animal Citizens and Democratic Challange", 724-725.
[41] *A.g.e.*, 725.

hayvan emeğine yaklaşımın nasıl belirleneceğiyle ilgilidir. İnsan-olmayan hayvanlarla ortak bir siyasal toplumun inşasında hayvan emeğine adil bir yer verilebilir mi? Hangi tarihsel ve toplumsal koşullarda hayvanlarla beraber çalışan insanlar hayvanları iş arkadaşı, eş-işçi görmüş olabilir? Hayvanların bir iş yapmaktan aldıkları bir zevkten ya da insanlarla beraber bir işi ortaklaşa gerçekleştirmekten aldıkları bir zevkten söz edilebilir mi? Ya da hayvanların yaptıkları işe yaşamsal, deneyimsel bir anlam atfettiklerini düşünebilir miyiz? Ve eğer insanların insan-olmayan hayvanlarla birlikte çalışabileceği adil düzenlemeler düşünebiliyorsak, bu ortak çalışmalarda hayvanların emeği siyasal olarak tanınabilir mi? Hayvanlar yasal olarak işçi statüsünde olup, emekleri yasayla korunabilir mi?

1970'lerden beri hayvan etiği alanındaki iki temel pozisyon, refahçılık ve abolisyonizm, insan-olmayan hayvanların çalıştırılmasına da farklı açılardan yaklaşmıştır. Refahçılar, hayvanlara 'insanca' muamele edildiği ve 'gereksiz yere' acıya neden olunmadığı sürece hayvanların kullanımına karşı çıkmaz. Tam da bu yaklaşım, tamamen meşru, öncelikli ve gerekli görülen insan çıkarları (sağlık, beslenme vb.) için hayvanların kullanımını yasal olarak temellendirmeyi mümkün kılmış ve hayvanları koruma yasaları uzun bir zaman boyunca bu bakış açısıyla şekillenmiştir. Abolisyonistler ise insan-olmayan hayvanların da kendi öznel yaşam tecrübeleri olduğunu ve insanların kendi faydaları için hayvanları kullanmaya hakları olmadığını savunurlar. Abolisyonist pozisyonun en önemli kuramcılarından Tom Regan'ın sık sık altını çizdiği üzere, hayvanların yalnızca kendilerine özgü çıkarları ve tercihleri olduğundan bahsetmek yetmez; hayvanların ihlal edilemez haklarından söz etmemiz gerekir ve bu haklara saygı, sömürülen hayvanların sömürülme koşullarını iyileştirmekle ilgilenmez, bu sömürünün tamamen ortadan kalkmasını hedefler[42]. Ancak bu son derece güçlü etik pozisyon, Donaldson ve Kymlicka'ya göre, abolisyonistlerin kabul edilebilir olan insan-hayvan ilişki biçimlerine dair daha fazla soru sormasını da engeller. Zira abolisyonistler için böyle bir ilişki biçimi yoktur; abolisyonizm sömürüye maruz kalan mevcut hayvanların özgürleştirilmesini ve insan müdahalesinden azade yaşamlar sürmelerini önerir temelde. Evcilleştirilmiş hayvanlar söz konusu olduğunda, daha önce de söylediğimiz gibi, abolisyonistlerin yaklaşımının vardığı yer şudur: evcilleştirilmiş hayvanlar zaten insan çıkarları için özel olarak müdahale edilmiş, üretilmiş, çoğaltılmış türler oldukları için onların yaşamı her halükarda sömürüye hep açık olan bir insana bağımlılık yaşamıdır; dolayısıyla mevcut evcilleştirilmiş hayvanların iyi bakımı ve üremesinin engellenmesi yoluyla kademeli bir ortadan kalkma, tür

[42] Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, İkinci edisyon (Berkeley: University of California Press, 2004), xvi-xvii.

tükenmesi savunulabilirdir [43]. Abolisyonist vizyon, insan-hayvan ortak yaşamının yeniden adil bir biçimde düzenlenmesiyle değil, hayvanların insanlardan kurtarılması ve ayrıştırılması ile ilgilenir daha ziyade.

Zoopolis'in yazarlarına göre, vatandaşlık hakları üzerinden insan-hayvan ilişkisini siyasal bir çerçeveye oturtabilmek için, bu iki temel etik pozisyon arasında ince bir dengede durarak hayvan emeği konusunu ele alabilmek gerekir. Bir yandan, tarihsel olarak, hayvan emeği sömürüsü insanların hayvanları kullanma biçimlerinin tamamında artık verili bir yapıya dönüşmüştür ve hayvan emeği kullanımı son derece ağır pratikler içinde öyle korkunç sonuçlar doğurmuştur ki bunu değiştirmek kesinlikle zorunludur. Diğer yandan, eğer hedefimiz insan-olmayan hayvanlarla vatandaşlık zemininde adil bir ortak yaşam tesis etmek ise, onlarla sömürüsüz bir iş birliği içinde olabileceğimiz ilişkileri tahayyül etmek de gereklidir [44]. Evcilleştirilmiş hayvanların yapmaktan zevk alabileceği etkinlikler olabilir ve bu etkinliklerin toplumsal, yasal ve siyasal olarak onların yaptığı 'işler' olarak tanınmasının ortak yaşamı dönüştüren, olumlu bir etkisi olabilir. Bu şekilde düşünüldüğünde hayvan emeği, uygun ve sömürüsüz bir biçimde tanımlanıp toplumsal olarak tanındığında, hayvanların içinde yaşayacakları çok-türlü topluma üyeliklerinin ve katkılarının bir ifadesi olarak anlam kazanabilir. Donaldson ve Kymlicka'ya göre, insanlarla birlikte yaşayan, evcilleştirilmiş hayvanların pek çoğu öğrenmeye istekli, problem çözmekten zevk alan, ortak yaşamda sosyal roller almayı seven ve başkalarına ilgi gösteren canlılardır. Tam da bu nedenle ortak yaşam içinde onları zevk aldıkları rolleri üstlenmeye teşvik eden ortamlar yaratmak [45], geleneksel verimlilik

[43] Gary Francione ve Robert Garner, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* (New York: Columbia University Press, 2010), 103-104.

[44] Charlotte Blattner, Kendra Coulter ve Will Kymlicka, "Animal Labour and the Quest for Interspecies Justice", OUP uncorrected first proof, 23/7/2019, 4. Ayıca hayvan emeği konusunda *Zoopolis*'in şu kısmına bakılabilir, "Hayvan Emeğinin Kullanımı", 155-159.

[45] *Zoopolis*'te Donaldson ve Kymlicka bu bağlamda insanların hayvanların doğal olarak yaptığı şeylerden (otlanmak, yün üretmek, gübre üretmek vb.) faydalandığı durumları örnek verirler öncelikle. Bir koyun sürüsünün insanlarla birlikte paylaştıkları bir toplumda vatandaşlığın tüm haklarından faydalandıkları Sheepville kasabası tahayyülü bunlardan biridir (151-152). Çokça barınağın, besin kaynağının ve koyunları yırtıcı hayvanlardan koruyan, tıbbi ihtiyaçlarını karşılayan insanların bulunduğu kasabada koyunlar geniş otlaklarda özgürce yaşamaktadır. İnsanlar da koyunların uyumlu ve arkadaşça hallerinden hoşnuttur ve ayrıca koyunlar yılın belli zamanlarında parklarda çimenlerin kısa ve düzgün kalmasını sağlarlar. Ayrıca, Danimarka'da olduğu gibi, koyunlar güneş panellerinin olduğu arazilerde otlayarak çimenlerin panellerin önüne geçmesini önlemiş olurlar. *Zoopolis*'in yazarları hayvanların kullanımı ile sömürülmesi arasındaki ince sınırı sürekli akılda tutarlar elbette ve verdikleri örnekleri ele alırken kâr itkisi olan durumlarda sömürü yönünde doğan

standartlarına saplanıp kalmadan hayvan emeğinin yaratıcı biçimde yeniden yasal ve toplumsal olarak tanımlanmasına katkıda bulunmak onları insanlardan tamamen ayırıp izole etmekten daha anlamlı bir toplumsal stratejidir[46]. Geliştirilmiş çalışma şartları ve sömürüsüz emek haklarına sahip olarak bir topluma katkıda bulunmak, o toplumun bir üyesi olmaya dair kayda değer bir anlam taşır. Tam da bu nedenle belirli grupları (kadınlar, göçmenler, engelliler gibi) toplumsal olarak kabul görmüş çalışma alanlarının dışında tutmakta ısrar etmek, söz konusu grupların toplumsal yaşama katkılarını sınırlayan bir ayrımcılığa maruz kalmalarına neden olmaktır. Adil bir toplumda, her toplum üyesinin haysiyetli bir biçimde çalışabileceği ve topluma katkısının bir anlam taşıyabileceği fikri inşa edilmeli ve uygulamaya geçirilmelidir. Bu bağlamda hayvan emeğine toplumsal hayatta bir yer açmak için evcilleştirilmiş hayvanların zihinleri, duyguları ve sosyal ilişkiler kurma biçimleri üzerine yoğun bir çalışma yapmak gerekir. Bu yönde yapılan bilimsel araştırmalar ışığında insan-hayvan iş birliğine dair insan-merkezci olmayan pratikler tahayyül edilebilir, hayvanların 'fail' oldukları ortak yaşam alanları üretilebilir ve türler arası adalet fikrinden sapılmadan hayvan emeği gündemde tutulabilir.

Donaldson ve Kymlicka'nın sunduğu siyasal perspektifi bugün hızlıca ve topyekûn hayata geçirmek, mevcut ulus-devlet düzenlenişi içinde hızla türler-arası dönüşüme yol açabilecek bir perspektif olarak kabul etmek mevcut siyasal tahayyülümüzü zorluyor olabilir. Ancak tam da bu zorlayıcı veçhesi itibarıyla *Zoopolis*'in yazarlarının önümüzde açtığı siyasal ufuk anlamlı ve vaatkârdır. Tamamıyla insan-merkezci pratiklerle şekillenmiş siyasal tarihin ufkunda bugün artık türler-arası adaletin tesisi asli konu haline gelmiştir. İnsan nüfusunun mutlak istilası altında tam anlamıyla tükenmekte olan bir dünyada biyoçeşitliliği yeniden canlandırmak, hem insan hem de insan-olmayan canlılar için dünyayı farklı bir biçimde yeniden yaşanır hale

kuvvetli baskıyı hesaba katarlar, bu türden bir baskıyı azaltacak durumları tahayyül etmeye çalışırlar. Donaldson ve Kymlicka, hayvan davranışlarına yeterince odaklanırsak, onların da direniş biçimleri sergilediklerini, yapmak istedikleri ya da istemedikleri işlere dair belirli işaretler verdiklerini sık sık ifade ederler. Dolayısıyla, hayvan emeği kullanımında bir tür karşılıklı müzakere içinde bir denge kurulması imkânsız değildir. Örneğin Sheepville'de koyunları korumaya yardım eden köpekler ve eşeklerden de söz edilebilir. Bazı köpek ve eşeklerdeki koruyucu davranış doğal bir içgüdüdür ve çok hafif bir eğitimle yönlendirilebilir, bir yandan da bu koruma görevlerini yapmak köpeklerin ve eşeklerin refahına zarar vermez (155-156). Elbette bu işi yaparken direnç gösterip göstermediklerine, hangi süreler içinde bu türden bir işi sürdürecek enerjiye sahip olduklarına dikkat etmek ve çalışma koşullarını bu veriler ışığında tayin etmek gerekir.

[46] Blattner, Coulter ve Kymlicka, "Animal Labour and the Quest for Interspecies Justice", 18.

getirmek için siyasal tahayyülümüzü zorlayan ve yenileyen yaklaşımlara bugün muhtacız. *Zoopolis*'in sunduğu çok-türlü siyasal toplum perspektifi, türler-arası yaşama dair güncel vakaları ele alırken yerel durumlara uyarlanabilir ve yoruma açık bir yaklaşım sunar. Uygulamalar coğrafyaya, vakaya, ele alınan insan-hayvan ilişkisinin bağlamına göre çeşitlilik gösterdikçe bu düşüncenin siyasal pratiğe katkısı da tekrar tanımlanabilir. Tam da böyle bir amaçla, İstanbul'da Adalar'da fayton atlarının çalışmalarının yasaklanması sürecini Donaldson ve Kymlicka'nın yaklaşımına sırtımızı yaslayarak bakalım.

Adalar'da Faytonların Yasaklanması Sürecinde Fayton Atlarının Deneyimine *Zoopolis* Perspektifinden Bakış

18 Aralık 2019 gecesi, İstanbul'da, Büyükada'da faytonlarda çalıştırılan 81 at bulaşıcı Ruam hastalığına yakalandıkları gerekçesiyle öldürüldü. 20 Aralık 2019'da Adalar'daki (Burgazada, Heybeliada, Büyükada) diğer tüm atlar da tecrit edildi ve bu tecrit sırasında sayıları bin yedi yüz civarındaki atların üç yüz altmıştan fazlası hayatını kaybetti. Bu karantina süreci öncesinde de sık sık hayvan hakları savunucuları tarafından dile getirilen Adalar atlarının kötü çalışma şartları ve özgürleştirilmeleri talebi bu süreçte tekrar ve daha yoğun bir biçimde gündeme geldi. Adalar'da faytonların yasaklanıp atların özgürleştirilmesini talep eden hayvan hakları aktivistleri Ruam hastalığına bağlı tecrit sürecini de yakından takip etmeye başladılar. 16 Ocak 2020'de İstanbul Büyükşehir Belediye Meclisi'nde Adalar'da fayton kullanımının yasaklanması ve atların İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) tarafından satın alınması şu kararla kabul edildi:

> Satın alınacak atların tarım ve hayvancılığın desteklenmesi hizmetlerinde kullanılmak üzere yetiştiricilere, kamu kurum ve kuruluşları, sivil toplum kuruluşları, yetiştirici birlikleri, kooperatifler, meslek odaları, dernek gibi tüzel kişilere, şahıslara bedelsiz olarak sahiplendirilmesi ve nakil hizmetlerinin verilmesi komisyonlarımızca uygun görülmüştür.[47]

[47] Bu kararla ilgili süreci ve vardığı noktayı anlatan kapsamlı ve güncel bir yazı için bkz. Cansu Acar, "Adalar'daki atlara ne oldu?", 5 Mayıs 2022 tarihli *Yeşil Gazete* https://yesilgazete.org/adalardaki-atlara-ne-oldu/ , çevrimiçi 22 Ağustos 2022. Yine bu kararı ve bu konuyla ilgili yaşananları içeren şu yazılara da bakılabilir: Zülal Kalkandelen, "Ada atları artık kamunun; yeni bir sömürü kabul edilemez!", 17 Mart 2020 tarihli *Cumhuriyet Gazetesi*, https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/zulal-kalkandelen/ada-atlari-artik-kamunun;-yeni-bir-somuru-kabul-edilemez-1727670 çevrimiçi 22 Ağustos 2022; Zülal Kalkandelen, " 'Adalar'da atlı faytonu biz kaldırdık' iddiasında bulunanlar, tüm Türkiye'de niye kaldırmıyor?", 16 Mart 2021 tarihli Cumhuriyet Gazetesi, https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/zulal-kalkandelen/adalarda-atli-faytonu-biz-

Elbette bu karar hayvan hakları savunucuları için tatmin edici olmaktan son derece uzak bir karardı. Zira bu kararla atlar bir kullanım alanından alınıp başka bir kullanım alanına transfer edilmiş olacaktı sadece. Ayrıca, faytonlarda çalışan atların yaşam koşullarına dair etkin ve adil bir denetim mekanizması kurularak sağlanabilecek görece daha iyi bir yaşamdan çok daha belirsiz ve çok daha denetimsiz yeni bir yaşam atlar için bu kararla belirlenmiş oldu. Yani atlar, mal statülerinde bir değişiklik olmadan, çerçevesi son derece muğlak bırakılmış bir kararla yeni kullanım yerlerine götürüleceklerdi. Oysa İBB sözcüsünün daha önceden yaptığı bir açıklamada atların veteriner kontrolünde Tarım ve Orman Bakanlığı'nın doğal yaşam alanlarına bırakılacağı vaat edilmişti. 27 Mart'ta hemen seçim öncesi Ekrem İmamoğlu'nun imzaladığı Hayvan Hakları Taahhütnamesi'nin 15. maddesi de aslında bu vaatle örtüşüyordu: "Kurtarılan atların ekolojilerine uygun geniş, doğal ortamlarda rehabilite edilerek ölene kadar yaşamlarını sürdürmelerine söz veriyorum." Tüm bunlara rağmen, sonuçta İBB 1179 atı satın aldı. Burgaz ve Heybeliada'dan getirilen atlarla beraber tüm atlar öncelikle Büyükada'daki İspark ahırlarına ve kurulan naylon çadırlara yerleştirildi. Böylece faytonlarda çalışan atların 'özgürleştirilmesi' sürecinin ilk aşaması onların yaşadıkları yerlerden koparılıp yeni bir yere kapatılmalarıyla sonuçlanmış oldu. Daha sonra atların büyük bir kısmı Tarım ve Orman Bakanlığı eliyle çeşitli kurum ve kuruluşlara, sivil toplum örgütlerine ve şahıslara sahiplendirildi. Yalnızca doksan sekiz at Adalar'da kaldı[48].

---

kaldirdik-iddiasinda-bulunanlar-tum-turkiyede-niye-kaldirmiyor-1820894 çevrimiçi 22 Ağustos 2022 ; Yücel Göktürk, "Adalar'da Fayton Krizi. Atlara ve faytonlara dair 16 madde", 8 Ocak 2020 tarihli dergi *1+1 Express*, https://birartibir.org/atlara-ve-faytonlara-dair-16-madde/ çevrimiçi 22 Ağustos 2022. Ayrıca bu sürece dair aşamaları ele alırken Donna Haraway'in "yoldaş türler" perspektifinden bir değerlendirme yapan bir diğer yazı için de şuraya bakılabilir: Osman Furkan Aydın, "Adalar'ın Atları ve Önümüzdeki Fırsat. Yoldaş Türümüz Atlar", 22 Mayıs 2020 tarihli dergi *1+1 Express*, https://birartibir.org/yoldas-turumuz-atlar/. çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

[48] Adaların Atları Platformu'nun İBB'ye Adalar'daki atların Mayıs 2022 itibarıyla durumlarını sorması üzerine alınan cevap şöyle: "İlimiz Adalar ilçesinde fayton atlarının satın alınması 16 Ocak 2020 tarihli ve 25 numaralı İBB Meclis Kararı doğrultusunda gerçekleştirilmiş, toplam bin 179 at İBB tarafından satın alınmıştır. Gebe olan atların doğum yapması sonrası kayda alınan 20 at ile beraber toplam bin 199 atın bakımı İBB tarafından gerçekleştirilmiştir. 5216 sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanunu'nun 7'nci maddesi doğrultusunda bahse konu atların; İBB Meclisi'nin 12 Mart 2020 tarihli ve 403 numaralı kararı ile kararlaştırılmıştır. Belediyemize ulaşan sahiplenme talepleri komisyon tarafından değerlendirilerek toplam 859 at, Tarım ve Orman Bakanlığı teşkilatı ile koordinasyon halinde, resmi ve kayıtlı olarak sahiplendirilmiştir. Atların 662'si kamu kurum ve kuruluşlarına, 42'si sivil toplum örgütlerine, 150'si şahıslara, beşi de muhtarlara sahiplendirilmiştir. İBB bünyesinde 98 atın bakımı sürmekte olup, bakım sürecinde çeşitli sebeplerle 242 at ise ölmüştür." Bkz. Cansu Acar, "Adalar'daki atlara ne oldu?", 5 Mayıs

Adaların Atları Platformu, İBB bünyesinde Büyükada'daki ahırlarda bakımı süren doksan sekiz atın yaşam koşullarını da yakından takip ederek, burada sağlanan imkanların atların sağlıklı ve refah içinde yaşamaları için yeterli olmadığını sık sık dile getirdi, ahırların atlar için bir tür "hapishane" olduğu üzerinde durdu. Platform üyelerinin ısrarlı talepleri doğrultusunda atları ziyaret edebilmek ve yaşam koşullarına dair gözlemci olmak mümkün hale geldi. İBB'nin çeşitli kurumlara sahiplendirdiği atların akıbeti ile ilgili de çeşitli yolsuzluklar ortaya çıktı[49]. Bedelsiz sahiplendirilen atların durumuna, mevcut yaşam koşullarına dair sağlıklı bilgi almak son derece zor bir hal aldı.

Peki tüm bu süreç, Donaldson ve Kymlicka'nın çizdiği çok-türlü ortak yaşam perspektifinden bakılarak nasıl ele alınabilirdi? *Zoopolis*'in yazarlarından, bir düşünce deneyi seviyesinde, güncel siyasal ve ekonomik zorlukları ve sınırlamaları bir yana koyup bir *ideal* çözüm önerisi isteseydik, cevap ne olabilirdi? Evcilleştirilmiş hayvanların siyasal alana katılımını ve kamusal müştereklerin inşasında insan-olmayan hayvanların çıkarlarının da gözetilmesini merkeze koyan bakış açısıyla değerlendirilecek olsa bu süreç nasıl şekillenebilirdi?

Kymlicka ve Donaldson'un çizdiği çerçeveye sadık kalmaya çalışacak olursak atların faytonlarda çalıştırılmasının yasaklanması talebi kabul edildiğinde atılması beklenecek ilk adım tüm atların, mevcut yaşam alanlarından çok uzakta olmayan, zorlu bir transfer süreci yaşamak zorunda kalmadan götürülebilecekleri uygun bir yaşam alanına aktarılmasıdır[50]. Dolayısıyla en azından ilk aşamada hiçbir at Adalar'dan çok uzakta bulunan, söz konusu atlara yabancı yerlere taşınmamalıdır. Uygun yaşam alanları her üç adada

2022 tarihli *Yeşil Gazete* https://yesilgazete.org/adalardaki-atlara-ne-oldu/ . çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

[49] Cansu Acar'ın aynı yazısında bu konuda şöyle deniyor: "2021'de ise İBB'nin ücretsiz sahiplendirdiği bin 177 attan Hatay'ın Dörtyol ilçe belediyesine gönderilen 100 atın önce bir at çiftliğine gönderildiği, bakımları karşılamayınca da çiplerinin çıkarılıp bilinmeyen kişilere satıldığı ortaya çıkmıştı. Dörtyol Belediye Başkanı Fadıl Keskin ve Dörtyol Belediye'sinde memur olarak görev yapan Ferhat Erkin'in imzasıyla teslim alınan atların İBB'nin sorusu üzerine kayıp olduğu ortaya çıkmıştı. Skandalın anlaşılması üzerine de Keskin, "Partime zarar vermek istemiyorum" diyerek istifa etmişti." Bkz. Cansu Acar, "Adalar'daki atlara ne oldu?".

[50] Faytonların yasaklanmasından sonraki süreçte, Burgazada ve Heybeliada'da atların kaldıkları ahırlar yıkıldı. Bu iki adadaki atlar önce Büyükada'da toplandılar ve daha sonra büyük bir çoğunluğu farklı yerlere gönderilmek üzere tekrar gemilerle taşındı. Bu gemilerle transfer süreci atlar için ayrı bir travma nedeni oldu. https://www.sondakika.com/haber/haber-burgazada-da-ahirlarin-yikimindan-sonra-atlar-13059085/ çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

(Burgazada, Heybeliada, Büyükada) belirlenen, atların çalışma hayatları sırasında yaşamaya alışık oldukları bitki örtüsüne sahip, su ve besin tedarikinin düzenli sağlanacağı, farklı türden hava şartlarında kullanılabilecek barınma olanaklarının bulunduğu yerler olmalıdır. Tüm atlar bu alanlara aktarılmadan önce ve sonra veteriner kontrolünden geçirilmeli, transfer süreci içinde sağlıkları kontrol altında tutulmalıdır. Her at için resmi birer sağlık kaydı açılmalı, sağlıklarıyla ilgili tüm güncellemeler düzenli olarak buraya işlenmelidir. Elbette evcilleştirilmiş atların tamamen denetimden uzak bir biçimde 'doğaya bırakılması' gibi bir seçenek düşünülemez.

Son derece zor ve travmatik bir çalışma yaşamından çıkarılan bu atlara uygun, geniş hareket alanı içeren bir bölgede atlara verilecek psikiyatrik destek konusunda da çalışmalar yapılması gerekir. Atlarda travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) üzerine çalışan ve EMDR[51] tekniğini atlar için uygulanabilir biçimde modifiye ederek kullanan Vera Muller-Paisner şöyle diyor:

> Travma, kendisine karşı savunmasız hissettiğimiz asli korkuları ortaya çıkarır. Travmanın iyileşmesi, travma geçiren bireyin gündelik yaşamla başa çıkmasına yardımcı olunmasıyla başlar. Travma tedavisi, ifade edilen duygusal uyarılma derecesinin yönetilebilmesi ve hastanın terapist tarafından dinlendiğini, duyulduğunu hissedebileceği şekilde ele alınabilmesi için tam dikkat ve ihtiyatlı bir tetikte olmayı gerektiren akıcı bir süreçtir. Gerçekten duyulduğunu hissettiğinde birey kendi sesini kullanmaya, ifade etmeye teşvik edilir.[52]

Muller-Paisner'e göre, "kendi sesini kullanmak", bir "ses"e sahip olmak ve duyulmak konusu sadece insanın psikolojik süreçlerini ele alırken değil, insan-olmayan hayvanların psikolojik deneyimlerini anlamaya çalışırken de devrede olan bir konudur[53]. Travmatik bir geçmişi olan bir ata dikkatle eşlik edildiğinde, artık sömürü ve zor çalışma şartlarına maruz kalmayacağı yeni yaşamına uyum sağlama sürecinde direnç gösterdiği durumlara ya da istekli olduğu ilişki biçimlerine dikkat kesilerek, ona özgü 'ses'i duyarak, temelde onun belirlediği bir iyileşme süreci oluşturulabilir. Bu türden bir terapi ve

[51] EMDR (Eye movement desensitization and reprocessing), Türkçeye "Göz Hareketleriyle Duyarsızlaştırma ve Yeniden İşleme" olarak çevrilen, travmatik deneyimlerle ilgili anılarımıza dair bilgileri yeniden işleyerek iyileşme sağlayan bir psikoterapi yöntemidir.

[52] Gay A. Bradshaw, "The Need for Voice" An Interview with Vera Muller-Paisner on Treating Horse and Human Trauma. *Psychology Today*, 5 Mart 2016, https://www.psychologytoday.com/us/blog/bear-in-mind/201603/the-need-voice çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

[53] Aynı söyleşi içinde Muller-Paisner'in verdiği örneklere bakılabilir.

eşlik görevini sürdürecek deneyimli insanlar Adalar atlarının yeni yaşam alanlarında bulunmalıdır.

Atların yüzyıllar boyu insanlarla birlikte yaşamaya alıştırılmış, evcilleştirilmiş hayvanlar olduğunu hep akılda tutarak, yeni yaşam alanlarında atların insanlarla ve insan-olmayan başka hayvanlarla çeşitli karşılaşmalar yaşayabilmeleri için güvenli olanaklar yaratılmalı, söz konusu karşılaşmaların atlar ve diğer türler üzerinde yarattığı etkiler gözlemlenerek ortak alanda var olan türlerin yaşamlarına olumlu katkısı olan karşılaşmaları destekleyen düzenlemeler yapılmalıdır. Türler arası karşılaşmaları mümkün kılacak şekilde düzenlenecek geniş alanlarda farklı türlerin birbiriyle olumlu-olumsuz etkileşimlerini gözlemleyip ortak yaşam biçimlerine dair yeni öneriler getirebilecek etologlar ve zoologlar alanda bulunmalıdır. Bu bilim insanlarının gözlem ve araştırmaları, insan-olmayan hayvanların 'ses'lerini duyup, ifade edilmiş çıkar ve taleplerini hayata geçirmek üzere incelenmeli, bu çıkar ve talepler ortak kamusal alanın düzeninden sorumlu botanikçiler, şehir planlamacılar tarafından da dikkate alınmalıdır.

Faytonlarda çalıştıkları süre içerisinde tüm atlar zorunlu çalışma hayatı yaşamış olsa da atların çalışma dönemlerinde birlikte yaşadıkları ve çalıştıkları insanlarla ilişkileri farklı farklıdır. Kimi at, kısa çalışma saatleri dışında himayesi altında olduğu insanla bir tür dostluk ilişkisi kurmuş, kimisi (muhtemelen büyük bir çoğunluğu) ise hem çalışırken hem de bakım alması gereken alanlarda ağır zulme maruz kalmış olabilir. Tüm bu farklı deneyimleri tespit edip, bu deneyimleri akılda tutarak atların daha önceden beraber yaşadıkları insanlarla ilişkileri ve yeni yaşam alanlarında karşılaşmaları (ya da bir daha hiç karşılaşmamaları) düzenlenebilir.

Adalar'daki faytonların kaldırılmasına dair haklı talebi, atların sağlığına ve yaşam hakkına öncelik vererek gündeminde tutan Adaların Atları Platformu, atların özgürlüğünü isterken atların birlikte yaşadığı insanların perspektifinden bakmayı da mücadele boyunca sürdürdü[54]. Donaldson ve

[54] 4 Haziran 2020 tarihli yazılarında Platform üyeleri şöyle yazmıştı: "Biz atları tanıyarak, durumlarını sürekli olarak izleyerek ayağı yere basan çözümler öneriyoruz. Her durumda önce "Atlara ne olacak?" sorusunu sorduk, soruyoruz. Atlara değil fayton karşıtlığına odaklananların, atına canı gibi bakan insanlarla insanlığın yüzkaralarını birbirinden ayırt etmeden tüm faytonculari zalim canavarlar gibi gösterenlerin, nefret söylemi kuranların aksine, atların doğru şartlarda çalışmasını "sömürü", "zulüm", "kölelik" gibi görmüyoruz. Atları insandan hiç farklı saymıyor, insan için de at için de düzgün, makul çalışma şartlarını savunuyoruz. Atın çalışmama hakkını ise zaten kabul ediyoruz." Siren İdemen, Zeynep Alpar, "Atların Özgürlüğünü İstemek", *Adaların Atları* platformunda 4 Haziran 2020'de

Kymlicka'nın perspektifine yakın bir yaklaşımla Platform üyeleri atların kötü çalışma şartlarından özgürleştirilmesini ama insan ve atın birlikte sömürüsüz bir ortak yaşam formu içinde var olup çalışmalarının yeni yollarının da düşünülebileceğini savundular. Atların çoğunlukla sömürü koşulları altında çalıştıkları faytonculuk pratiği atların çalışmama hakkının ihlaliydi şüphesiz. Atların denetimsiz koşullar altında, bireysel çıkar ve talepleri göz ününde bulundurulmadan çalıştırıldıkları bir düzende insanların atlar üzerinde mutlak tahakkümü söz konusuydu. Bu koşulların ilkesel ve pratik olarak değiştiği *ideal* bir durumda, yani insan-at ilişkilerinin sömürüsüz bir düzlemde yeniden tanımlandığı bir durumda atların çalışmama hakkı kadar çalışma hakkı da gündeme getirilebilir. Zira Donaldson ve Kymlicka'nın ısrarla üzerinde durduğu gibi, evcilleştirilmiş hayvanların ihlal edilemez haklarına mutlak olarak saygı duyulan bir toplumsal çerçevede, onların da üyesi oldukları topluma katkı sunma hakları vardır. Türler-arası ortak yaşamda, diğer türlerle etkileşim halinde yaşarken, atların refah içinde yaşamlarını tehlikeye atmayan insan-at iş birlikleri üzerine düşünmek meşru görülebilir. Elbette hayvan hakları odaklı felsefi ve ilkesel tutarlılığı takip eden pratik koşulların sağlanmış olması şartıyla.

Sonuç

Kuşkusuz buraya kadar önerdiklerimiz, Donaldson ve Kymlicka'nın *Zoopolis*'te ortaya koyduğu, evcilleştirilmiş hayvanlara eşit vatandaşlık hakları verilmesi ve atların siyasal alana doğrudan katılımlarıyla çok-türlü bir toplumun yasal üyesi olarak yaşamlarını sürdürmeleri tahayyülüne doğru atılacak sadece ilk adımları içerir. Adalar'daki faytonlarda çalışan atlar gibi, hem çok uzun süre boyunca zorlu koşullarda çalışmış hem de çok fazla sayıda olan atın özgürleştirilmesi[55] için öncelikle atların fiziksel ve ruhsal

yayınlanan yazı için bkz. https://adalarinatlari.org/2020/06/04/atlarin-ozgurlugunu-istemek/ çevrimiçi 22 Ağustos 2022. Ayrıca tüm süreci faytoncu ailelerden bazılarının bakış açısından görmek için aynı çevrimiçi platformda 25 Ocak 2020 tarihinde yayınlanmış, Siren İdemen'in faytoncu ailelerinin kadınları ile yaptığı şu röportaja bkz. "Heybeli'nin Faytoncu Kadınları: "Atların Adları Var", https://adalarinatlari.org/2020/01/26/atlarin-adlari-var/ çevrimiçi 22 Ağustos 2022. Adalar'da faytoncuların atlarla ilişkisine dair 1999 yılında Ümit Bayazoğlu tarafından Heybeliada'da bir faytoncu ile yapılmış başka bir söyleşi için de şuraya bakılabilir: "Faytoncu Cavit: İstanbul Adalarında Siirtli Atlar", *Ümit Dünyası*, Tabiat Kitap, 2022.

[55] Adalar'daki atların özgürleştirilmesi sürecine örnek teşkil edebilecek benzer bir vaka bulmak oldukça zor. Bu kadar çok sayıda atın aynı anda özgürleştirilmesi için gerçekten hem teorik, yasal hem de pratik (mali, lojistik vs) hazırlığın çok sıkı bir biçimde yapılmış olması gerekiyor. İngiltere tarihinde ortaya çıkarılmış en kötü hayvan hakları ihmali ve ihlali vakası olarak anılan, bir at yetiştirme çiftliğinde, çiftlik sahibinin girdiği mali kriz nedeniyle tamamen ölüme terkedilmiş 100 atın kurtarılması ve sorumlular ile ilgili yasal sürecin nasıl

sağlıklarının güvence altına alındığı bir iyileştirme süreci gerekir. Yukarıda önerdiğimiz koşulların sağlanabilmesi, Donaldson ve Kymlicka'nın tasvir ettiği biçimde Adalar atlarının vatandaşlık haklarına sahip bireyler olarak tasavvur edilebilmesi için, çok sayıda insanın eşlik ve denetiminde bu iyileştirme süreci tamamlanmalıdır öncelikle. Türler arası eşitliğin tesis edildiği, atların toplumun yasal üyeleri olarak yaşamaya başlayacağı süreç ise Adalar'ın, insanların ve insan-olmayan hayvanların bir arada yaşadığı, kamusal müşterekleri birlikte belirlediği adil bir toplum örneğinin tesisi için pilot bölge olarak belirlenmesi, Adalar'da mümkün olduğunca geniş arazinin kamulaştırılması, Ada atları, köpekleri, kedileri ile birlikte yaşamın yeniden ve insan-merkezci olmayan bir bakış açısıyla düzenlenmesi için şehir planlamacıların Adalar'daki yerleşim ve ortak yaşam alanlarını yeniden düzenlemesi ile mümkün olabilir. Bu bağlamda Adalar'da atların, köpeklerin, eşeklerin ve kedilerin (belki başka evcilleştirilmiş hayvanların da) insanlarla birlikte yaşamlarında, sömürüsüz bir ortak çalışma yaşamının failleri olarak görülebilmeleri için alternatifler de düşünülebilir hale gelir[56].

Faytonların yasaklanması sürecinde, atların faytonlarda çalıştırılmasına kategorik olarak karşı çıkan hayvan hakları savunucuları, geçmişi on yıllara dayanan bir sömürü pratiğine karşı çıktılar ve faytonların denetlenmesi yoluyla atların zulüm görmedikleri bir çalışma hayatının yasayla güvence altına alınması yönündeki taleplere kesinlikle sıcak bakmadılar. Faytonlarda sömürü koşullarında çalıştırılan atların var olduğu bir bağlamda bu tavır son derece anlaşılır olsa da faytonların yasaklanıp atların özgürleştirilmesi ile ilgili daha geniş çaplı bir plan da gerekliydi. İşte Donaldson ve Kymlicka'nın sunduğu teorik çerçeve hem atların iyileştirilmeleri sürecine dair hem de sonrasına dair bize siyasal bir vizyon veriyor. Tam da bu perspektifi sahiplenerek Adalar'daki atların bu zorlu geçiş sürecinde söz söyleyen Adaların Atları Platformu'ndan bir ekibin, Adalar'daki atların pek çoğunun

işlediğini görmek için şu yazıya bakılabilir: Alison Harper, " 'Worst ever' animal neglect case", BBC News, 8 Mayıs 2009, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/8038249.stm, çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

[56] Burada kastedilen şey atların tekrar faytonlarda çalışmasının mümkün olduğunu söylemek değil; daha ziyade, sömürüsüz, alternatif bir insan-at ilişkisinden hareketle düşünülebilecek farklı ortak çalışma alalarının tahayyül edilmesidir. Örneğin atların tüm iyi hallerinin sağlandığı yaşam alanlarında zaman zaman çocukların da bulunması ve çocukların farklı türlerin yaşamlarına yakından şahit olabilecekleri geziler düzenlenmesi gibi etkinlikler tahayyül edilebilir. Bu türden etkinlikler (eğer atlar üzerinde hiçbir olumsuz etki yaratmadığı tespit edilebildiyse) hem insanlar hem atlar için sömürüsüz ve zenginleştirici bir ilişki biçimini ifade edebilir. Bu gezilerden elde edilen gelir atların yaşam alanları ile ilgili ihtiyaçlar için kullanılabilir.

meçhul yolculuklara çıkmalarından hemen önce kaleme aldıkları Sue Donaldson ve Will Kymlicka'ya açık mektuptan şu kısımla bitirelim:

> Adalar'ın yerleşim dokusu ve kültürel birikimini somut durum olarak ele alarak, atların özgürlüğünün nasıl tesis edilebileceğini onlarla birlikte düşünmek ve bu bağlamda Adalar kentsel dokusunu atlarla insanların ortak yaşantısına göre yeniden tasarlamak gibi somut sorumluluklar almak neden söz konusu olmasın? Atları insanlardan ayırmak yerine bu hayvanlarla birlikte yaşayarak onların ne istediğini anlamaya çalışmak ve eğer karşılıklı olarak bu birliktelikten beslenebiliyorsak beraber var olmanın ve çalışmanın yollarını araştırmak, insan-merkezciliğimizden sıyrılmanın tam da reçetesi değil mi?[57]

Kaynakça

Acar, Cansu. "Adalar'daki atlara ne oldu?". 5 Mayıs 2022 tarihli *Yeşil Gazete*, https://yesilgazete.org/adalardaki-atlara-ne-oldu/. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Aksoy, Asu, Erkurt, Ali, Göktürk, Yücel, İdemen, Siren, Kürkçüoğlu, Zekiye, Olcan, Anıl, Seymen, Serkan, Tolgay, Derya, Yağmurdereli, Aysel. "Zoopolis'in Yazarları Sue Donaldson ve Will Kymlicka'ya açık Mektup: Atların mutluluğu nasıl mümkün olabilir?", https://www.ilkyaz.world/2020/03/06/zoopolisin-yazarlari-sue-donalson-ve-will-kymlickaya-acik-mektup-atlarin-mutlulugu-nasil-mumkun-olabilir/.2 Mart 2020. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Aydın, Osman Furkan. "Adalar'ın Atları ve Önümüzdeki Fırsat. Yoldaş Türümüz Atlar". 22 Mayıs 2020 tarihli *1+1 Express*. https://birartibir.org/yoldas-turumuz-atlar/. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Bayazoğlu, Ümit. "Faytoncu Cavit: İstanbul Adalarında Siirtli Atlar", *Ümit Dünyası* içinde, 184-189. İstanbul: Tabiat Kitap, 2022.

Blattner, Charlotte, Coulter, Kendra ve Kymlicka, Will. "Animal Labour and the Quest for Interspecies Justice", OUP uncorrected first proof, 23/7/2019. https://www.researchgate.net/publication/338769437_Introduction_Animal_Labour_and_the_Quest_for_Interspecies_Justice, çevrimiçi 22 Mayıs 2022.

[57] Asu Aksoy, Ali Erkurt, Yücel Göktürk, Siren İdemen, Zekiye Kürkçüoğlu, Anıl Olcan, Serkan Seymen, Derya Tolgay, Aysel Yağmurdereli, "*Zoopolis*'in Yazarları Sue Donaldson ve Will Kymlicka'ya açık Mektup: Atların mutluluğu nasıl mümkün olabilir?", 2 Mart 2020, https://www.ilkyaz.world/2020/03/06/zoopolisin-yazarlari-sue-donalson-ve-will-kymlickaya-acik-mektup-atlarin-mutlulugu-nasil-mumkun-olabilir/, çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Bradshaw, Gay A., Finlay, Barbara. "Natural Symmetry". *Nature, 435,* 149. https://www.nature.com/articles/435149a. 12 Mayıs 2005. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Bradshaw, Gay A.. "The Need for Voice" An Interview with Vera Muller-Paisner on Treating Horse and Human Trauma. *Psychology Today*, https://www.psychologytoday.com/us/blog/bear-in-mind/201603/the-need-voice, 5 Mart 2016. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Cochrane, Alasdair . "Labour Rights for Animals". *The Political Turn in Animal Ethics* içinde, 15-31. Editörler Robert Garner ve Siobhan O'Sullivan. Rowman&Littlefield, 2016.

De Waal, Frans. "Anthropomorphism and anthropodenial: Consistency in our thinking about humans and other animals". *Philosophical Topics,* No: 27 Vo.1. (1999): 255-280.

Diressen, Clemens. "Animal Delibaration". *Political Animals and Animal Politics* içinde 90-104. Editörler M. Wissenburg ve D. Schlosberg. Basingstoke: Palgrave, 2014.

Donaldson, Sue. "Animals and Citizenship". *Humans and Nature*, https://humansandnature.org/animals-and-citizenship/#text_4. 23 Temmuz 2020. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

-. "Animal Agora: Animal Citizens and the Democratic Challenge". *Social Theory and Practice*, Vol.46, No: 4 (2020): 709-735.

Donaldson, Sue ve Kymlicka, Will. "Animals and the Frontiers of Citizenship". *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol.34. No.2 (2014): 201-219.

-. *Zoopolis. Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı*. Çeviren Mine Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.

Edmundson, William A.. "Do Animals Need Citizenship?". *International Journal of Constitutional Law*. Vol.13. Issue 3 (2015): 749-765.

Francione, Gary. *Hayvan Haklarına Giriş. Çocuğunuz mu köpeğiniz mi?*. Çeviren Renan Akman-Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Francione, Gary ve Garner, Robert. *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?*. New York: Columbia University Press, 2010.

Garner, Robert. "Animals, Politics and Democracy". *The Political Turn in Animal Ethics* içinde, 103-118. Editörler Robert Garner ve Siobhan O'Sullivan, Rowman&Littlefield, 2016.

Göktürk, Yücel. "Adalar'da Fayton Krizi. Atlara ve faytonlara dair 16 madde". 8 Ocak 2020. *1+1 Express.* https://birartibir.org/atlara-ve-faytonlara-dair-16-madde/. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Harper, Alison. "'Worst ever' animal neglect case". 8 Mayıs 2009. BBC News, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/8038249.stm. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Hinchliffe, Christopher. "Animals and the Limits of Citizenship: *Zoopolis* and the Concept of Citizenship". *Journal of Political Philosophy*. Vol. 23. Issue 3 (2015): 302-320.

Hooley, Dan. "Political Agency, Citizenship and Nonhuman Animals". *Res Publica*. Vol.24. Issue 4 (2017): 509-530.

İdemen, Siren, Alpar, Zeynep. "Atların Özgürlüğünü İstemek", *Adaların Atları*. https://adalarinatlari.org/2020/06/04/atlarin-ozgurlugunu-istemek/. 4 Haziran 2020. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

İdemen, Siren. "Heybeli'nin Faytoncu Kadınları: "Atların Adları Var". *Adaların Atları*, https://adalarinatlari.org/2020/01/26/atlarin-adlari-var/. 25 Ocak 2020. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Kalkandelen, Zülal. "Ada atları artık kamunun; yeni bir sömürü kabul edilemez!". 17 Mart 2020 tarihli *Cumhuriyet Gazetesi*. https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/zulal-kalkandelen/ada-atlari-artik-kamunun;-yeni-bir-somuru-kabul-edilemez-1727670. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Kalkandelen, Zülal. "'Adalar'da atlı faytonu biz kaldırdık' iddiasında bulunanlar, tüm Türkiye'de niye kaldırmıyor?". 16 Mart 2021 tarihli *Cumhuriyet Gazetesi*. https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/zulal-kalkandelen/adalarda-atli-faytonu-biz-kaldirdik-iddiasinda-bulunanlar-tum-turkiyede-niye-kaldirmiyor-1820894. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Low, Philip,*The Cambridge declaration on consciousness*. 7 Temmuz 2012. https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Marino, Lori. "A trans-species perspective on nature". *On the human*, (2011). 27 Kasım 2010. https://nationalhumanitiescenter.org/on-the-human/2010/11/trans-species-perspective/. Çevrimiçi 22 Ağustos 2022.

Meijer, Eva. *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*. New York University Press, 2019.

Muller-Paisner, Vera, Bradshaw, Gay A.. "Freud and the family horse: Exploration into equine psychotherapy". *Spring: A Journal of Archetype and Culture* (2010): 213-237.

Palmer, Clare. *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press, 2010.

Panksepp, Jaak ve Northoff, Georg. "The trans-species core SELF: The emergence of active cultural and neuro-ecological agents through self-related processing within subcortical-cortical midline networks". *Consciousness and Cognition*. No: 18. Vol. 1 (2009): 193–215.

Parry, Lucy. "Deliberative Democracy and Animals: Not So Strange Bedfellows". *The Political Turn in Animal Ethics* içinde, 137-155. Editörler Robert Garner ve Siobhan O'Sullivan, Rowman&Littlefield, 2016.

Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. İkinci edisyon. Berkeley: University of California Press, 2004.

Rigato, Emanuele, Minelli, Alessandro. "The great chain of being is still here". *Evolution: Education and Outreach*. No: 6. Vol. 1 (2013).

Rizzolo, J.Bell ve Bradshaw, Gay. "Nonhuman Animal Nations: Transforming Conservation into Wildlife Self-determination". *Society&Animals*. Aralık (2019): 393-413.

DAVİD HUME'UN SÖZLEŞME KURAMI ELEŞTİRİSİ: TOPLUMSAL VE POLİTİK DÜZENDE UYLAŞIMIN VE ALIŞKANLIĞIN ROLÜ

Işıl ÇEŞMELİ*

DAVID HUME'S CRITIQUE OF THE CONTRACT THEORY: THE ROLE OF CONVENTION AND HABIT IN SOCIAL AND POLITICAL ORDER

Öz

İskoç Aydınlanmasının en ünlü filozoflarından biri olan David Hume, eserlerinde toplumsal düzeni ve politik toplumu insan doğasının bilimi olarak adlandırdığı ahlak felsefesinden yardım alarak inceler. 17. yüzyılda önce Thomas Hobbes daha sonra John Locke ile siyaset felsefesinin en çok tartışılan konularından biri haline gelen toplum sözleşmesi kuramına karşı hem *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de hem de *Siyasi Denemeler*'de Hume eleştirel bir tutum alır. Onun sözleşme kuramına karşı çıkışı iki yönlüdür. Önce *İnceleme'de* yapay erdemler olarak adlandırdığı adalet ya da mülkiyete saygı, verilen söze sadık kalma ve hükümete bağlılığın kökenine dair felsefi bir soruşma gerçekleştirir. Sonraki yıllarda yayımlanan "İlksel Sözleşme" isimli denemesinde ise tarihsel gerçekleri işaret ederek rızanın politik otoritenin kaynağı olamayacağını gösterir. Bu çalışmanın amacı, Hume'un sözleşme kuramına eleştirilerini ortak çıkarla ve deneyimle hayata geçirilen uylaşım ve alışkanlık ile temellendirdiğini göstermektir. Bu bağlamda, önce adalet, söz verme ve bağlılığın kaynağı incelenecek, daha sonra niçin hükümete bağlılık ödevinin toplum sözleşmesi kuramcılarının iddia ettikleri gibi rızadan değil toplum yararından ve ortak çıkardan doğduğu tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: toplum sözleşmesi, adaletin kuralları, söz verme, hükümete bağlılık, uylaşım, alışkanlık.

* Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Üyesi, aksoyisil@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0065-4429.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 130-150.
(Makale Gönderim: 30.05.2022 / Makale Kabul: 21.09.2022)

Abstract

David Hume, one of the most eminent philosophers of the Scottish Enlightenment, analyzes social order and political society in his works by means of moral philosophy, which he calls the science of human nature. Hume takes a critical stance against social contract theory, which became one of the most debated topics of political philosophy in the 17th century first with Thomas Hobbes and then with John Locke, in both *A Treatise of Human Nature* and in *Political Essays*. Hume's opposition to the contract theory is twofold. First, in *Treatise*, he conducts a philosophical inquiry into the origins of justice or respect for property, fidelity to promises and allegiance to government which he calls the artificial virtues. He points out the historical facts and shows that consent cannot be the source of political authority in his essay "Of the Original Contract" published in the following years. The aim of this study is to show that the basis of Hume's criticisms of social contract theory is convention and habit implemented with common interest and experience. In this context, first, the source of justice, promise and allegiance will be examined and then it will be discussed why the duty of allegiance to government arises not from consent, as social contract theorists claim, but from utility of society and common interest.

Keywords: social Contract, rules of justice, promise, allegiance to government, convention, habit.

****

Giriş

1688 Şanlı Devrimi 17. yüzyılın sonlarında İngiltere'nin tarihini ve politik atmosferini değiştiren önemli olaylardan biri olarak bilinir. Şanlı Devrimi izleyen 1714 yılında, yönetimin Stuart hanedanından Hannover hanedanına geçmesi ile önce İngiltere'yi daha sonra Britanya'nın tamamını etkisi altına alan politik çalkantılar sonunda keskinleşen politik bölünmeler ve kutuplaşmalar, Torylerin ve Whiglerin parti politikaları ile daha da köklenmiştir. Torylerin pasif itaatten ve ilahi yasadan türettikleri mutlak monarşinin karşısında yer alan Whiglerin rıza esaslı toplum sözleşmesi düşüncesi dönemin siyasetçileri ve filozofları için tartışma konusu olmuş, politik otoritenin meşruiyeti ve politik yükümlülüğün temeli sıkça sorgulanmıştır. Hannover hanedanını devirme girişimi olan 1745 Jacobite İsyanı'ndan (Jacobite Rising of 1745) hemen sonra 1748 yılında David

Hume da yayımladığı "Pasif İtaat" (Of Passive Obedience) ve "İlksel Sözleşme" (Of the Original Contract) isimli denemeleri ile daha önce *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de incelediği politik otoriteye itaatin ve bağlılığın temellerini yeniden felsefi soruşturmaya tabi tutmuştur.[1]

Farklı baskılarında yeni bölümler eklenen "İlksel Sözleşme"nin ana hatlarını, sözleşme kuramına karşı iki tür eleştiri oluşturmaktadır. Hume denemeye parti siyaseti ve bu siyasetin iki temel partisinin (Toryler ve Whigler) benimsediği yönetimin farklı iki kökeninden bahsederek başlar. Her iki partinin de 'spekülatif ve soyut' ilkelerden yola çıktığını söyleyen Hume'a göre birinci tür yönetimin temelini ilahi yasa oluştururken ikinci tür yönetim halkın uzlaşımı ve rızası ile verdiği yetkiye dayanır. Birinci tür yönetim evreni yaratan ve düzenleyen Tanrı'nın inayetinden yola çıkar ve hükümdardan soyguncuya kadar toplumdaki her insan ilahi otoriteye tabidir.[2] Hume bu partinin benimsediği sistemi ve ilkelerini eleştirmeden ikinci partinin ilkelerini sorgulamaya geçer.

Hume'a göre herhangi bir eğitim olmaksızın bedensel ve zihinsel güçlerinin neredeyse eşit olduğu düşünüldüğünde insanların bir araya gelmesini ve bir otoriteye boyun eğmesini sağlayan şeyin rıza olduğu düşüncesi politik otoritenin kaynağı konusunda bir diğer yaklaşımı temsil etmektedir.[3] Bu sistemin ön kabulü ile yola çıkıldığında tüm hükümetlerin ilksel bir sözleşme ile kurulduğunu söyleyebiliriz. İnsanlar en başta gönüllü olarak özgürlüklerinden vazgeçmiş, barışı ve düzeni istedikleri için söz vermiştir. Bu sözler onları politik otoriteye itaat konusunda yükümlü kılmıştır. Böyle düşünüldüğünde en ilkel topluluklarda bile yönetimin sözleşme üzerine inşa edildiğini söylemek yanlış olmaz. Bu nedenle Hume'a göre "[b]oşuna bizlere özgürlük sözleşmemizin nerede yazılı olduğu soruluyor. O parşömene yazılmadı, yapraklara veya ağaç kabuklarına da yazılmadı. O, yazıdan ve bütün diğer uygar hayat tekniklerinden daha önce vardı."[4] Hume'un burada kastettiği durum bir anlaşma ya da sözleşme değil politik bir otoriteye ilk itaat ya da ilk boyun eğme durumudur.

Hume'a göre sivil yönetimin temelinde rızadan ziyade bir siyasi liderin gücü ve ikna yeteneği ile genel itaati sağlaması yatar. Dolayısıyla yönetimin

[1] Hume'un *Siyasi Denemeler* içindeki "Of the Original Contract" isimli denemesinin başlığı "İlksel Sözleşme" olarak çevrilmiştir.
[2] David Hume, *Siyasi Denemeler*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 338.
[3] *A.g.e*, 339.
[4] *A.g.e.*

kökenini bir sözleşme ya da anlaşma fikri ile açıklamak mümkün değildir. Yönetimin kökeninde politik otoritenin uygulamalarının sağladığı faydanın alışkanlık haline gelmesi ile ortaya çıkan "gönüllü ve dolayısıyla kırılgan bir onay" vardır.[5] İnsanların eşit doğduğunu ve kendi doğal özgürlüklerinden verdikleri söz olmadan vazgeçmeyeceklerini iddia eden bazı filozoflara göre politik otorite verdiği sözleri yerine getirmediği takdirde biat yükümlülüğü ortadan kalkar. Hume'a göre böyle bir iddianın yönetilenlerin direnme hakkını saklı tutması gerçek dünyanın deneyimlerinden oldukça uzaktır. Gerçek dünyaya ve yöneten-yönetilen ilişkisine bakıldığında "her yerde, vatandaşı kendi malı olarak gören ve fetihten ya da verasetten gelen doğal bir egemenlik hakları olduğunu iddia eden hükümdarlar görmekteyiz."[6]

Hume ilk olarak toplum sözleşmesi kuramı eleştirisini deneyim ile temellendirir ve tarihsel gerçeklere işaret ederek hükümetlerin kökenini sorgular. Hume'a göre tarihe ve insanların çağlar boyunca deneyimlediklerine bakıldığında toplum sözleşmesinin gerekçelerini göremeyiz. İnsanlar arasında eşitliğin gerçekten sağlanması, hükümetin kuruluşuna rızanın karıştığı anlamına gelse de bu rıza pratikte o an devletin başındaki kişinin fikrini desteklemekten öteye gitmez.[7] Dolayısıyla hükümetin ilk kuruluşunda rızadan bahsedilse bile, bu onun tek ilkesi olamaz.

Hume'a göre sözleşmeyi bizlerin bilemeyeceği çok eski tarihlere dayandıranların kastı vahşi insanların bir araya gelip güçlerini birleştirmesi ise bu, doğrudur. Elbette üzerinden yüzyıllar ve binlerce hükümet geçtiği için insanlar arasındaki böyle bir birleşmenin veya anlaşmanın etkisinin halen sürdüğünü kabul edemeyiz.[8] Eğer onay ya da rıza ile bir hükümete bağlı olmaktan söz ediyorsak sadece babaların ve oğulların değil çok eski kuşakların bile sözleşme ile sağlanan bağlılığa rıza gösterdiği varsayılmalıdır ki tarihe bakıldığında bunu doğrulayan hiçbir deneyimle karşılaşmayız. Hume'a göre hükümetler ya fetih ya da ayaklanma sonucu ile kurulmuştur.[9] Tarihin bizlere ışık tuttuğu kadarıyla bir hükümdarın iktidarını sağlayan ve sağlamlaştıran şey halkın rızası ya da gönüllüğü değil, güç ve şiddettir.

---

[5] *A.g.e,* 340, 2. dipnot.
[6] *A.g.e.*, 340.
[7] Christopher J. Berry, *David Hume* (New York & London: Continuum International Publishing Group, 2009), 60.
[8] Hume, *Siyasi Denemeler*, 341.
[9] *A.g.e.*, 344.

> Küçük krallıkların büyük imparatorluklara, büyük imparatorlukların küçük krallıklara dönüşmesiyle, kurulan kolonilerle, kabile göçleriyle dünyanın yüzü sürekli değişiyor. Bütün bu olaylarda güç ve şiddetten başka bir şey var mı? Nerede o çok konuşulan karşılıklı anlaşma ya da gönüllü birliktelik?[10]

İskoç Aydınlanma filozoflarının çoğu, Whig siyasetine yakınlık duymasına rağmen sözleşme kuramcılarının benimsedikleri yaklaşıma şiddetle karşı çıkmıştır. Bunun en önemli nedeni toplum sözleşmesi kuramının "toplumsal hayatın gerçekliğini açıklamadaki başarısızlığıydı."[11] Tıpkı Hume gibi Adam Smith ve Adam Ferguson da sivil toplumun, sözleşmenin ürünü olduğu düşüncesine karşıdır. *Lectures on Jurisprudence*'da (1766) Smith toplum sözleşmesi kuramını tarihsel gerçeklikler ve deneyimden yola çıkarak eleştirir. Ona göre sözleşmenin politik yükümlülüğün kaynağı olarak görülmesi ve sözleşme üzerinden politik otoriteye bağlılığın açıklanması son derece yanlıştır. Smith bu konuyla ilgili şunları söyler:

> Bir hamala ya da bir gündelikçiye niçin bir devlet yetkilisine itaat ettiğini sorun, size bunu yapmanın doğru olduğunu, başkalarının yaptığını gördüğünü, yapmayı reddettiğinde cezalandırılacağını ya da belki de yapmamanın Tanrı'ya karşı bir günah olduğunu söyleyecektir. Fakat itaatinin temeli olarak bir sözleşmeden bahsettiğini asla duymayacaksınız.[12]

Ferguson ise yönetimin güçten sökün ettiğini iddia eder. Ona göre insanlar ancak uzun süreçlerden sonra; politik yönetimin faydasını gördüğünde hükümete onay vermiştir. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767) isimli eserinde hükümetin kökenini açıklamak için insan doğasına bakılması gerektiğini söyler. "Hiçbir kuruluş anlaşma ile oluşmaz, hiçbir hükümet bir plandan kopyalanmaz … Her hükümet biçiminin tohumları insan doğasına yerleştirilir, onlar (tohumlar) yayılırlar ve mevsimle olgunlaşırlar."[13]

Aslında Hume yönetimlerin halkın onayına tabi olması gerektiğini fakat insan ilişkilerinin buna müsaade etmeyeceğini belirtir çünkü tarihe bakıldığında yeni yönetimlerin kuruluşunda fetih veya ayaklanma yolu ile eski yönetimin devrilmesi vardır.[14] "Onayın varmış gibi göründüğü birkaç örnekteyse, o onay o kadar düzensiz, o kadar sınırlı ya da o kadar entrika ve

[10] *A.g.e.*, 342.
[11] Craig Smith, *Adam Smith* (Cambridge: Polity Press, 2020), 33.
[12] Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, haz. R. L. Meek, D. D. Raphael ve P.G. Stein (Indianapolis: Liberty Fund, 1978), 402-3.
[13] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, haz. Fania Oz-Salzberger (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 120.
[14] Hume, *Siyasi Denemeler*, 344.

şiddetle iç içe geçmiştir ki, yeni yönetimin gerçek bir otorite kurması mümkün değildir."[15] Bu nedenle yönetimin meşruiyetinin kaynağının onay ya da rıza olmadığı ortaya çıkar ve bu durumda Hume başka bir kaynak aranmasını önerir. Hume'a göre yeni bir yönetime itaatin sebebi bağlılık veya ahlaki yükümlülük değil, korku ve zorunluluktur.[16] Elbette hükümdar ilk başta halktan gelebilecek tepki ve isyanlar konusunda tetiktedir fakat halk bir süre sonra yeni monarkı kabullenir.

> İlk temel şiddet yoluyla atılır ve zorunluluktan boyun eğilir. Sonraki yönetim de güçle desteklenir ve halk tarafından bir seçenek olarak değil zorunluluk sonucu kabul edilir. Halk hükümdarın meşruiyetini kendi onaylarından aldığını düşünmez. Fakat gönüllü olarak onay verirler, çünkü hükümdarın meşruiyetini kendi tercih ya da eğilimlerinden değil, uzun zamandır işbaşında bulunmasından aldığını düşünürler.[17]

Hume bu noktada veraset meselesine dikkat çeker. Hükümdarların veraset yolu ile başa geçtiği, yüzyıllar boyu ayakta kalan monarşik yönetimlerin kökeninde isyan ve şiddetten başka bir şey yoktur.[18] Sorunlu ve tutarsız bir işleyişe sahip veraset sisteminin yanı sıra, taht için yasal bir varisin olmadığı yönetimlerde tahta ilk oturan kişinin hükümdar olması da tarihsel olaylara bakıldığında sıra dışı gelmemektedir. Hume, var olan kanıtlara dayanarak hükümetlerin kökeninin yağma ve fetih olduğunu söylerken elbette yağma fikrini desteklemez. Bu ifadesiyle göstermeye çalıştığı şey meşru olmayan bir kökenden nasıl meşru bir bağlılık yaratıldığıdır.[19]

Tarihsel gerçeklerin ışığında politik otoritenin kaynağını fetih ya da ayaklanma olarak açıkladıktan sonra Hume, toplum sözleşmesi ve rıza konusunu daha felsefi bir şekilde ele alacağını ve böylelikle toplum sözleşmesi kuramını çürüteceğini iddia ederek ahlaki ödevleri sınıflandırma işine girişir. Ona göre iki tür ahlaki ödev vardır. Birincisi zorunluluk, fayda ve çıkardan bağımsız olan, kişinin doğal bir içgüdü ya da ani bir eğilimle yöneldiği ödevlerdir. Hume, bu tür ödevlere çocuk sevgisi, hayırsever kişiye duyulan minnet ve talihsiz olanlara acımayı örnek verir.[20] Bu tür eğilimlere toplum tarafından sağlanan dönüt ahlaki onama ve takdir edilmedir.

---

[15] *A.g.e.*
[16] *A.g.e.*, 345.
[17] *A.g.e.*, 345-6.
[18] *A.g.e.*, 351-2.
[19] Berry, *David Hume*, 60-1.
[20] Hume, *Siyasi Denemeler*, 350.

İkinci tür ödevler, birinci tür ödevlerden tamamen farklı olarak bir zorunluluk ve yükümlülük duygusu ile hayata geçirilir. Bu tür ödevlerin altında bilhassa toplumsal zorunluluklar yatmaktadır. Örneğin, "*[a]dalet* veya başkalarının mülküne saygı ve *sadakat* veya sözünü tutma zorunlu hale gelir ve böylelikle insanlar üzerinde bir otorite oluşturur."[21] Aslında Hume, birinci tür ödevlerin doğal, ikinci tür ödevlerin de yapay olduğu varsayımı üzerinden bu iki tür ödev arasında bir ayrım yapmaktadır. Nitekim böyle bir sınıflamada adalet, sadakat ve bağlılık kendiliğinden ortaya çıkan ödevler olmadığı için yapay temelde hayat bulan ödevlerdir. Bunlar doğal eğilim ya da içgüdüleri dizginleyen, toplumsal kuralların gerektirdiği ödevlerdir. Bu ödevler sayesinde huzurlu ve düzenli bir toplumsal yaşam mümkün olabilir. Bu tür ödevler hayata geçirilmediğinde toplumda çözülme kaçınılmaz hale gelebilir.

Hume'a göre her insan önce kendini sever ve durumunu iyileştirmek için elinden geleni yapar. Buna rağmen Hume yalnızca ben-sevgisi üzerine temellendirilmiş bir insan doğası tasarımına sahip değildir. Özgeciliği ve iyilikseverliği dahil ederek insan doğasının iyimser yönünü gün yüzüne çıkarır. *İnceleme*'de insan doğasının özgecil yönünün toplumsal birlikteliğin önünü açtığını söyler, fakat buna engel teşkil edebilen insan doğasının bir başka yönü olan bencillik konusunda da sınırlarını şöyle çizer:

> Genel anlamda, bu niteliğin temsilinin çok fazla abartıldığını ve bazı felsefecilerin bu durumdaki insanlarla ilgili olarak oluşturmaktan büyük bir keyif aldıkları betimlemelerin masallarda ve romanslarda karşılaştığımız canavar tasvirleri gibi sınır tanımayan bir doğaya sahip olduklarını görüyorum. İnsanların kendilerinin dışında hiçbir şeye yönelik sevgi beslemediklerini düşünmekten öyle uzağım ki, her ne kadar sevgi duygularının, birlikte ele alındıklarında, bencillik duygularının tamamından üstün olmayan biriyle de pek sık karşılaşılmayacağını düşünüyorum.[22]

Bu alıntıda her ne kadar isim vermese de Bernard Mandeville'in katı insan doğası telakkisine bir eleştiri yapmaktadır. Hume'a göre insan her ne kadar kendini düşünse, her şeyden önce kendi iyiliğini istese ve bunun için bitmek bilmeyen bir çaba içerisine girse de deneyim bize gösterir ki böyle bir eğilime gereğinden fazla meylettiğinde bunun zararlı sonuçları ile karşılaşacaktır. Uylaşım temelli toplumsal kuralların ve kişinin çıkarla güdülenmiş eylemlerinin toplumda onanmama ile sonuçlanmasının bencilliği törpüleyen bir işlevi vardır.

---

[21] *A.g.e.*

[22] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu, 2009), 326.

Adaletin Kökeni

Hume, *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*'da okuyucusundan insanların yaşamını devam ettirebilmesi için gerekli her şeyin doğa tarafından fazlasıyla sağlandığı, hiçbir bencil eğilimin veya tutkunun olmadığı, insanların sevgi, şefkat ve dostlukla yaşadığı, senin-benim ayrımının olmadığı ve en önemli uğraşının sanat olduğu bir toplum hayal etmesini ister.[23] Hume'a göre, "[b]öylesi mutlu bir durumda diğer bütün toplumsal erdemlerin gelişeceği ve on kat daha fazla artacağı, fakat adaletin dikkatli, titiz erdeminin bir daha asla hayal edilmeyeceği açıkça görülür."[24] Her ne kadar doğadaki bolluk ve insan zihninin gelişmişliğinin ifadesi olan cömertlik ve dostluk, adalet gibi bir erdemin beyhudeliğini gösterse de Hume bir soru ile adaletin en temel çıkış noktasını açık etmiş olur: "Yüreğim, çıkarlarımız arasında herhangi bir bölünmeye gitmediği halde komşumun tarlasıyla benimkiler arasına neden bir sınır işareti çeker, fakat onun bütün neşesini ve kederini aynı kuvvet ve canlılıkla neden kendininmiş gibi paylaşır?"[25]

Hume'a göre insan yüreğindeki sınırsız sevginin ve iyilikseverliğin önündeki engellerden biri mülkiyettir. Bunun yanı sıra, önce kendimize sonra ailemize ve en son yabancılara yönelttiğimiz ilgi, bizim yanlılığımızın göstergesidir. Bu yanlılık, sadece toplum içindeki davranışlarımızda kendini göstermez; erdem ve erdemsizliğin tasarımı üzerinde de etkisi vardır.[26] "Doğal, eğitilmemiş ahlak tasarımlarımız, duygularımızın yanlılığına çare olmaktan çok, kendilerini o yanlılığa uydurur ve ona ek bir kuvvet ve etki verirler."[27] Bu yüzden doğal olarak ilk önce kendimize ve yakınlarımıza duyduğumuz ilginin toplum içinde daha eşit bir şekilde idare edilmesi ancak bir yapıntı ile sağlanabilir. Diğer bir deyişle "insanın yanlılığına doğal değil yapıntı bir çare olabilir."[28]

İnsan, doğal bir güdü olmaksızın ödev duygusuyla eyleyebilir diyen Hume'un sözünü ettiği bu yapıntı, adalettir. Hume'a göre "*[a]dalet kökenini yalnızca insanların bencilliği ve sınırlı cömertliğinden ve bunun yanı sıra doğanın insan*

[23] David Hume. *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Merve Menekşe Özer & Adnan Akdağ (Istanbul: Say Yayınları, 2019), 42.
[24] *A.g.e.*, 43.
[25] *A.g.e.*, 44.
[26] Hume, *İnsan Doğası*, 327.
[27] *A.g.e.*
[28] *A.g.e.*, 328.

istekleri için sunmuş olduğu şeylerin nadir oluşunda bulur."[29] Hume'un alıntıda belirttiği adaletin bu üçlü kökeni toplumda güvenliğin, huzurun ve mutluluğun sağlanmasının gerekliliğini ortaya çıkarır. Gerek yapay gerekse doğal bütün erdemler, başkasının mutluluğunu ve güvenliğini temel alan toplumsal tutkuların, onama ile karşılanması bakımından erdem adını alır. İnsanın sınırlı cömertliği ve doğanın insanlara sunmuş olduklarının azlığı bir araya geldiğinde başkası benim olana göz dikebilirken ben de onun sahip olduğunu isteyebilirim. Bu da ailelerin bir araya gelmesiyle oluşan küçük birliklerde insanlar arasındaki iş birliği ve dayanışmayı tehlikeye atan bir durum oluşturur. Toplumsal iş birliğini tehlikeye atan böylesi bir durumla karşılaşıldığında sahipliklerin yarattığı çatışmaya bir çözüm bulunmak zorunda kalınır. Başkasının mülkünden niçin uzak dururuz? Borcumuzu niçin geri öderiz? Dürüstlük mü ya da başkalarının gözündeki durumumuz mu bizi böyle davranmaya iter? Hume'a göre başkasının mülkünden uzak durmayı veya borcumuzu ödememizi sağlayan temel güdü ne dürüstlüğe olan saygı ne kişisel çıkar ne de kamu çıkarına duyulan saygı ve iyilikseverlik ile açıklanabilir.[30] Mülkiyet konusundaki çatışmanın sonlanması ve başkasının mülküne saygı ancak başkalarının mülkünden uzak durarak fakat kendi çıkarımızdan veya yakınlarımızın çıkarından da vazgeçmeden sağlanabilir. Uylaşım (*convention*) ortak çıkarı korumanın en iyi yoludur. "[B]u yolla kendi iyiliğimiz ve geçimimiz için olduğu gibi onlarınki için de son derece zorunlu olan toplumsal yapıyı sürdürebiliriz."[31]

İnsanların kendi çıkarlarının yerine ortak çıkarı koyması bir sözleşme ya da bir söz verme ile ortaya çıkmaz. Aynı zamanda insan sevgisi de ortak çıkarın kaynağı değildir. İnsanı toplum içinde diğer insanlarla uyumlu bir şekilde yaşamaya götüren uylaşımla ortaya çıkan ortak çıkar duygusudur. Başkasına ait olandan uzak durmanın ve başkasının bize ait olandan uzak durması gerektiğinin her iki tarafın çıkarına olacağını biliriz fakat bunun için bir söz vermeyiz. Hume, iki kişinin bir botta kürek çekmesinin ne bir sözleşmeye ne de bir söze bağlı olduğunu söyler. Bu kişilerin kürek çekerken üstüne düşen görevi yapması her ikisine de kazanç sağlar. Çünkü iki taraf da iş birliği yapmanın tek başına kürek çekmekten daha kazançlı olduğunu bilir ve karşı tarafın da aynı şekilde davranmasını bekler. Bu, tıpkı altın ve gümüşün mübadele ölçüsü olmasının ve dillerin verilmiş bir söz olmadan ve aşama aşama oluşan insan uylaşımının ürünü olması gibidir.[32]

[29] *A.g.e.*, 332.
[30] *A.g.e.*, 322.
[31] *A.g.e.*, 328.
[32] *A.g.e.* 328-9.

> İnsanlar toplumdaki erken eğitimleri sayesinde toplumun sonsuz üstünlüklerini gördükleri ve bunun yanı sıra yine toplumdan birliktelik ve ilişkiler konusunda yeni bir duygu kazandıkları zaman ve ayrıca toplumdaki esas rahatsızlığın dışsal dediğimiz şeylerden, bunların başıboşluklarından ve bu şeylerin bir kişinin mülkiyetinden bir başkasına kolayca geçmelerinden kaynaklandığını gözlediklerinde, çareyi bu şeyleri mümkün olduğunca zihin ve bedenin sabit ve sürekli üstünlükleri ile aynı düzleme koyarak aramalıdırlar. Bu ise o dışsal şeylere sahip olma konusuna bir düzenlilik getirebilen ve herkesin talihi ve çalışması sayesinde elde ettiği şeyleri huzur içinde kullanmasını sağlayan, toplumun tüm üyelerinin katıldığı bir uylaşımla mümkün olur. Bu yolla herkes neye güven içinde sahip olabileceğini bilir ve tutkular yanlı ve çelişkili hareketleri bakımından kısıtlanırlar.[33]

Hume'a göre başkasının mülkünden uzak durma uylaşımı sözleşme kuramcılarının düşündüğü gibi bir kuruluş anında değil aşama aşama gerçekleşir. Dolayısıyla uylaşımla sağlanan mülkiyet konusundaki istikrar ve süreklilik zamanla garantiye alınır. Böylelikle "bazıları mülk sahibi olur ve diğerleri mülke sahip olandan onu zorla çekip almaktan sakınır ve herkes böyle bir durumun sürekli çatışma ve belirsizlikten daha iyi olduğu konusunda hemfikir olur."[34]

Hume'a göre insan aciz, yalnız, güç ve yetenekten yoksun bir varlık değildir. *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*'da insanın toplum içine doğduğunu söyler.[35] "Bir aile içine doğan insan, zorunluluk, doğal eğilim ve yaradılışı gereği toplumu sürdürmek zorundadır."[36] İnsanlara ilk eğitim aile içinde ebeveynler tarafından verilir. İki farklı cinsin birleşimi ile meydana gelen ailenin geçimi için gerekli olan ve aile bireylerinin tümü tarafından benimsenen bazı kurallar birkaç ailenin birleşimi ile huzur ve düzeni sağlayan kurallara dönüşür. Önce küçük aile birlikleri, daha sonra bu birliklerin büyük gruplara dönüşmesi ve en son kan bağı olmayan grupların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan toplumda, ailede öğrenilen iş birliği ve benimsenen kurallar toplumsal hayatta faydalarının görülmesi ve toplumsal hayatın gerekliliklerinden dolayı alışkanlık halini alır. Dolayısıyla farklı topluluklar ortaya çıktıkça "adaletin sınırları yine insanların görüşlerinin büyüklüğü ve onların karşılıklı bağlarının gücüyle orantılı olarak daha da büyür."[37] İnsan ilişkileri ve toplumsal yaşamın devamı söz konusu

[33] *A.g.e.*
[34] Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Inquiry of The Eighteenth Century* (New Jersey: Princeton University Press, 1945), 199.
[35] Hume, *Ahlakın İlkeleri*, 50.
[36] Hume, *Siyasi Denemeler*, 109.
[37] Hume, *Ahlakın İlkeleri*, 52-3.

olduğunda insanın en temel itkisi olan bencilliğin önüne set çeken ve toplumsal yaşamın huzur ve düzen içinde devam etmesini sağlayan kurallar, adaletin üç yasasıdır. Bunlar mülkün el değiştirmezliği, mülkün rıza yoluyla devri ve verilen sözlerin yerine getirilmesidir.

İnsanlar, toplumsal hayatın sağladığı yararı deneyimledikten sonra kendi çıkarlarına farklı bir yön verme eğilimine girerler. Kişisel çıkarların ortak çıkara evrilmesinin önündeki en büyük sorun toplumun büyümesi veya nüfusun artmasıdır. Küçük toplumlarda adalet kurallarının çiğnemesinin toplum düzeninin bozulmasına sebep olacağı çok iyi bilinirken, büyük bir toplumda insanların kendilerine yakın olan çıkarı tercih etmesinden dolayı kimi zaman adaletin kurallarına uymanın öneminin farkına varılmayacaktır. Ancak Hume bu noktada, adaletsizliğe karşı insan doğasının en önemli özelliği olan duygudaşlığı ahlaki bir mekanizma olarak toplum düzenine eklemlemiştir:

> Her zaman dolaylı ya da dolaysız olarak başkalarının adaletsizliğinin bize verdiği zararın farkında oluruz. Hatta adaletsizlik bizden çıkarımızı hiçbir şekilde etkilemeyecek kadar uzak olduğu zaman bile bizi rahatsız etmeyi sürdürür; çünkü adaletsizliğin insan toplumuna zararlı, onunla suçlanan kişiye yaklaşan herkesin de tehlikeli olduğunu düşünürüz. Duygudaşlık yoluyla onların rahatsızlıklarını paylaşırız; insanların eylemlerinde bize rahatsızlık veren her şeye genel gözlem yoluyla Erdemsizlik dendiği ve doyum veren her şey de aynı şekilde Erdem olarak adlandırıldığı için, bu durum ahlaksal iyi ve kötü duygusunun adalet ve adaletsizliği izlemesinin sebebidir. Her ne kadar bu duygu önümüzdeki durumda yalnızca başkalarının eylemlerini düşünmekten türemiş olsa da, yine de bu duyguyu kendi eylemlerimize dek genişletmeyi başarırız. Genel kural kendilerinden doğduğu örneklerin ötesine ulaşır; biz de doğal olarak başkalarıyla bizimle ilgili hisleri açısından duygudaşlık kurarız.[38]

Hume'a göre duygudaşlık mekanizmasını harekete geçiren en önemli iki unsur benzerlik ve bitişikliktir. Doğa, insanlar arasındaki benzerliği öyle iyi korumuştur ki başkalarında bizimkilerine benzer olmayan hiçbir tutkuyu bulamayız. İnsan doğasının benzerliğinin yanı sıra "tavırlarımızda, kişiliklerimizde, ülke ya da dilimizde özel bir benzerlik varsa, bu benzerliğin duygudaşlığı kolaylaştırdığını görürüz."[39] Bununla birlikte Hume, bize uzak olanın duygularının bizim duygularımız üzerimizdeki etkisinin daha zayıf olacağını söyleyerek başkaları ile duygusal iletişim sağlayabilmenin bir koşulu olarak bitişiklik ilkesinin altını çizer.

[38] Hume, *İnsan Doğası*, 334.
[39] *A.g.e*, 218.

Sözün Getirdiği Yükümlülük

Hume'a göre verilen sözü yerine getirmek de tıpkı adalet gibi uylaşımın ürünüdür ve ahlaki onamaya değer olduğundan yapay erdemler sınıfına girer. Söz vermenin doğal bir güdüsü olmadığı için "insan uylaşımları onu doğrulamadan önce anlaşılır olmaz ve üstelik anlaşılır olsa bile ona herhangi bir ahlaksal yükümlülük eşlik etmez."[40] Hume, verilen sözün kendi başına bir yükümlülük doğurmadığını, sözle birlikte bir eylemin gelmesi gerektiğini, ancak bu şekilde yükümlülüğün de bu eyleme dayanacağını söyler. İnsan doğasında eylemi hayata geçirebilecek bir tutku olmadığı takdirde eylemi gerekli kılacak doğal bir yükümlülüğün ortaya çıkması da mümkün değildir. Bir insanın eyleminin güdüsü münasip duygulardan çıkıyorsa böyle bir eylemin erdemli olduğu söylenir. Buradaki en önemli nokta, eylemin doğruluğu değil eylemin doğru nedenlerle hayata geçirilmesidir.

Verilen sözün yerine getirilmesini sağlayan doğru nedenin ne olabileceği konusunu Hume, birkaç noktada açıklamaya çalışır. Söz vermenin münasip güdüsü konusunda araştırmaya girişildiğinde, adalet erdeminin kökenini oluşturan insanın bencilliğinin veya sınırlı cömertliğinin böyle bir yükümlülüğün kaynağı olamayacağı anlaşılır. İnsan kendi çıkarını düşünmeksizin sadece başkasının çıkarı için bir eylemde bulunmaz. Kendi çıkarından dolayı verdiği sözü yerine getiriyorsa bu, kişinin güvenilir olduğunun değil yalnızca ihtiyat duygusu ile hareket ettiğinin göstergesidir. Güvenilir bir insan çıkarına ters olsa da verdiği sözü yerine getirir. Karşılıklı çıkarın söz konusu olmadığı durumda, taraflardan biri iyilik yaptığında yalnız diğer tarafın duyduğu minnete bel bağlamalıdır.[41] Dolayısıyla insanın tutkularına ve eğilimlerine bakıldığında çıkarı olmayan veya başkalarına fayda sağlayan eyleme çok nadir sebep oldukları görülür. Kimi filozofların bu tür tutkuları kamu yararı uğruna değiştirmeye çalışmasını boş bir uğraşı olarak gören Hume için, bu filozofların "tüm ileri sürebilecekleri o doğal tutkulara yeni bir yön vermek ve bize itkilerimizi dolaylı ve yapay bir şekilde doyurmamızın, onları acele acele ve düşüncesizce doyurmaktan daha iyi olacağını öğretmektir."[42]

'Söz veriyorum' diyerek bir eylem için kendimizi nasıl yükümlü kılarız? Deneyim, bize eylemlerimiz söz konusu olduğunda güvence veren "belli simgeler ya da işaretler" kullanımı ile ortak çıkara dayalı insan ilişkilerinin

[40] *A.g.e*, 346
[41] *A.g.e*, 348-9.
[42] *A.g.e*, 349.

daha iyi idare edileceğini öğretir.[43] Verilen sözü yerine getirmenin ya da getirmemenin yararlarını ve zararlarını görmek için pratik yaşam ve topluma dair az da olsa deneyim yeterli olacaktır. "[H]er birey diğer tüm bireylerde de aynı çıkar duygusunu algıladığı zaman, onların da kendi paylarını eksik bırakmayacaklarından emin olarak hemen herhangi bir sözleşmedeki payını yerine getirir."[44] Her ne kadar adaletin iki kuralı olan mülkün el değiştirmezliğine ve rıza yolu ile devredilmesine riayet edilse ve iş birliğinin toplumsal faydaları görülse de kişi, kendisi gibi diğer insanların da aynı çıkar duygusuna sahip olduğunu deneyimlediğinde yaptığı sözleşmelerde üzerine düşeni yerine getirir. Bu da ortak çıkar yolunda atılan en önemli adımdır.

> Sözlere riayet etmek, kendinde, adaletin en kayda değer kısımlarından biridir, öte yandan elbette sözümüzü tutmaya mahkûm değilizdir, çünkü onu tutmak için söz vermişizdir. Ancak uylaşımla kastedilen şey ortak çıkar duygusuysa, arkadaşlarına bildirdiği bu duyguyu her insan kalbinde hisseder ve bu, kamusal fayda eğilimine yönelik olan genel bir planda veya eylemler sisteminde onu başkalarıyla söz birliğine götürür.[45]

Sözcükler ahlaki yükümlülüğün çıkması için yeterli olmadığından 'söz veriyorum' demek bir kişiyi yükümlü kılmaz. Bir eylemin ödev olabilmesi için insan doğasında bir güdüsü olması gerekir. Eylemi gerçekleştirmek üzere verilen karardan dönülebildiği için eylem henüz gerçekleşmemişken gösterilen kararlılık, yükümlülük için yeterli değildir. Arzu da sözün bağlayıcılığı konusunda etkisizdir çünkü herhangi bir arzu olmadan da sözler bağlayıcı olabilir. Bunun yanı sıra Hume, zihnin isteme ediminin de söz üzerinde bir etkisinin olmadığını, bu yüzden herhangi bir yükümlülüğü ortaya çıkaramayacağını iddia eder. Sözün yerine getirilmesinin ilk yükümlülüğünü çıkar oluşturur ve ahlak duygusu ile bir yenisine doğru gidilir. Dolayısıyla çıkar duygusundan "sonra bir ahlak hissi, çıkar ile iş birliği yapar ve insanoğlu üzerinde yeni bir yükümlülük haline gelir."[46]

Hume'a göre söz verme konusunda ahlaki onama ve onamama duygusu, ortak çıkar, siyasetçilerin yapıntıları ve eğitim ile ortaya çıkar. Tıpkı adaletsizliğin verdiği zararın ve toplum için tehlikesinin farkına vardıktan sonra başka insanların rahatsızlıklarına duygudaşlık yolu ile ortak olduğumuz gibi, verilen sözler yerine getirilmediğinde de mağdur olan tarafla yapılan duygudaşlık onama yaratır. Duygudaşlık, verilen sözü yerine getirme ve sözünde durmamanın sonucunda ortaya çıkan onama ve kınamanın

[43] *A.g.e*, 350.
[44] *A.g.e.*
[45] Hume, *Ahlakın İlkeleri*, 177.
[46] Hume, *İnsan Doğası*, 350.

kaynağıdır. Dolayısıyla Hume ahlaki onama ve kınamayı, psikolojik bir mekanizma olarak adlandırdığı duygudaşlıktan yardım alarak açıklar.

Yönetime Niçin İhtiyaç Duyulur?

Bazı filozofların doğal durum telakkilerinin gerçeklikle ilgisinin olmadığını ve bu tür akıl yürütmelerin "felsefi bir kurmaca" olduğunu söyleyen Hume'a göre insanoğlunun toplumu önceleyen böyle yabanıl koşullarda uzun süre yaşadığını düşünmek mümkün değildir.[47] Ancak diğer yandan deneyim, ilkel insana bencilliğin ve sınırsız özgürlüğün toplumda yaşamaya olanak vermeyeceğini öğretir. Aslında Hume'da da hükümetin kuruluşundan önce tıpkı doğal durum gibi bir toplum durumu anlatımına şahit oluruz. Fakat Hume'un amacı, insanların böyle bir toplumda yavaş yavaş fakat gönüllü bir şekilde adaletin üç kuralını uylaşımlar yoluyla benimseyebileceğini göstermektir. Hume, "hükümetin kuruluşunu açıklamak ve gerekçelendirmek için değil mülkiyet ve sözle ilgili *resmi olmayan* uylaşımların nasıl oluştuğunu açıklamak için" sivil toplum öncesi insanlığın durumunu anlatır.[48] Sözleşme kuramcılarının doğal durum tasviri ile şairlerin altın çağ kurgusu arasındaki en önemli fark, ilkinin bir savaş hali, ikincisinin huzur ve barışın kol gezdiği bir durum olmasıdır. Bir altın çağ kurgusuna inanıldığında, böyle bir toplumda adalete niçin ihtiyaç duyulmayacağı açık bir şekilde görülürken, herkesin herkesle savaşının olduğu bir durumda da adaletin kurallarının niçin askıya alınması gerektiği ortaya çıkar. Fakat Hume'a göre insan "toplumun temellerini mitlere özgü bir eylemden sonuç çıkarmaya çalışarak anlayamaz."[49]

Hume, hükümetin her ne kadar yararlı bir buluş olduğunu düşünse de insanların en azından bir süre politik bir otoriteye başvurmadan toplum düzenini koruyabileceklerini söyler.[50] Örneğin, "mülkün" ve "yaşam hazları"nın azlığının söz konusu olduğu yerde "[b]ir *Kızılderili* bir başkasını kulübesinin sahipliğinden etmeye ya da onun yayını çalmaya pek fazla kışkırtılmaz, çünkü aynı üstünlükler onda zaten vardır."[51] Politik otorite olmaksızın barış ve uyum içinde yaşayan yerliler ancak başka bir kabile ile

[47] *A.g.e.*
[48] Rachel Cohon, "The Shackles of Virtue: Hume on Allegiance to Government", *History of Philosophy Quarterly*, sayı 18 (2001): 394.
[49] Nicholas Capaldi, *David Hume: The Newtonian Philosopher* (Boston: Twayne Publishers, 1975), 47.
[50] Hume, *İnsan Doğası*, 361.
[51] *A.g.e.*

girilen savaşta bir liderin otoritesinden yararlanacaktır. İnsanlara hükümet altında olma fikrini veren savaş ganimeti, ticaret ve mülkün artışıdır. Dolayısıyla sahipliklerin artmasıyla adaletin tehlikeye girebileceği durumlarda yerliler için hükümet bir çare olarak düşünülebilir. İnsanlara bir hükümet çatısı altında yaşama fikrini veren zenginlik ve mülkün artışı olsa bile bu aşamaya gelene kadar diğer bir deyişle, insanlar arasındaki huzur ve uyum bozulana kadar uzun yılların geçmesi gerekir.[52]

Ancak Hume, insan doğasının esiri olduğu çıkar duygusu ve kendine yakın olanı uzağa tercih etmesi yüzünden adalet kurallarına katı ve değişmez bir şekilde uyulmasının mümkün olmadığını ve sıkça çiğnenebilecek bu kuralların toplumsal ilişkileri tehlikeye atabileceğini söyler. Buradan insanın bugünkü faydayı adaletin uzak gelecekteki korunumuna ve devamına tercih edebileceği sonucu çıkar. Mülkiyetin artışıyla birlikte de adalet kurallarının ihlali ile toplumda daha sık karşılaşılacaktır. Bu yüzden, insan doğasının zafiyetlerinin ve yakını uzağa yeğleme eğiliminin değiştirilmesi mümkün olmadığından, düzeltilmesi için yapılması gereken "koşullarımızı ve durumumuzu değiştirmek ve adalet yasalarına uymayı en yakın çıkarımız, çiğnenmelerini ise en uzak çıkarımız kılmaktır."[53] Bu da adaletin tesisi ve işler hale getirilmesinden dolaysız çıkara sahip, toplumun büyük çoğunluğuna tarafsız ve eşit davranabilecek bir kişi ya da birkaç kişi tarafından gerçekleştirilir.

Hume, *Ahlakın İlkeleri Üzerine Soruşturma*'nın "Politik Toplum Üzerine" isimli bölümünde hangi durumda hükümet ya da politik topluma gerek olmayacağı üzerinde durur. Ona göre adalet ve eşitliğin ilkelerine uyulsaydı, bütün insanlar öz-denetime sahip olsaydı o zaman hükümete gerek olmazdı.[54] Bir toplumda öz-denetime herkes aynı derecede sahip olmadığı için yasalara ve bazı düzenlemelere gerek duyulur. Büyük toplumlarda adaletin işleyişinde aksama ve adalet kurallarına uyma konusunda sorun yaşandığında "adaletin daha tam bir yerine getirilişi yoluyla eski kazanımları korumak ya da yenilerini elde etmek için yeni bir buluş olarak hükümeti kurarlar."[55]

Toplumda adaletin aksamadan işleyişini sağlamak hükümetin en önemli görevidir. Hume'un deyişiyle "hükümetin asıl amacı insanları doğa yasalarına

[52] *A.g.e.*
[53] *A.g.e.*,359.
[54] Hume, *Ahlakın İlkeleri*, 67.
[55] Hume, *İnsan Doğası*, 363.

uymaya zorlamaktır."[56] Adaletin kuralları tarafsızca ve eşitlik gözetilerek yasaları yürütenler tarafından uygulandığında toplum içinde güvenlik ve huzur tesis edilir. "Ancak hükümet iyiliksever etkisini çok uzaklara dek genişletir; karşılıklı çıkarları için yaptıkları o uylaşımlarda insanları korumakla yetinmeyerek, onları sık sık bu tür uylaşımlara katılmaya götürür ve belli bir ortak hedef ya da amaç temelinde anlaşıp kazançlarını aramaya zorlar."[57]

Hume'a göre toplum içindeki bütün kurallar ve düzenlemeler de toplumun refahını desteklemede sağladığı yarardan dolayı vardır. Bu kural ve düzenlemeler olmadığı takdirde barış ve ahenk içinde yaşamak mümkün değildir. Politik otoriteye karşı ahlaki yükümlülüğün ve bağlılığın kaynağını toplum çıkarına dair deneyimlerimiz oluşturur.[58] Çünkü insan, toplumun politik bir otorite olmaksızın varlığını devam ettiremeyeceğini deneyimleri ve gözlemleri sayesinde öğrenir. Fakat Hume burada şöyle bir hatırlatma yapar:

> Ancak insanların hükümet olmadan eğitimsiz küçük bir toplumu sürdürmeleri olanaklı olsa da, adalet olmadan mülkün el değiştirmezliği, rıza yoluyla devri ve sözlerin yerine getirilmesi ile ilgili o üç temel yasaya uyulmaksızın herhangi bir toplumu sürdürmeleri olanaksızdır. Öyleyse bunlar hükümetten önce gelir ve daha kamu görevlilerine bağlılık ödevi düşünülmeden önce bir yükümlülük dayatmaları gerekir.[59]

Mülkün el değiştirmezliği, rıza ile devri ve söz vermeyle ilgili uylaşımlar geliştirdikten sonra toplum içinde önce yakınlarımız sonra da yabancılarla iş birliği yapmanın bizim için ne kadar kazançlı olduğunu deneyimleriz. Bu da bizim daha üretken olmamızı ve üretimlerimizi mübadele etmemizi sağlar. Hume'un burada önemle vurguladığı şey hükümetin kuruluşundan önceki toplum durumunda adaletin kurallarına riayet edilerek toplumsal hayatın ve adaletin belli bir işleyişe sahip olduğudur. Fakat şunu da unutmamak gerekir: Adaletin kuralları her ne kadar küçük toplumlarda sorunsuz bir işleyişe sahip olsa da büyük toplumlarda toplumun tamamının bu kurallara uyması olanaksızdır.

Uylaşım yolu ile adaletin üç temel kuralına (başkasının mülkünden uzak durma, mülkiyetin rıza ile devri ve verilen söze bağlı kalma) riayet edildiğinde toplumda düzen korunabilir. Hume adaletin üç temel kuralını toplumsal yaşamı olanaklı hale getiren üç temel doğa yasası olarak da

[56] *A.g.e.*
[57] *A.g.e.*, 360.
[58] Hume, *Siyasi Denemeler*, 350.
[59] Hume, *İnsan Doğası*, 362.

adlandırır.[60] Hume'un doğa yasasından kastı insanın aklıyla keşfedebileceği yasalar değil uylaşım yolu ile benimsenen kurallardır. Deneyim, insana neyin kendi çıkarına olduğunu öğretir. Ahlaki uylaşımlarla ortaya çıkan kurallara uyma yükümlülüğü hükümetin hayata gelişini önceler. Hükümetin kuruluşundan önce halihazırda topluma kılavuzluk eden adaletin kurallarına riayeti tehlikeye sokan aynı zamanda bu kuralların ortaya çıkmasına neden olan, insanın zafiyetleridir. Böylelikle Hume ahlaki olan ile hukuki olan arasındaki bir ayrım yapar. İnsan hükümetten önce de ahlaki bir varlıktır; hükümetin ortaya çıkışı ile yine toplumun bir bireyi olarak uylaşımla sağlanan kurallara politik otoritenin ona yeni bir yükümlülük getirmesiyle uyar.

Hume'a göre hükümete bağlılık ödevi, rızadan veya sözleşmeden değil toplum yararı ve ortak çıkardan doğar. Huzur ile barışın sağlanması ve bu durumun korunması söz konusu olduğunda hükümete itaat bir zorunluluk haline gelir. O halde, hükümetin insanlar ona rıza gösterdiği için değil, fayda kriterini karşıladığı zaman meşru ya da onanmaya değer olduğu söylenir. İnsanları politik otoriteye bağlayan "bağ ya da zorunluluk toplumsal çıkar ve gerekliliklerdir; ve bu zorunluluk çok güçlüdür."[61] Hükümetin ilk onaylanışı ve ilk boyun eğmenin kaynağını söz vermenin getirdiği ahlaki yükümlülükle açıklayan kimi sözleşme kuramcılarına göre hükümetin kuruluşundaki rıza, insanlara "doğa yasalarına yabancı yeni bir yükümlülük dayatır."[62] O halde, boyun eğme yükümlülüğünün kaynağı açık veya örtük bir şekilde verilmiş sözlerse, onlar olmadığında hükümete boyun eğme ahlaki bir ödev olmaktan çıkar. Hume'a göre "bağlılık ödevi ilkin verilen sözün yükümlülüğüne aşılanmış olsa da, gene de çabucak kendiliğinden kök salar ve tüm sözleşmelerden bağımsız ilksel bir yükümlülük ve yetke taşır."[63] Hükümete boyun eğme yükümlülüğünü rıza ile temellendirenler adaletin doğal bir erdem olduğunu ve insan uylaşımından önce de var olduğunu düşünenlerdir.[64]

Hume'un üçüncü doğa yasası ya da adaletin üçüncü kuralı olarak andığı sözlerin yerine getirilmesinin temel güdüsü olan çıkardan farklı bir çıkar, boyun eğmenin yükümlülüğünü oluşturur.

[60] *A.g.e.*, 363.
[61] Hume, *Siyasi Denemeler*, 356.
[62] Hume, *İnsan Doğası*, 362.
[63] *A.g.e.*
[64] *A.g.e.*, 362-3.

> Kamu görevlisine boyun eğmek toplumda düzen ve uyumu korumak için gereklidir. Sözleri yerine getirmek yaşamın gündelik işlerinde karşılıklı inanç ve güven doğurmak için gereklidir. Araçlar gibi amaçlar da bütünüyle farklıdır ve biri ötekine hizmet eder durumda değildir. [65]

Her ikisinde de genel çıkar söz konusu olsa da "her birinin kendine özgü temeli varken, birini ötekinin üzerine kurmak için hiçbir gerekçe ya da sebep yoktur."[66] Diğer bir deyişle sözden bağlılık çıkmaz, bağlılıktan da söz çıkmaz. Hükümetin kuruluşuyla ortaya çıkan boyun eğmenin ahlaki yükümlülüğü söz vermenin yükümlülüğünden tamamen farklıdır. Bağlılık ödevini verilen sözü yerine getirme ile temellendiren sözleşme kuramcılarının bu iki kavramın anlam bakımından örtüştüğünü iddia etmesi "kavram fazlalığı" (*conceptual redundancy*) ortaya çıkarır.[67] Bu durumda ya söz verme ya da bağlılık artık bir kavram olacaktır. Bununla birlikte her ikisi de yapıntıdan türediği için bu iki erdemin birbirine üstünlüğü varmış varsayımı ile yola çıkılamaz.

Bağlılık ve itaat eğilimi alışkanlığın bir sonucudur. Bizden önceki kuşakların yaptığı gibi biz de doğumumuzdan itibaren sorgusuz sualsiz bir politik otoriteye itaat ederiz. "İtaat ve boyun eğme o kadar alışıldık hale gelir ki, çoğu insan bunun kaynağını ya da nedenini, bir yer çekimi, direnç ya da evrensel doğa yasaları kadar araştırmaz."[68] O halde bağlılık yüzyıllardır süregelen insan soyunun geliştirdiği alışkanlığı devam ettirmektir. "İlksel Sözleşme"nin Hume'un ölümünden sonra yayımlanan 1777 yılı baskısına eklenen yeni bir bölüm onun alışkanlığın önemi ile ilgili görüşünü bir örnekle daha açık hale getirir:

> İpek böcekleriyle kelebeklerde olduğu gibi bir kuşak sahneden çekilip onun yerini başka bir kuşak almış olsaydı, yeni kuşak insanlarda örneği görülmeyen bir şekilde kendi yönetimlerini seçme sağduyusunu gösterecek olursa, gönüllü olarak ve genel bir uzlaşmayla, atalarında olduğu gibi yasalara ve teamüllere gerek kalmaksızın, kendi sivil devlet şeklini oluşturabilir. Fakat insan toplumu sürekli değişim halinde olduğu, dünyadan biri giderken öteki geldiği için, yönetimde istikrarı korumak adına yeni gelenlerin mevcut anayasaya uymaları ve babalarının yolundan giderek onların ayak izlerini takip etmeleri gerekir.[69]

---

[65] *A.g.e.*, 364.
[66] *A.g.e.*
[67] Christopher J. Berry, *Social Theory of the Scottish Enlightenment* (Great Britain: Edinburgh University Press, 1997), 33.
[68] Hume, *Siyasi Denemeler*, 341.
[69] *A.g.e.*, 347, 6. dipnot.

Peki yönetim meşruiyetini halkın rızasından almıyorsa nereden alır? Hume'a göre insanların gönüllü olarak politik otoriteyi kabul etmesi onların rıza gösterdiği anlamına gelmez. Bir hükümdarın meşruiyeti "onun egemenliği altında dünyaya gelmiş olmalarından kaynaklanır ki, bu onay da daha önce tirana ve isyancıya verdikleri onaydan daha fazla değildir."[70] Hume bağlılık veya itaat yükümlülüğünün temelinde tıpkı doğrudan rıza olamayacağını gösterdiği gibi, örtük rızanın da olamayacağını John Locke'u hedef alarak gösterir. Locke'a göre insanın, egemenliği altında yaşadığı hükümdarın yönetiminden ayrılma seçeneği olmasına rağmen o, bu yönetimin çatısı altında olmayı seçiyorsa örtülü bir rızadan bahsedilebilir. Çünkü Locke'a göre kanunların koruyuculuğundan memnun olanlar örtük anlamda rıza gösteriyor demektir. Yargı alanından ayrılmak rızanın geri çekilmesi anlamına gelir. Fakat Hume'a göre her insanın bir hükümet çatısı altına doğduğu düşünüldüğünde yönetime bağlılık söz konusu olduğunda örtük bir rızadan da bahsedilemez çünkü insanların seçme özgürlüğünün olmadığı yerde rıza veya sözden bahsetmek mümkün değildir. Bu konuda Hume şöyle bir örnek verir:

> Hiçbir yabancı dil bilmeyen ve kazandığı küçük paralarla günübirlik yaşayan yoksul bir köylünün veya esnafın bu ülkeyi kolayca terk edebileceğini ciddi ciddi düşünebilir misiniz? Ona bakılırsa, pekala, gemide kalmaya devam eden bir kişinin kaptanın egemenliğini gönüllü olarak kabul ettiğini de söyleyebiliriz; oysa adam gemide uyumaktadır ve gemiyi terk edebilmesi için de okyanusa atlayıp boğulmayı göze alması gerekir.[71]

Peki hükümdar tebaasının ülkeyi terk etmesine izin vermediğinde ne olur? Hume, bir hükümdar tebaasının ülkeden ayrılmasını yasaklarsa bu yasağın, seçme özgürlüğü olmayan insanların yönetime bağlılığını zedelemeyeceğini söyler. Dolayısıyla, hükümete bağlılık ve itaati söz ya da rıza ile açıklamak mümkün değildir. Hume "politik insanı, doğal eğilimi yerleşik hükümete sessizce boyun eğmek olan, politik otoriteye karşı direnişe güvenmeyen ve hükümete doğal bağlılığı ancak kendisini belirsiz koşullar içinde bulduğunda sarsılan alışkanlıkların insanı olarak sunar."[72] İtaatin kökenini açıklamak için insanın doğal tarihine bakmak yeterlidir. Böylelikle, itaatin kökeninde toplumun iç gerekliliklerinin ve alışkanlığın yattığı anlaşılacaktır.

---

[70] *A.g.e.*, 348.
[71] *A.g.e.*, 346.
[72], Nicholas Phillipson, *David Hume: The Philosopher as Historian* (New Haven & London: Yale University Press, 2011), 65.

Sonuç

Sonuç olarak Hume'a göre "politik birey her zaman gerçek tarihsel bir topluluğa kök salmış istencinin topluluğu bir arada tutan önyargılar, gelenekler ve duygusal bağlardan kopamayacağı bir bireydir."[73] Fayda ve çıkardan bağımsız, kişinin doğal bir içgüdü ya da bir eğilimle yöneldiği ödevler toplumda ahlaki onama ve takdir ile karşılansa da toplumsal zorunluluk ve yükümlülükten doğan ve yapıntı ile hayat bulan başka tür ödevler toplumsal hayatın devamı ve düzeni için gereklidir. Bir eylemin motivasyonu pekâlâ doğal bir tutku olan bireysel çıkar olabilir. Ancak bununla ortak çıkarın uzlaştırılması kendiliğinden ortaya çıkan ödevlerle sağlanamaz. Bu, ancak yapay temelli erdemlerin hayata geçirilmesi ile mümkündür. Adalet ya da mülkiyete saygı, verilen söze sadık kalma ve hükümete bağlılık bu türden erdemler arasında sayılır. Bu erdemlerin varoluşu ortak çıkarı korumak için toplum tarafından icat edilmiş birtakım kurallara bağlıdır. Onların toplum tarafından onanması da Hume'un ahlak psikolojisinin en temel ögesi olan duygudaşlık ile mümkündür. Böylelikle Hume, yapay erdemlerin toplumsal dönütünü psikolojik bir mekanizma ile açıklamış olur.

Hume'a göre insanların kendi çıkarlarının yerine ortak çıkarı koyması bir sözleşme ya da bir söz ile değil ancak uylaşımla mümkün olabilir. İnsan doğası ve toplumsal koşullar kaçınılmaz bir biçimde yavaş ve aşama aşama uylaşımları meydana getirir. Toplumsal düzen ancak uylaşım yolu ile adaletin üç temel kuralına riayet edildiğinde korunabilir. Ahlaki uylaşımlarla ortaya çıkan kurallara uyma yükümlülüğü hükümetin kuruluşunu öncelese de adaletin kurallarının aksamadan işleyişinin önündeki en büyük engel, insanın zafiyetleri ve toplumun büyümesidir. Tehlikeye giren toplum düzeni politik bir otoriteye olan ihtiyacı ortaya çıkarır. Hume'a göre politik bir otorite olmaksızın toplumun varlığını devam ettiremeyeceğini deneyimleri ve gözlemleri sayesinde öğrenen insanlar için bağlılık ödevi, toplum sözleşmesi kuramcılarının iddia ettikleri gibi rızadan değil toplum yararı ve ortak çıkardan doğar. Dolayısıyla, hükümet insanlar ona rıza gösterdiği için değil, fayda kriterini karşıladığı için meşrudur. Hume'un politik otoriteye bağlılığın kaynağını ve politik otoritenin meşruiyetini sorguladığı *İnceleme*, "İlksel Sözleşme" isimli denemesindeki toplum sözleşmesi eleştirisinin felsefi altyapısını oluşturmaktadır. Verilen sözü yerine getirme ve bağlılığın birbiri üzerinden temellendirilemeyeceğini ve hükümetin kuruluşu ile ortaya çıkan

[73] Capaldi, *David Hume*, 120.

boyun eğmenin ahlaki yükümlülüğünün söz veya rızadan türetilemeyeceğini, her ikisinin de yapay erdem olmasından hareketle sözleşme kuramcılarının ana iddialarına karşı çıkar. Politik otoritenin meşruiyeti ve itaat yükümlülüğünün tarihsel ve felsefi boyutları Hume'un bu iki çalışması temel alınarak incelendiğinde, politik toplumun oluşumunda söz veya rızanın değil insan deneyimi ve alışkanlıkların, toplumsal ve politik düzenin temelinde de insan uylaşımlarının olduğu açık bir şekilde görülecektir.

Kaynakça

Berry, Christopher J. *Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Great Britain: Edinburgh University Press, 1997.

Berry, Christopher J. *David Hume*. New York & London: Continuum International Publishing Group, 2009.

Bryson, Gladys. *Man and Society: The Scottish Inquiry of The Eighteenth Century*. New Jersey: Princeton University Press, 1945.

Capaldi, Nicholas. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne Publishers, 1975.

Cohon, Rachel. "The Shackles of Virtue: Hume on Allegiance to Government". *History of Philosophy Quarterly*. Sayı 18 (2001): 393-413.

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. Hazırlayan Fania Oz-Salzberger. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayınevi, 2009.

Hume, David. *Siyasi Denemeler*. Çeviren İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

Hume, David. *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Merve Menekşe Özer & Adnan Akdağ. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Phillipson, Nicholas. *David Hume: The Philosopher as Historian*. New Haven & London: Yale University Press, 2011.

Smith, Adam. *Lectures on Jurisprudence*. Hazırlayan R. L. Meek, D. D. Raphael ve P.G. Stein. Indianapolis: Liberty Fund, 1978.

Smith, Craig. *Adam Smith*. Cambridge: Polity Press, 2020.

KANT'IN *SUİ GENERİS* SÖZLEŞME TEORİSİ: YERELDEN DÜNYAYA

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU*

THE THEORY OF *SUI GENERIS* CONTRACT IN KANT: FROM THE LOCAL TO THE WORLD

Öz

Immanuel Kant modern sözleşme teorisyenleri arasında yer alır ve kendi eleştirel felsefesinin sistematik bütünlüğüne kök salan *sui generis* bir sözleşme teorisi geliştirir. Kant sözleşmeyi aklın bir idesi olarak temellendirerek geleneksel sözleşmeciliğin rıza, anlaşma, politik yükümlülük ve mülkiyet gibi kavramlarını yeniden formüle eder. Bu bağlamda Kant aslında sözleşme teorilerinin mantıksal yapısını açığa çıkartır. Böylece sözleşmenin ve doğa durumunun tarihsel gerçekliğine ilişkin tartışmalar devre dışı kalır. Kant sözleşmeyi ve doğa durumunu bir varsayım olarak ele aldığında, onların tarihsel bir olgu olmadığına işaret eder. O, sözleşmeyi aklın bir idesi olarak temellendirdiğinde ise ideal bir sözleşme anlayışı geliştirir. Buna göre, eleştirel felsefenin en genel amacıyla uyumlu olarak, sözleşmeye mevcut durumu eleştirme işlevi yüklenir. Bir eleştiri kriteri olarak sözleşme idesi, Kant'ın hukuk devleti, kamusal alan, cumhuriyetçilik ve dünya cumhuriyetine ilişkin fikirlerinin de merkezine yerleşir. Kant'ın sözleşme teorisi aynı zamanda kendine has bir mülkiyet teorisi içerir ve özel mülkiyetin yasal statüsünü mümkün rızaya tabi kılarak mülkiyet meselesini bir adalet meselesine dönüştürerek sorunsallaştırır.

Anahtar Kelimeler: rıza, sözleşme, cumhuriyetçilik, doğa durumu, sivil durum, adalet, mülkiyet.

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., hakancor@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-0493-1235

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 151-172.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 11.10.2022)

Abstract

Immanuel Kant is among the modern contract theorists and he develops a *sui generis* contract theory that is rooted in the systematic unity of his critical philosophy. Justifying the contract as an idea of reason, Kant reformulates the concepts of traditional contractarianism such as consent, agreement, political obligation and property. In this context, Kant actually reveals the logical structure of contract theories. Thus discussions on the historical reality of a contract and that of a state of nature are excluded. When Kant considers the contract and the state of nature as an assumption, he points out that they are not historical facts. When he justifies the contract as an idea of reason, he develops an ideal understanding of contract. Accordingly, in line with his critical philosophy, the contract as an ideal undertakes the task of criticizing the status quo. The idea of contract as a criterion of criticism is placed also at the center of Kant's thoughts about the rule of law, public sphere, republicanism and the world republic. Moreover, Kant's contract theory includes a distinctive theory of property and it problematizes the issue of property by subjecting the legal status of private property to possible consent, transforming it into a matter of justice.

Keywords: consent, contract, republicanism, natural condition, civil condition, justice, property.

***

Dünya çapında yaşadığımız pandemi, uzun zamandan beri var olan sosyal, ekonomik ve politik sorunları daha belirgin hale getirdiği için, özellikle son iki yıldır, gerek uluslararası organizasyonların bünyesindeki araştırma ve toplantılarda gerekse akademik tartışmalarda yeni bir toplum sözleşmesine duyulan ihtiyaç dile getiriliyor. Bugün, eğitimden sağlık hizmetlerine kadar pek çok alanda, sözleşme kavramı üzerinden devletin görev ve yükümlülükleri, uluslararası kurumların işlevi ve yetkileri tekrar tartışma konusu haline geldi. Hak ve özgürlüklerin hayata geçirilmesi, adalet sorunu, küresel yoksulluk ve adaletsiz gelir dağılımı bir kez daha kamusal eleştirinin gündemini belirledi. Aslında bu tartışmalarda yeni bir sözleşme ihtiyacının dile getirilmesi, postmodern savrulmadan sonra, hala modernliğe bağlı kaldığımızın bir göstergesi olarak da yorumlanabilir. Eğer durum buysa, modern sözleşmeci geleneğin temsilcilerinden biri olan Immanuel Kant'ı, *sui generis* sözleşme teorisiyle bir kez daha hatırlamak önemli olabilir.

Aynı zamanda bir politika filozofu olma vasfıyla Kant, modern sözleşme geleneğinin doğa durumu, başlangıç durumu, rıza, anlaşma ve mülkiyet gibi

temel kavramsal malzemesini kullanan bir sözleşme teorisi geliştirir. Ancak Kant'ın teorisi kendine has karakteriyle bu gelenekten önemli ölçüde ayrılır. Her şeyden önce Kantçı teori, 'sözleşme' kavramının mantıksal yapısına dair açık bir farkındalığa dayanır. Buna göre sözleşme, dolayısıyla doğa durumu tarihsel bir olgu olarak değerlendirilemez; Kant sözleşme geleneğinde devletin veya sivil düzenin kaynağı olarak düşünülen sözleşmenin bir varsayım olduğunu ısrarla vurgular; böylece sözleşmenin, kökensel rızanın ve anlaşmanın olgusal mı ya da varsayım mı olduğu şeklindeki söz konusu geleneğin temsilcileri arasındaki kararsızlıklara ve bu konuyla ilgili tartışmalara son noktayı koyar. Ancak Kant'ın sözleşme teorisine özgünlüğünü kazandıran esas unsur, onun Kantçı eleştirel felsefenin ve otonom akıl anlayışının sağlam temellerine dayanmasıdır. Zira Kant sözleşmeyi, bir varsayım olmanın ötesinde, otonom aklın ilkelerinde temellenen bir ideal olarak görür; onu aklın bir idesi olarak tanımlayarak mevcut düzeni dönüştürme işlevine sahip bir eleştiri kriteri olarak formüle eder. Elbette bir sözleşme teorisinin gücü onun teorik olarak sağlam temeller üzerinde inşa edilmesine indirgenemez sadece. Esas mesele onun pratik gücüdür, yani konu edindiği politik sorunlara çözüm üretme yeterliliğidir. Kant'ın teorisi bu bakımdan da övgüye layık bulunmuştur. Buna göre Kant sözleşmeyi aklın bir idesi olarak temellendirerek, politik rızanın her şeyde uzlaşma tehlikesini geri püskürtür ve bu yönüyle sözleşme teorileri arasında en iyisi olmaya hak kazanır. Ancak tam da bu noktada Kant'ın iradeyi akla, rızayı akılsal ilkelere tabi kıldığı iddia edilerek, Kant'ın sözleşme teorisinin aslında bir sözleşme teorisi olmadığı düşünülebilir. Bu tür bir iddianın temelinde 'sözleşme'ye dair özcü bir tanım anlayışı yatar. Özcü yaklaşım son sınırına götürüldüğünde, sözleşme geleneğinin aslında Thomas Hobbes ile başlayıp onunla bittiğini, çünkü doğa durumuna ve sözleşmenin koşullarına dair en tutarlı, hatta en gerçekçi açıklamayı Hobbes'un verdiğini düşünebilir ve buradan hareketle bir sözleşme geleneğinden bile söz edemeyeceğimizi söyleyebiliriz. Bu durum, günümüzde, çağdaş sözleşme geleneğiyle ilgili olarak, öz-çıkardan ve pragmatizmden hareket eden Hobbesçu yaklaşımı, moral akıl yürütme ve kamusallıktan hareket eden Kantçı yaklaşımdan ayırmak için sırasıyla *sözleşmecilik* (*contractarianism*) ve *sözleşmeselcilik* (*contractualism*) şeklinde iki farklı kavram kullanılmasına neden olmuştur[1]. Ancak özcü tanımlara karşı bu tür kavramsal ayrımlar kullanmak yerine meseleye tarihsel açıdan yaklaşırsak, bir sözleşme geleneğinden bahsetmemiz ve Kant'ı bu gelenek içine yerleştirmemiz mümkündür; buradan hareketle Kant'ın, çağdaşları ve yakın

[1] Bu ayrım hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Stephen Darwall, "Introduction" *Contractarianism/ Contractualism*, haz. Stephen Darwall (UK: Blackwell, 2003), 1-7.

çağdaşlarının teorilerine eleştirel yaklaşımıyla, bu gelenekte bir dönüşüm gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Kant'ın sözleşme teorisinin özgünlüğünü anlamak ise onun temel bileşenlerini incelemekten geçer.

Sözleşmeyi Bir Varsayım Olarak Almak

Gerek *Ahlak Metafiziği*'nin "Hukuk Öğretisi" kısmında[2] gerekse "Yaygın Bir Söz Üstüne"de Kant sözleşmenin bir olgu olarak, yani devletin veya sivil durumun tarihsel olarak gerçekleşmiş kurucu eylemi olarak ele alınamayacağını, böyle bir varsayımın kanıta ihtiyacı olduğunu iddia eder. "Yaygın Bir Söz Üstüne"deki pasaj bu konuda en detaylı olanıdır:

> … sözleşmenin (*contractus originarus* veya *pactum sociale* olarak da adlandırılır) hiçbir şekilde gerçekleşmiş olduğunu varsaymamız gerekmez; çünkü onun bir olgu olarak ortaya çıkması mümkün değildir. Nitekim onun bir olgu olduğu varsayımından hareket eden biri, mevcut bir anayasaya bağlanmadan önce bazı halkların tarihinde bu sözleşme eyleminin gerçekten yapıldığını ve ondan kaynaklanan hak ve yükümlülüklerin bize kadar ulaştığını ve söz konusu sözleşmeyle ilgili sözel ve yazılı bazı kayıtların ve hukuki dokümanların bize miras kaldığını kanıtlamalıdır[3].

Bu satırlarda Kant açıkça sözleşmeyi ve örtük olarak doğa durumunu tarihsel bir olgu olarak gören veya bu konuda herhangi bir tereddüt gösteren bir teorisyenin, teorinin gücünü zayıflattığını düşünür. Elbette bu noktada Kant'ın kendi çağının doğal hukukçularını ve de özellikle John Locke'u hedef aldığı düşünülebilir. Ancak Hobbes da bu tarz bir eleştirinin muhatabı olmaya adaydır. Hobbes, *Leviathan*'da sözleşmenin ve doğa durumunun bir varsayım olduğunu açıkça ifade etmesine rağmen, eserin bazı pasajları onun bu konuda tereddütlü olduğunu gösterir. Nitekim Hobbes, bir savaş durumu olarak tasarladığı doğa durumu hakkında şunları yazar:

> Böyle bir zamanın ve böyle bir savaş durumunun belki hiç var olmadığı düşünülebilir; benim inancım da tüm dünyada böyle bir durumun olmadığı yönünde; ama şimdi bile dünya üzerinde birçok yerde insanlar bu şekilde yaşamaktadır.[4]

---

[2] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII içinde, haz. W. Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974), 462-463.

[3] Kant, "Yaygın Bir Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz", *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, haz. H. Çörekçioğlu, çev. H. Çörekçioğlu (İstanbul: Ayrıntı Yay, 2017), 54.

[4] Thomas Hobbes, *Leviathan*, haz. J. C. A. Gaskin, New York: Oxford University Press,1996), 85.

Öte yandan Hobbes sivil durumdaki özgürlüğü egemene itaat etme yükümlülüğüne dayandırıp özgürlük ve yükümlülüğün "onun [egemenin] *bütün eylemlerini onaylıyorum* şeklinde bir ifadenin açıkça dile getirilmesinden"[5] kaynaklandığını söylediğinde, olgusal bir sözleşmeye ve fiili bir rızaya gönderme yapıyormuş gibi görünür.

Locke ise Hobbes'tan daha kararlı bir şekilde hem doğa durumunu hem de sözleşmeyi bir olgu olarak kabul etmekte ısrar eder; tarihsel örnekler vererek onların gerçekliğini kanıtlamaya girişir. Ancak bu çabasına rağmen o, doğa durumu ve sözleşmenin tarihsel gerçekliğini ileri dereceden kanıtlayacak dokümanların elimize ulaşmadığını itiraf etmek zorunda kalır[6] ve böylece Kant'ın eleştirisinin odağına yerleşir.

Doğa durumu, sözleşme ve rızanın tarihsel olup olmadığı tartışmasının altında, Kant'ın yukarıdaki pasajda da ima ettiği gibi, aslında daha derin bir politik sorun yatar. Esas mesele başlangıç durumunda, yani kökensel sözleşmede tarafların verdiği sözlerin, bu sözleşmeye doğrudan katılmayan sonraki nesiller açısından bağlayıcı olup olamayacağı, sözleşmenin bu nesiller için yükümlülük yaratıp yaratmayacağıdır. Elbette bu, politik toplumun ve devletin meşruiyeti ve bekasıyla da ilintilidir. Bunun için Locke açık rıza (*express consent*) kavramının yanında örtük rıza (*tacit consent*) kavramına başvurmak ve örtük rızayı da mülkiyetin devriyle yani miras hakkıyla ilişkilendirmek zorunda kalır. Şöyle ki: İlk sözleşmenin taraflarının rızası açık rıza iken sonraki nesillerinki örtük rızadır; sonraki nesiller aileden kalan mirası kabul ettiklerinde, ailelerinden onların devlete ve sivil topluma karşı yükümlülüklerini de devralmış olurlar.[7] Böyle bir argümanda, mülk sahibi olmayanların miras da bırakamayacağını göz önüne aldığımızda, toplumun büyük bir kesimi için yükümlülüğü temellendirmek sorunlu hale gelir. Locke bu sorunun üstesinden gelmek için bir devletin sınırları içinde mal sahibi veya kiracı olarak ikamet etmeyi, bir toprak parçasını kiralamayı ve seyahat ederken yolları kullanmayı da örtük rızanın şartları olarak kabul eder.[8] Bu gibi sorunlara ilaveten sözleşmenin ve rızanın tarihsel olduğunu savunan veya bunu ima eden bir teorinin, "yeryüzündeki bütün devletlerin … rıza

[5] *A.g.e.*, 144.
[6] John Locke, *Two Treatises of Government,* Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration içinde, haz. Ian Shapiro (London: Yale University Press, 2003), 143-144.
[7] *A.g.e.*, 152.
[8] *A.g.e.*, 153.

veya gönüllük" esasına göre değil, "gasp ya da fetih"[9] yoluyla kurulduğunu iddia eden David Hume'un görüşüne, yani devletin kökeninde barışçıl bir sözleşmenin değil, fetih, şiddet ve savaşın yattığı şeklindeki bir itiraza yanıt vermesi gerekir.

Kant doğa durumu ve sözleşmenin asla tarihsel bir olgu olmadığını iddia ettiği an bu tür sorunlardan kurtulur. Kant açısından sözleşmenin tarihsel gerçekliğini kanıtlama çabası beyhude bir çaba olmakla kalmaz, aynı zamanda muhafazakâr bir bakış açısına götürebilir. Zira Kantçı bakış açısından etik ve politik meselelerde empirik veya olgusal herhangi bir açıklama arayışı, olması gerekeni olandan türeterek mevcut durumun adaletsizliklerini devam ettirmekle sonuçlanabilir. Bu, sözleşme fikrinin mevcut durumu dönüştürücü gücüne zarar vermekle kalmaz, değişen politik koşullar ve yönetimin baskıcı icraatları karşısında rızanın tazelenmesi, yani fiili rızanın işlevi konusunda da sorun yaratır. Bu bakımdan, Kant için, bir sivil durumun olgusal bir sözleşmeyle kurulup kurulmadığını kanıtlamak önemli değildir; esas mesele sözleşmenin, yükümlülükleri herkes için bağlayıcı kılan adil bir birleşme tesis etmek hususunda yol gösterip gösteremeyeceği; mevcut durumun adaletsizliklerini kendisine referansla dönüştürebileceğimiz bir kriter olarak hizmet edip edemeyeceğidir. Ancak bu noktada ince bir ayrıma dikkat edilmesi gerekir: Her ne kadar Kant, daha sonra göreceğimiz gibi, ayrıntıya girmeden varsayımsal bir doğa durumu ve sözleşme betimlemesi yapsa da, sözleşmenin varsayımsal olduğuna işaret ederken onun, sadece, tarihsel bir olgu olmadığını söylemek ister. Üstelik Onora O'Neill'in belirttiği gibi, "toplumsal sözleşmenin tarihsel bir olay olmadığı" iddiasından Kant'ın "varsayımsal rızayı politik meşruiyetin kaynağı olarak" gördüğü sonucu da çıkarılmamalıdır.[10] Zira Kant sözleşmenin aslında bir varsayımdan fazlası olduğunu, yani bir ideal olduğunu düşünür; bu nedenle sözleşmeyi "sadece aklın bir idesi" olarak tanımlar. Bu noktada geriye kalan tek şey, bu ideyi aklın ilkelerinden türetmek ve akılsal olarak temellendirmektir.

Sözleşmeyi Bir İde Olarak Almak

Kant "Hukuk Öğretisi"nde kökensel sözleşmeyi "bir halkın kendini bir devlet olarak oluşturduğu edim" olarak tanımlar ve kökensel sözleşmenin

[9] David Hume, "Of The Original Contract", *David Hume: Political Essays* içinde, haz. K. Haakonssen, Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 189-190.

[10] Onora O'Neill, "Kant and the Social Contract Tradition", *Kant's Political Theory: Interpretation and Applications* içinde, haz. E. Ellis (Pennsylvania: Penn State University Press, 2012), 177.

aslında "bu edimin idesi" olduğunu belirterek ona referansla bir devletin meşru olup olmadığına karar verebileceğimizi yazar.[11] "Yaygın Bir Söz Üstüne"de ise kökensel sözleşme şu şekilde tanımlanır:

> Kökensel sözleşme sadece aklın bir idesidir, buna rağmen şüphesiz kendi pratik gerçekliğine sahiptir, çünkü o her yasa koyucuyu yasalarını halkın tamamının birleşmiş iradesinden çıkabilecek bir tarzda koymaya ve her uyruğu vatandaş olmayı talep ettiği müddetçe, böyle bir iradeye onay vermiş biri gibi görmeye yükümlü kılar. Başka deyişle bir kamusal yasaya halkın tamamının onay verebilmesi mümkün değilse, (örneğin bir yasa uyruklar arasında belli bir sınıfı yönetici olma seviyesinde görüp onun ayrıcalıklı olması gerektiğini iddia ediyorsa) o zaman bu yasa adaletsiz olur, fakat eğer halkın bir yasa üzerinde uzlaşabilmesi mümkünse, bu yasa halka götürüldüğünde, halk hâlihazırdaki durumu veya zihin yapısıyla ona rıza göstermeyecek bile olsa, söz konusu yasayı adil olarak addetmek görevimizdir.[12]

Yukarıdaki pasajda sadece sözleşme hakkında yapılan tanım değil, aynı zamanda rıza hakkında yapılan tanım yani mümkün rıza anlayışı da önemlidir ve her ikisi de daha detaylı bir incelemeyi gerektirir. İlkinden başlarsak: Sözleşmenin aklın bir idesi olarak tanımlanması onun akılsal bir kriter olarak tesis edilmesi anlamına gelir. Bu noktada Kant'ın sözleşme anlayışı, biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki değerlendirmenin konusu olabilir. Olumlu değerlendirme politik rızanın olumsal karakterine gönderme yaparak, Kant'ın sözleşme idesiyle, politik kurumların ve rızanın meşruiyetini öncellerinden çok daha sağlam bir kritere bağladığını iddia edebilir. Bu, Kant'ı sözleşme teorisyenlerinin "en yeterlisi" olarak tanımlayan Patrick Riley'nin iddiasıdır. Ona göre Kant, bir ide olarak toplumsal sözleşme anlayışıyla "sözleşmeci filozofların ideallerini en yüksek seviyeye ulaştırır."[13] Böyle bir iddiaya göre, sözleşmeyi bir ide olarak temellendirmek, insanların anti-demokratik, despotik ve totaliter uygulamaları veya rejimleri onaylamasını veya onlara rıza göstermesini engelleyen sarsılmaz bir kriter inşa etmek demektir.

Şimdi sözleşme teorisinde Kant, devletin ve sivil durumun meşruiyetini sözleşmeye katılan tarafların keyfi veya bireysel iradesine değil, öznelerarası saf pratik akıl tarafından belirlenen iradesine dayandırır. Böylece öz-çıkar, basiret ve araçsal akıl devre dışı bırakılır. Sivil durum araçsal aklın hipotetik maksimlerinden türetilemez, çünkü Kant için bu tür maksimler eylemin

[11] Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 434.
[12] Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne", 54.
[13] Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy* (Cambridge: Harvard University Press,1982), 162.

temeline yerleştirildiğinde heteronomi durumuyla sonuçlanır. Ayrıca öz-çıkar politik meşruiyetin kurucu bir öğesi olarak tasarlandığında, Hobbes'un Leviathan-devletinde belirgin bir şekilde ortaya çıktığı gibi, özgürlük sorunlu hale gelir. Kant'a göre, bir sözleşme devletinin öncelikli görevi, öz-çıkarın hedeflerini gerçekleştirmek, mesela güvenliği sağlamak veya mülkiyeti korumak değildir, otonomi ve özgürlüğü tesis etmektir. Bu nedenle Kant, sözleşme teorisi için daha sağlam bir zemin arar ve sözleşmeyi otonom aklın koşulsuz ilkelerinde temellendirir. Kant'ta sözleşme, teorik aklın sistematizasyon talebine geri giden, *kategorik imperatif*in ve *genel adalet ilkesi*nin (*allgemeines Prinzip des Rechts*) politik karşılığı olarak formüle edilir. Olumlu değerlendirmenin işaret ettiği pratik sonucun teorik temeli tam da burada yatar.

Olumsuz değerlendirmeye gelirsek: Kant'ın sözleşmeyi aklın bir idesi olarak temellendirdiği anda akıl adına iradeyi, ilkeler adına fiili rızayı devre dışı bıraktığı düşünülebilir. Hatta bir ide olarak sözleşme anlayışının, olumsal dünyaya mutlak ilkeleri dayatan Platoncu bir pozisyon olduğu iddia edilebilir. Bu bakış açısından Kant, yüksek bir standart tesis ederek fiili rızayı değersizleştirir ve elitizmle sonuçlanabilecek bir pozisyonu benimser. Bu, Jean-Jacques Rousseau ile Kant'ı karşılaştırırken David Lay Williams'ın takip ettiği argüman çizgisidir. Ona göre, Kant'ın sözleşme teorisinde fiili rızaya ihtiyaç kalmaz;[14] zira sözleşme bir ide olarak tesis edildiğinde ne üzerinde uzlaşıldığı değil, ne üzerinde uzlaşılması gerektiği ön plana geçer. Buradan hareketle Williams, bir Riley eleştirisi üzerinden, Kant'ın sözleşmenin yüksek standartları ile fiili rızayı birleştirmekte başarısız olduğunu, bunu başaranın Kant değil, Rousseau olduğunu iddia eder.[15]

Williams'ın yaptığı gibi, özel bir Rousseau okuması böyle bir sonuca varmamıza neden olabilir ama Rousseau'nun kendi düşüncesi şudur: İdeal bir genel irade oluşmadığı sürece fiili irade her şeyde, insanları zincire vuran yasalarda bile uzlaşabilir, bunu engellemenin yolu halkta genel irade bilinci oluşuncaya kadar aydınlanmış bir yasa koyucu devreye sokmaktır:

> Birey iyiyi görür ama onu reddeder; halk ise iyiyi arzular, ama onu görmez. Bireyin de halkın da aynı şekilde rehberlere ihtiyacı vardır. Bireyi, iradesini

[14] David Lay Williams, "Ideas and Actuality in The Social Contract: Kant and Rousseau," *History of Political Thought*, sayı 28/3 (2007): 475, 477.
[15] *A.g.e.*, 480.

> aklıyla uyumlu kılmaya zorlamak, halka ne istediğini anlamasını öğretmek gereklidir … bundan dolayı bir yasa koyucuya ihtiyaç vardır.[16]

Oysa Kant farklı düşünür; o, sıradan insanın özgürlük için olgunlaşmadığını iddia eden ve buradan hareketle paternalistik despotizmi savunan çağdaşlarını eleştirirken, "en zeki adam dahi söylese …. sivil özgürlük mücadelesine girişmiş" olan bir halkın "özgürlük için olgunlaşmadığı" şeklindeki bir görüşü kabul edemeyeceğini söyler ve özgürlüğün yolunun özgürlük mücadelesine girmekten geçtiğini belirtir.[17] Burada sözü edilen özgürleşme mücadelesi aslında fiili rıza meselesine işaret eder. Elbette Kant fiili rızanın manipüle edilebileceğinin ve ortalama insanın kendi mutluluğu adına özgürlüğünü kısıtlayan yasalara onay verebileceğinin de bilincindedir. Ancak Kant, bu tehlikeye karşı, Rousseau gibi aydınlanmış bir yasa koyucuya değil, politik toplumun içinden çıkabilecek vatandaşlara güvenir:

> Büyük kitlenin içinde … bağımsız düşünen birkaç kişi her zaman bulanabilecektir, onlar bir kez kendilerini olgun olmamanın boyunduruğundan kurtardıklarında, insanın kendi şahsi değerine ve kendi adına düşünme kabiliyetine hak ettiği saygı ruhunu yayacaklardır. [18]

Bu pasajlar, Kant'ta sözleşmenin aynı zamanda bir kamusal eleştiri ilkesi olarak tesis edildiğini göz önüne aldığımızda daha iyi anlaşılabilir. Zira Kant'ın düşüncesinde, kamusal alan fiili rızanın kendisi içinde ortaya çıktığı, geçmişe değil şimdiye demirlendiği bir ortamdır. Bu açıdan Kant adaletsizliklere bir itiraz alanı olarak gördüğü kamusal alana, sözleşmenin ilkelerini somutlaştırma işlevini yükler. Buna göre sözleşme sadece yasa koyucunun yasaları koyarken uymak zorunda olduğu bir kriter değildir, aynı zamanda vatandaşların yasaların adaletini test etme kriteridir. Bu nedenle Kant ifade özgürlüğünü "insan haklarının biricik güvencesi"[19] olarak tanımlar. Özgür bir kamusal alan olduğu sürece, bu test *kategorik imperatif*in genelleştirme testiyle aynı prosedürü takip etmelidir: Nasıl *kategorik imperatif*in genelleştirme testi herkesin onay verebileceği maksimleri, başkalarını öznel amaçlarımız doğrultusunda bir araç kıldığımız maksimlerden ayırmamıza olanak tanıyorsa, aynı şekilde sözleşme idesi de herkesin onay veremeyeceği yasaları adaletsiz yasalar olarak ayırt etmemize

[16] Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract,* The Social Contract and The First and Second Discourses: Jean-Jacques Rousseau içinde*,* haz. ve çev. Susan Dunn (New Haven: Yale University Press, 2022), 180.
[17] Kant, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft*, Werkausgabe Band VIII içinde, 862.
[18] Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Werkausgabe: Band XI* içinde, 54.
[19] Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne", 62.

olanak tanır. Bu test, Wolfgang Kersting'in belirttiği gibi, "veri olan maksimlerin, veri olan normların ve veri olan yasaların hakikat iddiasını sınamamıza," böylece genelleştirilemeyen norm ve yasaları eleyerek ortak rızayı üreten "ideal bir demokratik prosedüralizme" karşılık gelir.[20] Bu prosedürün hedefi sözleşme idesinin en temel hedefleriyle, yani özgürlük, eşitlik ve otonominin tesis edilmesiyle örtüşür.

Nitekim, ideal düzlemde sözleşme, tarafların özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık olmak üzere üç temel özelliğini vatandaşın hakları olarak tanımlar. Sözleşme devletinin öncelikli yükümlülüğü vatandaşların bu üç özelliğini, yani haklarını hayata geçirmektir. Kant'ın tanımında, özgürlük iki şeyi kapsar: Birincisi herkesin akılsal olarak onay verebileceği yasalara tabi olmasıdır; bu aynı zamanda herkesin kendi kendine koyduğu yasaya tabi olması anlamında otonomiye karşılık gelir. İkincisi, herkes kendi "mutluluk anlayışına" sahiptir ve bu doğrultuda herkes, başkasının yaşam projesine engel teşkil etmediği sürece kendi yaşam projesini oluşturabilir.

Eşitlik herkesin hem kendi yaşam projesini takip etmek hususunda hem de "yasa karşısında" eşit olmasını ifade eder. Buna göre herkes kendi kaderini belirleme hakkına sahip olduğu kadar yasalardan faydalanmak bakımından da eşit hakka sahiptir ve herkes yasaların getirdiği sınırlandırmalara da eşit ölçüde tabidir. Bağımsızlık ise yasaların yapılmasına iştirak etme hakkıdır ve birisinin kendisinden başka hiç kimseye bağımlı olmama özelliğini ifade eder. Kant bağımsızlığı, "Hukuk Öğretisi"nde, bir vatandaşın devletin (cumhuriyetin) "üyesi olarak kendi varlığını ve hayatını halk içinden bir başkasının keyfi iradesine değil de, kendi haklarına ve gücüne borçlu olabilmesi" ve de "hakları bakımından bir başkası tarafından temsil edilme ihtiyacında olmaması"[21] olarak tanımlar.

Ancak Kant özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığı ideal bir cumhuriyetin üç temel ilkesi olarak tanımlamasına rağmen, bağımsızlığı oy verme hakkına bağlar ve etkin ve edilgin vatandaş ayrımı yaparak oy vermeyi ekonomik bağımsızlığa sahip olanlarla, yani emeği yerine emeğinin ürününü satan etkin vatandaşlarla sınırlar.[22] Kant'ın buradaki temel kaygısı, ekonomik bağımsızlığa sahip olmayanların kolayca manipüle edilme ve oy kullanırken ekonomik olarak bağımlı olduğu kişilerin iradesine tabi olma olasılığıdır. Kant ekonomik bağımsızlığın kriterini tespit etmenin zor olduğunu

[20]Wolfgang Kersting, *Vertragstheorien: Kontraktualistische Theorien in der Politikwissenschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 103-104.
[21] Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 432.
[22] *A.g.e.*, 432-434, bkz aynı zamanda: "Yaygın Bir Söz Üstüne", 46-53.

belirtmesine rağmen, bağımsızlığı ekonomik bağımsızlıkla eşleştirerek olumsal bir unsuru, bir ilke seviyesine yükseltir, böylece hem ahlak felsefesinin hem de daha sonra göreceğimiz gibi mülkiyet teorisinin temel öncülleriyle çelişir.

Bağımsızlıkla ilgili yukarıda bahsettiğimiz teorik tutarsızlığa rağmen, sözleşme en nihayetinde, yasamanın özgürlük, eşitlik ve otonomi ilkelerine uygun olarak gerçekleşip gerçekleşmediğini ortaya çıkaran bir testtir. Kamusal eleştiri olarak bu test, yukarıda değindiğimiz gibi, genelleştirme ilkesine göre yapılır ve sözleşme idesinin *kategorik imperatif*in politik karşılığı olarak tesis edilmesine dayanır. Sözleşme idesi ile *kategorik imperatif* arasındaki teorik bağlantıyı anlamak içinse Kant'ın ide anlayışına bakmak gerekir.

Kant ide kelimesine Platoncu bir anlam yüklemez. Bu bakımdan Kant'ın bir ide olarak sözleşme anlayışıyla Platoncu bir pozisyonu benimsediği şeklindeki bir iddia, sözleşme idesi ile teorik akıl eleştiri arasındaki bağlantıyı görmezden gelir. Kant, ide kavramını geleneksel metafizikte olduğu gibi kullanmaz; buna göre ideler empirik dünyadan bağımsız, aşkın mevcudiyetler olarak, empirik dünyanın kendilerine göre şekillendiği veya onlara göre şekillendirilmesi gerektiği mutlak ve içeriksel ilkeler veya kriterler değildir. Kant'a göre ideler en nihayetinde aklın bir ürünü olmak bakımından akla içkindir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde idelerin gayrimeşru kullanımı ile meşru kullanımı arasında ayrım yapar; buna göre ilkinde ideler kurucu (*konstitutiv*) ilkeler olarak ikincisinde ise düzenleyici (*regulativ*) ilkeler olarak kullanılır. İdelerin kurucu ilkeler olarak kullanılması, onlara ontolojik bir statü ve içerik yüklenmesi anlamına gelir ve bu durum metafizik çatışmalarla sonuçlanır. Oysa meşru kullanımında düzenleyici ilkeler olarak ideler, sadece *formel* sistematizasyon ilkeleri olarak iş görür;[23] böylece onlar anlığın sağladığı kavramsal malzemeye daha ileri dereceden bir düzen ve tutarlılık verir.[24] Buna göre, idelerin düzenleyici işlevi bize bilimsel sistemler inşa edebilme olanağını sağlar; biz anlığın kavramlarıyla belki bir bilgiye sahip olabiliriz ama bilim yapamayız; bilim yapmamızı sağlayan şey aklın idelerinin düzenleyici kullanımıdır. O halde teorik akıl düzleminde ideler, aklın yapısından, onun ilgi, yönelim ve taleplerinden türetilen yapılandırmalardır. Pratik akıl düzleminde ise idelerin düzenleyici kullanımının karşılığı *kategorik imperatif*tir.

[23] Kant, *Kritik der reinen Vernuft-2,* Werkausgabe Band IV içinde, 472-473.
[24] Kant, *Kritik der reinen Vernuft-1* Werkausgabe Band III içinde, 314-316.

Şimdi Kant'ın aklın birliği tezi ve pratik aklın önceliği iddiasını göz önüne aldığımızda *kategorik imperatif* aklın en üstün düzenleyici ilkesi olarak karşımıza çıkar; zira üç ünlü formülasyonunda ifadesini bulduğu gibi, *kategorik imperatif*, aklın sistematizasyon talebine uygun olarak karşılıklı otonomi ve özgürlük yasası, daha doğrusu aklın yönelimi olarak formüle edilir. Politik düzlemde *kategorik imperatif*, sözleşme idesine, yani karşılıklı otonomiyi ve özgürlükleri güvence altına alan bir politik birleşmeye ve hukuk devleti idealine karşılık gelir. Böylece *kategorik imperatif* ve genel adalet ilkesi, Rousseau'nun kelimelerini kullanırsak, zincire vurulanların zincirlerinden kurtulmasını amaçlayan aklın bir talebi olarak karşımıza çıkar. Sözleşme bir eleştiri kriteri olarak tam da aklın bu talebine bağlanır. Bu nedenle sözleşme *fiili iradenin* ortaya çıkabileceği bir kamusal alanı gerektirir. Bu tam da Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"de hem devletin otoritesinden hem de bireylerin rol ve kimliklerinden bağımsız otonom bir kamusal alanın ilkelerini tespit etme çabasının; kamusal sözü genelleştirme ilkesine tabi kılmasının nedenidir. Kant'ın "insanın kendi aklını bütün meselelerde kamusal kılma özgürlüğü"[25] olarak tanımladığı Aydınlanma tanımı bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Böylece ikinci önemli meseleye, mümkün rıza meselesine gelmiş bulunuyoruz. Kant'ın teorisinde, Williams'ın iddiasının tersine, fiili irade devre dışı kalmaz, aksine önemli bir işlev kazanır ama sıkı bir koşula, yani genelleştirilebilirlik ilkesine tabi kılınır. Kant'ın mümkün rıza anlayışı bununla bağlantılıdır. Ayrıca mümkün rıza varsayımsal rızadan da farklıdır. Kant'ın düşüncesine göre, varsayımsal rıza hipotetik maksimlerden çıkar ve hipotetik ilkeler üretir; bu nedenle varsayımsal rızaya dayanan sözleşme teorilerinde, basiret kurallarının geçerli olduğu ve sözleşmenin taraflarının sadece öznel çıkarlarını artıran ilkelerde uzlaşabileceği varsayılır. Açıktır ki varsayımsal rızaya dayalı bir sözleşme, Kantçı bakış açısından, genelleştirilmiş ortak ilkeler tesis edemediği gibi, aklı arzu ve tutkulara tabi kılarak insanları etik ve politik heteronomi durumuna sürükler. Kant'ın bu eleştirisi aynı zamanda arzu ve tutkuları manipüle eden paternalistik despotizmlere yaptığı eleştiriyle de bağlantılıdır. Varsayımsal rızanın içerdiği etik ve politik tehlikelere karşı Kant, mümkün rıza anlayışını devreye sokar. Kant'ın pratik felsefesinin sistematik bağlamında düşündüğümüzde ve sözleşme idesinin *kategorik imperatif*in politik karşılığı olduğunu göz önüne aldığımızda, mümkün rıza genelleştirme ilkesine karşılık gelir. Buna göre mümkün rıza herkesin onayını kazanmaya aday olan şeye rıza gösterilmesi *gerektiğine* işaret eder. Üstelik Kant "kökensel sözleşme idesinden çıkan

[25] Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*?",* 55.

biricik anayasanın … cumhuriyetçi bir anayasa"[26] olduğunu söylediğinde ve cumhuriyetçiliği güçler ayrılığına dayanan bir hukuk devleti idealiyle eşleştirdiğinde, sadece cumhuriyetçi bir anayasanın karşılıklı özgürlük, eşitlik ve otonomiyi tesis edebileceğini ve ancak böyle bir durumda fiili rızanın yerini mümkün rızanın alabileceğini düşünür. O halde, O'Neill'in de belirttiği gibi, sadece, yasalarla karşılıklı özgürlük ve otonomiyi güvence altına alan cumhuriyetçi bir anayasa mümkün rızaya aday olabilir.[27]

Şimdi Kant'ın cumhuriyetçi hukuk devleti ve anayasa idealinin işaret ettiği şey şudur: Adaletsiz yasalar, norm ve ilkeler özgürlüğü ve eşitliği engellediği için mümkün-genelleşebilir rızaya aday olamaz. Bu nedenle Kant cumhuriyetçi hukuk devleti idealini, aklın bir postulatı olarak genel adalet (hukuk) ilkesinden türetir. Genel adalet ilkesi *kategorik imperatif*in hukuksal karşılığıdır. Ancak Kant, *kategorik imperatif* ile genel adalet ilkesi arasında bir ayrım yapar. Ahlaki bir ilke olarak *kategorik imperatif* eylemin içsel yönüyle, yani ahlaki amaç ve niyetlerle, hukuksal-politik bir ilke olarak genel adalet ise eylemin dışsal yönüyle, yani birinin eyleminin başkaları üzerindeki sonuçlarıyla ilgilidir. Bu nedenle genel adalet ilkesi meşru baskı ve zorlamayı içerir. Eğer birinin eylemleri benim özgürlük ve eşitliğim önünde engel teşkil ediyorsa, aklın hukuksal bir postulatı olarak bu ilke o kişiyi hukuksal olarak sınırlandırır ve eğer mevcut yasalar böyle bir sınırlandırmaya imkân tanımıyorsa aynı ilke pozitif yasayı gayrimeşru ilan eder. Bu nedenle genel adalet ilkesi, ahlaksal davranışlarla değil, hukuksal ve politik eylem ve görevlerle ilgilidir. Bu ilkeyle Kant aslında bireysel haklar ile toplumsal talepleri uzlaştırmaya çalışır. Buna göre hukuk ve politika ortak amaçlarla ilgilidir; sivil durumun ortak amacı ise karşılıklı özgürlük, otonomi ve eşitliktir. Adalet "öncelikle bir kişinin başka bir kişiyle sadece dışsal yani pratik ilişkisiyle ilintili olduğu" için, genel adalet ilkesini tesis eden bir hukuk sistemi, Kant'ın ifadeleriyle, "kendisi altında birinin seçimiyle bir başkasının seçiminin genel özgürlük yasalarıyla uyum içinde birleşebildiği bir koşullar toplamını"[28] ifade eder. Buna göre genel adalet yasası benim kendi sınırsız özgürlüğümü kısıtlarken, başkasının sınırsız özgürlüğünü kısıtlamama da olanak tanır. O halde genel adalet ilkesi herkesin mümkün-genelleşebilir rızasını alamayacak eylemleri ve yaşam projelerini özgürlükler olarak göremez. Burası aslında Kant'ın toplumdışı toplumsallık (*ungesellige Geselligkeit*) dediği şeyle bağlantılıdır: İnsanda bir yandan toplum içine girme ama bir yandan kendi sınırsız özgürlüğü adına toplumsal yaşamı yıkma

[26] Kant, "Zum Ewigen Frieden: Eine Philosophischer Entwurf", *Werkausgabe Band XI* içinde, 204.
[27] O'Neill, "Kant and the Social Contract Tradition", 177-178.
[28] Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 336.

eğilimi vardır.[29] Yeryüzünde yerleşilebilir mekânlar sınırlı olduğu için ve aynı zamanı ve aynı mekânı paylaşan insanlar yan yana gelmekten kaçınamadığı için, insan toplumdışı eğilimlerine rağmen -ve bu eğilimini koruyarak – diğer insanlarla bir arada yaşamak, onlarla etkileşime girmek zorunda kalır. İşte hukuk ve politikanın amacı insanın toplumdışılığına rağmen ortak yaşamı tesis etmektir ve bir sözleşme teorisinin hedefi de ortak yaşamın imkânının koşullarını göstermektir. Bu bakımdan sözleşme ortak yaşamı kuracak kamusal adalet ilkelerinin tesis edilmesini gerektirir.

Kant sözleşmenin bu işlevini göstermek için aynı zamanda varsayımsal bir doğa durumu betimlemesi yapar. Kant'ın varsayımında doğa durumu ne Hobbes'ta olduğu gibi, içinde ölüm kalım savaşının hüküm sürdüğü bir durum; ne Locke'un tasarladığı gibi, içinde mülkiyet hakkının yetkinleştiği bir ortamdır. Ne de o, Rousseau'da olduğu gibi, adım adım mutluluk durumunun bozulduğu bir süreçtir. Kant için doğa durumu, potansiyel bir çatışma durumudur, çünkü doğa durumunda kamusal hukuk değil, özel hukuk geçerlidir. Başka deyişle, doğa durumunda olası çatışmaları çözecek ortak bir yargıç bulunmamakta, herkes kendi başına bir yargıç olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Kant doğa durumunda özel hukukun zorunlu olarak adaletsiz olduğunu söylemez, adaletsiz olma potansiyeli taşıdığını söyler. Doğa durumunun sakinlerini sözleşmeye yönlendiren şey işte bu adaletsiz olma olasılığıdır:

> İnsanların, içerisinde, sahip oldukları gücün miktarına göre birbirleriyle ilişkiye girdikleri doğa durumunun, sadece doğal olduğu için adaletsiz (iniustus) bir durum olması gerekmez, ama yine de o hukuktan yoksun bir durumdur (status iustitia vacuus). Orada hak çatışmaları (ius controversum) ortaya çıktığında adalete uygun yargı verecek yetkin bir yargıç yoktur; bundan dolayı herkes birbirini hukuksal bir duruma girmeye zorlayabilir.[30]

Şimdi aslında doğa durumu tasvirinde Kant tamamen varsayım düzleminde kaldığı için antropolojik eserlerine nüfuz eden düşüncesini, yani akılsal yetilerin kullanımının tarihsel ve kültürel gelişmenin basamaklarında adım adım geliştiği ve akılsal yetilerin otonom kullanımın belli sosyal ve politik koşullara bağlı olduğu şeklindeki görüşünü kullanmaz. Buna göre o - sözleşmeyi bir ideal olarak tasarlamasıyla uyum içinde - doğa durumunun sakinlerinde akıl tam yetkinliğe ulaşmış gibi akıl yürütür. Kant'ın kavramsal çerçevesiyle açıklarsak, doğa durumunda herkes *kategorik imperatif*in hukuksal karşılığı olan genel adalet ilkesine uygun eyleme gücüne sahiptir; onların

[29] "Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht", *Werkausgabe Band XI* içinde. 39-40

[30] Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 430.

şiddet durumuna sürüklenme olasılığı hipotetik imperatifleri eylem ilkesi yapma olasılığından kaynaklanır. Hipotetik maksimlerden çıkan öznel eylemler ve özel yargılar çatışma, dolayısıyla şiddet olasılığını artırdığı için akıl doğa durumundaki insanlara *kategorik imperatif*in yolunu gösterir; böylece akıl genel adalet ilkesine uygun olarak özel hukukun hüküm sürdüğü doğa durumundan çıkıp herkesi bağlayıcı bir kamusal hukuk durumuna geçmeyi buyurur.

> Doğal durumdaki özel hukuktan kamusal hukukun postulatı doğar: Başka herkesle yan yana yaşamaktan kaçınamadığınızda, onlarla birlikte doğa durumundan çıkıp hukuk durumuna, yani dağıtıcı adalet durumuna geçmeniz gerekir. Bu postulatın temeli, dışsal ilişkiler açısından şiddetin zıddı olan adalet kavramından analitik olarak çıkartılabilir.[31]

O halde bir ide olarak sözleşme, genel adalet ilkesi doğrultusunda kamusal hukuku tesis etme idealine, herkesin onayını alabilecek veya *mümkün-genelleştirilebilir rızaya aday* olabilecek cumhuriyetçi bir anayasa idealine işaret eder. Kantçı sözleşme anlayışında hukukun üstünlüğünü tesis etmeyen, yasaları herkese eşit şekilde uygulamayan ve hukuksal tarafsızlığı sağlamayan her yönetim ve başkalarının özgürlüğünü engelleyen her norm ve her yaşam projesi herkesin *rızasına* yani mümkün rızaya hak *kazanamaz*. Bu durumda onlar, genelleştirme prosedürüne dayalı bir kamusal eleştiriye açık hale gelerek fiili rıza melesine dönüşür.

Sözleşmeyi Mülkiyetin Temeli Olarak Almak

Kant'ın sözleşme teorisi, tüm öncelleri gibi, bir mülkiyet teorisi içerir ama onun teorisinde mülkiyet, akılda temellendirilen genel adalet ilkesiyle ilişkisinde incelenir. Her ne kadar Kant'ın eşitlik ilkesi ekonomik eşitlikçiliği içermese de, Kantçı mülkiyet teorisi adaletsiz mülkiyet dağılımını sorunsallaştırarak hukuk devletine sosyal devlete özgü görevler yükler.

Kant için özel mülkiyet ne doğal hukuk geleneğinde, örneğin Samuel Pufendorf'ta olduğu gibi, insanların fiili bir sözleşme yaparak ortak mülkiyetten vazgeçmesiyle ortaya çıkan bir sahiplenmedir; ne de Locke'da olduğu gibi, doğa durumunda emek vasıtasıyla tam yetkinlik kazanmış bir haktır.[32] Pufendorf özel mülkiyetin ortaya çıkışını, insanların topluluk hayatını daha iyi hale getirmek için tarihsel olarak gerçekleştirdiği olgusal bir

[31] *A.g.e.*, 424

[32] Bu konuda daha detaylı bir analiz ve diğer doğal hukukçularla bir karşılaştırma için bkz. Pfeifeng Tang, *Eigentum und Staat bei Immanuel Kant* (Berlin: Duncker & Humblot, 2019) 203-209.

sözleşmeye dayandırır. Buna göre özel mülkiyet bir söz verme edimiyle, yani "konuşarak" oluşan "genel bir uzlaşma" vasıtasıyla ortaya çıkar ve böylece başlangıçtaki ortak mülkiyetten fiili rızayla vazgeçilir.[33] Locke'a göre ise özel mülkiyet, uzlaşmayla değil, doğa durumunda, insanın nesnelere "emeğini katması" sonucu ortaya çıkar. Emek "nesneye insanın kendisine ait olan bir şeyi ilave ettiği" [34] için emeğin ilave edildiği nesne, emeğin öznesinin mülkiyeti haline gelir; böylece başlangıçtaki ortak mülkiyet son bulur. Dolayısıyla Locke'un mülkiyet teorisinde özel mülkiyet hakkı zaten doğa durumunda fiilen gerçekleşmiştir. Sivil durum bu hakkı sadece hukuksal olarak güvence altına alır; daha doğrusu bu hakkı güvence altına almak için sivil duruma geçilir:

> İnsanların bir devlet olarak birleşmeleri ve bir yönetim altına girmelerinin en büyük ve en temel amacı mülkiyetlerini güvence altına almaktır. Doğa durumu bu amacı gerçekleştirecek birçok şeyden yoksundur.[35]

O halde sözleşme geleneğinde özel mülkiyetle ilgili esas mesele aslında şudur: Başlangıçta, ontolojik olarak, herkese ortak mülkiyet şeklinde veri olan toprağın, nasıl olup da birinin özel mülkiyeti haline geldiği; üstelik bir toprak parçasını ilk sahiplenenin bu sahiplenmeyle yetinmeyip onu başkalarının kullanımından nasıl men ettiği, böyle bir yetkiye nasıl sahip olduğudur. Açıktır ki, bu sahiplenme ve yetki başkalarının rızasını gerektirir. Şimdi Kant kendi sözleşme anlayışıyla son derece tutarlı bir şekilde, bu rızanın fiili olarak gerçekleştiğini düşünmez. Kant için doğa durumunda mülkiyet geçicidir, onun yasal bir statü kazanması sözleşme vasıtasıyla mümkün olur. Bu nedenle mülkiyet hakkı, Locke'ta olduğu gibi, doğa durumunda değil, sivil toplumun oluşumuyla birlikte ve sivil toplumda ortaya çıkar. Kant için bir toprağı ilk sahiplenenin, "söz veya eylem"le bu benimdir şeklindeki beyanı mülkiyeti oluşturmak için yeterli değildir, bu benimdir beyanının hukuksal bir statü kazanabilmesi için onun herkesin rızasını alması gerekir.[36] Bu açıdan Kant sivil durumun tesis edilmesini mülkiyetin tanınmasıyla da ilişkilendirir:

> Eğer dışsal bir nesneyi hukuksal olarak sahiplenmek mümkün olmalıysa, o zaman özne bu dışsal nesnenin sahipliği konusunda benim senin kavgasına

[33] Samuel Pufendorf, *The Whole of the Man Arcording to the Law of the Nature*, çev. E A. Tooke, haz. I. Hunter ve D. Saunders (USA: Liberty Fund, 2003), 128-129, 137.
[34] Locke, *Two Treatises of Government*, 111-112.
[35] *A.g.e.*, 155.
[36] Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 365-366 ve 374-378.

> girdiği başka herkesi, kendisiyle birlikte, sivil bir anayasaya girmeye zorlamaya da izinli olmalıdır.[37]

Şimdi Kant'ın sözleşme teorisinde sivil durumun cumhuriyetçi bir anayasaya, bu anayasanın da *kategorik imperatif*in hukuksal karşılığı olan genel adalet ilkesine dayandığını belirtmiştik. Eğer mülkiyet hakkı, sivil toplumda yasal bir statü kazanıyorsa ve bunu mümkün kılan ortak rıza ise, o zaman bir eleştiri kriteri olarak sözleşme mevcut durumdaki adaletsiz mülkiyet dağılımını sorgulama işlevini de üstlenir. Bu teorik analiz, Kant'ın, yukarıda değindiğimiz şekliyle, bağımsızlık ilkesiyle ilgili sorunlu yaklaşımına da bir alternatif sunar. Buna göre, adaletsiz gelir dağılımı giderildiği ve ekonomik bağımsızlık tesis edildiği an Kant'ı etkin ve edilgin vatandaşlık ayrımı yapmaya yönlendiren endişe, yani yoksulun iradesinin manipüle edilme olasılığı ortadan kalkar. Bu olasılığa imkân tanımamak, devletin sorumluluğu haline gelir.

Bu bağlamda, Kant'ın mülkiyet teorisi, sözleşme devletine mülkiyet eşitsizliğinin yarattığı adaletsizlikleri giderme görevini yükler ve böylece Kant'ın hukuk devleti aynı zamanda sosyal devletin işlevini üstlenir. Şöyle ki: Kant'ın teorisinde hukuk ve politika eylemin sadece dışsal yönüyle ilgili olduğu için, mülk sahiplerinin eylemlerinin mülkiyeti olmayanlar üzerindeki dışsal etkisini, yani mülk sahibi olanların başkalarının eşitlik ve özgürlükleri üstündeki olumsuz etkilerini gidermek, kaçınılmaz olarak devletin sorumluluk alanına girer. Bu nedenle Kant, yoksulluk sorunuyla ilgili olarak vatandaşların yardımseverliğine gönderme yapsa da, esas görevi devlete verir. Kant'ın düşüncesine göre, devlet "insanlardan oluşma bir topluluk"[38] olduğu için devletin adaletsiz gelir dağılımını dengelemek için yaptığı düzenlemeler aslında vatandaşın sorumluluğunu yerine getirmesi anlamına gelir. Kant *Ahlak Felsefesi Üzerine Ders*'te, yoksulluk sorununu ele aldığında, mevcut yasalar, toplumsal kurumlar ve normlar tarafından bir haksızlık olarak görülmese de yaygınlaşmış bir adaletsizliğin olabileceğini ve bu adaletsizliğin ortağı olabileceğimizi ifade eder; buradan hareketle yoksula yardım etmeyi ona yapılan bir "iyilik" olarak değil, "genel bir adaletsizlik vasıtasıyla elinden alınmasına yardımcı olduğumuz şeyi ona geri vermek"[39] olarak tanımlar. Şimdi açıktır ki, eğer ekonomik eşitsizlik konusunda yaygınlaşmış bir adaletsizlik varsa, bu adaletsizliğin giderilmesi tek tek bireylerin yardımseverliğiyle değil, esas olarak hukuk devletinin

[37] *A.g.e.*, 366.
[38] Kant, "Zum Ewigen Frieden", 197.
[39] Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, haz. W. Stark (Berlin: Gruyter, 2004), 283.

yükümlülüğüyle bağlantılıdır.[40] Devlet bu yükümlüğünü ihmal ettiğinde mümkün rızanın onayını alamaz ve sözleşme idesi bir kez daha devreye girerek bu defa mevcut adaletsiz gelir dağılımına ve mülkiyet eşitsizliğine karşı muhalefetin yolunu açar.

Sözleşmeyi Dünya Barışının Koşulu Olarak Almak

Kant'ın ebedi barış ideali ve kozmopolitanizmi de onun sözleşme teorisinin bir uzantısı, hatta bir bileşenidir. Zira Kant, dünya barışını sözleşme teorisinin hedeflerini gerçekleştirmenin bir koşulu olarak görür. Buna göre, devletler arası ilişkiler savaş durumu olarak kaldığı ve onlar arasında sözleşmeye dayalı bir birleşme kurulmadığı sürece yerel düzlemde hak ve özgürlükleri layıkıyla gerçekleştirmek ve adaletsizlikleri tam olarak gidermek mümkün değildir.

Kant aslında politika felsefesinin konusunu yerelden dünyaya genişleten ilk filozoftur. Kant'a kadar politika filozofları tek bir devletin sınırları içinde hak, özgürlük ve adalet sorunuyla ilgilenirken, Kant bu sorunu bir dünya sorunu olarak görür ve dünya barışının koşulları üstüne düşünürken kendi felsefesinin temel kavramlarından hareket eder.[41] Ebedi barış ideali, Kant'ın düşüncesinin sistematik bütünlüğünde, devletler arası ilişkilere sistematizasyon kazandıran düzenleyici bir ilkedir; bu açıdan o da aklın genelleştirme talebinin kaçınılmaz bir sonucudur. Buna göre edebi barış ideali, tıpkı sözleşme idesi gibi, *kategorik imperatif*e ve *genel adalet ilkesi*ne karşılık gelir

Kant, "Ebedi Barış"ta, dünya barışını tesis edecek koşulları bir dizi alternatif üzerinden inceler. İlk bakışta metin, her an dağılmaya ve savaşa yatkın gevşek bir birleşme olarak tanımlanan federasyonu ön plana çıkarmış gibi görünür. Ama aslında Kant federasyonu, mevcut durumda tek tek devletler daha sağlam bir birleşmeye *razı olmadıkları* için elde kalan tek seçenek olarak görür. Daha sağlam birleşme, akla uygun tek seçenek olduğu iddia edilen,

[40] Pfeifeng Tang Kantçı hukuk ve ahlak teorisinin temel öncül ve bileşenlerinin ve Kant'ın devlete atfettiği görevlerin sosyal devlet modeliyle uzlaştığını göstermeye çalışırken, Kevin E. Dodson benzer öncüllerden hareketle Kant'ın teorisinin liberal bir demokratik sosyalizme esin kaynağı olabileceğini ve Kant'ın bir sosyalist olarak yorumlanabileceğini iddia eder. Bkz. sırasıyla, Tang, *Eigentum und Staat bei Kant*, 185-189; Kevin E. Dodson "Kant's socialism: A Philosophical Reconstruction", *Social Theory and Practice*, sayı 29/4, (2003): 525, 538.

[41] Bu konuda daha ayrıntılı bir analiz ve Hegel'in görüşleriyle bir karşılaştırma için bkz. Hakan Çörekçioğlu, "Kant ve Hegel'de Uluslararası İlişkiler", *Felsefi Düşün*, sayı 4 (2015): 5-34.

dolayısıyla sözleşme idesine göndermeyle tanımlanan dünya cumhuriyetidir. Şimdi dünya cumhuriyeti aklın talebiyse, o zaman onun *mümkün rızaya* aday olabilecek biricik seçenek olduğu açıktır. Kant "devletler devleti" olarak da adlandırdığı dünya cumhuriyetini şu şekilde açıklar:

> Devletlerin birbiriyle ilişkileri söz konusu olduğunda onları savaştan ibaret olan yasasızlık durumundan çıkaracak akla uygun tek bir yol vardır, o da tek tek bireylerin yaptığı gibi, yabani (yasasız) özgürlüklerinden vazgeçmek; kamusal, bağlayıcı yasaların yaptırımı altına girmek ve böylece (sürekli gelişerek) en sonunda yeryüzündeki bütün devletleri kapsayacak bir devletler devleti (civitas gentium) kurmaktır.[42]

Şimdi Kant bu pasajda açıkça kendi sözleşme teorisinin konusunu yerelden dünya düzlemine genişletmekte ve sözleşme teorisinin hedeflerini devletler arasında kurulacak bir birleşmenin hedefleri olarak sunmaktadır. Buna göre yerel düzlemde cumhuriyetçi hukuk devletinin amacı ne ise dünya cumhuriyetinin amacı da odur. Yerel düzlemde cumhuriyetçi bir anayasanın dayandığı ilkeler, tanımladığı yükümlülükler ve görevler ne ise cumhuriyetçi bir dünya anayasasının dayandığı ilkeler, tanımladığı yükümlülükler ve görevler de odur. O halde dünya cumhuriyetinin amacı, kozmopolitan bir vatandaşlık ideali üzerinden, dünyada yaşayan bütün insanların haklarını, özgürlüklerini ve otonomilerini tesis etmektir. Sözleşme idesinin kaçınılmaz sonucu olarak, dünya cumhuriyeti aynı zamanda bir dünya kamusallığına ihtiyaç duyar ve dünya çapında bir kamusal alanın tesis edilmesini gerektirir. Zira, Kant için, ebedi barış asla tam olarak gerçekleşmeyecek ucu açık bir süreçtir. Ebedi barış tarihin son uğrağı değildir, aksini düşünmek, Kant açısından, insanın en temel antagonizmasını, yani onun toplumdışı toplumsallığını görmezden gelmek demektir. Bu yüzden genel adalet ilkesini uygulamak ve özgür bir kamusal alanı tesis etmek dünya cumhuriyetinin de temel koşullarını oluşturur.

Bu noktada Kant'ın dünya cumhuriyetini federatif bir birleşme olarak tasarladığını vurgulayalım. Bu tasarım aslında Kant'ın sözleşme teorisine geri gider. Şimdi Kant sözleşme teorisinde bireysel hak ve özgürlükleri garanti altına almak ve aynı zamanda kamusal eleştirinin imkânını tesis edebilmek için, sözleşme devletini genel iradeye (*Gemeinwille*) değil, birleşmiş iradeye (*vereinigte Wille*) dayandırır. Böylece parçanın bütün, bireyin toplum içinde erimesine neden olabilecek ve muhalefet imkânının ortadan kalkmasıyla sonuçlanabilecek, Rousseaucu bir genel irade anlayışının tehlikelerini geri püskürtür. Genel irade kavramının "Ebedi Barış"taki karşılığı dünya devleti

[42] Kant, "Zum Ewigen Frieden", 212.

(evrensel monarşi) seçeneğidir. Nitekim metinde, dünya devleti tek tek devletlerin kendi bağımsızlıklarından vazgeçip tek bir devlet halinde kaynaşması olarak tanımlanır. Kant, genel iradeye dayanan böyle bir dünya devletinde, dünyanın bir "özgürlük mezarlığına" dönüşeceğini ve bunun "despotizm"le [43] sonuçlanacağını iddia eder. Bu nedenle federatif dünya cumhuriyeti, her devletin kendi bağımsızlığını koruduğu ama yaptırım gücü olan ortak bir anayasaya iştirak ettiği bir dünya düzenine işaret eder.

Kant'ın dünya cumhuriyeti ideali mülkiyet eşitsizliği meselesiyle de bağlantılıdır. Şimdi Kant'ın mülkiyet teorisinin öncüllerine göre, özel mülkiyetin yasal bir statü kazanması mümkün rızayı ve hukuk devletinin kurulmasını gerektirir; özel mülkiyet en temel olarak yeryüzü toprağının sahiplenilmesi olduğu için, devletler arasında dünya çapında bir birleşme kurulmadığı sürece, yani devletler arası ilişkiler doğa durumunda kaldığı sürece, "Hukuk Öğretisi"nde açıkça ifade edildiği gibi, yerel bir devletteki içsel mülkiyet paylaşımı da, bir devletin toprak sınırları da geçicidir, yani tam yasal statü kazanmamış demektir.[44] Bunların tam yasal statü kazanması ancak savaş seçeneğini engelleyecek bir dünya cumhuriyetinin kurulmasıyla mümkündür. Ama barış sadece doğrudan şiddetin yokluğu değil, tam bir barış olacaksa yani ortak yaşamı tesis edecekse, küresel yoksulluk ve adaletsiz gelir dağılımının yarattığı sorunları çözmek, küresel düzlemdeki eşitsiz mülkiyet dağılımını dengelemek, dünya cumhuriyetinin de görev ve yükümlükleri arasında yerini almak zorundadır.

Böylece Kant, yerelden dünyaya genişleyen *sui generis* sözleşme teorisiyle, yerel düzlemdeki bütün adaletsizliklerin aynı zamanda dünya üzerindeki bütün adaletsizliklerle bağlantılı olduğunu, adalet meselesinin aynı zamanda bir özgürlük, eşitlik ve haklar meselesi olduğunu ve bütün bunların neye razı olup neye razı olmamakla da bir ilişkisi olduğunu bize gösterir. Bu bağlamda, Kant'ın sözleşme teorisinin konu edindiği şey, hala güncelliğini koruyan bir sorundur; daha iyi ve daha adil bir dünya tesis edebilme meselemizdir.

[43] *A.g.e.*, 225.
[44] Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 474.

Kaynakça

Çörekçioğlu, Hakan. "Kant ve Hegel'de Uluslararası İlişkiler". *Felsefi Düşün*. Sayı: 4 (2015): 5-34.

Dodson, Kevin E. "Kant's socialism: A Philosophical Reconstruction". *Social Theory and Practice*. Sayı: 29/4 (2003): 525-538.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Hazırlayan. J. C. A. Gaskin. New York: Oxford University Press., 1996.

Hume, David. "Of The Original Contract". *David Hume: Political Essays* içinde, 186-201. Hazırlayan K. Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Kant, Immanuel. *Die Metaphysik Der Sitten*. Werkausgabe Band VIII içinde, 306-632. Hazırlayan W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1974.

-. "Beantwortung Der Frage: Was ist Aufklärung?". *Werkausgabe Band XI* içinde, 52-61. Hazırlayan W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1974.

-. "Zum Ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf". *Werkausgabe Band XI* içinde, 191-251. Hazırlayan W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1974.

-. *Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blosssen Vernunft*. Werkausgabe Band VIII içinde, 647-878. Hazırlayan W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1974.

-. "Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht". *Werkausgabe Band XI* içinde, 31-50. Hazırlayan W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1974.

-. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Hazırlayan W. Stark. Berlin: Gruyter, 2004.

-. "Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz", *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, 25-74. Hazırlayan Hakan Çörekçioğlu, Çeviren Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı Yay., 2017.

Kersting, Wolfgang. *Vertragstheorien: Kontraktualistische Theorien in der Politikwissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer, 2016.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration içinde, 1-210. Hazırlayan Ian Shapiro. London: Yale University Press, 2003.

O'Neill, Onora. "Kant and the Social Contract Tradition". *Kant's Political Theory: Interpretation and Applications* içinde, 170-185. Hazırlayan E. Ellis. Pennsylvania: Penn State University Press, 2012.

Pufendorf, Samuel, *The Whole of the Man Arcording to the Law of the Nature*. Hazırlayan I. Hunter ve D. Saunders. Çeviren E. A. Tooke. USA: Liberty Fund, 2003.

Riley, Patrick, *Will and Political Legitimacy*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Rousseau, Jean-Jacques, *Social Contract*. The Social Contract, and The First and Second Discourses: Jean-Jacques Rousseau içinde, 149-254. Hazırlayan S. Dunn. Çeviren Susan Dunn. New Haven: Yale University Press., 2022.

Stephen, Darwall. "Introduction". *Contractarianism/Contractualism* içinde, 1-7. Hazırlayan Stephen Darwall. UK: Blackwell, 2003.

Tang, Pfeifeng. *Eigentum und Staat bei Immanuel Kant*. Berlin: Duncker & Humblot, 2019.

Williams, D. Lay. "Ideas and Actuality In The Social Contract: Kant and Rousseau". *History of Political Thought*. Sayı 28/3 (2007): 469-495.

JOHN RAWLS'UN SÖZLEŞMECİ TUTUMU

Aysel DEMİR[*]

THE CONTRACTING ATTITUDE OF JOHN RAWLS

Öz

Bu çalışmada, John Rawls'un kendi toplum sözleşmesini yapılandırırken diğer sözleşmeci düşünürlerden hangi yönlerden ayrıldığı ve bu sözleşmenin ne kadar geçerli olduğu eleştirel bir biçimde ele alınmaktadır. Sözleşmesini ortaya koyarken sözleşmeci gelenekten farklı olarak bir doğa durumundan hareket etmeyen Rawls, kurulu devlet düzeni içinde bireylerin adalet ilkelerini Başlangıç Durumu içinde Cehalet Perdesi sayesinde tarafsızca seçebileceklerini iddia etmiştir. Bu iddiasını da Immanuel Kant'ın koşulsuz buyruk düşüncesini kendine temel aldığını iddia ederek desteklemeye çalışmıştır. Ancak, ne yazık ki Rawls'a yapılan eleştirilerin özünde; doğada genel olarak varsayımsal yapay sözleşmenin gerçekliğinin olmadığı, teoride doğa durumunu göz önünde bulundurulmadığı, teorisini yapılandırırken Faydacılığı tam anlamıyla saf dışı bırakamadığı, ortaya koyduğu hakkaniyet olarak adalet teorisinin gerçekte Kantçı bir yorum olmadığı gibi düşünceler bulunmaktadır. Buna göre, Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisini toplum sözleşmesi çerçevesinde değerlendirdiğimizde, ona karşı yapılan en önemli eleştirinin gerçek bir sosyal sözleşme teorisi ürettiğini iddia etmesine rağmen gerçekte bunu yapamadığı iddiasıdır. Bu bağlamda, Rawls'un var olan bir devlet yapısı içinde kurduğu toplum sözleşmesini temellendirdiği iddiası tartışmalıdır.

Anahtar kelimeler: John Rawls, toplum sözleşmesi, Immanuel Kant, cehalet perdesi, hakkaniyet olarak adalet.

[*]Kırıkkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., ayselmus1@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7283-1565.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 173-193.
(Makale Gönderim: 30.05.2022 / Makale Kabul: 29.09.2022)

Abstract

In this study, it is critically discussed how John Rawls differs from other contracting thinkers while structuring his own social contract and how valid this contract is. Unlike other thinkers, Rawls, who did not act from a state of nature while putting forward his contract, claimed that conscious individuals in the established state order could choose the principles of justice impartially thanks to the veil of ignorance in the initial situation. He tried to support this statement by claiming that it was based on the thought of categorical imperative of Immanuel Kant. However, unfortunately, at the core of the criticisms made to Rawls; In nature, there are thoughts such as the fact that the hypothetical artificial contract does not have a reality in general, the state of nature is not taken into account in the theory, he cannot completely eliminate utilitarianism while structuring his theory, and the theory of justice as the fairness it reveals is not really a Kantian interpretation. Accordingly, when we evaluate Rawls's theory of justice as fairness within the framework of the social contract, the most important criticism made against him is that although he claims that he produces a real theory of social contract, he cannot actually do it. In this context, the claim that Rawls grounded the social contract he established within an existing state structure is controversial.

Keywords: John Rawls, social contract, Immanuel Kant, veil of ignorance, the theory of justice as the fairness.

****

Giriş

Yaşadığı dönemde hem Amerikan siyasetinden etkilenen hem de Amerikan siyasetine yön veren düşünür John Rawls'un 20. Yüzyıl felsefe tarihinde tartışmasız önemli bir yeri vardır. Hıristiyanlığa ve adalete duyduğu inanç 2. Dünya ve Vietnam savaşlarının etkisiyle sarsılan ve böylece yaşamının yönünü felsefeye çeviren düşünürün dünyaya bakış açısı da doğal olarak değişmiştir. Amerika'nın içinde bulunduğu faydayı temel alan sistemini eleştirerek hakçı anlayışı kendine temel almıştır. Bu ülkenin siyasi ve düşünce dünyasındaki yanlışlarını göz önünde bulundurarak 'adalet nedir?' sorusuna yeni bir cevap arayışında, hakkaniyet temelli sözleşme teorisini ortaya koymuştur. 20. yüzyılda *Bir Adalet Teorisi* adlı eseriyle adalet tartışmalarını yeniden alevlendirmiş, yayınladığı tamamlayıcı eserleriyle felsefe ve siyaset dünyasının merkezine oturmuştur. 1971 yılında yayınladığı hem Liberalizm hem de Sosyalizm'den pay aldığı bu eserinde karşımıza içeriği farklı

yapılanan bir sözleşme teorisiyle gelmiş ve "adaletin sosyal kurumların ilk erdemi olduğunu" bildirmiştir.[1]

Adalet teorisinin temellerini oluşturan Başlangıç durumu, Cehalet Perdesi, Örtüşen Uzlaşma, Özgürlük, Fırsat Eşitliği, Fark İlkesi gibi kavramlarla hak üzerinden hareket eden adaletin toplumda nasıl gerçekleşeceğinin açılımını yapmıştır. Rawls'un adaletin, özgürlüğün ve eşitliğin nasıl gerçekleşeceği konusundaki iddiaları büyük yankı uyandırmış, teorisini destekleyip arkasında duranlar olduğu gibi olumsuz olarak eleştirenler de bir köşede yerini almıştır. Liberalist bağlamda yapılan eleştiriler, eseri bireysel özgürlüğü bastıracak derecede radikal bir eşitlik standardını beslemekle suçlarken, Sosyalist çerçevede yapılan eleştiriler ise eseri, gerçek eşitlik iddiaları karşısında bir burjuva özgürlüğü savunusu olduğu için hor görmüştür.[2]

Rawls yıllar boyunca teorisini daha iyiye ulaştırmak için bu eleştirilerden faydalanmış, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserini detaylıca anlatmak ve çok yönlü açılımını yapmak için ardından *Siyasal Liberalizm, Halkların Yasası, Justice as fairness: A Restatement*… adlı eserlerini ortaya koymuştur. Diğer bir ifadeyle düşünür, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserine yapılan eleştirilerle hatalı bulduğu düşüncelerinden sıyrılmış, her bir eserinde adım adım teorisini biçimlendirmiştir. Bu da teorisinin etkinliğini artırmıştır. Rawls, özellikle *Bir Adalet Teorisi ve Siyasal Liberalizm'*de öne sürdüğü düşüncelerini *Justice as fairness: A Restatement'*de iç içe geçmiş bir biçimde sunmuştur. Bu eserinde, özellikle kendisine yapılan eleştirileri karşılamaya çalışmış ve iddialarını daha da yumuşak hale getirerek sunmuştur. Buna göre denilebilir ki Rawls, teorisini yapılandırmada sadece *Bir Adalet Teorisi* adlı eseriyle yetinmeyip, hakkaniyet olarak adalet teorisini diğer eserleriyle destekleyerek geliştirmiştir. Sürekli geliştirme ve açıklama çabası da teorinin daha anlaşılır hale gelmesine ve çağa damgasını vurmasına fazlasıyla katkı sağlamıştır.

Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı eserine öncelikle T. Hobbes'tan J. Locke'a, J. J. Rousseau'dan I. Kant'a kadar olan Klasik Sözleşmeci filozoflardan pay aldığı toplum sözleşmesi belirlemesiyle başlar. Rawls da sözleşmeci geleneği takip eder ama onun sözleşmesinin çıkış noktası ve ilerleyişi bu düşünürlerinkinden biraz daha farklı olur. Sözleşmeci geleneği modern bir sözleşme çerçevesinde sunan Rawls, bu tarzıyla zamanın teorisyenlerini

[1] John Rawls, *A Theory of Justice* (USA: Harvard University Press: 1971), 3.
[2] Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. A. K. Bayram (Ankara: Adres yayınları, 2004), 355.

oldukça şaşırtır.[3] Rawls'ın sözleşmeci yaklaşımı, arzu edilebilirlik konusunda izlenecek alternatif bir yol sunar.[4] Bu arzu edilir şeylerde, daha çok hangi sosyo-politik düzenlemeleri seçeceğimize karar verebileceğimizi sorma ile ilgilidir.

Rawls sözleşme stratejisini, kişisel çıkarları saf dışı bırakan bir Cehalet Perdesi altından neleri seçeceğimiz üzerine yapılandırır. Bir anlamda, Rawls'un sözleşme teorisindeki temel noktalar; **kimlerin seçim yapacağı, seçilecek şeyin ne olduğu, bu seçimin hangi bilgilerle yapılacağı, hangi motivasyonla** yapılacağıdır. Bu sözleşmeci strateji de amaç; adalet çerçevesinde alternatif düzenlemelerin en fazla arzu edilebilir olanı zorunlu bir tarafsızlık düzeni içinde seçmektir.

Sözleşme temelinde ortaya koyduğu Başlangıç Durumu ve Cehalet Perdesi varsayımıyla Rawls, siyaset ve ahlak felsefesi çerçevesinde, kendinden önceki filozoflardan hem ayrılmış hem de belli noktalarda onlarla buluşmuştur. Rawls, diğer sözleşmeci düşünürlerin içine düştüğünü iddia ettiği 'metafiziksel alan'a kaymamak için elinden geleni yapmaya çalıştığını da iddia etmiştir. Bu metafiziksel alanın yanında Sezgicilik ve Faydacılık da teorisinde kaçınılması gereken durumlar olarak sunulur. Çünkü çağa damgasını vuran Faydacılık, şimdiye kadarki teorilerde hakların eşit dağılımını engellemiştir. Toplumun mutluluğunu amaçlayan sonuççu bir anlayış olmasından dolayı, oldukça uzun süredir bireysel hakların ve farklılıkların göz ardı edilmesine neden olduğu için herkesin eşit imkâna sahip olması gerektiği düşüncesini saf dışı bırakmıştır. Bu durumda Rawls'a Faydacılığa alternatif olarak, hakkı temel alan hakkaniyet olarak adalet düşüncesini *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde ortaya koyma fırsatı tanımıştır.[5] Ona göre, bir sözleşme öğretisi olan hakkaniyet olarak adalet, bireyseldir. Oysa Faydacılık, hakları toplumun çıkarını göz önünde bulundurarak değerlendirir.[6] Kendine hakkı ve doğruyu değil de iyiliği temel alan bu düşünce, sosyal kurumların ilk erdemi olan adalet duygumuzu oldukça rahatsız eder.[7] Bu bağlamda Faydacılık, Rawls'un doğru ve hak üzerinden ilerleyen adalet ilkeleriyle de tam olarak uyuşmamaktadır. Çünkü Faydacılığı kabul eden birisinin adaletin özgürlük

[3] Chandran Kukathas ve Philip Pettite, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 17.
[4] Kukathas ve Petite, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, 18.
[5] Rawls, *A Theory of Justice*. 22, 30.
[6] Rawls, *A Theory of Justice*, 30.
[7] Rawls, eserinde Kant'ın da etik anlayışında doğruyu iyiye öncel aldığını özellikle dipnotta vurgular. Bkz. 31.

ve fark ilkesi temelinde formüle edildiğini kabul etmesi mümkün değildir.[8] Rawls, doğrudan faydalardan yana değil, marjinal faydaların toplamını artırmaktan yanadır.

Rawls eserinde, toplum sözleşmesi bağlamında temel yapının ilkelerini belirlemek için özel şartlar altında kişileri rasyonel bir anlaşma temelinde bir araya getirmek istemiştir. Bu sözleşmede taraflar, özel çıkarlarını dışarıda bırakarak adil ilkelere ulaşmak isterler. Eşit konumlandırılmış ve genel konularda bilgilendirilmiş olanlar, ortak hayatlarının zorunlu kurumlarını düzenleyecek kuralları belirlemek için bir araya gelirler. Başlangıç Durumu (Orginal position) ile Cehalet Perdesi (The weil of ignorance) altında gerçekleşecek bu durumda bireyler, özgürlük ve fark ilkesini alternatifler arasından seçmek için yönlendirilir. Adil devletin görevi ise özgürlükler ile mal ve hizmetlerinin dağılımının düzenlenmesidir. Haklar konusunda her birey bir diğeri kadar hakka sahiptir ve bu anlamda var olan eşitsizliklerin en az avantajlının lehine düzenlenmesi bir gerekliliktir.[9] Rawls'a göre hakkaniyet olarak adalet, belli ahlaki ilkeleri de kendine temel olarak kabul eden sözleşme niteliğindedir.[10] Bu bağlamda, Rawls'un toplum sözleşmesine olan yaklaşımı, teorisini kurarken ondan ne şekilde pay aldığı, Klasik Sözleşmeci düşünürlerin Rawls'un teorisinde nerede durduğunu ele almak yerinde olacaktır.

Rawls'un Toplum Sözleşmesinin Kaynağı

Toplum sözleşmesinin yeniden gündeme gelmesini sağlayan Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde, amacının geleneksel toplum sözleşmesi konseptini daha yüksek bir seviyeye çıkararak, onu genellemek olduğunu belirttiğini görürüz.[11] Rawls, toplum sözleşmesini; özel şartlar altında bir araya gelmiş kişilerin rasyonel müzakeresi olarak tanımlar.[12] Oldukça üst bir soyutlama düzeyini içeren bu sözleşme, bir devlet kurumunun varlığı içinde eşit haklar temelinde adaletin hak olarak verilmesini ister ve bireylerin ortak

[8] Her bir kişinin en kapsamlı temel özgürlüklere sahip olma hakkı vardır ama Faydacılık, bir bütün olarak toplum için memnuniyetsizlik üzerinde en büyük memnuniyet dengesini aramamız gerektiğini iddia ederek bu temel özgürlükleri kısıtlamayı kolayca haklı çıkarabilir. Durum böyle olduğunda ve bir bireyin veya bir azınlığın temel özgürlükleri ihlal edildiğinde, bu ihlal çoğunluğa yeterli tatmin sağlıyorsa haklı görülebilir. Bu nedenle Rawls, böyle durumlara neden olmamak için Faydacılığı teorisinin dışında bırakmak istemektedir.

[9] Rawls, eşitsizliğin toplumdaki yoksul yurttaşlara yarar sağlaması durumunda, maddi kaynakların eşit olmayan bir dağıtımının da kabul edilebilir olduğunu düşünür.

[10] Aysel Demir, *Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Siyasal Yayınları, 2018), 65.

[11] Rawls, *A Theory of Justice*, 7-11.

[12] Rawls, *A Theory of Justice*, 3-11.

iradesiyle iş birliği içinde adalet ilkelerinin belirlenmesine işaret eder.[13] Bu noktada, elbette Rawls'un kendinden önceki Klasik Sözleşmecilik geleneğinden olan düşünürleri kendine örnek aldığı ama sözleşmecilik düşüncesini onların bıraktığı yerden daha ileri götürmeyi amaçladığı bilinen bir gerçektir.

Amacını gerçekleştirirken yeni oluşturduğu teorisiyle Klasik Sözleşmecilerden daha farklı bir biçimde karşımıza gelir. Doğa durumunu saf dışı bırakarak kurulu bir devlet düzeni üzerinden teorisini kuran Rawls, Klasik Sözleşmecilerden Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant'ın sözleşme teorilerinin ana fikrinden ayrılır. Klasik geleneksel sözleşmecilerin ana fikri; devletin doğal değil, insanların ortaya çıkardığı yapay bir yapılanma olduğu ve insanın doğa durumunda başlayarak sözleşme aracılığıyla devlet durumuna geçtiği iddiasıdır. Klasik Sözleşmeci anlayışta toplum sözleşmesi, varsayımsal ve tarihsel olmayan bir anlaşma olduğu için gerçekte hiçbir devlet, bir toplum sözleşmesi aracılığıyla doğrudan kurulmamıştır. İnsanın daha çok ilkel yönü olan bir doğa durumundan hareket eden bu düşünürler, doğa durumundan devlet durumuna geçerken varsayımsal bir sözleşmenin ne şekilde kabul göreceği üzerine düşüncelerini ortaya koyarlar. Bu düşünürlere baktığımızda: Hobbes'un doğal olarak insanın bencil doğa durumu ve onu bir biçime sokmaya çalışan devlet durumu ayrımıyla karşılaşırız. Hobbes'un sözleşmeci anlayışında doğa durumu sınırsız özgürlüğün yaşandığı, doğal olarak herkesin eşitlendiği, her şeyin herkesin olduğu ilkel bir durumdur. Bununla birlikte, insanların bencil ruhlarıyla menfaatleri için rekabet içinde olması, birbirlerine olan güvensizlikleri ve gücü elinde bulundurma isteği onların durdurulmasını gerekli kılar. Korkunun olduğu, yalnız ve yaşamının kısa sürdüğü bu ortamda insan aklını kullanarak bir düzen içinde hem kendinden hem de diğerinden korunmak ister. Hobbes bunu *Leviathan* adlı eserinde şöyle ifade eder: "Doğa durumunda yaşayan insanların ölüm korkusu, onları kendi haklarını koruyacak bir güce itaat etmeye zorlar."[14] Böylece sahip olduğu hakları bir üst güce gerektiğinde kendine karşı da yasal olarak kullanma karşılığında devrederler ki bu güç devlettir ve hakların devlete devredilmesi barış ortamının da sağlanmasına neden olur. Sözleşme gerçekleştiğinde düzeni sağlayan bir güç vardır artık. Bununla birlikte bir diğerinden korunmak isteyen birey, haklarını devlete devrettikten sonra devlet korkusuyla yaşamını sürdürmek zorundadır. Hobbes *Leviathan*'da, haklarını bir üst güce devredenleri 'uyruk' olarak nitelerken, devleti ve onun başındakini de

[13] Rawls, *A Theory of Justice*, 18.
[14] Thomas Hobbes. *Leviathan*, çev. S. Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 95-96.

'egemen' olarak nitelendirir.[15] Bu bağlamda Hobbes'un toplum sözleşmesi teorisine baktığımızda, güvenliğin sağlanması için özgürlüklerden vazgeçilip, otoritenin egemenliğinde bir devlet yapılanmasının gerekliliğini vurguladığını görürüz. Elbette Hobbes'un insanın doğası konusundaki bir takım belirlemelerine katılmamak mümkün değildir. Bununla birlikte, bireyin yaşamının her aşamasında otoritenin baskısı altında tutulması, siyasal despotizmin meşru kılınması kabul edilebilir bir durum değildir.

Locke'un sözleşmeci anlayışına bakıldığında, onun doğa durumuyla uyumlu olmayı seçtiğini görürüz. O, aklın egemen olduğu, her şeyin yolunda gittiği bir doğa durumu tasarımlar ki burada; iyi niyet, işbirliği, özgürlük ve eşitlik egemendir. İnsanlar doğuştan özgür, eşit bir bilince sahip olup, mülkiyet haklarına da sahiptirler. Bu da Tanrının insanlara armağanından başka bir şey değildir. Locke, özellikle mülkiyet hakkına saygıya vurgu yapar ki mülkiyet ona göre, emek verilen her şeyi kapsar.[16] Ancak, insanın haklarını göz ardı ederek suç işleyenlere karşı yasa temelli sistemli bir düzen olan devletin kurulması ona göre temel ihtiyaçtır.[17] Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde; tanrısal yasa, yurttaşlık yasası ve saygınlık yasasına ne kadar uygun davranılırsa o kadar adaletin sağlanacağını belirtir.[18] Locke'un mülkiyet anlayışının bir liberalist olarak Rawls'un üzerinde uyandırdığı etki oldukça büyüktür.

Rousseau'ya baktığımızda ise kendinden sonra onun fikirlerinden pay almayan neredeyse hiçbir düşünür yok gibidir. Rousseau'nun görüşleri 18. Yüzyılda, Dijon Akademisinin açtığı bir yarışmayı kazanmasıyla gözler önüne serilir. Onun için de bir doğa ve devlet-uygarlık durumu vardır, hatta doğa durumunda herkes özgür ve eşittir. Her ne kadar burada insan, aklıyla değil de duygularıyla hareket etse de sakin bir yaşam sürmektedir. Ancak insanoğlu bu uygarlık denilen sahteliğin içinde kendi özünü ve yeteneklerini zamanla kaybetmiş, eşitsizliklerin esiri olmuştur. Doğa durumu ve eşitlik, mülkiyetin ortaya çıkmasıyla büyük bir sarsıntıya uğramıştır. Rousseau'nun en bilinen ifadesiyle; birisinin bir alanı çitle çevirerek orayı sahiplenmesi ve

[15] Hobbes, *Leviathan*, 95-96.

[16] Locke bu durumu insan vücudunu örnekleyerek açıklar ve şöyle der: "İnsan vücudu ve kolları insanın mülküdür. Dolayısıyla vücudunun ve kollarının emeğinin de ona ait olması gerekir." John Locke, *Natural Rights and Civil Society,* ed. M. Lesnoff (Oxford: Oxford University Press. 1990), 39-40.

[17] Locke, *Natural Rights and Civil Society,* 101.

[18] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* çev. V. Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 246.

diğerlerini de buna inandırmasıyla sahte uygarlığın kuruluşu başlamıştır[19] ki bunu şu söylemiyle onaylar: "İnsan özgür doğmuştur ama her yerde zincire vurulmuştur!"[20] Böylece, birinin diğerine olan bağımlılığı başlamıştır. Bu durumdan kurtulmak için ancak genel bir istenç etrafında bir toplum sözleşmesinin imzalanması gereklidir. Genel istenç ile birlikte insanlar hem bütünleşmekte hem de özgürleşmektedir.[21] Bunun gerçekleşmesi için de egemenliğin yasama yetkisi verilen halk iradesi üzerinden ilerlemesi gerekir. Ona göre, ancak böyle bir durumda toplum sözleşmesi varlığını sürdürebilir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Rousseau'nun etkilediği ama Rawls'un etkilendiği düşünürlerden biri de Kant'tır. Genel istenç kavramını Rousseau'dan ödünç olarak toplum sözleşmesi teorisinin de merkezine koyan Kant, doğa durumundan kurtulmak için insanların ortak istençle bir araya gelerek oluşturacakları bir gücün varlığına vurgu yapar. Doğa durumunda adaletin varlığının doğal olarak belirsiz olduğunu düşünür ve bu belirsizliğin de adaletin güvence altına alınmadığının bir göstergesi olduğunu iddia eder. Bu konudaki düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: "Sözleşmede, baskıcı kamusal yasalar altında insanın hakkını veren ve bu sayede her bir kişiye kendisine ait olan şeyi verebilmek ve onu diğerlerinden gelecek saldırılara karşı korumak amaçlanır."[22] Kant'a göre, sözleşme temelinde ister istemez adaleti kuracak bir güce ihtiyaç duyulmaktadır ve bu gücü oluşturacak varsayımsal toplum sözleşmesi de sadece akıl tarafından gerekçelendirilebilmektedir.

Rawls'un toplum sözleşmesinin de temellerini oluşturan Kant, kendi orijinal toplum sözleşmesini saf pratik akılla temellendirmesi ve sözleşmeyi amaç olarak alması bakımından diğer üç düşünürden kendini ayırır. Rawls, Kant'ın toplum sözleşmesi açısından en doğru belirlemeyi yapan düşünür olduğunu iddia eder. Onun sözleşmesi, rasyonel varlıkların nelere rıza gösterip göstermeyeceği konusunda belirlemeler yapar. Rasyonel varlıklar, korunmak için ortak istençle kendi rızalarıyla teslim ettikleri haklarını güvence altına almak isterler ve devlet yapılanmasına itaat etmekle bu konuda ahlaki yükümlülüklerini tamamlamış olduklarını düşünürler. Kant'ın sözleşme düşüncesinde halkın rızası varsayımsal bir rızadır. Eğer bireyler kendi rızalarıyla ilkelere uyuyorlarsa yasalar da ona göre adil demektir. Uzlaşmayı

[19] Jean-Jacques Rousseau. *Toplum Sözleşmesi,* çev. A. Erenuluğ (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 123.
[20] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* 29.
[21] Rousseau. *Toplum Sözleşmesi*, 25.
[22] Immanuel Kant, "On the Proverb: That May Be True in Theory, But It is of No Practical Use (1793)", çev. T. Humphrey (1983), 72.

temel alan toplum sözleşmesi, eğer özgürlük gibi aklın bir idesi olarak kabul edilirse, doğa durumundan sözleşme aracılığıyla devlet durumuna geçilmesine olanak sağlayacaktır.[23] Kant, toplum sözleşmesini; her bir üyenin özgürlüğü, her üyenin diğer üye ile eşitliği ve vatandaş olarak bağımsızlığı üzerine temellendirir.[24] Yasayı koyan ve yasaya uyan bireyler amaçlar krallığında hak temelinde, özgür, eşit ve bağımsızdır. Onun koşulsuz buyruk temelindeki özgürlük yasası ilkesi: "Bir eylem evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte var olabiliyorsa ya da bu eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa yasaldır"[25] şeklinde insanın evrensel anlamda amaç olarak alınmasıyla, rasyonellikle temellenen toplumsal bir yapılanmaya işaret eder. Diğer bir ifadeyle Kant, koşulsuz buyruk temelinde insanın araç olarak değil, hiçbir çıkar gözetmeksizin amaç olarak alındığı ilkeler bütününe işaret eder. Bu nokta Rawls'un da teorisine temel oluşturduğunu iddia ettiği kaynakları bize verir. Kısaca Kant'a göre, toplum sözleşmesi temelinde devlet; insanın amaç olarak görüldüğü, herkese adil biçimde haklarının dağıtıldığı, kamusallığın gerçekleştiği ve nihayet adaletin sağlandığı alan olacaktır.[26] Onun toplum sözleşmesi, özel hukuktan kamusal hukuka geçişi sağlar ve bu yolla da otonomi çerçevesinde eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık ilkelerinin kurulmasını gerekli kılar.

Görüleceği üzere, Hobbes'un insana yüklediği güvenlik ve rekabet etme durumu, Locke'un mülkiyet haklarının korunması düşüncesi, Rousseau'nun eşitliğin sağlanması konusundaki hassasiyeti ve Kant'ın koşulsuz buyruk temelindeki özgürlük idesi ve birçok diğer konu Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nde kesişir. Bununla birlikte, geleneksel sözleşmecilerin doğa durumu belirlemelerinde, Rawls'un tasarladığı gibi önceden kabul edilen oturmuş eşitlikçi bir sistemi göremeyiz. Onlarda doğa durumu, daha çok sınırsız özgürlüklerin olmasından kaynaklı çatışmaların çıktığı ilkel bir ortamdır. Locke, Rousseau ve Kant'a göre sözleşmenin odağı, doğa durumundan çıkarak barış koşulları yaratmak için bireyleri bir anlaşmaya bağlamaktır. Oysa Rawls, teorisini başından beri var olan bir barış ortamında kurmaya çalışmıştır. Kısaca Rawls, doğrudan doğa durumundan değil, kurulu devlet düzeni üzerinden ilerleyerek yapay soyut bir sözleşmenin peşine düşer. Bunu

[23] Kant, "On the Proverb: That May Be True in Theory, But It is of No Practical Use", 61-92.
[24] Kant, "On the Proverb: That May Be True in Theory, But It is of No Practical Use," 74.
[25] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradi (Ankara: Felsefe Kurumu Yay.,1995), 230.
[26] Demir, *Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım,* 24.

da eserinde Kant'ın orjinal bir anlaşmanın hipotetik-varsayımsal olduğunu açıkça belirttiğini vurgulayarak şunları ifade eder:

> Hakkaniyet olarak adalet kavramındaki eşitliğin Başlangıç Durumu, toplum sözleşmesinin geleneksel doğa durumuna karşılık gelir. Bu durum, elbette gerçek bir tarihsel olgu olarak düşünülmemeli, kültürün en ilkel koşulundan da daha azı olarak kabul edilmelidir. Başlangıç Durumu, belirli bir adalet anlayışına yol açacak şekilde karakterize edilen tamamen varsayımsal bir durum olarak anlaşılır.[27]

Rawls'un Toplum sözleşmeci tutumu

Anlaşılacağı üzere, gelenekçi sözleşmeci anlayıştan pay alarak kendi modern sözleşmesinin açılımını yapan Rawls, devletin özgür, eşit ve adil bir ortam yaratması için ne şekilde biçimlendirilmesi gerektiğini bize vermeye çalışır. Rawls'un modern sözleşmesi olan hakkaniyet olarak adalet teorisi, toplumu yeniden kurmaya yönelik bir örnektir. Onun teorisi, her insanın diğer insanlar kadar hakka sahip olduğunu düşünür ve devlette adil bir dağılımının nasıl yapılması gerektiğinin belirlemesini yapar. Dolayısıyla, kendisinin de eserinde ifade ettiği gibi kurumsal yapının etkisi bireyler üzerinde daha fazla olduğundan adaletin gerçekleşeceği yer de kurumlardır.[28] O, kurumsal yapıda işbirliği içinde bir arada yaşamayı sağlayacak adil kuralların nasıl belirleneceği ve mekanizmaların nasıl işleyeceğini bize detaylarıyla açıklar.

Sözleşme niteliğinde olan hakkaniyet olarak adalette Rawls, bireylere seçme özgürlüğü vererek onları bu sözleşmeye taraf yapar. Amaç, yurttaşların rasyonel bir noktada birleşip adalet ilkelerini seçmelerini sağlamaktır. Buna göre, kurumsal yapı içinde seçimi kimler yapacak? Neleri seçecekler? Hangi bilgi ve motivasyonla hangi koşullarda bir araya gelerek adaletin temel ilkelerini belirleyecekler? gibi sorular Rawls'u bağlamaktadır. Çünkü adalet kendisin de vurguladığı gibi, toplumsal kurumların ilk erdemidir.[29]

Önceden kurulmuş iyi düzenlenmiş devlet yapılanmasında, toplum sözleşmesi aracılığıyla hakkaniyet olarak adalet teorisinde düzeni sağlayacak ilkeleri belirlemek için seçilen insanlar, belli koşullar altında bir araya geleceklerdir. Burada Rawls'un amacı adalet, özgürlük ve eşitlik kavramlarının ne olduğunu sorgulamaktan ziyade, bunların ne şekilde dağıtılacağını belirlemektir ki bunu da taraflar, Başlangıç Durumu'ndaki

[27] Rawls, *A Theory of Justice,* 12.
[28] Rawls, *A Theory of Justice,* 3-13.
[29] Rawls, *A Theory of Justice,* 3.

Cehalet Perdesi ile iyi düzenlenmiş bir topluma geçişi Düşünümsel Denge[30] olan toplumun temel yapısındaki dayanışma aracılığıyla kolayca gerçekleştireceklerdir. Ancak böyle bir durumda adalet ilkeleri ve onun uygulanışı haklı görülebilir. Ayrıca Rawls, eserinde hakkaniyet olarak adaletin tam bir sözleşme teorisi olmadığını da ifade eder. Ona göre "sözleşmecilik fikrinin anlaşılır olması için bütün erdemlerin ilkelerini kapsayan bir sisteme, az ya da çok tam bir etik sisteme doğru genişletilmesi gerekmektedir."[31]

Rawls oldukça olumsal olan bu teorisinde, Cehalet Perdesi sayesinde bireylerin masumca hareket edebileceklerini de düşünür. Bu düşünceyi ise Tanrıça Themis'ten alır. Adaleti temsil eden Tanrıça Themis, gözleri kapalı şekilde bir elinde teraziyi dengede tutmaya çalışırken diğer eliyle de adaletin kılıcını elinde tutar. Themis, gözleri bağlıyken teraziyi nasıl dengede tutuyor ise Cehalet Perdesi de bireylerin çıkarlarını geride bırakmasını sağlayacak, onları masum kılacak ve sadece kendi iyilerinin peşine düşmelerine de engel olacaktır. Bu mantıkla ilerleyen ve Cehalet Perdesi çerçevesinde bir araya gelen taraflar; birbirlerini tanımamakta, hangi kuşağa ait olduklarını ve toplumdaki yerlerini bilmemektedirler.[32] Bu durum, bir anlamda Cehalet Perdesi aracılığıyla sözleşme taraflarının bazı noktalarda sınırlandırıldığını da bize göstermektedir.[33]

Bununla birlikte, bir diğerinin ne bildiğini bilmeyen taraflar, ortak noktalarda buluşmak için bazı temel gerçekleri de bilmek zorundadır.[34] Rawls'a göre sözleşmede, eşit biçimde konumlandırılmış bireyler bulundukları koşulların müzakereyi etkilememesi için özel çıkarlarını bir köşeye bırakmak durumundadır[35] ve bu da tarafsız olarak kurumların yapısını belirleyecek adil ilkeleri ortak bir biçimde seçmeyi sağlayacaktır. Rawls için, adalet ilkeleri ile bu ilkelerin kabul edilebilir sınırlarını göz önünde bulundurmak ve ilkelerin seçiminde, sosyal durumlar ile doğal şanslar konusunda hiç kimsenin avantajlı veya dezavantajlı konumda olmaması genel bir kabuldür.[36] Rawls, adaletin belirli ilkelerinin eşitliğin durumu dolayısıyla haklılaştırılması gerektiğini savunur ve Başlangıç Durumu'nun hem kendi içinde kuralları olan bir yapı olduğunu hem de ahlaki ilişkileri en iyi şekilde yorumlamamıza

30 Reflective equibilirium.
31 Rawls, *A Theory of Justice,* 15-17.
32 Rawls, *A Theory of Justice*, 350.
33 Başlangıç durumunda insanların hem güdüleri hem de bilgileri açısından kısıtlı olduklarını varsaymak gerekmektedir. Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi,* 355.
34 Rawls, *A Theory of Justice*, 18-19.
35 Rawls, *A Theory of Justice,* 13-14.
36 Rawls, *A Theory of Justice,* 18.

yardımcı bir sezgisel araç olduğunu iddia eder.[37] Tarafların seçim yaparken kullanacakları yöntem ise Maksimin Kuralı'dır ki bu; minumumu maksimize etme durumudur.[38] Bu noktada Başlangıç Durumu'nda, Cehalet Perdesi aracılığıyla tarafların karşılıklı iş birliği içine girmesi ve ortak makul durumlarda adil seçimlerde bulunması söz konusudur. Rawls'a göre, toplumsal adil bir iş birliği daima rasyonel ve makul olana işaret eder ve karşılıklı çıkardan bağımsızlık, egoizmi de saf dışı bırakır.[39] Rawls eserinde, tarafların birbiriyle "karşılıklı olarak ilgisiz" olduklarını açıkça vurgulamaktadır.[40] Elbette burada sözünü ettiği karşılıklı ilgisizlik, bencillik anlamında değildir, sadece her bir insanın birbirinin ilgilendikleriyle ilgilenmediğini vurgulamak içindir.[41] Özellikle, bu karşılıklı ilgisizliğin oluşması için de Başlangıç Durumu'nda insanların birbirlerine olan saygısından dolayı; sevgi, nefret ve kıskançlık gibi duyguların yer almadığını iddia eder. Cehalet Perdesi ile bireylerin adaletli kararlar alabilmek için özellikle kıskançlıktan uzak durması gerektiğini, kıskançlığın ahlaki bir duygu olmadığı için Başlangıç Durumu'ndaki bireylerin kıskançlıktan etkilenmeyen bireyler olarak varsayılması gerektiğini düşünür.[42] Ona göre, adalet ilkeleri belirlenirken Cehalet Perdesi sayesinde kıskançlığa fırsat verilmemiştir. Bu noktada, kıskançlığın gerçekte adaletsiz dağıtımın temeli olduğu ve kıskançlık probleminin genel olarak eşitsizlikten kaynaklanan hasetlikten ortaya çıktığı iddia edilir.[43]

Rawls, adalet ilkelerinin keyfi, rastlantısal ve şansa bağlı olarak seçimini önlemek için Başlangıç Durumu'nda Cehalet Perdesi'nin bir gereklilik olduğunu düşünür. Başlangıç Durumu'nda, Cehalet Perdesi takınarak toplumsal kurumların adalet ilkelerini belirlemek için bir araya gelen tarafların eşit ve özgür bireyler olarak, doğal olarak 'özgürlük' ve 'fark ilkesi'ni alternatifler arasından seçeceklerini bildirir. Rawls, bu ilkelerle devletin düzenli olarak yönetilebileceğini *Bir Adalet Teorisi*'nde şu şekilde ifade eder: "Bu iki adalet ilkesi, toplumun temel kurumlarındaki hakları ve

[37] Rawls, *A Theory of Justice,* 21-22.

[38] Bununla birlikte, bu kuralda, kişilerin her zaman aynı kuralı seçme olasılığı şüphelidir (Demir, *Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım*, 169-170). Çünkü bu kuralda, en az riske sahip olanı seçmekle işe başlanır ki bu noktada, sadece risk almaktan kaçanlar bu kuralı tercih ederler.

[39] Rawls, *A Theory of Justice*, 13-14,146.

[40] Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition),* (USA: Harvard University Press, 1999), 128.

[41] Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi,* 356.

[42] Rawls, *A Theory of Justice*, 532-541.

[43] R. Nozick, kıskançlık konusunun tarafsızlığın ve eşitliğin sağlanıp sağlanmamasında asıl sorun olduğunu belirtir ve kıskançlıkların adaletin dengesizliği problemlerinin esas kaynağı olduğunu iddia eder. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. A. Oktay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 112 ve Demir, *Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım*, 75.

görevleri takdir etmenin[44] E L U \R O X Q X R U W D \ D N R \ D U Y H P H Q I D D W Y H \•N•P O•O•N O H U L P Ö L Q Ö G W D Q Ö P E L D E D ø O D P G D % D û O D Q J Ö o 'X U X P X J H U o H N O E L O J L O H Q G L U L S E H O L U W L O H Q G • û • Q F H Q L Q R O D Q |]J•U O•N I Ö U V D W d e H D K W D N L Q Y E H ø O D Q D K O D N L N X U D G u m D U W Ö Ö û W H Ö ø Ö H Q G H Q X \ J X Q belirler.[45] (Q E L O L Q H Q K D O L \ O H 5 D Z O Z D û D Q D J Ö Durumunda Cehalet eP desi ile benimsenen iki temel ilkeyi ex ante (sözcüksel) bir V Ö U D \ D ilk ilkeyi daha ö]HUO•ø•Q L N fark F L L O N H V L Q G H Q |Q F H J H U o H N O H û W L U L O P H V L V D ø O D Q G Ö N W D Q V R Q U D H û L W O L ø L Q V D ø O D o D O Ö û Ö O D F D W W Ö O X P ü V D Q F Y L H L H N R Q R P L N H û L I D U N L O N H V L Q E X L ü D G H W H û G W L] O N O H U K H û H N L O G H H Q D] D Y D Q W D M O Ö R O D Q Ö Q H Özellikle fark ilkesi temelinde taraflar, ekonomik anlamda rasyoneldir ki bu G D W U D I O D U Ö Q I D \ G O D U Ü Q Ö Ö H Q Ö •] $ \ U , Ö a F G L O I Ö U V l k e s y l e H d e k o n o m i k a n l a m d a Ö Q K H U N H V H D o Ö V D ø O D Q * H F H o N H W Ö Ü H 5 D Z O V |]J•U O•N Y H H û L W gitmek istemektedir.[46] 7 D U I O D U Ö Q L V N H L o H F G H ø L H W X L O N N R û X O O D U Ö Q Ö E H O L U O H P H Y H W R S O X P V D O gerekidir.[47] Bu iki ilkeden ziyade, toplumun sosyo-S R O L W L \ D S R G D N O , D Q Ö l k e , t o p l u m u n s o s y o - H N R N R P L \ ö n e m l i Ö V Ö Q

Genel R O D U D N E D ø W Ö Z Ö V · Ö] G D % u D u m u n a l ö k o ' L O N H O H U L Q E H O L U O H Q P H V L L o L Q V D I Q R U V |]OHûPHFLOLGXø XUQXHøJL|UøHU] ELU BDIûDGDQ\DÖHo Durumu·QGD anHaQdaûDGLO ROGXøXQDkararDmaÖODG prosedürleri yeralaktadÖU.[49] Bu durum, D G D O H W L O N H O H U L Q L G X V X O • D G D O H W · H L û D U G W V H L G E E D] H Q Ö & H K P

[44] Rawls, A Theory of Justice, 4.
[45] Rawls, A Theory of Justice, 53.
[46] Demir, 5 D Z O (O H û W L U H , 7 9 . H O % L U < D N O D û Ö P
[47] Rawls, A Theory of Justice, 155.
[48] Demir, Rawls(O H û W L U H , 1 3 9 4 , 1 7 2 . < D N O D û Ö P
[49] 5 D Z O · X Q L G G L D V Ö Q D J | U H D K O D N L E D ø O D P G D W D o Ö N D U Ü Q Ö Q G Ö û Ö Q G D W X W X O X U % X N Ö V Ö W O D P D O D durum taraflaD E H Q F L O L N O H U L Q L E L U N | û H \ H E Ö U D N D U D N W D Q Ö D J | U H V |] O H û P H D K O D N L H û L W O L ø L P L] L H Q X \ E D û O D Q J Ö o G U U X P X Q G D N L W D U D I O D U F H K D R F W S H U 0 D F K D Q ´ 6 R F L D O & R Q W U D F W D T h e J o u r n a l o f L i b e r t a r i a n S t u d i e s Vol. VII, N. 1, 141-145 (1983): 144).

usulü adalet'i verir.[50] Başlangıç Durumu, adil saf usulü adaleti kurmak için vardır. Rawls, adil usullerin gerekli olduğunu belirtir ve gerekli niteliklere sahip olan temel yapının detaylarını eserinin ikinci bölümünde belirler. Burada genel olarak adalet teorisini iki parçalı olarak sunar. İlk parçasında, Başlangıç Durumu'nu yorumlayarak uygun ilkelerin belirlenimini yaparken, ikinci parçasında bu ilkelerin uygulanabilirliği üzerine tartışmalarını yürütür. Eserin bu ikinci bölümünde, çeşitli kurumları açıklar ve onların adaletin iki ilkesiyle detaylı bir bağlantısını kurar.[51]

Anlaşılacağı üzere, toplum sözleşmeci görüş çerçevesinde Rawls'a göre atılacak ilk adım; Başlangıç Durumu'nu sağlamak, sonraki adım ise tarafları Cehalet Perdesi altında iş birliği içine sokmaktır. Rawls, Başlangıç Durumu'nu adaletle ilgili kavramlarımızın 'anlamını toparlayan', 'bunların sonuçlarını görmemizi sağlayan' bir 'açıklama düzeneği' olarak görür.[52] Toplum sözleşmesiyle kendine yer bulan bu düzenek, adil bir toplum içinde adaletin ilkeler aracılığıyla dağıtımını öngörür. Bu noktada Cehalet Perdesi, bir anlamda adil bir Başlangıç Durumu'nun var olduğunun onayı durumundadır. Aynı zamanda kurulu bir Başlangıç Durumu'nun 'iyi düzenlenmiş bir toplum'a geçişte ortaya çıkabilecek sorunların aşılmasında kolaylık sağlayacağını iddia eder. Rawls'un sözleşmesinin hipotetik temelli olması, onun tarihsel bir geçmişi ve günlük yaşamda tam anlamıyla bir gerçekliği olmadığını bize gösterir. Rawls, sadece bireylerin ilkeler temelinde nasıl bir anlaşmaya varacaklarını göstermek için soyut bir toplum sözleşmesini burada araç olarak kullanmaktadır.[53]

Eleştiriler

Rawls'un farklı toplum sözleşmesi ortaya koyma çabasında birtakım eleştirileri üzerine topladığı da bir gerçektir. Yapılan eleştirilerin özünde; genel olarak doğa durumu olmaksızın varsayımsal yapay bir sözleşmenin gerçekliğinin olmadığı, Başlangıç Durumu ve Cehalet Perdesi düşüncesiyle alınan kararların pratikte geçersizliği, teorisini yapılandırırken faydacılığı tam anlamıyla saf dışı bırakamadığı, ortaya koyduğu hakkaniyet olarak adalet teorisinin gerçekte Kantçı bir yorum olmadığı gibi düşünceler bulunmaktadır.

[50] Rawls, *A Theory of Justice*, 83-88.
[51] Rawls, *A Theory of Justice*, 86.
[52] Rawls, *A Theory of Justice*, 19-21-589.
[53] A. Berten, P. Da Silverira ve H. Pourtois, *Liberaller ve Cemaatçiler* (Ankara: Dost Yayınları, 2006), 173.

Eleştirilere sözleşmecilik yönünden bakıldığında, yapılan eleştirilerin özünde; sözleşmesinin tamamen hipotetik bir Başlangıç Durumu ile sözleşmecilerin bir Cehalet Perdesi arkasından hareket etmeleri vardır. Birbiriyle bağlantılı olan Başlangıç Durumu ve Cehalet Perdesi'nin doğa durumuna tam olarak karşılık gelmediği görülür. Başlangıç Durumu'nda var olan kötü bir durumundan iyi bir düzene doğru iyileştirme söz konusu olmayıp, daha çok iyiden daha iyiye bir yönelim vardır. Dolayısıyla, insanların kötü durumdan kurtulmak için kendi rızalarıyla bir anlaşma yapma durumları söz konusu değildir. Bu gibi konular eleştirmenleri Rawls'un teorisinin geçerliliğini tartışmaya götürmektedir.

Diğer bir eleştiri, Cehalet Perdesi'nin pratik olarak uygulanmasının insanın doğasından dolayı oldukça zor olması üzerinedir. Bir çıkar varlığı olan insanoğlu, ister istemez kendi iyiliği için olan şeyi toplumun iyiliği için olan şey olarak da görerek adalet ilkelerini belirleme eğiliminde olacaktır. Buna ek olarak, Maximin Kuralı aracılığıyla seçim yapacak tarafların ne kadar yeterli olduğu da belirsizdir. Bu taraflar ilkeleri hazırlamak ve seçmek konusunda ne kadar liyakate sahiptir? Hem bilgi edinme hakkından yoksun bırakılan hem de tarafsızlık adına kimliğini geri plana iten taraflardan adil karar vermesini beklemek de ne kadar doğrudur? Çıkar varlığı olan insanoğlundan herkesin iyiliğine kararlar almasının beklenmesi haddinden fazla iyimserlik değil midir?

Rawls'un Cehalet Perdesi'nin bireyleri çıkar konusunda tarafsız bırakacağı düşüncesi gerçekçi değil gibi gözükmektedir. Burada taraflar ne yazık ki Cehalet Perdesi altına girmeyle, kendi özlerinden uzaklaşırlar. Ayrıca, ilkelerin seçilme sürecinde tarafların Düşünümsel Denge (Reflective Equilibrum) aracılığıyla alternatifleri istikrarları bakımından sınayacak olması, çok da güvenilir olmadığı iddia edilen Maksimin Kuralı aracılığı ile de seçimi yapması, teorinin daha zayıf görünmesine neden olmaktadır. Örneğin W. Kymlica, Rawls'un zayıf bir tez olan toplum sözleşmesiyle güçlü bir adalet teorisi temellendirmeye çalışmasını anlamsız bulmaktadır. Kymlica, "toplum sözleşmesi düşüncesinin tarihsel olarak saçma (fiili uzlaşmayı temel alıyorsa), ahlak bakımından önemsiz (varsayımsal bir uzlaşmayı temel alıyorsa)" olduğunu iddia eder.[54] Buna bağlı olarak, yapay olan hipotetik bir sözleşmede bireylerin gerçekliğinin de olamayacağı açıktır. Gerçek yaşamda, bu ilkeleri uygulamaya sokma düşüncesinin bir geçerliliği yoktur, çünkü gerçek yaşamda karar alma işleminde kişisel çıkarların göz ardı

[54] Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş,* çev. E. Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006), 85.

edilmesi düşüncesi, bireyin özünü inkâr etmek ve aşırı iyimser bir bakış açısıyla olaya bakmak anlamına gelmektedir.

Başlangıç Durumu'nda, seçimin özgür bir biçimde yapıldığı iddiasına rağmen gerçekte özgür bir seçim yok gibidir. Cehalet Perdesi ile birlikte sınırlar belirlenmiştir ve taraflardan toplum için uygun ilkelerin seçilmesi beklenir. Ancak, zaten tarafların seçimi de bu ilkeleri benimsemeleri doğrultusuna göre yapılmıştır. Dolayısıyla, Başlangıç Durumu'ndaki ilkeleri seçerken tarafların otonom olduğu iddiası doğru değildir. Çünkü belli bilgiler çerçevesinde belli ilkelerin seçilmesinin beklenmesi, sınırlar dâhilinde seçim yapmayı zorlayan şartların olduğunu gösterir ki bu seçim de ister istemez çıkar ile eylemeyi motive eder. O zaman bir yönlendirme ve çıkar var ise aynı zamanda bir fayda da var demektir. Bu anlamda, heterenom ilkelerden Başlangıç Durumu ilkelerine ulaşma çabası bekleneni vermeyecektir. Bir başka ifadeyle, Başlangıç Durumu'nda ilkeler, sonuçta her bir kişinin çıkarını artırmak için taraflarca seçildiğine göre, kararlar motive edici olacaktır ve alınan kararlar zorunlu olarak heterenom olacaktır.

Bu eleştiriyi destekleyen Michael J. Sandel ve G. A Cohen, Cehalet Perdesi çerçevesinde, tarafların sosyal ve kültürel yönlerini saf dışı bırakarak karar vermelerini istemenin hem tutarsız olduğunu hem de bunun bireyin kimliğini tam anlamıyla kullanmasına izin vermediğini düşünür.[55] Ayrıca Sandel, öz bakımından yaklaşılmayan insanın seçim yaparken kendi kültür ve sosyal yanının istenilmeyen yön olarak sunulmasının da bir hata olduğunu belirtir.[56] Sandel, *Liberalism and its Limits of Justice* adlı eserinde Rawls'un teorisinin uygulanabilirliğine olan eleştirisini şu sözlerle ifade eder: "Teorinin gerçekliliği ile gerçek dünya arasındaki fark, teorinin kendisidir."[57]

R. Nozick ise *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde Rawls'un hakkaniyet olarak adalet teorisinin eleştirisine uzun bir yer ayırır. Bu eserin Siyaset ve Ahlak Felsefesi alanında ustaca hazırlanmış bir teori olduğunu kabul etmekle beraber, *Bir Adalet Teorisi*'ne fazlasıyla eleştirel bir yaklaşım sergiler. Nozick, Rawls'ın teorisindeki iki açık noktayı özellikle vurgular ki bu açıklardan birisi, teorinin temel varsayımına yöneliktir. Diğeri ise onun pratiğine yöneliktir. Ona göre, toplumda hem çıkar özdeşliği hem de çıkar çatışması vardır. Dolayısıyla, Rawls'un istediği toplumsal işbirliği düşüncesi risklidir. İşbirliğinden doğan menfaatle taraflar doğaları gereği ilgilenirler. Bu da hem

[55] Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 28-54.
[56] Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 28 ve Demir, *J. Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım*, 77.
[57] Sandel, *Liberalism and its Limits of Justice*, 2.

Başlangıç Durumu'ndaki Cehalet Perdesi'nin geçerliliğinin sarsılmasına hem de Dağıtıcı Adalet çerçevesinde bölüşümde ve bunların dağıtımında çıkarlarla ilgili sorunların ortaya çıkmasına neden olur. Bu nedenle Nozick, Rawls'un 'olması gereken' olarak düşündüğü toplumsal işbirliğinin gerçekte suları bulandıran şey olduğunu iddia eder.[58]

Nozick'e göre Rawls, dağıtım sürecinde malların sahipsiz olduğunu düşünmüştür ve böylece hiç kimsenin hak sahibi olmadığı mallara Başlangıç Durumu açısından bakar. Nozick, Başlangıç Durumu'nda Cehalet Perdesi altında olan tarafların hiçbir tarihsel ilkeye rıza göstermeyeceklerini, çünkü dağıtım konusunda bir şey bilmeyen insanların sanki her şey kutsal bir biçimde gökyüzünden gelmiş gibi davranarak dağıtım yapacaklarını ifade eder ve ona göre, bu tarafların gerçekten karar verme yetkisine sahip olup olmadıkları da tartışmalıdır.[59] Başka bir ifadeyle, taraflar gerçekte seçim için gereken liyakata sahip değildir. Nozick, Rawls'un oluşturduğu yapının iki adalet ilkesinin seçilmesini zorunlu kılmadığını, hatta bu seçimin iki adalet ilkesinin seçimiyle sonuçlanmayabileceğini de iddia eder.[60] Bu bağlamda ona göre, Rawls'un teorisi adaletin sağlanması konusunda kullanılan yöntem bakımından yetersizdir. Bu nedenle de güven vermemektedir. C. Kukathas ve P. Petite ise Rawls'a göre adalet teorisinin uygulama tartışmaları teorinin amaçlarını sunmak için yeterli ise o zaman teorisinde sözleşmeciliğin neden fazlasıyla rol oynadığı sorusunun cevabının belirsiz olduğunu iddia ederler.[61]

Rawls, *Bir Adalet Teorisi*'nde ortaya koyduğu Başlangıç Durumu ve Cehalet Perdesi'ni Kant'ın koşulsuz buyruk ve otonomi düşüncesinin normatif bir yorumu olduğunu iddia eder.[62] Rawls teorisinde çıkarları ve buna bağlı olarak Faydacılığı saf dışı bırakmak istemektedir. Kant'ın koşulsuz buyruk ilkesi de ona göre, bu isteği tam olarak karşılamaktadır. Özellikle kurulu devlet yapılanması içindeki soyut Başlangıç Durumu'nda kullanılması gereken Cehalet Perdesi ona göre, Kant'ın koşulsuz buyrukta bulunan bir amaç olmaksızın sadece iyi niyetle eylemlerin gerçekleştirilmesi düşüncesine işaret etmektedir. Hatta bunu yukarıda belirtilen adaleti temsil eden Tanrıça Themis'ten hareketle, masumluk temelinde çıkarlarını geride bırakmasını sağlayacak, onların sadece kendi iyilerinin peşine düşmelerine de engel olacak Cehalet Perdesi'nin varlığıyla destekler. Ayrıca Rawls, ortaya koyduğu yeni sözleşme biçiminin herkes için kabul edilebilir adil bir sonuca ulaşmada

[58] Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 244.
[59] Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 261.
[60] Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 263.
[61] Kukathas ve Petite, *Rawls-A Theory of Justice and Its Critics*, 126.
[62] Rawls, *A Theory of Justice*, 226.

yol gösterici olduğunu ve bu yolda da Kant'ın 'insanı amaç olarak alan' temel anlayışını kullanmanın kendine göre yerinde olduğunu düşünmektedir.[63] Aynı zamanda, Başlangıç Durumu'nun tıpkı koşulsuz buyruk gibi pratik problemlere bir cevap bulma olanağı sağladığını düşünen Rawls, özellikle Cehalet Perdesi'nin, heterenom ve empirik düşüncelerden özgür olarak Kant'ın ahlaklılık anlayışını sunduğunu iddia etmektedir.

Ancak, Rawls gerçekten böyle bir niyetle yola çıksa da Başlangıç Durumu ve Cehalet Perdesi'ne dair bu açıklamalarında Rawls, koşulsuz buyruğu yanlış yorumlamış gibi gözükmektedir. Rawls'un koşulsuz buyruk olarak gördüğü şey aslında Kant'ın tanımlamalarına göre, daha çok arzu ve eğilimler tarafından belirlenen koşullu buyruktur. Çünkü her ne kadar Rawls böyle olmadığını düşünse de teorisinde özellikle Birincil Değerler'e ulaşma çabasında bir amaca, çıkara ve sonuca yönelme durumunun olduğu açıkça görülebilir.[64] Ayrıca, bireysellik bağlamında da Rawls'un Başlangıç Durumu'nda koşulsuz buyruğu kendine temel aldığı iddiası sorunludur. Kant'ın koşulsuz buyruğu temsil eden bireyi somut iken, Rawls'un ortaya koyduğu birey oldukça soyut bir nitelik taşımaktadır.[65] Rawls'un soyut birey anlayışı ve hipotetik bir yapıdan hareketle adil bir toplumun nasıl olması gerektiğini göstermeye çalışması, daha önce de belirtildiği üzere, onun adalet anlayışına getirilen en kayda değer eleştirilerdir. Çünkü sadece soyut akıl yürütmelerle oluşturulmuş modellerden yola çıkılarak elde edilen hak ve adalet ilkeleri uygulamada isteneni vermeyebilir.

Adaletin metafiziksel olmayan bir konseptini 'kurulu devlet' içinde yapılandırmayı isteyen Rawls'un iyi düzenlenmiş toplum düşüncesi kurumsal yapıya yönelir. Rawls, Kant'ın amaçlar krallığında var olan evrensellik ilkesi olmadan doğrudan özgürlük ve rasyonellik fikrine odaklanır.[66] Dolayısıyla, Rawlscu adalet Kant'ın koşulsuz buyruğu gibi evrensel değildir, onlara sadece koşullar ortaya çıktığında başvurulur. Rawls'un çağdaşı olan O. Johnson, Rawls'un Kant'ın Otonomi, Koşulsuz buyruk ve rasyonellik

63 F. N. De Oliveira,"Kant, Rawls, and the Moral Foundations of the Political", *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten das IX Internationalen Kant Kongresses* içinde, ed. Volker Gerhardt (Walter de Gruyter, 2001), 3.

64 Rawls'un düşündüğünün aksine hakkaniyet olarak adaletin koşulsuz buyruğun işleyişinden farklı olduğu görülür. Başlangıç Durumunda taraflar kendi özel çıkarlarına göre ilkeleri seçmezler ancak genel amaçlar olan birincil değerleri seçerler. Dolayısıyla burada bir amaca ulaşma durumu söz konusudur. Amacın olduğu yerde ise koşullu buyruk var demektir. Demir, *John Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım*, 119.

65 Demir, *J. Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım*, 171.

66 Nicholas Tampio, "Rawls and The Kantian Ethos", *Polity*, Vol. 39, N.1, 79-102 (2007): 80.

fikirlerinin birbiriyle bağlantısını kuramadığını, özellikle Cehalet Perdesi düşüncesinin iyi kavramını temel alan Birincil Değerler'i göz önünde bulundurduğu için motive edici olduğu, dolayısıyla yasaya saygı uğruna yapılmadığını vurgular.[67] Bu ve buna benzer ayrışmalar Rawls'un teorisinin Kantçı bir yorum olduğu iddiasını sarsmaktadır.

Genel olarak bakıldığında, Rawls'un yaklaşımında sözleşmeye biçilen rol, meşrulaştırıcı olmaktan çok değerlendiricidir. Sözleşme, düzenlemelerin arzu edilirliği ve fizibilitesinin bir testi olarak öngörülmüştür.[68] Rawls, Klasik Sözleşmecilerin yaptığı gibi siyasi bir sözleşme üzerine değil, dağıtımın temel alındığı daha çok ekonomik bir sözleşme üzerinden hareket eder gibi gözükmektedir. Hatta C. Kukathas ve P. Petite, Rawls'un sözleşmeci teorisinin etkileşimli olmayan bir teori olduğunu iddia etmektedirler ve tarafları, birbirleriyle müzakere etme zorunluluğu olmaksızın ne seçeceklerine karar veren kişiler olarak görürler.[69]

Sonuç

Sonuç olarak Rawls, diğer toplum sözleşmeci düşünürlerden farklı bir biçimde, var olan bir devlet düzeni içinde insanları 'daha iyiye' ulaştırmak için yeni bir adalet teorisi ortaya koymaya çalışmıştır ki bu da takdire değerdir. Ancak, teorisini yapılandırırken soyut bir Başlangıç Durumu oluşturması, insanın özünde bulunan bencil yapıyı görmezden gelerek insanın masum bir biçimde herkes için iyi olan adalet ilkelerine yöneleceğini düşünmesi ve bunu yaparken de Kantçı bir düşünceyle hareket edileceği iddiası ortaya koyduğu hakkaniyet olarak adalet teorisinin çağdaşları arasında büyük tartışmalara neden olarak eleştirilmesine yol açmıştır.

Gerçekte Rawls, bir toplum sözleşmesi etrafında birleşmenin insanların faydasına bir durum olduğunu kanıtlamaya ve ekonomik yaşamı faydacı bir bakış açısından sürdüren yapısal devletini özgürlüğe kavuşturmaya çalışmaktadır.[70] Bunu yaparken de özellikle Cehalet Perdesi'nin bir anlamda herkesin eşitlenmesine, adalet ilkelerini seçerken eşit haklara sahip olmasına yol açacağını düşünür. Öyleyse ona göre, Cehalet Perdesi'nin asıl var olma nedeni; adalet ilkelerinin keyfi, rastlantısal ve şansa bağlı olarak seçimini önlemektir. Varsayımsal bir Başlangıç Durumu kurarak Cehalet Perdesi

[67] Oliver Johnson, "The Kantian Interpretation", *Ethics 85*, (1): 58-66 (1974): 66.
[68] Kukathas ve Petite, *Rawls-A Theory of Justice and Its Critics*, 27.
[69] Kukathas ve Petite, *Rawls-A Theory of Justice and Its Critics*, 31-34.
[70] G. Doppelt, "Rawls′ System of Justice: A Critique from the Left", *Noûs*, Vol: 15, No. 3, 259-307 (1981): 263.

aracılığıyla nesnel bir adalet yapılandırma işine girişen Rawls, çıkarlar sonucu faydanın saf dışı kaldığı, akıl aracılığıyla seçilen adalet ilkelerinin uygulamaya konulduğu ve böylece adaletin sağlandığı bir ortam sağlamak istemiştir. Bununla birlikte tarihsel gerçekliği olmayan, varsayımsal, soyut imgelerle oluşturulan sözleşme etrafında tarafların adil kararlar alması oldukça zordur. Aynı zamanda, taraflarının görüşme sonunda elde edilecek adalet ilkelerine bağlı kalacakları iddiasının gerçekleşmesi insan doğasına aykırıdır. Bir insanın kendi çıkarlarına duyarlı ve başkalarının çıkarlarına ilgisiz olabilmesi yine insanın doğası bakımından gerçekçi değildir. Dış etkenler düşünülmeden ortaya konulan kurgusal bir teori çoğu zaman uygulamada anlam kazanamaz. Dolayısıyla böyle kurgusal, soyut bir sözleşme karşısında bireylerin kendilerini gerçekleştirmesinin ve adil kararlar almasının ne kadar mümkün olduğu tartışmalı bir konudur. Kısaca Rawls, bir anlamda gerçekte var olamayan metafiziksel bir bireyden yola çıkıp varsayımsal bir toplum sözleşmesi ile adil bir toplumun ilkelerini belirlemeye çalışmıştır. Bu durum da ne yazık ki teorisinin geçerliliğini sarsmıştır.

Kaynakça

Arnhart, L. *Siyasi Düşünce Tarihi*. Çeviren A. K. Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2004.

Berten, A. Da Silverira, P. ve Pourtois, H. *Liberaller ve Cemaatçiler*. Ankara: Dost Yayınları, 2006.

Cohen, G.A. *Rescuing, Justice and Equality*. USA: Harvard University Press, 2008.

Demir, A. *Rawls Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Siyasal Yayınları, 2018.

-. *Kant Ahlak Siyaset*. Ankara: Siyasal Yayınları, 2020.

De Oliveira F. N. "Kant, Rawls and the Moral Foundations of the Political". Editörler Volker Gerhardt, Rolf-Peter Hortsmann ve Ralph Scumacher. *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten das IX Internationalen Kant Kongresses*, Walter de Gruyter, 2001.

Doppelt, G. "Rawls' System of Justice: A Critique from the Left". *Noûs,* Vol. 15 No. 3 (1981): 259-307.

Hobbes, Thomas *Leviathan*. Çeviren S. Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Johnson, O. "The Kantian Interpretation". *Ethics 85*. (1). (1974): 58-66.

Kant, Immanuel. "*On the Proverb: That May Be True in Theory, But It is of No Practical Use* (1793)". Çeviren T. Humphrey .(1983): 61-92.

-. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İ. Kuçuradi, Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

Kymlicka, Will. *Çagdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren E. Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, 2006.

Kukathas, C. ve Pettit, P., *Rawls: A Theory of Justice and Its C*ritics. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Locke, John *Natural Rights and Civil Society*. Editör M. Lesnoff. Oxford: Oxford University Press, 1990.

-.*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren V. Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Machan R. T. "Social Contract as a Basis of Norms: A Critique". *The Journal of Libertarian Studies,* Vol.VII. N.1. (1983):141-145.

Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Çeviren A. Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren A. Erenuluğ. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

Rawls, J. *A Theory of Justice*. USA: Harvard University Press, 1971.

-. *A Theory of Justice (Revised Edition)*. USA: Harvard University Press, 1999.

-. *Justice As Fairness: A Restatement*. Editör E. Kelly. USA: Harvard University Press, 2001.

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Tampio, N. "Rawls and The Kantian Ethos". *Polity*. Vol.39. N.1 (2007): 79-102.

ROUSSEAU'NUN TOPLUMSALLAŞMA KURGUSUNU SPİNOZA'YLA YENİDEN OKUMAK

Emrah GÜNOK*

REREADING ROUSSEAUEAN ACCOUNT OF SOCIALISATION WITH SPINOZA

Öz

Jean Jacques-Rousseau, bir yandan tanrısal otoriteyi yeryüzüne indirme çabası olarak tanımlanabilecek olan Toplum Sözleşmesi sayesinde doğa yasasına koşut olarak tesis edilecek beşeri hukukun temelleri üzerine düşünmüş; ama diğer yandan da, söz konusu hukuku mümkün kılan toplumsal uzlaşı zemininin eşitsizlik üreten yegane kaynak olduğunun altını çizmiştir. Bir sözleşme kuramcısı olarak Rousseau'yu anlamak, onun 'genel irade' (volonté générale) kavramını merkeze alan bir okuma yapmayı gerektirir. Toplum Sözleşmesi'nde geçtiği haliyle bu ifade, toplum ve doğa arasında askıda kalmış görünen insan açısından doğal arzunun nereye düşüyor olduğunu anlamaya imkan verebilir. Filozof açısından temel mesele, bireylerin fantezi dünyalarını besleyen kişiye özgü arzuların (volonté particulière) hangi akli kararlar sonucunda ortak iradenin bileşenlerine indirgenebileceğini karara bağlamaktır. Bu makale boyunca yapmaya çalışacağımız şey, Rousseau'yu aklı beden ve duygulardan ayırmaksızın ele alan Spinoza'ya bağlı kalarak okumanın, Rousseau felsefesinde saklı olan doğalcılık damarını iyice belirginleştireceğini göstermektir. Bu konuda yapılacak her yorum, toplumsallığa geçişle birlikte Rousseau'nun güç-hak dönüşümü yorumunu daha iyi anlamaya yardım edecektir.

Anahtar Kelimeler: toplum sözleşmesi, güç, hak, özgürlük, güvenlik, doğa durumu, genel irade.

* Université de Tours, Felsefe Bölümü, Dr., emrahgunok@gmail.com, ORCID : 0000-0002-9978-1294.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 194-226.
(Makale Gönderim: 29.05.2022 / Makale Kabul: 23.08.2022)

Abstract

Jean-Jacques Rousseau is the philosopher who reflected on the grounds of law and right by means of the social contract which is but the effort of bringing the divine authority down to earth. However, he also referred to this same ground of social convention as the only possible source for any kind of inequality between human beings. To understand Rousseau as one of the most important figures of contractarianism, one would be required to read his philosophy especially in terms of his conception of 'general will' (volonté générale). This conception, as it was used throughout the Social Contract, would make it possible to understand better the role of human desire in the process of socialization, which seems to have remained suspend between society and nature. According to him, the main target of political thinking is to answer the question as a result of which rational decision-makings would the plurality of individual desires (volonté particulière) be reduced to the general will of the common people. What we will try to show in this article is that rereading Rousseau in terms of Spinoza who denied separating reason from body and emotions, would emphasize the feeble vein of naturalism lying hidden in his philosophy. Such an effort would help us understand better Rousseau's conception of the transformation of power to right.

Keywords: social contract, power, right, freedom, security, state of nature, general will.

****

Romantik Isrardan Diyalektik Düşünceye Rousseau

Eşitsizliğin ortaya çıkış sürecini rasyonel bir şekilde yeniden kurgulama denemesi olan Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylevi*, insanın sözleşme, kurumsallık ve mülkiyet öncesi durumunu sömürü ve köleleştirme öncesi bir denge hâli olarak tasvir etmektedir.[1] Bir düşünce deneyi olmak bakımından ikinci *Söylev*'den herhangi bir farkı olmayan *Toplum Sözleşmesi* ise, doğal güç eşitsizliğinden kaçınmak isteyen insanların biraraya gelip toplum oluşturarak eşitliğe dayalı bir varoluşa ulaşma; yani özgürleşme

[1] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 1998), 144.

süreçlerini anlatır.[2] Bu iki temel metin arasındaki çelişki Rousseau felsefesinin kendine özgülüğünden bahsetmemizi sağlayan düşünsel gerilimi meydana getirir. İnsanın toplum oluşturup kendi güvenliğini sağlama eğilimi ile kendi doğal arzusuna yabancılaşmaktan kaçınma ihtiyacı arasında ortaya çıkan bu gerilime Rousseau'nun siyasi düşüncesine felsefi dinamizm kazandırmaya bugün bile devam eden enerjinin ana kaynağı olarak bakılabilir.[3]

17. yüzyıldan beri süregelen "insan doğası"[4] tartışmalarının etkisi altında olan Rousseau, birinci söylevinden *Toplum Sözleşmesi*'ne geçişte toplumsallık vurgusunu arttırdığı bir düşünüş rotasına yönelir. Beşeri özü bakımından sadece doğaya borçluymuş gibi görünen ve *İkinci Söylev* boyunca bir şekilde galebe çalan "soylu vahşi" ile ilgili betimleme mantıksal bir sıçrama tahtası olmaktan öteye geçmemiş, yine de Rousseau'nun fikriyatının olgunlaşma sürecine olumlu bir katkı sunabilmiştir. Hobbes'un ortaya attığı doğa durumuna özgü bir varsayım olarak asosyal ve ürkek insan anlayışını[5] reddeden Rousseau, toplum sözleşmesi kuramları açısından belirleyici olan bu kavramsallaştırmayı kendi felsefesi açısından indirgenemez bir gerilim kutbu olarak muhafaza etmekle yetinmiştir. Merhametin doğa durumu

[2] Rousseau, özgürlük ve güvenliğin optimize edilmesi olarak kurgulanan toplumsallaşma zaruretini şöyle formüle eder: "Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur", Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, fr. çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 14.

[3] "Yeri geldikçe kamusal özgürlükler ile yönetim otoritesini aynı anda güvenceye alma görevi olarak nitelendirdiği ikilemi karara bağlamak için Rousseau'nun önerdiği çözüm toplum sözleşmesi öğretisidir…Rousseau toplum sözleşmesi kuramcılarını içine alan geleneğin en önde gelen temsilcisi olarak görülmüştür…Ona özgü olan kuramı geleneği meydana getiren diğer örneklerden ayırt eden en önemli şey, onun, toplum sözleşmesi gibi bir fikrin kurgusal karakterinin bilincine öncellerinden daha çok varmış olmasıdır", Walter Eckstein, "Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Their Conception of Ethical Freedom", *Journal of the History of Ideas*, cilt 5, no. 3 (1944): 260-261. Eckstein'ın toplum sözleşmesi kavramına yüklediği "kurgusal karakter", bizim Rousseau düşüncesinde tespit ettiğimiz arada kalmışlık hali ve buna bağlı gerilimin en önemli kaynağı olarak yorumlanabilir. Bu ise kendi hakikatini yine kendi ürettiği bir kurgu içinde keşfetmiş olmanın yarattığı şaşkınlığı yaşayan öznenin içine düştüğü halden başkası değildir.

[4] Rousseau felsefesinin tarihsel görünüm arz ettiği noktalarda dahi rasyonel yeniden inşaya dayalı bir insan doğası tartışması olduğunu vurgulamak üzere Richard Wokler şöyle yazar: ""*İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Söylev*, insan ırkının genel bir tarihinden çok, sunumu tarih formunda yapılmış insan doğası üzerine bir kuram olarak düşünülmüştür". Richard Wokler, *Rousseau*, çev. Emrah Günok (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları), 101.

[5] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 101.

insanına özgü olup medeniyetin ortaya çıkışıyla beraber unutulduğunu[6]; insana ölümden önce uzun süre acı veren hastalıkların bile sadece toplumsallaşma ile ortaya çıktıklarını[7] öne süren Rousseau'nun, en azından başlangıçta, toplum ve doğa arasında keskin bir ayrım yapma yolunu tuttuğu söylenebilir. Onun romantik yaklaşımını tahkim eden böyle gevşek bir düalizmin yerini diyalektik bir farkındalığa bırakması ise doğallığın bile ancak bir toplum içinde anlamlı ve önemli hale gelebildiğinin idrakiyle mümkün olabilmiştir.

Söz konusu diyalektik farkındalık sayesinde insan açısından toplumsal yaşamın kaçınılmazlığını gören Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda göze batan doğa durumu güzellemesinden, daha sonra, tam olarak olmasa da, vazgeçmiştir. Daha *Toplum Sözleşmesi*'nin başında "insanları oldukları gibi, yasaları olması gerektiği gibi"[8] anlamaya çalışacağının sözünü verirken insani varoluşun vazgeçilmez zemini olarak görmeye başladığı toplumu *olan* ve *olması gereken* arasındaki temel gerilimden beslenen bir yaşam yordamı olarak değerlendirir. Bu basit formülasyona göre, toplumsal yaşamın kuruluşu esnasında çözülmesi gereken esas problem, doğal arzunun yasanın ideal evreninde nasıl olup da massedilebileceğinin bir yolunu bulmaktır. Bir başka deyişle, Rousseau'ya göre siyaset felsefesinin temel sorusu, toplumsal yaşamın sağlayacağı güvenlikten faydalanabilmek adına doğal gücün bir kısmından feragat etmeyi kabullenmenin nasıl olup da hatırı sayılır bir özgürlük artışına sebep olabildiğidir. Bu sorun *Ekonomi Politik üzerine Söylev*'de şöyle dile getirilir:

> Özgür kılmak üzere insanları zapturapt altına almanın; onları kısıtlayıp tahkir etmeksizin üyelerinin mülkünü, bedensel gücünü ve hatta hayatını devletin hizmetine koşmanın; onların iradelerini yine kendi rızalarıyla zincire vurmanın…ve istemedikleri şekilde davrandıklarında onları kendilerini cezalandırmaya zorlamanın bir yolunu bulmak üzere acaba hangi akla hayale sığmaz sanata başvurulmuştur? Bu insanlar ortada bir emir yokken nasıl boyun eğer, ortada bir efendi yokken nasıl hizmet ederler?[9]

Bu paragrafın bizi paylaşmaya davet ettiği hayreti tetikleyen temel kaynak Hobbes ve Grotius tarafından tamamına erdirilmeden kalan toplum

[6] Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 122-123.
[7] *A.g.e.,* 104.
[8] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 3.
[9] Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on Political Economy", *Discourse on Political Economy and Social Contract* içinde, çev. ve yay. haz. Christopher Betts (Oxford: Oxford University Press, 1999), 10.

sözleşmesi tahayyülüdür. Onların en temel eksikliği, yeteri kadar sorgulamamış oldukları güç-hak dönüşümünün genel irade (*volonté générale*), ya da kamusal irade dolayımıyla gerçekleştiğini görmemiş olmalarıdır. Eğer doğa durumundan toplum durumuna geçişi diyalektik bir süreç olarak değerlendirmektense tek yönlü ve nedenselliğe dayalı bir ilişki olarak görmekte ısrar edilirse, yukarıdaki paragrafta ortaya konulan istihzanın hedefi olmaktan kurtulmak mümkün değildir. Söz konusu ısrar, Grotius'u savaş sonucunda ortaya çıkan güç dengeleri tablosunu hakkın ve toplumsal kuruluşun tek kaynağı olarak görmeye; canının bağışlanması karşılığında özgürlüğünden vazgeçmeyi kabul edenin bu jestini ise egemenlik hakkının tek kaynağı olarak yorumlamaya sevk etmiştir. Böyle bir durumda, diye düşünür Rousseau, yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki bir güç mücadelesi olarak kalmaya devam eder; "artık ortada bir ulusla başkanı değil, bir efendi ve köleleri vardır."[10] Kölenin efendinin ölümünü dört gözle beklediği toplumsal bir ortam ise her an kaosa gebe olduğu için, ancak günü kurtaran ve geleceği sağlama alamayan bir kararsızlıktan mustarip olmaya devam eder. Dolayısıyla, güç kavramını başından itibaren uzlaşı kavramının tam karşı kutbunda konumlandıran böyle bir açıklama eksik kalmaya mahkumdur. Buna mukabil Rousseau'nun aklındaki toplum sözleşmesi tahayyülü, Hobbes ve Grotius tarafından çizilen bu resmi tamamlamaktan ziyade diyalektiğin gereklerine uygun bir şekilde yeniden yapar:

> Grotius, bir ulus kendini bir krala verebilir diyor. Öyleyse…bir ulus kendini krala vermeden önce [de] ulustur. Bu bağış toplumu ilgilendiren bir iştir, genel bir oylamayı gerektirir. Öyleyse bir ulusun kendisine kral seçmesini sağlayan işlemi incelemeden önce, bir ulusun ulus olmasını sağlayan işlemi incelemek yerinde olur. Çünkü bu işlem, ister istemez öbüründen geldiği için, toplumun gerçek temelidir.[11]

Rousseau'nun bahsini etmekte olduğu "öncelikli işlemin" önemini takdir edebilmek açısından Henry E. Allison'un yaptığı ayrımı hatırlamak; insanları doğa durumunda maruz kaldıkları yoksunlukları bertaraf edebilmek adına biraraya getiren "tam manasıyla sözleşme" ("*social contract proper*") ile bu şekilde biraraya gelmiş olan insanları kral ya da yöneticiyle müzakereye sevk eden "teslimiyet sözleşmesi" ("*contract of submission*") arasındaki farka odaklanmak gerekir.[12] Bunun anlamı şudur ki, tek tek kişilerin iradelerindense genel iradenin egemen olmasını sağlayacak olan uzlaşı jesti

[10] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 12.
[11] *A.g.e.,* 12-13.
[12] Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction* (London: Yale University Press, 1987), 179-180.

bir taraftan iç savaş halinin ortadan kalkmasını sağlarken, diğer taraftan yönetimin dahi kendisine tabi olacağı temel kuralları belirler.[13] Temel hak ve ödevlerin ne olacağını karara bağlayan anayasa metni teslimiyet sözleşmesine karşılık gelirken, "mermere, tunca değil de insanların yüreklerine kazıl[an]" yasa "devletin gerçek anayasası olur."[14] Rousseau'ya göre, devletin gerçek anayasası bireylerin ortak iradesini somutlaştıran ve bu anlamıyla da alışkanlığa dönüşmüş olan töreler ve ahlaki kodlardan başkası değildir. Hukuki düzenleme her daim ahlaki düzleme doğru yakınsar. Söz konusu yakınsamanın hiçbir zaman bir buluşmayla sonuçlanmayacak olması ise, ahlaki bir söylem olarak Roussea'nun politik tahayyülüne felsefi bir zemin kazandırır. Yöneticiyle pazarlığa oturan halk kendi içinde fikir birliğine varmışsa, bu fikir birliğini de önceleyen bir başka uzlaşı lazımdır ve bu böylece sonsuza kadar götürülebilir. Toplum yasası ve ahlaki kodlar arasındaki bu asimptotik ilişki söz konusu eksikliğin ana kaynağı olup, Rousseau'nun politik düşüncesinin ahlak temelli bir kavrayışa karşılık geldiğini bir kez daha vurgular.[15]

Rousseau'nun bize hissettirmeyi başardığı şey şudur ki, ne sözleşmenin tamamlandığı anı belirlemek mümkündür, ne de yapılmış sözleşmenin bekasını garanti altına almak. Ona özgü politik düşüncenin bu noktada açığa çıkan diyalektik boyutu uyarınca şunu söylemek lazım gelir: natamam

[13] Diğer yandan, Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde şunu da söylemiştir: "Devlette yalnız bir tek sözleşme vardır, o da ortaklık sözleşmesidir. Sadece bu, başka her türlü sözleşmeyi olanaksız kılar", Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 94). Özgüç Orhan'ın dikkat çektiği bu cümle, Rousseau'nun anlayışı uyarınca "sözleşme" sözcüğünün yalnızca genel iradenin ortaya çıkması açısından açıklayıcı olduğunu, yönetici seçimini karara bağlayacak süreçlerin yönetimini ise kanunla açıklamak gerektiğini ortaya koyar gibidir; Özgüç Orhan, "J. J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Güz, sayı 14 (2012): 20. Orhan'ın yorumuna göre yönetici seçimi, insanların ortak yaşanmışlıkları sonucunda ortaya çıkan genel iradenin nihai belirleyicisi olduğu salt biçimsel ve usule dair bir işlem görünümündedir.

[14] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 51.

[15] Williams'ın yorumuna göre Rousseau'nun siyaset felsefesi ahlak temelli bir yaklaşıma karşılık gelir, zira doğuştan özgür iradeye sahip olduğu kabul edilen insan, gerekirse akıl kullanıp kendi tutkularının boyunduruğundan kurtulmak için mücadele verebilme gücüne sahiptir; David Lay Williams, "The Substantive Elements of Rousseau's General Will", *The General Will: The Evolution of a Concept* içinde, yay. haz. James Farr ve David Lay Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 220. Aynı yorumu *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'na dayanarak yapan Özgüç Orhan ise, Rousseau'da akıl kullanımını güdüleyenin duygular olduğunu, dolayısıyla da tutkuların üstesinden gelmek için özgür iradeyi kullanan insanın ahlaki doğasından bahsetmek gerektiğinin altını çizer; Özgüç Orhan, "J. J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Güz, sayı 14 (2012): 8.

kalmaya mahkum olan bir sözleşmenin doğa durumuna doğru uzanan geriye dönüş yolu her daim açık kalmaya devam eder. Doğa durumunda etkin olan çıplak gücü toplum durumunda cari olan hakka tam olarak dönüştürmek de, toplum durumunda hak olarak kazanılmış olanın güce dönüştürülüp silah olarak kullanılmasını engellemek de tam manasıyla mümkün değildir. Güç ve hak arasındaki bu geçişlilik ilişkisini daha derinden düşünebilmek için gündeme getirilmesi gereken düşünür ise Spinoza'dan başkası değildir.

Güç ve Hak Ayrımı

Rousseau'nun yapmaya çalıştığı şey, doğal gücün toplumsal hakka dönüşümüne aracılık eden kamusal iradenin analizini yapmak ve bu ikisi arasındaki indirgenemezlikten kaynaklı diyalektik ilişki hakkında bir kez daha düşünmemizi sağlamaya çalışmaktır. Yukarıda *Ekonomi Politik üzerine Söylev*'den alıntıladığımız paragrafa konu olan feragat senaryolarının varabileceği uç noktaya değinen; kazanılmış hakkın gerekirse sahip olunan tüm güçten vazgeçmeyi gerektirdiğini vurgulayan dikkat çekici bir mülahaza için ise *Toplum Sözleşmesi*'ne bakmak gerekir. Bu senaryoya göre egemen kendisi için savaşmanı ve gerekirse ölüme gitmeni emrettiğinde gözünü kırpmaman gerekir, zira o güne kadar o iradenin var kıldığı düzene içkin olan güvenlik hakkı sayesinde hayatta kalmışsındır ve şimdi borcunu ödeme, hakkına karşılık gelen ödevin gereğini yerine getirme zamanı gelmiştir.[16] Demek ki bireysel arzuyu ve doğal gücü yeniden şekillendirecek bir toplumsal uzlaşının dolayımından geçmeyen doğa durumu, her birimizin canını sürekli olarak tehdit altında tutmaya devam edecek olan bir savaş haline karşılık gelir.

Rousseau, ilk dönemi boyunca Hobbes'a karşıt olarak doğa durumunun her türlü kötülükten muaf olduğunu düşünmüş olsa da, *Toplum Sözleşmesi*'nde muhayyel doğa durumunun yarattığı tehdidi öyle dehşet verici bulmaya başlar ki, onu bertaraf etmek için ödemeyi göze alacağımız bedelin gerektiğinde canımızı vermek olduğuna ikna olur. Dolayısıyla, ilk dönemine özgü olan romantik doğalcılıktan vazgeçen Rousseau için bu denli dehşetle karşılanan doğa durumunun, hiç yaşanmamış olsa bile, toplumun ortaya çıkışına ilişkin rasyonel açıklamayı destekleyecek kurgusal bir unsur olarak iş göreceği de açıklık kazanır.[17] Dolayısıyla doğal durumdan kaynaklı her türlü

[16] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 32.

[17] Doğal özgürlüklerin toplumsal yaşamın sağlayacağı güvenlikle dengelenmesi gerektiğine yönelik bu vurgu, daha önce Hobbes'un doğa durumu tasvirine karşı çıkan Rousseau'nun düşünsel evreninde önemli bir kırılmaya karşılık gelir. *Toplum Sözleşmesi*'nde karşımıza çıkan

tehlikenin bertaraf edilmesi için önlem almanın ve bunun için de toplumsal işbirliğini devreye sokmanın *doğal bir ihtiyaç* olup olmadığını sormak kaçınılmaz hale gelir.

Spinoza ve Rousseau'yu tartışmaya sokma girişiminin temel amacı doğal bir kavram olan güçle toplumsal bir kavram olan hak arasındaki ilişkiyi daha derinden kavramaya çalışmaktır. Ama bu soruyu bütünleyecek iki temel sorudan daha bahsetmek gerekir. Hakkın güçten türetilip türetilemeyeceği sorusu, güvenliğin aslında özgürlükle ilgili bir mesele olup olmadığı sorusuyla yakın akrabadır. Diğer yandan, akıl ve arzular arasındaki ilişkinin birbirini değilleyen iki unsur arasındaki bir karşıtlık ilişkisi mi, yoksa birbirini bütünleyen iki öğe arasındaki diyalektik bir ilişki mi olduğuna dair üçüncü soruyu bize ilham eden düşünür ise Spinoza'dır.

Bu üç sorunun ilkinden başlayacak olursak, Rousseau'nun kendi tavrını büyük bir açıklıkla ortaya koyduğu şu pasajı alıntılamak yerinde olacaktır:

> Güç maddesel bir şeydir. Bundan nasıl bir ahlak çıkabilir, bilmem. Güce boyun eğmek bir istem işi değil, bir zorunluluk; olsa olsa bir sakıntı işidir…Madem güçlü her zaman haklıdır, öyleyse yapılacak şey, her zaman güçlü olmaya bakmaktır. Güçlünün ortadan yok olmasıyla ortadan kalkan bir hakka hak diyebilir miyiz? İnsan boyun eğecek olduktan sonra, ödev dolayısıyla niye boyun eğsin? İnsan boyun eğmeye zorlanıyorsa, boyun eğmek zorunda değil demektir. Görülüyor ki, hak sözü güce hiçbir şey eklemiyor; bu bakımdan hiçbir anlam da taşımıyor.[18]

Bir önceki bölümde *Ekonomi Politik üzerine Söylev*'den yapmış olduğumuz alıntıya sinmiş olan müstehzi havanın gerekçesi, bu alıntıda doğrudan doğruya açığa vurulmuş haldedir. Bizimkini aşan bir gücün tehdidi altında değilken istediğimiz şeyi yapmaktan bizi alıkoyacak, ya da istemediğimiz bir şeyi bize yaptıracak olan motivasyon için bakılması gereken yer içinde çıplak

şu satırlar, söz konusu dönüşümü belgelemek açısından büyük önem taşır: "İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ile isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız haktır. Kazandığı şeyse, toplumsal özgürlükle, elindeki şeylerin sahipliğidir. Bu denkleştirmede yanılmamak için, sınırını kişinin gücünde bulan doğal özgürlüğü halkın oyuyla sınırlı toplum özgürlüğünden; kaba gücün ya da ilk oturma hakkının bir sonucu olan elde bulundurmayı, gerçek bir yetkiye dayanan sahiplikten ayırt etmek gerekir"; Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 18. Ama söz konusu toplumsallık her daim risk altındadır: "Gerçekte, herkesin insan olarak sahip olabileceği özel istemi, yurttaş olarak sahip olduğu genel isteme aykırı ya da karşıt olamaz; [ama] özel çıkarı genel yarardan bambaşka bir yönde seslenebilir ona; mutlak ve ister istemez bağımsız yaşamı, ortak davaya olan borcunu karşılıksız bir yardım gibi gösterebilir…", Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 17.

[18] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 7.

gücün cari olduğu doğa alanı değildir: "…toplum düzeni bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir haktır; bununla birlikte hiç de doğadan gelme değildir, sözleşmelere dayanmaktadır."[19] Etkisini kaybettikten sonra bile sonuç üretmeye devam edebilen bir gücün hakka dönüşmüş olduğunu söylemek gerekir, ama kafama dayanmış olan silahın indirilmesinden sonra ellerimi niye havada tutmaya devam ettiğimi açıklamak da gerçekten zordur: "İlk köleleri köle yapan kaba güçse, onları kölelikte tutan korkaklıkları olmuştur."[20] ama toplumsal varlığın olanaklılığı tartışması da zaten bu iddiadan itibaren başlar. Yani gücünü kendisi için bir hakka, benim içinse bir ödeve dönüştürüp kalıcı hale getirmeyi başarmış iradenin egemenliğinin kaynağı olarak korku saçan doğal gücü değil, rıza üreten aklı göstermek icap edecektir. Peki doğal gerçekliği olduğu gibi yansıtmaktan ziyade insanlar arasında uzlaşıya dayalı, alternatif bir gerçeklik üreten bu akıl doğaya göre tam olarak nerede konumlanmıştır?

Rousseau'nun gücün hakka dönüşümü karşısında sergilemiş olduğu felsefi hayreti paylaşan Spinoza, olandan ziyade olması gerekeni temel alarak kuram geliştiren filozofların toplumsal uzlaşının gizini çözmek konusunda yetersiz kalacaklarına kanidir.[21] Zira insan, "ister bilge olsun, ister sağduyudan yoksun olsun…her zaman doğanın bir parçasıdır ve onun eylemde bulunmasını belirleyen şey…doğanın gücü ile ilişkilendirilmelidir.[22] Diğer yandan Spinoza, toplumsal olsun bireysel, herhangi bir varlığın gücünün yettiği her şeyi arzuladığını, arzuladığı bu şeyleri yapmaya ise doğal bir hakkı olduğunu düşünür.[23] Spinoza'nın "doğal hak" kavramsallaştırmasını doğru bir şekilde anlayabilmek, Rousseau'nun toplum ve doğayı iki farklı varlık alanı olarak tahayyül edenler karşısında takınmış olduğu tavrın arkasındaki temel motivasyonu takdir edebilmek açısından önemlidir.

Buna karşın Rousseau'yu Spinoza'nın doğalcılığına yakın tutan; sözleşme sonrasında özgürlük artışına yol açacak olanın haklar ve ödevler konusundaki doğal denge olduğu yönünde yapmış olduğu vurgudur. Buna göre, ortak iradenin yasaya dönüşmesine aracılık eden egemenin otoritesi ve

[19] *A.g.e.*, 4.
[20] *A.g.e.,* 6.
[21] Baruch Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), 11.
[22] *A.g.e.*, 17.
[23] *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), Bölüm IV, Önerme XIX.

kalıcılığı, onun, toplumsal iradenin kapsamını doğa yasasının sınırları dışına taşırmama konusunda göstereceği özene bağlıdır:

> Egemen varlık isteyince, her yurttaş devlete yapabileceği hizmetleri hemen yapmak zorundadır. Ama egemen varlık da yurttaşları topluluğa yararlı olmayan hiçbir işe zorlayamaz, hatta böyle bir şeyi isteyemez de. Çünkü doğa yasası gibi, akıl yasası altında da hiçbir şey nedensiz meydana gelmez.[24]

Demek ki, savaş esnasında canını riske atmak bile toplum içinde yaşayan bireyin "yararına" olan her şeyi korumak için ödenecek bir bedel; toplumsal yaşamın kendisine bahşettiği haklar karşılığında yerine getirmesi gereken bir ödevdir. Son cümlede Rousseau, hakkında konuşulan varlık alanı ne olursa olsun yeter neden ilkesine bağlı kalmak konusundaki kararlılığını açığa vurmaktan imtina etmez ve "nedeni olmak" ile "yararlı olmak" ifadelerini neredeyse aynı anlamda kullanır. Bir buyruk ya da bir ödev, doğal hakların kendisine devredilmiş olduğu egemene ait olan kamu iradesine değil de, belli bir kişi ya da ayrıcalıklı bir zümrenin çıkarlarına hizmet etmeyi gerektiriyorsa, böyle bir buyruğun yararlı olduğunu söylemek imkanı kalmaz. Bu durumda yönetici irade ile yönetilenler arasındaki ilişki bir köle-efendi ilişkisine dönüşürken, mutlak yetke karşısında boyun eğmek zorunda kalanlar da özgürlüklerini kaybetmiş olurlar.[25]

Tekil bireyin istemini aklileştiren gerekçeler başkalarının gerekçeleri ile karşılaştırılıp uygun kıvama getirilirlerse, insan doğasına bağlı tüm gereksinimleri karşılayan ve eşitliği mümkün kılan bir toplum sözleşmesinin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamış olurlar. Münferit istençlerin ortak irade içinde tamamıyla asimile edildiği bir toplumda öznellik faktörü ortadan kalkar ve gerekçeler doğal nedenler gibi iş görmeye başlar.

> Bizi topluma bağlayan sözler, karşılıklı verilmiş oldukları için zorunludurlar. Bu sözlerin özü öyledir ki, onları yerine getirirken, aynı zamanda kendi hesabımıza çalışmadan başkaları hesabına çalışamayız. Niçin genel istem her zaman doğrudur ve niçin herkes hep birbirinin mutluluğunu ister? Çünkü *herkes* sözünü kendine mal etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek kimse yoktur da ondan. Bu da gösteriyor ki, hak eşitliği ve bu eşitlikten doğan adalet kavramı, her kişinin kendini üstün tutmasından, dolayısıyla insanın yaradılışından gelmektedir.[26]

[24] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 28.
[25] *A.g.e.*, 9.
[26] *A.g.e.*, 29.

"Doğal hak" anlayışına bağlı olarak Spinoza'nın da onaylayacağı gibi, en fazla sayıdaki insanın üzerinde buluşabilmesini sağlayacak olan en geniş zemin doğanın kendisidir.[27] Rousseau açısından ortak iradenin, doğal ihtiyaçlara öncelik veren bir kurumsallaşma anlayışı sayesinde tamamına ereceği açıktır; onun açısından ideal toplum, bireysel yönelimin ister istemez toplumsal yararın hizmetine koşulacağı bir yapılaşmanın garanti altına alınması sayesinde ortaya çıkabilir. Yönetici bile, gün gelip payına düşenin ötesini talep etmeye başlasa "bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da, 'o kimse…özgür olmaya zorlanacak' demektir."[28] Çünkü toplum içinde ve toplumsallık sayesinde mümkün olabilen özgürlük, kişinin doğal ihtiyaçları kadar hakka sahip olması, doğal güçlerini aşmayan ödevlerle yükümlenmesi anlamına gelir. Kimsenin üzerine düşen sorumluluğu yadırgamadığı, payına düşenden fazlasını da istemediği böyle bir toplumsal düzen dahilinde akıl yasası, yukarıdaki alıntıda Rousseau'nun ima etmiş olduğu gibi, adeta doğa yasasına dönüşmüş vaziyettedir.

Spinoza, toplumsal yaşamda özgürlüğü garanti altına alacak olanın doğallık olduğunu ihsas ettirmek üzere, düşünmek, doğru bildiğini ifade etmek, ölümden kaçınmak gibi hakların devredilemez haklar olduğunu vurgular: "Kimse bir başkasına tabi hakkını, yani her konuda özgürce akıl yürütme ve özgürce yargıda bulunma yetisini devredemez."[29] Uyruklardan bu konularda feragat bekleyen yöneticinin zorbalığa başvurduğunu kabul etmek gerekir, zira böyle bir talep ortak iradenin süzgecinden geçip de göreve dönüşmesi mümkün olmayan, yani doğaya uygun olmayan bir şeyi emreder. Kendisinden alınamayacak şeyi vermek zorunda bırakılanlar doğa durumunda cari olan gücün ürettiği türden bir şiddete maruz kalmış olurlar. Bu kişiler, tirana dönüşmüş olan yöneticiden kurtulmayı başaramadıklarında, kendi doğalarının gereklerini yerine getirebildikleri akılcı bir yaşamdan mahrum kalırlar. Zira Spinoza "insanı aklın kılavuzluğunda yaşadığı ölçüde" özgür olarak adlandırır. "Çünkü, bu ölçüde, insan sadece doğası yoluyla upuygun olarak bilinebilen nedenler tarafından eylemeye belirlenmiştir."[30] Özgürlük dönemlerinde doğanın güçlerini haklara tercüme eden bir toplumsallığın sunduğu özgürlüklerden yararlananlar, tiranın ortaya

[27] Spinoza, bu fikri *Politik İnceleme*'de oldukça veciz bir şekilde ifade eder: "[K]amu iktidarına sahip olanın hakkı, yani egemenin hakkı, ayrı ayrı alınan yurttaşlardan her birinin gücüyle değil, ama bir biçimde aynı düşüncenin rehberliğini izleyen halkın gücüyle tanımlanan doğal haktan başka bir şey değildir"; Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 25-26.
[28] Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 17.
[29] Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016), 283.
[30] Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 19-20.

çıkışından sonra nedenlerini anlayamadıkları şeyleri yapma mecburiyetiyle karşı karşıya kalıp köleye dönüşürler: "Eylemin hedefi eylemde bulunanın yararına değil de, emri verenin yararına yönelikse, o zaman eylemde bulunan bir köledir ve kendisine yararı yoktur."[31] Ama yine de, kendisini köleye dönüştüren "böyle bir zorbayı ortadan kaldıran halkın, hükümdarı zorbaya dönüştüren nedenleri ortadan kaldıramazsa" sorunu çözmüş olduğu söylenemez. Çünkü eski tiranı deviren akıl değil de salt intikam duygusuysa, onun yerine gelecek olan da ancak yeni bir tiran olabilir. Kişiler arası iktidar kavgası olmanın ötesine geçemeyen böyle bir durumda bireysel ihtiraslar doğal zorunlulukların üzerini kapatacak; kör arzu akıl ve sağduyunun yerini alacaktır. Diğer yandan, "hükümdarın korkmak için ne kadar çok nedeni varsa, bu, onu bir zorbaya dönüştürebilecek olan nedenlerin o kadar arttığını gösterir."[32] Doğal ihtiyaçlardan müteşekkil ortak zemini terk edip kendi bireysel iştahının ilham ettiği fantezi dünyasına dönen yönetici, her an kendi doğal gücünü aşan bir güçle karşısına çıkabilecek olan bir başka tiran adayının varlığından çekinerek yaşar. Bencilliğinin artması ölçüsünde de korktuğunun er geç başına gelmesi kaçınılmazdır, zira "her istediğini yapabilecek bir üstün güç de hiçbir zaman var olmayacaktır."[33]

Spinoza'yı Rousseau'yla buluşturan ve toplumsal anlamda akıl ve özgürlük inşasının çıkar gütmeyen doğayla irtibatı kaybetmemekte yattığını açığa vuran bu durum, gücü hakka dönüştüren aracının genel irade olduğunu gösterir. Her ikisi açısından da bu dönüşümün önündeki en büyük engel genel irade içinde asimile olmadan kalmış olan münferit arzulardır. Gerek Spinoza, gerekse de Rousseau için genel irade, doğal güçlerin tek belirleyici olduğunu açığa vuran mutabakattır.[34]

---

[31] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 236.

[32] *A.g.e.,* 239.

[33] *A.g.e.*, 243.

[34] Gerek Rousseau, gerekse de Spinoza'yla ilgili olarak buraya kadar vurgulamaya çalıştığımız temel husus, aklı ve akılcı varoluşu güdüleyenin, doğal ihtiyaçların karşılanması konusunda varılmış olan toplumsal mutabakat ve bu mutabakatın mümkün kıldığı demokratik bir kültür olduğudur. Aklı garantiye almak için doğaya öncelik vermek gerektiğini savunan bu görüşü özünü koruyarak tersine çeviren ise, yaptığı liberal yorum sayesinde Allison olmuştur. Onun görüşüne göre, Spinozacı anlamıyla demokratik bir yönetimin temel yakıtı konumundaki düşünce ve ifade özgürlüğü "Spinoza'nın siyaset felsefesini biçimlendiren liberal öğe olarak öne çıkar. Bu öğe sayesindedir ki Spinoza Hobbes'tan mümkün olduğunca uzaklaşır ve modern liberal demokratik düşüncenin kurucuları konumundaki Locke ve Rousseau'ya yaklaşır"; Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction* (London: Yale University Press, 1987), 192. Doğal ihtiyaçları görünür kılmak üzere akla güvenmek gerektiğini söylemek yerine, aklı yeşertecek olanın

Özgürlük-Güvenlik Ayrımı ve *Conatus* Kavramı

Toplumsal anlamda ifa edilen herhangi bir eylemin gerekçesi, eninde sonunda onu toplumsal bir zorunluluk haline getiren doğal yararın kendisidir. Yani, aklı akıl olarak biçimlendiren kaynak doğadan soyutlanmış, ideal bir varlık alanı değildir; çünkü her türlü hak ve ödev doğal yarar temelinde örgütlenmiştir. Bizi ikinci soruyla buluşturup özgürlükle güvenlik arasındaki ilişkiyi tartışmaya açarken Spinoza'nın ortaya koyduğu tavır, Rousseau'nun yukarıda natüralizmle akıl söylemini buluşturan yorumunu destekler mahiyettedir. Zira bireylerin sahip oldukları doğal hak:

> …sivil halde ortadan kalkmış değildir. İnsan, gerçekte, doğal halde olduğu gibi sivil halde de kendi doğasının yasasına göre eylemde bulunur ve çıkarını gözetir, zira her iki durumda da, insanı bunu ya da şunu yapmaya ya da yapmamaya yönelten umut ya da korkudur…İster gücünden korktuğu için olsun, ister dinginliği sevdiği için, sitenin buyruklarına uymaya karar vermiş olan aslında kendi mizacına göre kendi güvenliğini ve kendi çıkarlarını gözetiyordur.[35]

Demek ki Spinoza açısından doğal güç, doğal ihtiyaçların tetiklediği atılım potansiyeli olarak toplumsal yapının altında varlığını korumaya devam eder. Bu anlamıyla söz konusu güç akıl süzgecinden geçirilip ertelenmiş olan arzudan başkası değildir.[36] Yasaya uygun bir yaşam sürdürüyor olmanın altında kişisel tercihlerin ve doğal yatkınlıkların mı, koşulsuz bir şekilde olması gerekeni vazeden evrensel aklın mı yattığı hiçbir önem taşımaz. İnsanın doğal varlığını akla indirgemenin mümkün olmaması ölçüsünde "henüz akıldan ya da erdemli alışkanlıklardan yoksun olan yalnızca iştahın yasaları altında yaşar; hayatını aklın yasalarına göre yönlendirenin de sahip olduğu aynı üstün hak uyarınca."[37] Yani Spinoza'nın pragmatik yaklaşımına göre, güvenlik endişesiyle yasaya sığınmak ve öyle olması gerektiğini

doğal ihtiyaçlara yönelik farkındalık ve uzlaşı olduğunu vurgulamak ise, liberal bir Rousseau resminden uzaklaşarak, onu daha sosyalist bir tahayyül içinde ele almak anlamına gelir.

[35] Baruch Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 26.

[36] Spinoza'nın açısından, doğa durumuna içkin olan güvenlik endişesinin yerini toplumsallıkla beraber gelen uyuma bırakabilmesi için iki şey gereklidir: "akıl ve tutkular. [Spinoza'nın] mantığına göre bireyin ortaya çıkışına zemin hazırlayan hal de doğa durumu olduğu için, başlangıç evresine özgü olan bu uyumun ortaya çıkmasına vesile olan da tutkulardır. Zira akıl sadece güvenli bir ortamda gelişebilir. Doğa durumunda tehdit o denli sabit, o denli öngörülmezdir ki, bu koşullar altında aklın ortaya çıkmasını beklemek boşunadır…Dolayısıyla başlangıç aşamasında yakalanan uyumu mümkün kılan yalnızca duygulardır." David Lay Williams "Spinoza and General Will", *The Journal of Politics*, vol. 72, no.2, (2010), 342.

[37] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 231.

düşündüğün için yasaya uygun yaşamak arasında önemli bir fark yoktur. Dolayısıyla güce ve doğal hakka dayalı bireysel özgürlükleri hayata geçirmekle toplumsal yapının sağladığı güvenlik hakkından faydalanmak arasındaki zahiri çelişki ortadan kalkar. Spinoza her ne kadar "ruhun özgürlüğü, yani cesaret, özel bir erdemdir, devlete gerekli olan erdem ise güvenliktir"[38] demiş ve bireysel olan ile toplumsal olan arasına kalın bir çizgi çekmiş gibi görünse de, asıl söylenmesi gereken, güvenlik arayışının ve buna bağlı temkinlilik halinin toplumsallıktan kopmuş ve fantezi düzeyine inmiş doğal arzu olmaksızın anlamsız kalacağıdır; zira kendisine karşı önlem aldığımız tehlike ortadan kalkarsa alınan önlemin de bir anlamı kalmaz. Spinoza özgürlük ve güvenlik arasındaki üretici çelişkiyi, yani bunlar arasındaki diyalektik ilişkiyi görmüştür. Doğada bireyler korktuklarından kaçıp ihtiyaç duyduklarına yaklaşarak kendilerini var etmeye çalışırlarken, toplumsal durumda "herkesin korkuları aynıdır ve güvenliğin herkes için nedenleri aynıdır…"[39] Aynı güvenlik kaygısı etkisiyle bireysel güçlerini sonuna kadar kullanmaktan vazgeçeceklerinin sözünü veren insanlar, kendilerini sürekli olarak tehdit altında hissediyor olmanın özgürlüklerini baltaladığının; özgürlüklerin bir kısmından vazgeçmeksizin özgür olunamayacağının bilincine varmış olanlardır. Dolayısıyla özgürleşmeyi destekleyen bir toplumun inşası için insanların yapması gereken "…başkasına zarar verebilecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahı dizginlemek; kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak, son olarak da, başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak"tır.[40] Onu Rousseau'nun kamusal irade veya genel irade öğretisiyle (*volonté générale*) buluşturan bu yaklaşım uyarınca Spinoza şuna kani olmuş görünür: Bireysel erdem kendi etkinlik alanını genişletmek için gerektiğinde risk almaktan geçiyorsa, buna karşıt olarak devletin erdemi "ihtiyat"; yani kapladığı alanı genişletme değil, tahkim etme becerisidir. Her iki filozof için de özgürlüğün derin anlamı budur. Buna karşın, bireysel fantezilerin ortak irade üzerinde gedikler açtığı bir toplumsallık, insanın içinde kendi doğasını gerçekleştirip özgürleşeceği, doğal güçlerini kalıcı haklara dönüştürebileceği bir egemenlik sahasının yaratılması önünde kalıcı bir engel teşkil eder:

> Zira insanlar yurttaş olarak doğmazlar, ama yurttaş olurlar… Ayaklanma nedenlerinin ortadan kaldırılamamış olduğu, sürekli savaş korkusu içinde olan ve yasaları sık sık ihlal edilen sivil hal, herkesin, kendi yaşamı pahasına, kendi mizacına göre eylemde bulunduğu doğal halden çok farklı değildir.[41]

[38] Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 14.
[39] *A.g.e.,* 28.
[40] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 233.
[41] Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 38.

Teolojik-Politik İnceleme'de Spinoza, temsil edenle temsil edilen arasındaki mesafenin tamamen kapandığı yönetim biçimi olarak demokrasiyi över. Demokrasi "doğal hakla çelişmeden bir toplum oluşturabilmenin" en doğal yoludur[42] zira mümkün olan en geniş satha yayılabilme potansiyeline sahip olan kamusal irade, doğal ihtiyaçların giderilmesine öncelik veren iradedir. Bu ortaklıktan sapma eğilimi taşıyan bireyler, toplumsal iradenin hilafına kendi münferit arzularını doyurabilmek için kendi başlarının çaresine bakmak durumundadırlar.[43] Yukarıda sözü geçen iç savaş hali, bireysel fantezileri gerçekleştirmek için genel iradeyle ihtilafa düşmeyi göze alan ve daha önce Spinoza'dan alıntıyla bahsetmiş olduğumuz gibi, erdemi ihtiyat olan devlete zıt olarak erdemi cesaret olan bireylerin kendi hak alanlarını genişletme çabalarının bir sonucudur. "[D]emokratik rejim insanın doğal özgürlüğünden en az sapan yönetim şeklidir. Demokratik yönetim dahilinde doğa durumundaki eşitlik ve özgürlük muhafaza edilmiş olur…"[44] Eğer bu yorum doğruysa insanlar arasında doğa nezdinde bir eşitlik söz konusudur[45] ve bu eşitliği kendi lehine bozup diğerlerini köle yapmak isteyen biri de henüz ortaya çıkmamış olduğu için özgürlük hüküm sürmektedir. İkinci söylevin daha en başında, insanlar arasındaki eşitsizliğin temel kaynağı üzerine düşünürken doğal olanı değil, toplumsallıkla birlikte ortaya çıkan eşitsizliği inceleyeceğini ihsas ettiren Rousseau,[46] ona özgü doğal idilin içinde mümkün olduğunca muhafaza edildiği demokratik yönetime ayrıcalıklı bir yer veren Spinoza'yla hemfikirmiş gibi görünür.

Yukarıdaki alıntıdan yola çıkarak şu sonuca varmak mümkündür ki, güvenlik arayışının aslında özgürlük için çabalamak anlamına geliyor oluşu, en azından Spinoza açısından, hakkın güçten türetilebilir olduğunu gösteren

[42] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 234.
[43] *A.g.e.,* 235.
[44] Walter Eckstein, "Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Their Conception of Ethical Freedom", *Journal of the History of Ideas*, cilt 5, no. 3, (1944): 274.
[45] "Spinoza açısından… bedenler arasındaki benzerlikler akıl yardımıyla farkına varılmış olan ortak özellikler değildir. Bunlara yönelik kavrayışımız, kendi bedenimiz yanısıra başkalarının bedenlerinin dolaysız farkındalığına sahip olmamız sayesinde mümkündür"; Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, (London: Routledge, 1996), 76-77. Toplumsallığın varlık nedenini doğal ortaklıklara dair dolaysız farkındalığın bilinç düzeyine çıkması olarak tespit edebileceğimiz her ne kadar doğruysa da, söz konusu bilincin bilincine vardığı durumu ortadan kaldırmadığını vurgulamak da oldukça önemlidir.
[46] Rousseau, daha söylevin başında "doğal ya da fizik eşitsizliği" "manevi ya da politik eşitsizlik"ten ayırır: "Bu ikincisi kimilerinin başkaları zararına yararlandığı, örneğin onlardan daha zengin, daha itibarlı olmak ya da onlara boyun eğdirmiş olmak gibi ayrıcalıklardan ibarettir…Doğal eşitsizliğin kaynağının ne olduğu sorulamaz"; Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 87.

önemli bir veridir. Nasıl ki özgürlük sonsuza kadar genişleyememek ve bir yerde sınırlanmak zorunda olmak üzerinden tanımlanır; gücü de karşısına çıkma ihtimali olan tüm karşı güçlerin hakkından gelme konusundaki yetersizlik ve diğer güç odaklarıyla birleşip kalıcı bir güvenlik hakkına dönüşme yatkınlığı üzerinden nitelendirmek gerekir. Spinoza'nın düşünce evreninde hakka dönüşecek olan güç, gerektiğinde kendi özgürlük alanını daraltabilmek için kendini kısıtlayabilen, kendi üzerine dönebilen güçtür. Bu noktada durup da, "en azından insanlar söz konusu olduğu müddetçe", diye bir parantez açmak büyük bir hata olur, zira Spinoza'nın önümüze serdiği ontolojik alan doğadan başka ya da ona aşkın olduğu iddia edilecek alternatif bir alanın varlığını baştan yasaklamaktadır.[47] Hakkı yaratan diğer güç odağından çekindiği için kendini sınırlayan güç ise, güvenliği yaratan da diğer özgürlük odağı karşısında kendi hareket alanının bir kısmından feragat eden özgürlüktür. Hak da, güvenlik de kendisine karşı önlem olarak ortaya çıktıkları doğal unsuru değillemek şöyle dursun, onu bir varlık nedeni olarak kendi içlerinde taşımaya devam ederler. Herhangi bir doğal güç odağı başka güç odaklarıyla karşılaştığında gerekirse yok olmaktan kaçınabilmek için kendini kısıtlama eğilimi sergiler; içinde gücün hüküm sürdüğü doğa alanının dışında konumlanmış olan aklın mutlak hükümleri bunu gerektirdiği için değil. Spinoza hakkında verdiği dersler boyunca Deleuze'ün de vurgulamış olduğu gibi, gücü kendini kısıtlamaya götüren şey, içinde başka güç odaklarıyla karşılaşmalar (*occursus*) yaşadığı doğa düzeninin içkinliğidir: "Dünyaya atılmış olmak tam anlamıyla her an beni çözüp dağıtabilecek bir şeyle karşılaşma riski demektir."[48] Hak ise, bu riski bertaraf etmek için okları kendi kendisine doğrultmuş, böylelikle de kendini kısıtlamış olan güçten başka bir şey değildir.

---

[47] Williams, toplum sözleşmesi kuramcılarından biri olarak değerlendirilebileceğini düşündüğü Spinoza'nın "ortak irade" anlayışının temelinde korku ve kardeşlik duygusunun yattığını savunurken, toplumsal aklı doğal duygulardan türetmeye imkan veren natüralist paradigmaya bağlı kalır. Ama şu ayrım, Williams'ın geleneksel akıl anlayışı ve bundan kaynaklı düalizm refleksinden kurtulamadığını göstermesi açısından alıntılanmaya değer: "Korku ve sevgi temeli üzerinde bina olunan devletlerin her ikisinde de yurttaşlar akla uygun olarak hareket ederler, ama tam olarak sahip oldukları akıl yetisine dayalı olarak eylemezler. Buna karşın, rasyonel bir devlette yurttaşlar hem akla uygun davranırlar, hem de bu davranışlarını akıl üzerinde temellendirirler"; David Lay Williams, "Spinoza and General Will", *The Journal of Politics*, vol. 72, no.2, (2010): 345. Böyle bir ayrım Spinoza'yı Kant'la aynı kefeye koyarak Spinozacı siyaset felsefesinin natüralist temellerini bütünüyle görmezden gelir.

[48] Gilles Deleuze, *Spinoza üstüne On Bir Ders*, çev. Ulus Baker (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 75.

Spinoza'nın *Ethica*'da yapmış olduğu "yaşamsal çaba", ya da *conatus*, tanımı, güvenlik arayışının da en az özgürlük kadar doğal olduğunu hatırlamamıza yardımcı olur: "Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar."[49] Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde bu görüşün aynısını şöyle ifade eder: "İnsanın ilk uyacağı yasa varlığını korumak; yapacağı ilk şey de, kendine borçlu olduğu özeni göstermektir."[50] Sivil hal öncesindeki doğa durumu açısından bağlayıcı olduğu düşünülebilecek olan bu önermeye Spinoza'nın daha sonra katacağı şey, varlığını sürdürme çabası içinde olan insanların toplum oluşturarak bu konudaki şanslarını arttırabileceklerini vurgulamış olmasıdır.[51] Ama toplumsal hale geçiş aşamasında ve bu hale geçişten sonra doğal iştahın yerini doğaya aşkın olan akla bıraktığını söylemek de uygun değildir, zira Spinoza *Ethica*'da şunu da iddia etmekten geri durmaz: "Tekil şeyler deyince, sonlu ve sınırlı varoluşu olan şeyleri kastediyorum. Ancak birkaç birey tek bir eylemde, o eylemin tek bir sonucu olacak şekilde birleşmişse, o zaman bunların tümünün tekil bir şey olduğunu düşünüyorum."[52] İnsan bireylerini biraraya gelmek durumunda bırakan var kalma çabası, onları doğaya aşkın bir amaç etrafında değil, birbirlerine karşı önlem alma zorunluluğundan kaynaklı bir güvenlik ihtiyacı çatısı altında örgütler. Güvenliğin özgürlüğe aşkın bir düzeni temsil etmediğinin; yani, bu güvenlik ihtiyacının özgürlüklerle aynı doğal işleyiş potasında eritilebileceğinin en güzel ifadesi Spinoza'nın yazmış olduğu şu satırlarda bulunabilecektir:

> İnsan tabiatının evrensel bir yasası uyarınca, kimse iyi olduğuna karar verdiği bir şeyden vazgeçmez; yeter ki daha büyük bir iyilik ummasın ya da daha büyük bir kötülükten çekinmesin. Aynı yasa uyarınca, kimse de kötü bir şeye katlanmaz, yeter ki daha büyük bir kötülükten kaçınmasın ya da çok daha büyük bir iyilik ummasın.[53]

[49] Spinoza, *Ethica*, Bölüm III, Önerme VI.

[50] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 4.

[51] Spinoza'nın *conatus* kavramını doğa durumundaki bencil vahşinin asosyalliğiyle özdeşleştiren ve bu anlamda da Spinoza'nın natüralizminden yola çıkarak bir toplumsallık tahayyülü geliştirmenin zor olduğunu savunanlara cevaben, Genevieve Lloyd şöyle yazar: "Biz Spinoza'da özgeci davranışı bencilliğe indirgeme teşebbüsünden ziyade, bireyler arasındaki ilişkileri yeniden düşünmek yönünde bir çaba tespit ediyoruz. Spinoza, diğerleriyle girdiği ilişkilerden azade olarak tanımlanabilecek olan bireyin zorunlu olarak başkalarının değil, kendi ilgilerinin peşinde koşacağını iddia ediyor değildir. Onun söylemeye çalıştığı şey daha çok şudur ki, birey olmak hem başkalarının dolayımından geçerek eylemek, hem de onlar üzerinde belirleyici etkiye sahip olmaktır"; Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics* (London: Routledge, 1996), 75.

[52] Spinoza, *Ethica*, Bölüm II, Tanım VII.

[53] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 233.

İster doğa durumunda olsun, isterse sivil halde, bireyler aynı zamanda hem etki alanlarını hem de güvenliklerini maksimum düzeye taşıyabilecekleri bir yaşam stratejisi geliştirirler. Ne var ki, toplum sözleşmesi öncesinde yalnızca en güçlü konumdaki azınlığın başarıyla hayata geçirdiği bu strateji, sivil halde strateji olmaktan çıkıp kurumsallaşır ve herkesin hayatına aynı anda yön vermeye başlar. İkinci söylevini yazmış olduğu dönemde doğa durumunun kötülük üretemeyeceğine kani olan Rousseau, vahşilerden birinin diğerinin elindekini zorla alabileceğini, onu çalabileceğini ve diğerine zarar verebileceğini kabul eder, ama birinin diğerine zorbalık yapabileceğine, onu köleleştirebileceğine ikna olmaz.[54] Zira köleleştirme, o an uygulanmıyor olsa bile her an devreye girme yolu açık olan saklı gücün toplum sözleşmesi dolayısıyla bir tehdit kaynağı olarak yapısallaşmış, yani hukukileşmiş olmasını gerektirir. Kötülüğü büyük ölçüde köleleştirme olarak tanımlayan romantik Rousseau, özgürlük ve güvenliği tehlikeye atanın toplumsallık olduğuna ikna olmuşken, bunlar arasındaki temel diyalektiği kavramış görünen Rousseau topluma daha müspet bir rol atfeder:

> Bu ayrılıklar kabul edilir edilmez görülür ki, toplum sözleşmesinde bireyler bakımından bir takım haklardan vazgeçme diye bir şey yoktur; bu sözleşme ile durumları önceki durumlarına kıyasla gerçekten daha iyi olmuştur ve onlar herhangi bir vazgeçme yerine yararlı bir değiş tokuş yapmışlardır: Kararsız ve iğreti bir durum yerine, daha iyi ve daha güvenli bir durum; doğal bağımsızlık yerine özgürlük; başkasına zarar verme gücü yerine kendi güvenliklerini; başkalarının alt edebileceği güçleri yerine toplumsal birliğin yenilmezleştirdiği bir hakkı seçmişlerdir.[55]

Yukarıda Spinoza'nın söylediği gibi, özgürlük ve etkinlik alanını arttırmanın bedeli risk alıp güvenlikten feragat etmek ise, bu feragati sınırlamak üzere öznelerarası uzlaşımı mümkün kılan aklı da hayatta kalma stratejilerinin bir anlamda devamı olarak görmek mantıklı değil midir? Yoksa toplum sözleşmesi sonrasında gelen kurumsallaşmanın doğal eğilimlerle bağı kopartmak anlamına geldiğini mi kabul etmek gerekecektir? Şimdi yanıtlamaya çalışacağımız soru budur.

Akıl-Duygu Ayrımı ve Eşitlik

Spinoza *Politik İnceleme*'nin giriş bölümünde insanı idealize edilmiş bir akıl varlığı olarak ele alan filozofların siyasal gerçekliğe kör kalacaklarını söyler: "[B]ir uygulaması olan tüm bilimler arasında kuramın eylemden en çok farklı

[54] Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 129-130.
[55] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 31.

olduğu bilim siyasettir ve devleti yönetmek için kuramcılardan, yani filozoflardan daha uygunsuz olanı yoktur."[56] Benzer şekilde Rousseau da insanın toplumsallaşma süreçlerini açıklamaya çalışırken yapılabilecek en büyük hatanın doğa durumunu sivil hal üzerinden tahayyül etmek, yani insanı olduğu gibi değil de olması gerektiği gibi resmetmek olduğunu iddia eder.[57] Bu anlamda, Rousseau'nun Hobbes'un fikirlerine niçin itiraz ettiğini anlamak güçleşebilir, zira onun yaptığı şey de doğa durumu insanını yasayla tanışıklığı olmayan bir yabani olarak tasvir etmek olmuştur. Ama Rousseau'nun derdi, Spinoza'nın "günah", kendisininse kötülük olarak tabir ettiği şeyin İngiliz filozofun düşündüğü gibi medenileşmemiş olmaktan kaynaklanmadığını; bilakis, her türlü kötülüğün kaynağının toplumsal sözleşmelerin manipüle edilmesinde yattığını vurgulamaktır. Nasıl ki insanın kurtuluşu bütünüyle ortak iradeden kaynaklı olan ihtiyaçları gözeten bir toplumsal sözleşmedir, aynı insanın çürümesi de bu sözleşmenin bazı bireylere ayrıcalık sağlamak üzere kötüye kullanılmasında yatar. Söz konusu kötüye kullanımın kaynağı ise, belli kişi ya da grupları kayıracak şekilde düzenlenen, diğerlerinin fakirleşmesi pahasına onları zenginleştiren vergi politikasından başka bir şey değildir. Devlet için

> Vatandaş yaratmak ve onları korumak yeterli değildir. Bu vatandaşların geçimini sağlamak ve genel irade anlayışının aşikar bir sonucu olarak kamusal ihtiyaçları karşılamak hükümetin [bir başka] görevidir. Şunu fark etmek önemlidir ki, bu görev tek tek yurttaşların ambarlarını doldurup onları çalışma zaruretinden kurtarmak değil; bilakis, ona ulaşmak isteyen ve çalışmanın her daim gerekli olduğunu fark edip onun fazlalığından yakınmayan herkes için refahın yeterince erişilebilir olmasını teminat altına almak olarak tarif edilmelidir.[58]

Rousseau'nun düşünce dünyasında kötülük sadece kurumsallaşmış kötülüktür. Kendi lüks tüketimini doğal bir ihtiyaç olarak gösteren ve bunu da vergi politikalarını belirleyen yöneticilerle girdiği suç ortaklığı üzerinden kolaylıkla yapabilen zenginin söylediği yalanı deşifre edebilmek için aklı kullanmak, "bir asilzadenin de basit bir sığırtmaç gibi iki bacağa ve onun gibi tek bir mideye sahip olduğunu" hatırlamak yeter[59] Hiçbir sözleşmenin tam olarak asimile etmeyi başaramayacağı doğal arzu ve duyguları hesaba katmamak; doğal ihtiyaçların herkesi eşit kılacağını akıldan çıkartmak, mevzubahis kötüye kullanma riskinin ortadan kaldırılma şansını iyiden iyiye

[56] Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 11-2.
[57] Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 108-9.
[58] Rousseau, "Discourse on Political Economy", 25.
[59] *A.g.e.*, 34.

düşürecektir. Rousseau açısından akıl, toplumun temeli olan ihtiyaç algısının biçimlendirilme sürecinde, söz konusu ihtiyaçların kaynağının doğa olduğunu hatırlatmak üzere devreye girmesi gereken indirgeyici, doğallaştırıcı yetidir. Söz konusu akıl, doğal ihtiyacın karşılığı olmayan, içi boş bir toplumsal imgesini üretebileceği gibi, zengin tarafından şişirilmiş böyle bir ihtiyacın içi boş bir söyleme karşılık geldiğini deşifre etmeye de yarayabilir.

Kendi bünyesinde sindirilemeden kalan doğanın farkına varamamış bir aklın siyasi anlamda etkili müdahaleler üretemeyeceğine inanan Spinoza da, bunun için, "sevgi, nefret, öfke kızgınlık, kıskançlık, kibirlilik gibi duyguları kötülükler olarak değil, ama insan doğasının özellikleri olarak" ele alır. Zira bunlar "sıcağın, soğuğun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının havanın doğasına ait olması gibi insanın doğasına ait var olma tarzlarıdır."[60] Kötülüğü ideal olandan sapma olarak kavramak, soyutlama yetisi olarak tezahür eden aklı duygu ve doğal arzudan ayrı düşünmek anlamına gelir, ki bunun da kaçınılmaz sonucu aklın ürünü olan kurumlar içinde ortaya çıkan kötülüğe bir anlam verememek, onun karşısında suskun kalmaktır.

Demek ki, Rousseau ve Spinoza'nın, ama özellikle de Spinoza'nın düşündüğü şekliyle aklı hayatta kalma ve kendine yararlı olanın peşinden koşup kendine zararlı olandan kaçınma konusunda strateji üreten bir üst-arzu olarak değerlendirmek yerinde olabilir. Bir başka deyişle, *conatus* ilkesini akıldan ayırmak ve aklı arzu akışlarını kesen bir fren mekanizması olarak görmek yanlıştır. Toplumsal yaşamın ortaya çıkış koşullarını bilimsel bir yaklaşım üzerinden değerlendirmek üzere insanı olması gerektiği gibi değil de gerçekte olduğu gibi ele almayı tercih eden Spinoza, araçsal akıl ile amaçlar vazeden akıl arasındaki ikiliği görmezden gelmeyi tercih etmiş; bu ikisi arasındaki sürekliliği varoluşsal bütünlük lehine savunmaya meyletmiştir.

> Akıllılarla gerçek akıldan habersiz olan diğerleri, sağlıklı bir kafaya sahip olanlarla deliler ve ahmakça davrananlar arasında da hiçbir fark yoktur. Her varlık, tabiatının yasalarına uyarak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar. Çünkü tabiat tarafından belirlendiği biçimde davranmaktadır ve başka türlü de davranamaz.[61]

Akıllılarla sağduyudan yoksun olanlar aynı doğal düzenin bir parçası konumunda iseler, arzuları, iştahları ve duyguları (*affectus*) doğal varoluşa, akli

[60] Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 13.
[61] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 231.

yaklaşımı ise doğal düzeni aşan ideal bir zorunluluk yuvarına hamletmenin herhangi bir anlamı kalmaz. Daha önce yaşanmış olan duyguların hafızası olarak iş gören aklın dolayımından geçmeksizin serbestçe ileri doğru atılım yapan duygu filozofun gözünde pasifleştirici, edilgin kılan duygudur (yani bir *passio*, bir *tutku*dur). Bir de akıl dolayımından geçen duygular vardır ki, "akıldan doğan bir duygu diğerlerinden daha güçlüdür."[62] Yani, bir tekille karşılaşmanın sonucunda ortaya çıkan ve bizi onun karşısında esir eden pasifleştirici duyguyu bertaraf eden aklın kendisi değil, korkuyla karışmış akıl, yani ihtiyattır. Korku duygusu insanı anlık iştahların açtığı yola girme konusunda temkinli olmaya iten negatif, frenleyici bir ruhsal müdahaledir; insana uzun vadeli hesaplar yapmak üzere daha fazla zaman tanıyan, dolayısıyla onu nesneye tutuklu kalmaktan kurtaran da akılla karışmış bir duygu olarak temkinliliktir. Ne var ki, "insanı etkin duruma getirdiği söylenen arzu ile insanı edilgin duruma soktuğu söylenen arzu aynı duygu durumudur."[63] Akılsızlık kısa vadede ortaya çıkması muhtemel sonuçlar karşısındaki duygulanışa karşılık gelirken, akıl dolu varoluş uzun vadede ortaya çıkacağı aşikar olan sonuçlara cevaben duygu üretebilmek gibi bir imaya sahiptir. Kısaca ifade edecek olursak, Spinoza için akıl ve duygu aynı madalyonun iki yüzüne karşılık gelir ve bu madalyon da alternatifi olmayan varlık alanı olarak doğadır.

Şu ana kadar duyguların her daim akla eşlik ettiğini söyledik. Belki de vurguyu değiştirmek, aklın da, en azından onu kullanmaya yatkın olanlar açısından duygulara eşlik ettiğini hatırlamak gerekir. Ama bu, toplumsallık öncesine karşılık gelen bir doğa durumundan bahsetmenin anlamsız olduğunu söylemeyi gerektirecektir. Bir başka deyişle, halk ve yönetici arasındaki hak ve görev dağılımını karara bağlayacak olan o farazi ânın öncesinde insanın kendi arzusuna dair, eksik de olsa, bir fikre ulaşmış olması mümkün ise, bunun anlamı söz konusu aşamada toplumsal sözleşmenin bir anlamda zaten yapılmış olduğudur. İnsanların zaten akıllı varlıklar olduğunu varsaymak, bahsi geçen doğa durumunda onların işbirliğine dayalı bir birliktelik formunu çoktan keşfettiklerini, yani toplumsallık aşamasına çoktan geçmiş olduklarını kabul etmek anlamına gelir. Bu ise doğa durumu gibi bir varsayımın tamamen işlevsiz kalmasına, açıklayıcı gücünü tamamen kaybetmesine neden olur. Böyle bir anlayışın kendinden beklenen işlevi yerine getirebilmesi için, toplumsallık öncesi hal ile toplumsallık sonrası hal arasında bir yandan bunları birbirinden ayırmaya yetecek büyüklükte bir fark olması, bir yandan da bu farkın aradaki geçişi imkansız hale getirecek bir

[62] Spinoza, *Ethica*, Bölüm V, Önerme VII, Kanıt.
[63] *A.g.e.*, Bölüm V, Önerme IV, Önerme Sonucu.

boyutta olmaması gerekir. Buna çok yakın bir fikri, tıbbi bakış açısının temel kavramlarını sorunsallaştırdığı *Normal ve Patolojik* adlı kitabının Rousseau'ya ayırdığı kısa bir bölümünde George Canguilhem de dile getirmiştir:

> Dolayısıyla standardize olmuş insan deneyimine dair bir söylem için uygun dilbilgisi zamanı, bilinçte onların uygulanmalarına karşı çıkma girişimine bağlı normların temsilleri olmadan olmaz. Çünkü ya olgunun ve hukukun tam uygunluğu gözden kaçmıştır ve doğa durumu, içinden bir bilinçlenme fırsatının nasıl doğduğunu hiçbir zaman açıklayamadığı bir bilinçsizlik halidir ya da tam uygunluk fark edilmiştir ve doğa durumu bir masumiyet durumudur. Ama bu durum hem *kendi için var olup* hem de aynı zamanda bir *durum*, yani durağan bir düzenleme olamaz. Kurala uygunluğun bilincinde olmak, kural ihtiyacına indirgenen kural nedenlerinin bilincinde olmak demek olduğuna göre, kimse masum bir şekilde kendini masum olarak bilemez.[64]

Doğa durumu insanının yasa fikrine tamamen yabancı olduğu kabul edilecekse, böyle bir doğa durumu tasvirinin içinde bulunulan toplumsal hali anlamak açısından hiçbir fayda sağlamayacağı da görülmelidir. Sağlıklı bir tasavvurun devamlılığı açısından akla duygular zaviyesinden bakmak ne kadar elzemse, duygulara da akıl perspektifinden yaklaşmak; insanı başından beri yasa fikrine yatkın, toplumsal bir varlık olarak tasavvur etmek gerekir. Diğer yandan, doğa durumunda akla eğilimli olanların yasa fikriyle tanışık olduklarını varsaymak, bunların toplum öncesi durumda da devletin sağlayacağı hak ve özgürlüklerden yararlanıyor olmalarını gerektirir. Bu da Spinoza'nın devletin amacını özgürleştirmek olarak tespit eden yaklaşımını sorunlu hale getirir. Özgür olanlar zaten özgürdürler ve özgür olmayanları da zorlamak ve korkutmaktan başka bir yol yoktur. Dolayısıyla Spinoza içinde iknayla cebir ve korkutmanın iç içe geçtiği heterojen bir işleyiş[65] üzerinden formüle ettiği bir toplumsallık anlayışına bağlı kalmaya devam eder.[66]

---

[64] Georges Canguilhem, Canguilhem, G. (2018) *Normal ve Patolojik*, fr. çev. Perge Akgün (İstanbul: Monokl Yayınları, 2018): 206-207. Alıntıdaki italikler bana aittir.

[65] Bir akıl söylemi olarak felsefi yaklaşım tüm değişkenleri tek bir sabit etrafında örgütlemeyi gerektiren bütünsel ve homojenleştirici bir düşünce alışkanlığını şart koşuyor olduğu için de, Spinoza'nın bir siyaset felsefecisinden ziyade siyaset bilimci olduğunu savunan Geismann'ın tezi de üzerinde bir kez daha düşünülmeyi gerektirir: "Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme* başlıklı eserleri 'hukuki' değil 'siyasi incelemeler olup, devletin varoluşunu konu alan bir hukuk felsefesinden ziyade siyaset bilimi olarak tanımlanmalıdırlar"; Georg Geismann, "Spinoza—Beyond Hobbes and Rousseau", Journal of the History of Ideas, cilt 52, no. 1 (1991): 52.

[66] Tom Sorrell, "Spinoza's Unstable Politics of Freedom", *Interpreting Spinoza: Critical Essays* içinde, yay. haz. Charlie Huenemann (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 153.

Doğal Hak Anlayışında Saklı Olan İyimserliğe Karşın Sözleşmenin Kırılganlığı

Dille beraber insan hayatına giren yasa, olmakta olanın sergilediği düzenliliğe olması gerekeni ekler. Geleceğe yönelik beklentilerini geçmişten çıkartılan dersler ışığında biçimlendirmek üzere biraraya gelen insanlar, dil üzerinden birbirlerine iletme şansı buldukları hayallerini zaman-mekânsal koşulların üzerine yükselttikleri düzenleyici bir norma dönüştürürler.[67] Toplumsallığın veya dilselliğin ürünü olan bu yasa hak ve ödev anlayışının yegane kaynağı olarak görülürse, doğa durumunu tam bir rastgelelik hali olarak kabul etmek kaçınılmaz olacaktır. Oysaki Spinoza ve Locke gibi *doğal hak* kavramına yeşil ışık yakan düşünürler ya doğa durumu gibi bir kavramsallaştırmanın çıkmaz sokak olduğunu savunacaklar, ya da doğal durumun dahi kendine özgü bir yasallıkla biçimlendirilmiş olduğunu ikrar etmenin önemini vurgulayacaklardır. Rousseau'yla kıyasladığımız için bizim açımızdan daha önemli olan Spinoza doğal hakkı şöyle tarif eder: "Doğal hak ile, öyleyse, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ve kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum."[68] Şu halde doğal hak, aynı toplumsallığı açıklamak için Hobbes tarafından ortaya atılan negatif kavramsallaştırmanın, yani doğa durumunun pozitif karşı kutbu olarak düşünülebilir. Doğal durum toplumsallığın yokluğuna karşılık gelirken, doğal hak aynı toplumsallığın tohum hali olarak düşünülebilir. Bir diğer deyişle Spinozacı anlamıyla toplumsallık, Hobbes'taki gibi bir halden çıkıp diğerine ulaşma değil, zaten içinde bulunulan halin tekamül ederek kendini bulması olarak düşünülebilir. Cemal Bâli Akal Spinozacı doğal hak anlayışının toplumsallığın olanaklılığı açısından oynadığı rolü şöyle tarif eder:

> Spinoza'da yönetimin nihai amacı hakimiyet değildir, insanı korku içinde tutmak ve bir başkasına bağımlı kılmak için oluşturulmamıştır. Tersine, onu korkudan kurtarmak, elden geldiğince güvenlik içinde yaşamasını, bir başka

[67] Rousseau dili ve dille beraber gündeme gelen normu insan yaşantısının o denli ayrılmaz bir parçası olarak görür ki, olup bitenin kendisi, etki üretmek bakımından, söz konusu vakayı konu eden dilsel anlatıya kıyasla oldukça sönük kalır: "Çok iyi bildiğiniz bir acı durumunu düşünün; acı çeken kişiyi görerek ağlayacak kadar acı çekmeniz zordur; ama ona bütün hissettiklerini size anlatması için zaman verin, o zaman kısa sürede gözyaşlarına boğulursunuz"; Jean-Jacques Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, Fr. çev. Ömer Albayrak (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 4. Çünkü her anlatı, olmuş olanı olması gerekenle kıyaslayarak karşı tarafa aktarır. Bir diğer deyişle, anlatıcı anlatmakta olduğu şeyi dile döküyor oluşunu ancak bu şekilde gerekçelendirebilir. Unutulmamalıdır ki, anlatılma gerekçesini kaybetmiş hikâyenin herhangi bir etkisi olmaz.

[68] Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 4.

> deyişle, bir başkasına zarar vermeden varlığını sürdürme ve eylemde bulunma tabii gücünü (hakkını) elinde tutmasını sağlamak için kurulmuştur.[69]

Bu demektir ki, Spinoza toplumsal yasayı doğa yasasından, hakkı güçten, aklı arzudan ayırmamakta ısrar etmek suretiyle Descartes'ın düştüğü aşkınlık problemine düşmekten kurtulmuştur. Düalist yaklaşım uyarınca ontolojik olarak ayrı konumlara yerleştirilen doğal ve düşünsel varlıkların birbirleriyle nasıl ilintilendirilecekleri sorusu yanıtsız kalırken, Spinoza'nın içkinci yaklaşımı böyle bir çıkışsızlıktan kaçınılabilmesine imkan sağlar.[70] Bir fikrin hangi gerçekliği temsil ettiği ya da toplumsal halin hangi doğa durumu kavramının karşılığı olduğu soruları bitmez tükenmez tartışmalara kapı aralarken, aynı tözün farklı halleri olarak anlaşılması gereken doğa ve toplum, Spinoza'nın bakış açısından herhangi bir kafa karışıklığı yaratmaksızın özerkliklerini korurlar. Bunun için şöyle yazacaktır Spinoza: "Tüm doğal şeyler, var olsunlar ya da olmasınlar, upuygun olarak kavranabilirler."[71] Spinoza burada teleolojik işleyişe tâbi olan toplumsal varlığı anlamaya çalışmaktan vazgeçip mekanik işleyişe sahip doğa alanına yönelmek gerektiğini; aksi takdirde upuygun olmayan fikirlerle dolup kafa karışıklığına düşeceğimizi iddia ediyor değildir. Onun yapmaya çalıştığı, daha çok, kendi kendine amaç verebilen özgür varlıkların alanı olarak görülen toplumun bile doğa tarafından koşullanmaya devam ettiğini hatırlatmaktır. Spinoza açısından düzeltilmesi gereken iki temel hatadan bir tanesi tüm amaçların kaynağı ve tüm akıllı varlıkların en üstünü olan Tanrı'yı yarattığı varlığın dışında konumlandırmaksa, diğeri, en azından insan için, aklın arzu ve iştahları tamamen baskılamak için devreye giren yeti olduğunu savunmaktır. Biraz kaba bir tabirle *aşkınlık saplantısı* olarak tabir edilebilecek bu iki düşünsel önyargı, kendisi açıklanamaz olup da geri kalan her şeyin açıklanmasında rol oynayacak olan bir sabit temelinde düşünmeyi şart koşan

[69] Cemal Bâli Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı için Spinoza'yla* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004), 120.

[70] Spinoza siyaset felsefesini de *Ethica*'da savunmuş olduğu monist ontolojinin şart koştuğu içkinci mantığa bağlı kalarak geliştirir ve bu söyleneni en iyi şekilde kanıtlayan da onun *Politik İnceleme*'de kaleme aldığı şu satırlardır: "… eğer insan doğası insanların sadece aklın buyruklarına göre yaşayacağı şekilde düzenlenmiş olsaydı, insan türüne özgü olduğunu düşündüğümüz sürece doğal hak, sadece aklın gücü tarafından belirlenmiş olurdu. Ama insanlar akıldan ziyade kör arzuyla davranırlar ve sonuç olarak insanların doğal gücü, yani insanların doğal hakkı akılla değil, ama onları eylemde bulunmaya mecbur eden ve sayesinde kendilerini korumaya çabaladıkları tüm iştahlarla tanımlanmalıdır"; Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*,16.

[71] Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 15.

Platoncu yaklaşımın uzantısı olarak değerlendirilmelidir.[72] Oysaki Spinoza'nın içkinciliği, nasıl ki yarattığı dünyanın zorunluluğuna maruz kalmayan birincil konumdaki ayrıcalıklı bir ajan (yani, Tanrı) fikrine karşı koymayı gerektirirse; insanda onu Tanrı'ya bağlayan aklın onu doğaya bağlayan beden ve arzulardan bağımsız oldukları fikrini de aynı şekilde bir kenara bırakmayı şart koşar. Dolayısıyla nasıl ki Tanrı yaratmak istediğini değil de yaratmak zorunda olduğu şeyi yaratır, insan aklı da kendi fikrî üretimini ancak onu doğaya bağlayan bedenin gereksinimlerini ve hallerini ifade edecek şekilde hayata geçirebilir:

> Zihinsel imgelem zihnin bir şeyi yanındaymış gibi görmesini sağlayan fikirdir. Ama bu fikir dış bir şeyin doğasından çok insan bedeninin o anki durumunu belirtir…[Z]ihin ancak beden varlığını sürdürdükçe edilgenliklere özgü duygulara bağımlıdır.[73]

Dolayısıyla zihnin bir bedene bağlı olması ölçüsünde akıl her daim arzu ve duygularla iç içe geçmiş haldedir ve düşünme de, bir yere kadar da olsa, her daim bedensel bir performanstır. Bunun anlamı tam olarak şudur ki, bir fikir her daim aktüel, muhayyel, hatırlanan ya da özlenen bir bedensel durumun izdüşümüdür. Tam manasıyla özgür olduğu için öznenin prototipi olarak düşünülegelmiş olan Tanrı'yı dahi yarattığı doğanın zorunluluğuna tâbi imiş gibi düşünen Spinoza'nın insan bireyinin de aynı doğaya bağımlı olduğunu söylemesinde herhangi bir gariplik yoktur. Bu makalenin odağında yer alan meseleye dönerek aynı mevzu üzerinde yeniden düşünecek olursak, doğal arzudan hiçbir vakit bağımsızlaşamayan bireylerin meydana getirdikleri toplumun da doğal itkilerin kamusal var oluş üzerindeki biteviye etkisini görmezden gelmeyen bir sözleşme temelinde meydana getirilmiş olması şarttır. Tanrısal ya da mutlak bir iradenin nereden kaynaklandığı belli olmayan hükümleri etrafında değil de doğal ihtiyaçlar çerçevesinde şekillendirildiği için böyle bir sözleşme, kendisine gerek kalmadığı vakit iptal, yeni gereksinimlerin söz konusu olması halinde ise tadil edilebilecektir:

> Yararlı değilse hiçbir antlaşmanın hükmü olamaz. Yararlılık ortadan kalktığında antlaşma da sona erer ve geçersiz olur. Bu nedenle, antlaşma yapılan kişiden sonsuza kadar sözüne bağlı kalmasını isteyen biri, aynı

[72] Aşkınlık fikri üzerine bina edilen felsefi yaklaşımın temelinde Platon'un "iyi" ideası var ise, Spinoza'nın temel eğilimi bu fikri doğallaştırmak, onu yaşadığımız dünyaya indirmek yönündedir: "[B]iz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine, bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz"; Spinoza, *Ethica*, Bölüm III, Önerme IX, Not.
[73] Spinoza, *Ethica*, Bölüm V, Önerme XXXIV, Kanıt.

> zamanda, antlaşmanın bozulmasının bozana yarardan çok zarar vermesine de çalışmıyorsa, budalalık etmiş olacaktır.[74]

Yani toplum sözleşmesi bir doğa durumuna karşı önlem olarak yapılmış olsa da, söz konusu durumun olası etkilerine her daim açık olmaya devam eder. Hiçbir sözleşme doğa durumundan ilanihaye çıkış kapısının anahtarı olamaz.[75] Her toplumsallık kendi bağrında doğal işleyişi taşımaya devam eder. Demek ki, temelde çıplak güç ve kaba iştahla arasındaki göbek bağını idrak edememiş olan bir aklı da akıl olarak tarif etmek imkansızdır ve sözleşmenin her daim bozulabilir oluşuna ilişkin olan bu iddia, aklın her şeyden önce kendi doğal bakiyesinin farkındalığı olarak tarif edilmesi gerektiğini gayet güzel ifade eder. Aslına bakılacak olursa, Spinozacı anlamıyla politik akıl, özgürlük yanında güvenliğin de toplumsal bir ihtiyaç olduğunun; bu ihtiyacın doğal özgürlükten feragat etmekle karşılanabileceğinin altını çizer.

Genel İradenin İmajı olarak Tanrı ve Yöneticinin Rolü

Her ne kadar tamamına ermeseler de, güç-hak ve özgürlük-güvenlik dönüşümlerini mümkün kılan nihai diyalektik ilişki, asıl olarak, yukarıda değindiğimiz gibi, akılla duygular arasındadır. Akıl duygudan ayrı düşünülemez, zira aklın gösterdiği yolda yürüme iradesinin ortaya çıkabilmesi için duyguların yaratacağı ruhsal itkiye gereksinim vardır: "Kuşkusuz, yalnız akıldan çıkan evrensel bir adalet vardır; ama aramızda kabul edilmesi için bu adaletin karşılıklı olması gerekir."[76] Gerek Spinoza için, gerekse de Rousseau için, siyaset felsefesinin temel problemi akıl tarafından vazedilenleri hayata geçirecek iradenin ortaya çıkmasına nasıl zemin hazırlanacağıdır.

Spinoza, insanların akıldan ziyade duygularının yönetiminde olduklarını, aklın göstereceği doğal düzendense sorgulanması mümkün olmayan Tanrısal iradenin mutlak buyruklarına bağlı kalarak yaşadıklarını ifade eder. Çünkü

---

[74] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 234.

[75] İki devlet arasındaki savaş halini tasvir ederken Spinoza'nın, savaşı kaybedip köle haline gelmiş bir halkın galiplerle ilişkisi hakkında konuşurken Rousseau'nun dikkat çektikleri husus, toplum sözleşmesini mümkün kılan rıza sayesinde ortadan kalkan doğa durumunun bir kararsızlık hali olduğudur. Toplumsal durumun bekâsı, altta yatan münferit arzunun sürekli olarak baskı altında tutulmasını sağlayan önleyici bir iradenin diri tutulmasına bağlıdır; Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 238; Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 11.

[76] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 34.

onlar "tabiatın gücünü kendine tabi kıldığını hayal etmedikçe, Tanrı'nın gücüne yeterli hayranlığı" gösteremezler[77] Bir başka deyişle, toplumu meydana getiren bireylerin ezici bir çoğunluğu aklın gösterdiğindense, Tanrı'nın istediğini istemeye meyyaldirler. Aklın gösterdikleriyle aracısız bir şekilde karşılaşmaya yetkin olan çok az sayıda insan varken, büyük bir çoğunluk akıl kılığına bürünmüş salt istençle, yani Tanrı'yla yetinir. Rousseau aynı fikri şu şekilde ifade eder: "Tek tek kişiler iyiliği görürler, ama teperler onu. Halksa iyiyi ister ama görmez…Birini, aklını istemine uydurmaya zorlamalı, öbürüne de ne istediğini bilmesini öğretmeli."[78] Demek ki, akla uygun bir yaşam süren azınlıkla duygularının peşinde sürüklenen çoğunluğu aynı ortak istem içinde buluşturup sağlıklı bir toplum oluşturmanın çözülmesi gereken temel sorun olduğunu görmek gerekir. Rousseau'nun hayal gücüyle yaşayan çoğunluğu aklın ilkeleriyle buluşturacak önlemler sıralayıp bunu bir reçete olarak dayatmadığına özellikle dikkat etmek gerekir. Sağlıklı bir toplum kurmanın ancak herkesin kendi inançlarının gereklerini yerine getirmesine fırsat verecek çoğulcu bir anlayış temelinde mümkün olabileceğini söyleyen Spinoza da, toplum sözleşmesini mümkün kılan ortak iradenin tek tek bireyleri aklın ışığıyla donatmak olmadığını; aslolanın bireysel özgürlüklere yer açarak aklın tekamül etmesine zemin hazırlayacak bir ortak yaşam inşa etmek olduğunu savunur. Bu amaçla tek tek insanların akıllarına hitap etmektense, bir hamlede çoğunluğun duygularına hitap eden Kutsal Kitap…

> …Tanrı ve şeylerden söz ederken çok yanıltıcı bir dil kullanır. Çünkü amacı akla yatan şeyler söylemek değil, insanların hayal güçleri ve fantezilerini okşayıp ele geçirmektir. Gerçekten de Kutsal Kitap, bir siyasi bütünün çöküşünü siyaset tarihçilerinin genelde yaptıkları gibi anlatsaydı, halk tabakası bundan hiç mi hiç etkilenmezdi. Ama tersine, Kutsal Kitap'ın genelde yaptığı gibi, bu çöküş Tanrı'ya gönderilir ve şiirsel bir dille anlatılırsa, halk tabakaları bundan müthiş etkilenir.[79]

Olandan yola çıkıp olması gerekene varmak konusunda her zaman yetersiz kalan ortalama zeka, olanın her daim ahlaki bir buyruk biçiminde gelmesini bekler. Zira insanlar genel olarak gerçekliği kendi gözleriyle görmeyi mümkün kılan bir toplumsallıktan ziyade, olan karşısında takınılması gereken tavrın ne olduğunu kendilerine dikte eden başka iradeler tarafından çevrelendikleri sosyal ortamlarda hayatlarını geçirirler. Bunu ifade etmek için Rousseau şöyle yazacaktır: "Bir şey niçin iyidir, niçin düzene uygundur?

[77] Spinoza, *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*, 119.
[78] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 37.
[79] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 128.

İnsan alışkanlıkları dışında doğaya uygun oldu]m□ için. Her türlü adalet Tanrı'dan gelir; adaletin kayna]z yalnız odur. Ama biz adaleti bu kadar yüksek " mı □ b

Aklın dini değillemektense onun desteğinden yararlanmasına sıcak bakmak, Tanrısal yasanın toplum yasasına dönüşümünün ve genel iradenin doğuşunun zeminini analiz eden Rousseau'nun düşüncesindeki ihtiyat payına karşılık gelir. Aklın gösterdiği hakikat tek başına yeterli değilse, insanları harekete geçirmek bakımından kısmi olarak aklileştirilmiş bir mite, yani onları doğal hakikat karşısında duygulandıracak ve "Tanrı sevgisini yasa sevgisiyle" birleştirecek olan bir "toplum dinine" ihtiyaç vardır.[82] Genel iradenin silik bir imajı olarak iş görecek olan Tanrı, ancak aklın müdahalesi sayesinde idrak edilebilecek olan soyut bir unsuru, hayal gücünün kolaylıkla erişebileceği somut bir varlıkla ikame eder. Bu anlamda toplum dini, aklın rakibi karşısında zaman kazanmak üzere imana verdiği bir rüşvet olarak yorumlanabilir. Eninde sonunda aklın ilkelerine göre biçimlendirilmesi gerektiğini düşündüğü demokratik bir toplumda, ne kadar saçma da olsa herkesin kendi inancının gereklerini kendi istedikleri gibi yerine getirebilmelerinin önemine vurgu yaparken Spinoza'nın da temel amacı, kör inanç karşısında akla zaman kazandırmaktan başka bir şey değildir: "Peygamberlere yalnızca vahyin hedefi ve özü konusunda inanmak zorundayız. Geri kalanlar konusunda, her insan kendisine uygun gelen şeye inanmakta özgürdür."[83]

Ortak irade her ne kadar insanın kendi doğasından kaynaklanan ihtiyaçları ifade ediyor olsa da, halkın söz konusu ihtiyaçlardan kaynaklı ortak çıkarın farkına varabilmesi için tanrısal buyruğa ihtiyacı vardır. Diğer yandan, kamusal iradenin hayata geçirilebilmesi için onu sadece Tanrı'da değil, bir lider ya da yöneticinin kişisel varoluşunda da somutlaştırmak gerekir. Aklın sesini duyamayacak olan çoğunluk tanrıların sesini duyar ve tanrıları aklın sesiyle konuşturabilmek de her yöneticinin harcı değildir:

> Sıradan insanları aşan bu akıl, insan ölçülülüğünün yola getiremediği kimseleri tanrısal güçle zorlamak için yasacının kararlarını ölümlülere söylettiği akıldır. Ama ne tanrıları konuşturmak, ne de onların sözcüsü diye ortaya çıkıp insanları buna inandırmak her insanın yapabileceği bir iş değildir.[84]

[82] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 128. Bu konuda Williams ise şöyle yazar: "Toplum dini, kısaca, kendisini bölüp parçalamak ve alt etmek için ortaya çıkan tüm engeller karşısında genel iradenin görece saflığını muhafaza etmek için kullanılan bir başka destek konumundadır", David Lay Williams, "The Substantive Elements of Rousseau's General Will", *The General Will: The Evolution of a Concept* içinde, yay. haz. James Farr ve David Lay Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 239.
[83] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*, 80.
[84] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 40.

Dünyadaki en somut şey olan doğal ihtiyacın toplumsal izdüşümü olarak tanımlanabilecek olan genel iradenin algılanabilmek için fazla soyut olması, uygulanabilmek içinse Tanrı, peygamber ve politik liderlerin varlığında somutlaşmaya ihtiyaç duyması oldukça ironiktir. Doğayla akıl arasındaki bağı kopartmamaya özen gösterdikleri politik felsefi etkinlikleri boyunca Rousseau ve Spinoza'nın farkında oldukları şey de zaten budur. Ontolojik olarak en somut olanın epistemolojik manada en soyut olana dönüşümü, doğal ve toplumsal yanları arasında bir köprü kurarak insanı anlamaya çalışan her felsefe için karşılaşılması kaçınılmaz olan bir zorluk yaratır.

Sonuç

Rousseau felsefesi, insanı doğal ve beşeri dünya karşısındaki konumu bakımından ele almaya çalışan bütüncül bir perspektif oluşturmanın peşindedir. İlk döneminden ikinci dönemine geçişte karşımıza çıkacak olan şey toplumsallığa yapılmış daha güçlü bir vurgu olsa da, *İtiraflar* ve *Yalnız Gezerin Düşleri* gibi son dönem metinleri, toplumsal hayatın yarattığı düş kırıklıklarının etkisiyle yeniden doğal yaşama dönen romantik bir münzevinin küskünlüğünü yansıtır. Gençliğinden orta yaşına kadar toplumsallaşma süreçleri üzerine düşünmüş olan Rousseau, hayatının sonbaharında insanlar hakkında düşünmeyi bırakarak kendi iç hesaplaşmasına yönelmiştir. Başladığı noktaya geri dönmüş gibi görünen bu felsefi tefekkür serüveni ise yalnızca yaşlanmakta olan filozofun ölümle yüzleşmesini yansıtmakla kalmaz. Bu yazıda onun felsefesine yakıştırdığımız diyalektik ton sözünü etmekte olduğumuz gelgitin öncelikli kaynağı olarak değerlendirilmelidir.

Bir yandan güçten hak devşirilmeyeceğini, bunun mümkün olabilmesi için doğa dışı bir akla ihtiyaç olduğunu hissettiren Rousseau, diğer yandan aklın en önemli ürünlerinden biri olan toplumun doğal ihtiyaçlar temelinde örgütlenmesi gerektiği fikrini işlemeye devam etmiştir. Bu konuda onunla hemfikir olan Spinoza açısından herhangi bir sorun yoktur, zira Spinoza'nın natüralizmi, Rousseau'nun romantizmle karışmış natüralizminden farklı olarak, bütünüyle rasyonalist bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Baktığı her yerde belirlenimci doğa yasalarıyla düzene sokulmuş mekanik bir işleyiş gören Spinoza açısından varlık doğadan ibarettir ve varlığın konuştuğu dilin de matematik olduğu kabul edilmelidir. Duyguları çözümlemek için bile geometrik sistemlerin inşasında kullanılan tümdengelimsel yönteme başvuran Spinoza, akıl derken doğruluğu apaçık olan aksiyomlardan yola çıkarak daha az genel doğruların türetilmesine imkan veren mantıksal akıl

yürütmeyi kasteder. Bu sayede doğanın dışına taşan yaratıcı Tanrı, özgür irade ve bedenden ayrı olarak işleyen zihin gibi metafiziksel varlıklar, Spinoza'nın şüpheci yaklaşımından paylarına düşeni alırlar. Bahsini etmekte olduğumuz bu şüphecilik üzerinden Spinoza'nın felsefesini inşa edici bir felsefe olarak tanımlamaktansa, daha önce ortaya konulmuş felsefi söylemler içinde yer alan ve göstereni olmayan boş kavramları deşifre eden negatif bir düşünce olarak tasvir etmek daha doğru olur.

Diğer yanda, doğuştan getirdiğimiz özgürlük ve Tanrı fikirleri sayesinde diğer varlıklardan farklı olduğumuzu düşünmeye yatkın olan Rousseau, bu anlamda Spinoza'nın epeyce uzağına düşmüş görünür. Spinoza'nın matematiksel akıl üzerine izdüşümünü aldığı hakikat, Rousseau'da vicdan olarak tezahür eden ve istençle iç içe geçen bir akıl üzerinde yansıma yapar. Ve vicdan inşa edici olmaktan ziyade eleştirel bir yeti olduğu içindir ki, Rousseau'nun etik-politik yaklaşımı da, tıpkı Spinoza'nınki gibi, put kırıcı bir özellik taşır. İkisinin de amacı, hegemonik amaçlarla hakikat olarak yutturulmaya çalışan bir takım imajların foyasını ortaya çıkartmaktır. Spinoza nedensel işleyişe sahip olan belirlenimci doğanın insanbiçimci imajı olarak irade sahibi Tanrı çözümlemesine yönelirken, Rousseau'nun temel amacı doğal ihtiyaçların sadık bir izdüşümü olan ortak irade ile her türlü ayrıcalık ve eşitsizliğin kaynağı olan münferit iradeler arasındaki çelişkiye odaklanmaktır. Bu anlamıyla her iki filozof da, özgür iradeye sahip öznelerin eylemlerini merkeze alan politik tahayyülü yapısal analize dönüştürmek yolunda önemli adımlar atmışlardır. Her iki filozof açısından da, toplumsal uzlaşı ve kamu rızası manipüle edilirse sonucun hegemonik iktidarlar olacağı açıkken, böyle bir manipülasyonun engellenebilmesi halinde doğal ihtiyaçların tatminine öncelik veren akli ve adil bir toplumun ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Spinoza'nın özgürleşme ve köleleşmeyi yalnızca yaşanan süreçler olarak kavramayı öneren, bu anlamıyla da olgulara bağlı kalmak konusunda daha başarılı olan materyalist felsefesi, özgürlüğü doğuştan gelen bir özellik olarak kavramakta ısrarcı olan Rousseau'nun düşüncesinin karşı kutbunda yer alıyormuş gibi düşünülebilir. Aklı duygularla sürekli olarak iç içe geçmiş olarak düşünen Spinoza'nın güç-hak dönüşümünü tarif ederken Rousseau'dan daha kıvrak olmasının sebebi, ona özgü natüralist tavrın tek tözcü bir metafizik üzerinde temellendirilmiş olmasıdır. Buna mukabil, insan varoluşunun deneyimle kazanılmış değil doğuştan getirilmiş bir özgürlükle taçlandırılmış olduğunu düşünen Rousseau'nun bu yaklaşımı, ortaya koyduğu düşünülebilecek olan doğalcı yaklaşım üzerine gölge düşürür. Ama doğa düzeninden toplum düzenine geçişi mümkün kılan akli uzlaşıya ister

istemez doğal ihtiyaçlara atıfla ulaşılabilir oluşu, yazı boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, Rousseau'yu Spinoza'ya yaklaştırır. *Emile*'de ortaya konulan eğitim ideali, doğal olanı yok saymayan bir toplumsallaşma ve böyle bir toplumsallaşmaya bağlı eğitimin tornasından geçen genç insanı şöyle tarif edecektir: "Doğada yaşayan doğal insanla toplumda yaşayan doğal insan arasında çok fark vardır. Émile çöllerde yaşayacak bir vahşi değil, kentlerde yaşamak için yaratılmış bir vahşidir."[85]

Kaynakça

Akal, Cemal Bali. *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı için Spinoza'yla*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.

Allison, Henry E. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. London: Yale University Press, 1987.

Canguilhem, Georges. *Normal ve Patolojik*. Fransızcadan Çeviren Perge Akgün. İstanbul: Monokl Yayınları, 2018.

Gilles Deleuze. *Spinoza üstüne On Bir Ders*. Çeviren Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.

Eckstein, W. "Rousseau and Spinoza: Their Political Theories and Their Conception of Ethical Freedom". *Journal of the History of Ideas*. Cilt 5. No. 3. (1944): 259-291.

Geismann, G. "Spinoza—Beyond Hobbes and Rousseau". *Journal of the History of Ideas*. Cilt 52. No. 1 (1991): 35-53.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Lloyd, Genevieve. *Spinoza and the Ethics*, London: Routledge, 1996.

Orhan, Özgüç. "J. J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. Güz. Sayı 14 (2012) 1-25.

Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çeviren Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 1998.

[85] Jean-Jacques Rousseau, *Émile: ya da Eğitim Üzerine*, Fr. aslından çev. Yaşar Avunç, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 274.

-. "Discourse on Political Economy". *Discourse on Political Economy and Social Contract* içinde. Çeviren ve Yayına Hazırlayan Christopher Betts. Oxford: Oxford University Press, 1999.

-. *Émile: ya da Eğitim Üzerine*. Fransızcadan Çeviren Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

-. *Toplum Sözleşmesi*. Fransızcadan Çeviren Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

-. *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. Fransızcadan Çeviren Ömer Albayrak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.

Sorrell, Tom. "Spinoza's Unstable Politics of Freedom". *Interpreting Spinoza: Critical Essays* içinde, 147-165. Yayına Hazırlayan Charlie Huenemann. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Spinoza, Baruch. *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (2011)

-. *Tractatus Politicus*: *Politik İnceleme*. Çeviren Murat Erşen. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.

-. *Tractatus Theologico-Politicus: Teolojik-Politik İnceleme*. Çevirenler Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016.

Williams, D. L. "Spinoza and General Will". *The Journal of Politics* . Vol. 72. No.2 (2010): 341-356.

-. "The Substantive Elements of Rousseau's General Will". *The General Will: The Evolution of a Concept* içinde. Yayına Hazırlayanlar. James Farr ve David Lay Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Wokler, Richard. *Rousseau*. Çeviren Emrah Günok. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020.

HABERMAS'IN POLİTİKA FELSEFESİNİN WEBERCİ REHABİLİTASYONLARI: LİBERAL HUKUK DEVLETİNİN DEMOKRATİK DÖNÜŞÜMÜ

Özgür Emrah GÜREL*

THE WEBERIAN REHABILITATIONS OF HABERMAS'S POLITICAL PHILOSOPHY: THE DEMOCRATIC TRANSFORMATION OF THE LIBERAL RULE OF LAW

Öz

Bu makale Jürgen Habermas'ın hukuk ve politika felsefesi alanındaki olgunluk eseri olan *Olgular ve Normlar Arasında* adlı çalışmasında 20. yüzyıldaki temel iki politik rejim olarak adlandırılan liberal hukuk devleti (*Rechtsstaat*) ve sosyal-refah devleti (*Sozialstaat*) arasındaki gerilimi aşmaya yönelik müzakereci demokrasi kuramını tartışmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmanın hareket noktasını Habermas'ın kariyeri boyunca eleştirel bir okumaya tabi tuttuğu Weber'in hukuk sosyolojisinde merkezi konumda olan Kantçı ikilikleri anlama ve dönüştürme çabası yatar. *Olgular ve Normlar Arasında*'da ele alınan en temel meselelerinden birisi ampirik olgusallık ile soyut geçerlilik arasındaki karşıtlığı dolayımlamayı amaçlayan yapısal bir çözümlemeyi, Weber'in sözleşme geleneğini ve modern doğal hukuk teorisini geride bırakan soruşturmasının yarattığı normatif boşluğun farkına vararak, post-metafizik bir çağda yeniden inşa etme fikridir. Habermas'ın politik mücadelesi Alman entelektüel geleneklerinde süreklilik gösteren karşıtlıkları; hukuktaki sözüm ona biçimsel unsurlara karşı maddi unsurlar, *Rechtsstaat*'a karşı *Sozialstaat*, yasal pozitivizme karşı doğal hukuk, devletin şiddet üzerindeki tekeline karşı direnme hakkını çözümlemesini gerektirir. Bu makale Habermas'ın her defasında bu ikilikleri aşmaya yönelik bir "sosyal cumhuriyetçilik tezini" hukuk devletinin temel ilkelerini reddetmeden geliştirdiğini iddia ediyor. Habermas'ın demokratik *Sozialstaat*

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Doktora Mezunu, Dr., oemrahgurel@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0946-0949.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 227-259.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 16.07.2022)

savunusuna yönelik soruşturma ise beş alt başlıkta inceliyor: 1) Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'da modern doğal hukuk kuramlarını nasıl revize ettiğini ve sosyal refah devletine yönelik çekincelerini anlamak, 2) Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda sistem/yaşam-dünyası teorisini hukuki terimlerle Weber'i aşacak şekilde ifade etme çabalarını açıklamak, 3) *Olgular ve Normlar Arasında*'da aşırı somut ve dar biçimsel alternatiflerin yetersizliklerini düzelten ve bunların aşırılıklarından kaçınan bir anayasal demokrasi kuramı geliştirme hedefini netleştirmek, 4) Elitist ve meşruiyet bakımından yetersiz hukuki yargılama süreçlerini aşan bir yargılama modelinin nasıl kurulduğunu tartışmak ve son olarak 5) Hukuk devleti ve refah devleti modellerini birbirine, ikisini de yıkmadan yaklaştırmanın bir stratejisini açığa çıkarmak. Sonuç olarak, yukarıda önerilen bu okuma modeli *Olgular ve Normlar Arasında*'yı, Habermas'ın politika felsefesinin Weberci rehabilitasyonları olarak anlamayı önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Weber, *Rechtsstaat*, *Sozialstaat*, Habermas, ampirik olgusallık, soyut geçerlilik, sosyal cumhuriyetçilik, müzakereci demokrasi.

Abstract

This article attempts to examine the deliberative democratic theory in *Between Facts and Norms*, Jürgen Habermas's mature work of legal and political philosophy, aiming to overcome the tension between two main political regimes of the 20th Century; namely the liberal state of law (*Rechtsstaat*) and the social-welfare state (*Sozialstaat*). The starting point of this study lies in the effort to understand and transform the Kantian dualities, playing a central role in Weber's sociology of law, which Habermas has subjected to critical reading throughout in his career. One of the most fundamental issues addressed in *Between Facts and Norms* is to re-build a structural analysis in a post-metaphysical age that aspites to mediate between the empirical facticity and abstract validity while recognizing the normative gap offered by Weber's critical investigations, which left behind both the social contract tradition and modern natural law theory. It is important to recognize that Habermas's political struggle requires him to work through persistent antinomies in German intellectual traditions such as, the so-called formal versus material elements in law, legal positivism and natural law, the *Rechtsstaat* and the *Sozialstaat*, the state's monopoly of violence and the right of resistance. This article in essence argues that Habermas has developed a theory of "social-republicanism", which aims at overcoming these dualities each time without rejecting the basic principles of rule of law. The investigation into Habermas's defense of the democratic

Sozialstaat examines the subject matter under five subheadings: 1) Understanding how Weber had revised the modern natural law theories and his reservations for the social welfare state in his *Economy and Society*, 2) Explaining Habermas's efforts to translate his system/lifeworld theory into juridical terms in his *Theory of Communicative Action*, 3) Clarifying the goal of developing a theory of constitutional democracy in *Between Facts and Norms* that corrects the inadequacies of excessively substantive and overly formalistic alternatives, 4) Discussing a theory of legal adjudication that is neither inherently elitist nor rationally incoherent and illegitimate and finally 5) To uncover a strategy for bringing closer the advantages of the rule of law and the welfare state models without destroying neither of them. In conclusion, this reading model suggested above proposes to understand *Between Facts and Norms* as Weberian rehabilitations of Habermas's political philosophy.

Keywords: Weber, *Rechtsstaat*, *Sozialstaat*, Habermas, empirical facticity, abstract validity, social republicanism, deliberative democracy.

****

Giriş

Jürgen Habermas'ın politika ve hukuk teorisi alanındaki eseri *Olgular ve Normlar Arasında: Hukuk ve Demokrasinin Söylemsel Teorisine Katkılar*, [1] iletişimsel temelli ve yasallık fikrinden asla ödün vermeyen bir "cumhuriyetçi demokrasi" modelini farklı yönleriyle tasvir eder. Bu çalışma, Habermas'ın, kökleri Weimar Dönemi'nin demokrasi ve hukuk tartışmalarında olan ve hatta izleri Max Weber'in hukuk sosyolojisine kadar götürülebilecek sorunları ele alma girişimine odaklanıyor. Daha özelde, bu deneme Habermas'ın olgunluk dönemi eserlerinde geliştirdiği "sistem ve yaşam-dünyası" (*System und Lebenswelt*) kuramını hukuk felsefesi içerisinden yeniden yorumlama çabalarını; oldukça biçimsel ya da haddinden fazla somut olan politik alternatiflerin yetersizliklerini düzelten ve bunların aşırılıklarından kaçınan bir anayasal demokrasi kuramı tarif etme girişimini; ne rasyonel bakımdan tutarsız ne de özce elitist olan bir hukuki yargılama kuramı

[1] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996); Ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1992). Eser metin içerisinde ONA olarak kısaltılmıştır. Çeviri için İngilizce edisyon takip edilecektir.

geliştirme iddiasını ve son olarak *Rechtsstaat* (hukuk devleti) ve *Sozialstaat* (refah devleti) hukuk modellerinin katkılarının çağdaş koşullarda etkili olmasını sağlayabilecek bir strateji geliştirme hedefini, Weber'in hukuk sosyolojisiyle giriştiği uzun bir mücadelenin sonucu olarak ayrıntılandırmayı amaçlıyor. Bu açılardan ONA, Weber'in modern doğal hukuk kuramlarıyla giriştiği mücadelenin sonucunda ortaya çıkan evrensellik sorununu saptayarak, post-metafizik bir dünyada hukukun kutsallıktan arındırılırken normatif iddialarını koruyacak bir sistem önerisinde bulunmayı hedeflemektedir.

Weber'in *Ekonomi ve Toplum*[2] adlı eserinde hukuk sosyoloji üzerine yürüttüğü tartışmalardan aşina olduğumuz kavramlara, *ONA*'nın Almanca başlığında tekrar yer verilmesi okuyucuyu şaşırtmamalıdır. Habermas'ın en az Weber'inki kadar hacimli ve kapsayıcı eseri, başlıkta da ifade edilen ampirik olgusallık (*Faktizität*) ile soyut geçerlilik (*Geltung*) arasındaki karşıtlığı dolayımlamayı hedefler ve her iki kategoriye de öncelik veren çağdaş politik yaklaşımları ele alır. Fakat, ONA'nın dikkatli okuyucularının hemen farkına varacağı üzere, Niklas Luhmann'ın olgusal açıdan sabitlenmiş sistemler teorisinin normu bir kenara bırakan anlatısında Carl Schmitt'in hayaleti gezinirken; John Rawls'un olgulara kör normatif politika kuramının arkasında ise Hans Kelsen'in hukuk felsefesinin izleri bulunur. Habermas'a göre Luhmann'ın "sosyolojik hukuk teorileri mevcut hukuk pratiğinin normatif varsayımlarının ampirik etkisini küçük gören sahte bir gerçekçilik"[3] yayarken, Rawls'un "felsefi adalet teorileri" sorunlu bir tarzda toplumsal açıdan "boşlukta" formüle edilmiştir; yani toplumsal gerçekliğe ve tümüyle soyut kategorilerin politik açıdan ayrıştırıcı etkilerine büyük ölçüde kayıtsızdır.[4]

Habermas'ın politika ve hukuk arasındaki ilişkiyi kavramsallaştırmaya yönelik her türlü modern soruşturma üzerine uzunca bir gölge düşüren Weber'in düşünsel mirasıyla on yıllar süren mücadelesi bu çalışmanın hareket noktasını oluşturmaktadır. Habermas'ın mücadelesi Alman siyasi düşünce geleneğinde süreklilik gösteren karşıtlıkları – hukuktaki biçimsel unsurlara karşı maddi unsurlar, *Rechtsstaat*'a karşı *Sozialstaat*, yasal pozitivizme karşı doğal hukuk, devletin şiddet üzerindeki tekeline karşı direnme hakkı gibi – çözümlemesini zorunlu kılmıştır. Habermas, bir düşüş olarak Batı anlatısını, Weber ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ndeki akıl

[2] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, haz. Guenther Roth ve Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978).
[3] Habermas, *Between Facts and Norms*, xl.
[4] *A.g.e.*, 57.

hocaları olan Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'dan devralır.[5] Araçsal aklın ekonomik ve siyasi alandaki yükselişi, insanlığın özgürlüğünde yadsınamaz bir kayıp yaratmıştı. Bu açıdan, Weber'in Alman refah devletinin düzenleyici hukukuna yönelik eleştirisi, sosyal adalet mülahazalarıyla hukukun "biçimsizleştirilmesinden" endişelenen eleştirel hukuk kuramcılarının yüzyıllık gündemini belirler. Bu kapsamda düşünürler, Weber'in çalışmasının "biçimsel ve "maddi" olarak düzenlendiği kavramsal kutuplar arasında gidip geldiler. 1960'lardaki genç Habermas, Weber'in yasal pozitivizm kuramıyla ve hukuka ahlaki ve siyasi içerik yüklemesinin reddedilmesinin görünürde muhafazakar ve kararcı siyasetlere kaynaklık etmesiyle yüzleşmiştir.[6] 1970'lerden 1980'lerin başına uzanan süreçte, Habermas iletişimsel eylem kuramını, Weber'in Horkheimer ve Adorno'ya mirası olduğuna inandığı, akılcılığa yönelik indirgemeci anlatıya karşı açık bir muhalefet olarak geliştirdi. Son olarak 1990'ların başlarında, Habermas Weber'in düşüncesini, demokratik müzakere ile hukukun üstünlüğü arasındaki içsel normatif bağlantının kavranması önünde dönemin başlıca engeli olarak tanımlamıştır. Bu çalışma, Habermas'ın ONA'daki eleştirel kavramsallaştırma çabalarına odaklanırken, Weberci ikilikleri aşmaya yönelen ve post-metafizik bir hukuk paradigmasının doğal-hukuk geleneğiyle giriştiği müzakereleri tartışan bir ekseni yeniden kurmayı amaçlıyor. Modern doğal hukuk geleneğini aşmaya yönelik her argümanın "yasanın normatif iddiası konusunda bir temellendirme girişiminde bulunması gerekliliği tezi"[7] Habermas'ın Weber'e yönelik eleştirilerinin merkezini oluşturuyorsa, ONA'yı Weber'in hukuk sosyolojisinin rehabilitasyonu olarak yeniden yorumlamak kritik bir öneme sahip gözükmektedir.

Weber'de Biçimsel Hukuka Karşı Maddi Hukuk ve *Sozialstaat*

20. yüzyılın ikinci on yıllık diliminde Weber, Avrupa ve Kuzey Amerika'da yasal gerçekliğin köklü dönüşümü sırasında, *Ekonomi ve Toplum*'un hukuk sosyolojisi olarak adlandırılan kısmının ilk taslağını hazırlamıştı.[8] Hukukun

[5] Bu anlatının tarihsel bağlamını yetkin şekilde tartışan bir okuma için bkz. Şeyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme*, çev. İsmet Tekerek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 193-238.

[6] İlgili tartışma için bkz. Jürgen Habermas, "Natural Law and Revolution", *Theory and Practice*, çev. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1974), 82-120.

[7] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, xli.

[8] Weber'in son düzeltmelerini yapamadığı bu kısım, "Ekonomi ve Hukuk" başlığı altında *Ekonomi ve Toplum*'un ikinci cildini oluşturur. Bu çalışmada takip edilen çeviri her iki cildi kapsayan bir edisyondur. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Weber, *Economy and Society*, 641-900.

işlevi ve statüsü neredeyse yarım yüzyıldır, aşırı derecede basitleştirerek şu şekilde özetlenebilecek köklü bir değişim geçiriyordu: Hukuk, devlet karşısında toplumu koruyan güya müstakil bir kalkan olmaktan giderek uzaklaşarak, toplumsalı yeniden yapılandırma amacıyla kullanılan çok yönlü bir ideolojik devlet aygıtı haline gelmişti. Geçtiğimiz yüzyılda bu yeniden yapılandırma bazı durumlarda, sosyal refah örneğinde olduğu gibi toplumun ürünüyken, diğer bazı durumlarda ise çeşitli türde "düzenlemelere" yönelik idari politikalar örneğinde görüleceği üzere devlet güdümlüydü. Liberal hukuk devleti ilkesine bağlı bir hukuk devletinden (*Rechtsstaat*) idari/sosyal refah devletine (*Sozialstaat*) dönüşüm Avrupa'da özellikle çarpıcı şekilde yaşanmıştır.[9] Sonuç olarak bu dönüşüm, devlet yönetimi, toplum ve hukuk ilişkisi ve devletin idari yapılanması meselelerinde 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başı sanayi toplumlarındaki en duyarlı analizlerden bazılarına esin kaynağı olmuştu. Weber'in bu tarihsel dönüşümü ele alırken doğal hukuk üzerine ileri sürdüğü tespitler, Habermas'ın hukuk ve politika felsefesini tarihsel bağlamına yerleştirebilmek ve ONA'daki dip akıntıları açıklamak açısından önemli bir basamak oluşturmaktadır.

Weber, *Ekonomi ve Toplum*'da doğal hukuku ele almak için yasal geçerlilikle ilgili olarak sosyolojik perspektife başvurur. Yasal doğruluk ya da kusursuzluk, yasal faillerin – gerek yasa yapıcılar, gerek hukuk çalışanları ve gerek sosyal gruplar olarak – davranışını koşullandırdığı ölçüde sosyolojik açıdan anlamlıdır.[10] Bu failler hukukun meşru olduğu kanaatine sahiptirler, eş deyişle yasal kaidelerin çıplak iktidardan ziyade egemen ilkeler temelinde bağlayıcı olduğuna inanırlar.[11] Çoğu rasyonel-pozitif sistemin temelinde yatan bu ilkeler, özellikle de devrim sonrası Fransa'da ve ABD'de modern doğal hukuk geleneğini oluşturur. Meşruiyetini ilahi ya da kişisel açıdan karizmatik kökene dayandıran önceki doğal hukuk kurumlarından ve meşruiyetini parlamentoda oluşturulan yasalara dayandıran çoğunlukçu-pozitivist hukuktan farklı olarak, modern doğal hukuk yasal prensiplerini doğada veya akıldaki "içkin ve teleolojik niteliklere" dayandırarak meşrulaştırır.[12] Weber doğal hukukun din sonrası çağa uygun olan "yegane tutarlı meşruiyet türü"[13] olduğunu belirtir. Öte yandan, Alan Hunt'ın dikkat çektiği üzere, "doğal hukukun etkili olduğu konusunda şüphe duyduğu zamanlarda, tutarlılıkla ne kastettiğini açıklamıyor olması çalışmaları için

[9] Bu tarihsel dönüşümün yetkin bir analizi için bkz. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 191-297.
[10] Weber, *Economy and Society*, 866.
[11] *A.g.e.,* 867.
[12] *A.g.e.,* 869.
[13] *A.g.e.*, 867.

oldukça sorunludur."[14] Zira *Ekonomi ve Toplum* boyunca Weber'in, doğal hukuktan ayrı şekilde tanımlanan biçimsel açıdan rasyonel bir *Rechtsstaat*'ı modern meşruiyetin en tutarlı biçimi olarak gördüğü izleniminden kurtulmak mümkün değildir.

Bu sorun Weber'in doğal hukukun özünde "maddi" olduğunu ve özce "biçimsel" bir doğal hukuk türü olamayacağını iddia etmesiyle daha da karmaşık bir hale bürünür. Doğal hukukun apaçık biçimsel temelli sözleşme versiyonu bile barışçıl anlaşma, karşılıklılık, özgür ve rasyonel özneler gibi somut kavramlar gerektirir. Bu durum sözleşmelerin gerçek anlaşmalar üzerinden mi, yoksa varsayımsal anlaşmalardan türetilen makul ilkeler üzerinden mi meşrulaştırıldığına göre geçerlidir.[15] Bu tür bir doğal hukukun en önemli kısmı sivil özgürlükler ve özellikle de modern anayasalarda yer alan sözleşme özgürlüğüdür.[16] Aslında, Weber doğal hukuk açısından bakıldığında, idari ve yeniden dağıtımcı politikaları bu sözleşme özgürlüğünün ihlali olarak yorumlamanın yerinde olduğunu kabul eder: "Özgür iş sözleşmesinin bir kısım muhteviyatını yasaklayan sosyal refah yasalarının her biri bu sebepten ötürü sözleşme özgürlüğünün ihlalidir."[17] Charles Turner'ın işaret ettiği üzere Weber'in refah devleti hakkındaki keskin şüpheleri Alman kamu hukukundaki yerleşik Hegelci yaklaşıma yönelik ayrıntılı eleştirilerini de içermektedir.[18]

Weber aydınlanmanın diyalektiğinin yeni muhafazakârlar tarafından popülerleştirilen sağcı versiyonunu – yani kendi kendini yok eden aydınlanmayı – haber verecek şekilde, doğal hukukun, yargısal prosedürün gelişimini biçimsel açıdan nasıl güçlendirdiğini, fakat aynı zamanda, hukuk tarafından korunup geliştirilmesi gereken haklar alanını nasıl ciddi ölçüde genişlettiğini de belirtir.[19] Haklar alanının ciddi ölçüde genişlemesi biçimsel/formel gelişimi zayıflatır, oysa ilk başta bu genişlemeye kapı aralayan biçimsel gelişimin ta kendisidir. Weber başka şeylerin yanı sıra "metafizik karşıtı radikalizm" tarafından "itibarsızlaştırıldıktan" sonra, doğal hukuka dayalı meşrulaştırmaların gerilediğini, ama asla tam olarak ortadan

[14] Alan Hunt, "Max Weber's Sociology of Law", *The Sociological Movement In Law* (London: Palgrave Macmillian, 1978), 114.
[15] Weber, *Economy and Society*, 870.
[16] Bu konuda kapsamlı bir tartışma için bkz. Alan Brudner, *Constitutional Goods* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 74-148.
[17] Weber, *Economy and Society*, 871.
[18] Charles Turner, *Modernity and Politics in the Work of Max Weber* (London: Routledge, 1992), 109.
[19] Weber, *Economy and Society*, 873.

kalkmadığını söyler. Bu karşıtlığın aşılması konusunda oldukça şüpheci olan Weber, modern dünyada "maddi doğal hukuk ile biçimsel doğal hukuk aksiyomları arasındaki çatışmanın çözülemez" [20] olduğunu iddia eder. Modern *Rechtsstaat*'ın biçimselciliği doğmakta olan *Sozialstaat*'ın tözsel/maddi talepleriyle savaş halindeyken, ikisinin de doğal hukuk kökeni zamanla zayıflayıp dağılacaktır. Öte yandan, bu mücadelenin gerisinde, sağlıklı bir ilkeler çatışmasının meşru temelleri artık sağlam bir şekilde ayırt edilemez:

> Doğal hukuk postulatları gerek hukuki akılcılık gerek modern entelektüel şüpheciliğin sonucu olarak, artık bir hukuk sisteminin temelini sağlamaktan tamamen acizdir. Soyutlama yoluyla ulaşılan en ikna edici normlar bile, bir yasal sistemin temelleri olamayacak kadar incelikli görünmektedir. Böylece hukuki pozitivizm en azından şimdilik karşı konulamaz şekilde ilerlemiştir. Eski doğal hukuk anlayışlarının kaybolması, hukuka, içkin niteliklerinden kaynaklanan metafizik bir ağırbaşlılık kazandırma imkânını tümüyle yok etmiştir. En önemli hükümlerin çoğunda, çatışan çıkarlar arasında bir uzlaşmanın teknik araçları ya da ürünü olarak gözle görülür şekilde ifşa edilmiştir. Hukukun, hukuk-üzeri (*meta-juristic*) içeriğinin bu şekilde yok olması... artık sadece araçsal açıdan değerlendirildiğinde, her an meşruiyet iddiasında bulunan otoritelerin iktidara fiilen boyun eğişini de ciddi şekilde güçlendirmiştir. Hukuku uygulayanlar arasında bu tutum özellikle belirgindir.[21]

Weber'in bu savları, "Alman savcılar ve hakimler en yasadışı 'meşru' güçler önünde onursuzca eğilmeden çok önce söylenmiş, ileriyi gören sözler" [22] olarak yorumlanabilir. Aslında, Weber'in modernliğin sosyolojik söylemi içerisinden yönelttiği soru son derece açıktır ve hâlâ güncelliğini korumaktadır: Dünyanın büyüsünün bozulduğu bir zamanda çağdaş hukuki irrasyonelliğin kaynağı nerede aranmalıdır? Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, *Rechtsstaat* mı, *Sozialstaat* mı yaşananların asıl müsebbibidir? Weber, *Ekonomi ve Toplum*'da bu soruya açıkça bir yanıt vermekten çekinir. Öte yandan, her iki idari rejimde de, hiçbir normatif içeriğin, yasal öznelerin ve faillerin niyetleri ne olursa olsun, çağdaş hukukun içini doldurmayı başaramayacağında ısrar eder: "Çoğu akademisyen açısından değerli olan modern sosyolojik ve felsefi soruşturmaların hepsi, hukukun doğası ve yargısal sürece ilişkin ne tür teoriler geliştirmiş olursa olsunlar, ancak bu izlenimin güçlenmesine katkıda bulunabilirler."[23] Keza, hukuk uzmanları ya

[20] *A.g.e.,* 874.
[21] *A.g.e.*, 874—875.
[22] Jürgen Kaube, *Max Weber: Çağlar Arasında Bir Yaşam*, çev. Öndercan Muti (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 285.
[23] Weber, *Economy and Society*, 895.

ampirik olarak, sanki bir zanaat öğrenir gibi, yani pratisyenlerden öğrenen çıraklar gibi, ya da teorik olarak ve bilimsel yöntemlerle eğitilirler. Eş deyişle, tüm bu akademik çalışmalar ya refah devletinin ampirik olgusallığına (*Faktizität*) ya da hukuk devletinin soyut geçerliliğine (*Geltung*) vurgu yapabilir.[24] Habermas'ın yıllar sonra kaleme alacağı şaheserinin başlığındaki iki kavramın tarihsel serencamı böylece ortaya çıkmış gözükmektedir.

Weber, çağdaş hukukun, ahlâki yönü giderek belirginleşen bir hukukmuş gibi gözükebileceği, ama bu ahlâkileşmeyi sürükleyen güçlerin, *Rechtsstaat*'ın kendine has biçimsel-rasyonel niteliklerinden kopuk ve aslında irrasyonel olan yeni bir biçimselcilik yaratacakları uyarısında bulunur. Gelecek iki bölümde sırasıyla, Weber'in *Rechtsstaat* rasyonelliği tasvirinin altında yatan pratik ahlâkı Habermas'ın demokratik politika bakımından nasıl ifşa edeceğini ve Weber'in *Sozialstaat* hukukunun özünde var olduğunda ısrar ettiği irrasyonel rahatsızlıkları düzeltmek için Habermas'ın normatif olarak ne gibi hukuki tezler ürettiğini tartışacağız. Sonuç olarak, *Ekonomi ve Toplum* boyunca Weber, ampirik olgusallık (*Faktizität*) ile soyut geçerlilik (*Geltung*) arasındaki neo-Kantçı karşıtlıktan kendisini kurtaramamış gözükmektedir. Biçimselcilikten uzaklaşma, *Rechsstaat*'ta ve Weber'in bununla ilgili izahında kavramsal olarak ayrıcalıklı bir noktada duran hukukla aynı düzlemde bulunmadığından, Weber hem *Sozialstaat*'ın ilk defa meşruiyete kavuşmuş hukuki boyutlarını, hem de bu yeni tarihsel yapının gerici olmayan ve özgürlüğe tehdit oluşturmayan hatlarını ıskalar. Weber'in inandığı gibi, *Rechtsstaat*'ın sebep olduğu adaletsizliklerinin başarılı biçimde eleştirilebilmesi ve aşılabilmesi için toplumsal eşitsizliklere sadece yargı yönünden yaklaşmak yeterli olmayacaktır. Zira Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'u, yine bu dönemde kaleme aldığı politik niteliği daha bariz yazılarıyla birlikte okunduğunda, hukukun *Sozialstaat*'taki ilerici olanaklarını hiçbir şekilde takdir etmediğini açıkça gösterir.[25] Weber, Weimar Dönemi Almanya'sında filizlenmeye başlayan refah devletinin kişisel özgürlüklere karşı yeni bir despotizmin taşlarını döşemeye başladığına inanmaktaydı. Nitekim, Weber'in *Sozialstaat*'a karşı geliştirdiği bu aşırı muhafazakâr tavır, II. Dünya Savaşı sonrası doğal

[24] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, 2. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 321.

[25] Weber'in muhafazakârlığının ayrıntılı bir izahı için bkz. Max Weber, "Meslek olarak Siyaset", *Sosyoloji Yazıları*, 131-199. "Meslek olarak Siyaset" Weber'in, 28 Ocak 1919'da Münih'te Özgür Öğrenci Birliği'ne verdiği bir dizinin ikinci dersidir. Bu konuşma tarihin ilginç bir ironisi olarak Münih'in çok kısa bir süre için Bavyera Sosyalist Cumhuriyeti'nin başkenti olduğu Alman Devrimi sırasında gerçekleşir.

hukuk geleneğini yeniden gündeme getirmeye çalışacak hukukçular için de çekiciliğini hiç bir zaman kaybetmeyecektir.[26]

Yasallık ve Meşruiyet Arasında Habermas'ın Hukuk Felsefesi

Habermas *Olgular ve Normlar Arasında*'da, Weber'in teorik imkânlarını yeterince değerlendiremediğini düşündüğü yasallık ve meşruiyet izahını sistem ile yaşam-dünyası arasındaki ayrım üzerinden irdelemeye devam eder. Aslında, Habermas bu ayrımı ilk olarak iki ciltlik sosyal-teorik destanı *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda bütün ayrıntılarıyla açıklamıştı.[27] Onun İEK temelli modernlik tartışması Weber'in hukuk yaklaşımının bıraktığı normatif eksikliği doldurma çabalarının temelini oluşturur. Bir önceki bölümde dile getirildiği üzere, Weber'in yaklaşımında hukuk; katılımcı bir şekilde türetilmiş ahlâki anlaşmayı ve politik müzakereleri yansıtan bir yapı olarak değil, yalnızca somut cebrin bir ifadesi olarak görülür. ONA'da, Weberci hukuk sosyolojisinden normatif boyutun def edilmesine yönelik çaba, geleneksel toplum teorisinin varsaydığı devlet ve toplum modelinin Habermas tarafından yeniden şekillendirilmesinden ayrı düşünülemez. Habermas bu çabalarıyla ekonomiyi, 19. yüzyılın ikili "devlet/toplum" modelindeki "toplum"dan ayırarak "devlet"e bağlar ve böylece "sistem" adını verdiği yapıyı kurar. Bir başka deyişle, modern toplumsal yapıların, maddi yeniden üretimle ve toplumun idari düzenlenmesiyle ilgili kısımları bir araya getirilir. Habermas, sistemin en temelde stratejik ve araçsal rasyonellik dili yoluyla işlendiğini savunacaktır.

Habermas, 19. yüzyıl modelindeki toplumdan arta kalan iletişim öbeklerini, yaşam-dünyası olarak yeniden inşa etmeye girişir. Yaşam-dünyası modern toplumsal yapıların aile, özgür dernekler, sivil toplum ve kamusal alan gibi unsurlarını kapsayan kısmıdır. Dolayısıyla, yaşam-dünyası kültürü sembolik olarak yeniden üretir ve bunu da, neredeyse "her iletişim beyanında, anlaşmaya ulaşmak konusundaki zımni niyetle nitelendirilebilecek iletişimsel rasyonellik dolayımıyla yapar."[28] Habermas, kamusal alanlar ya da zayıf ve güçlü kamusal topluluklar gibi sivil toplum kurumlarında uygulanan iletişimsel faaliyetleri tasvir ederek, yaşam-dünyasının türdeş olmayan

[26] Bu konuda kapsamlı bir tartışma için bkz. Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy: Political Ideas In Twentieth-Century Europe* (New Haven: Yale University Press, 2011), 125-170.
[27] Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 673-786. Metin içerisinde İEK kısaltması kullanılacaktır.
[28] Şeyla Benhabib, "Aristoteles ve Hegel'in gölgesinde: İletişimsel etik ve pratik felsefedeki güncel çekişmeler", *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 55.

niteliğini hayli önemser gözükür. Resmi olmayan bu kurumlar Habermas'ın "iletişimsel iktidar" adını verdiği şebekeyi yaratan odaklardır.[29] Yaşam-dünyası bir taraftan yaşamın maddi gereksinimlerini sağlamak için iktisadi açıdan sisteme bağımlıyken diğer taraftan sivil toplum, kamusal alanlar ve söylemsel topluluklar yoluyla üretilen iletişimle varılmış kararları yürürlüğe koymak için ise politik açıdan sisteme bağımlıdır.[30] Fakat yaşam-dünyası ekonominin yarattığı sosyal eşitsizlikler ve bürokratik devlet aygıtının keyfi idari faaliyetleri nedeniyle tehdit altındadır; ve Habermas modern yaşamın bu patolojilerini "yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi"[31] olarak adlandırır.

İşte tam bu noktada Habermas hukuku, sistem ve yaşam-dünyası arasında arabulucu olarak adlandırır: Hukuk, yaşam-dünyasının iletişimsel dilini ekonomi ve idari devletin stratejik diline çeviren bir "dönüştürücüdür."[32] Kanun yapmanın biçimsel prosedürleri ile her türlü içkin normatif içerikten yoksun olgusal rıza örnekleri arasındaki Weberci açmazı, Habermas politik irade oluşumunu söylemsel toplum teorisi üzerinden yeniden düşünerek aşmaya çalışır. Habermas bilindiği üzere bu savıyla, hem "liberal" hem de "cumhuriyetçi" irade oluşumu sorunlarından kaçındığını iddia edecektir. Ana hatlarıyla açıklamak istersek, liberal model, yasa yapma sürecinde ya galebe çalan ya başarısız olan ya da zarar gören önceden oluşturulmuş, özcü bir şekilde bağlı kalınan sözleşmeye dayalı çıkarlar varsayarak ve böylece ister istemez siyasal kaybedenler yaratarak bir meşruiyet eksiği ve adalet sorunu doğurur. Cumhuriyetçi model ise siyasal müzakerede tartışmaya açık olan konulara – örneğin cumhuriyetçi yönetimin toplumsal statüsü, halkın homojenliği, azınlık haklarına yönelik kuşkular, paylaşım ve eşitsizlik meseleleri – sınırlar getirerek demokrasinin olanaklarını kısıtlar. Habermas, yurttaşlarının tümünü dahil etmeye ve muhtemelen belli bir hukuk ya da politikadan etkilenen azami iletişimsel aktörün güvenini kazanmaya çalışarak her iki modele de üstünlük sağlamaya çalışır. Burada hem kamusallığın çok yönlü iletişim stratejileri kullanılırken, hem de modern öznenin otonomisini garanti altına alacak normatif hukuk değerlerinden geri adım atılmayacaktır.[33]

[29] Habermas, *Between Facts and Norms*, 151-157.
[30] Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 692.
[31] *A.g.e.*, 729.
[32] Habermas, *Between Facts and Norms*, 169.
[33] Habermas'ın "tartışmacı politika" (*deliberative Politik*) olarak adlandırdığı; liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisini açıkladığı ve ONA'daki tezlerini geliştiren yetkin bir okuma için bkz. Jürgen Habermas, "Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki", *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları* içinde, çev. İlknur Aka, 8. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 167-178. Konu üzerine ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Özgür Emrah Gürel, "Habermas'ın Hukuk Felsefesinde

Habermas bu suretle hukuku, işleyişini hem normatif açıdan zengin hem de maddi açıdan rasyonel kılacak tarzda kavramsallaştırır. Böylece rıza göstermemiş olan yurttaşlara da dayatılan hukukun zorlayıcı gölgesinden kaçınmaya çalışır. Zira zorun olmadığı, çıkarların ve görüşlerin dönüşümünü kolaylaştırabilecek bir iletişim süreci çerçevesinde, belli bir yasadan etkilenen yurttaşlar grubunun – ya da bu grubun bir kısmının – imkân ölçüsünde ittifakla oluşmuş kolektif iradesi bu yasanın yaratılmasında ve uygulanmasında yansımasını bulacaktır. Dahası Habermas, politika kararları konusunda karşılıklılık anlayışının ve dolayısıyla en iyi gerekçelerin ortaya çıkmasına yol açacak kurumsal fırsatları yasa yapma sürecine dahil ederek ve her durumda stratejik pazarlıkların sonucu olmayan uzlaşılara olanak tanıyarak yasayı kaleme alanların/yasaya tabi olanların onu salt bir uzlaşı olarak görmemelerinin imkânını kurar.[34]

Sonuç olarak, Habermas'a göre, hukuk ve politikanın prensipleri olgusal açıdan ucu açıktır ve sosyal yaşamın kuralları tarafından kamusal söylem içerisinde düzenli bir şekilde tartışılmaya, değerlendirilmeye ve dönüştürülmeye tabidir ve bu süreç son kertede normatif açıdan da böyle düşünülmelidir. Öyleyse, bu süreci tek taraflı ya da "monolojik olarak", Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'de önerdiği türde bir kamusal akıl fikriyle, toplumsal ve tarihsel boyutları neredeyse görmezden gelerek yürütmek demokratik yurttaş idealini ıskalamak veya eksik yorumlamakla sonuçlanacaktır.[35] Böylesi bir tavır, Habermas açısından, toplumsal ya da tarihsel açıdan gerçek ötekilerle istişare edilmeyen keyfi bir kararcılık (*Dezisionismus*) anlamına da gelir.[36] Bu nedenle, yasaların oluşturulması ve uygulanması sürecinde mutlaka o politikadan etkilenen yurttaşların katkıları beklenmelidir. Habermas'ın çalışmaları, ve belki de hepsinden çok ONA, söylem teorisinin yargısal açıdan yararlarının birçok eleştirmen tarafından peşinen bir kenara atılmasının ancak meşruiyet sorunu hukuk ve politika alanından dışlanacaksa mazur görülebileceğini göstermektedir. Bir sonraki bölümde, Habermas'ın hukuku hem ekonomik/bürokratik açıdan işleyen sistemin patolojik aşırılıklarından yaşam-dünyasını koruyacak hem de

Anayasa ve Devrim İlişkisi: Mahcup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı?", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek: Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji* içinde, haz. Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 179-221.

[34] Habermas, *Between Facts and Norms*, 180

[35] Rawls'un kamusal akla ilişkin tartışması için bkz. John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, 2. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 247-286.

[36] Jürgen Habermas, "Aklın Kamusal ve Alenî Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler", *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?* içinde, haz. Murat Özbank (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 43-74.

tersinden sistemin sadece yaşam-dünyasının rasyonel aracı olarak işlemesini sağlayacak bir şebeke olarak anlaşılmasını tartışıyorum. Habermas'ın önerisi, bir yandan aşırı somut ve dolayısıyla otoriter olabilecek cumhuriyetçi ve neredeyse homojen halk kavrayışlarına, bir yandan da hukuk faillerinin ve yurttaşların ilişkilerine dair, zayıf ve korunaksız anayasal demokrasi modellerine kapı aralayacak aşırı biçimsel bir izaha kaymamayı amaçlar.

Aşırı Somut ve Fazlasıyla Biçimsel Anayasal Demokrasi Anlayışlarının Sentezi

Habermas, Weber'in modernlikle ilgili teşhisini, yani sosyal açıdan meşrulaştırıcı olan doğal hukukun çoğulluk yanlısı aydınlanmanın çoktanrıcılığı tarafından yok edildiği teşhisini kabul eder.[37] Habermas, İEK'da teorisine sızdığı düşünülen seküler-ilerlemeci tarih tezini hatırlatır tarzda, ONA'da modern rasyonelleşmenin "kutsal olanın dilselleştirilmesi"[38] gerektirdiğini iddia ederken aslında yaşam-dünyasının uzlaşımsal arka planını vaktiyle yekpare hale getirmiş bir kutsaldan bahsetmektedir. Habermas, İEK'da iletişimle kurulmuş rasyonel eleştirinin genişlemesiyle birlikte "kutsalın" parçalandığını ve böylece mutlak hakikatin yerini "geçerlilik iddialarının" aldığını savunur.[39] Dolayısıyla, ONA'da, sekülerleşmenin ve çoğulluğun giderek yaygınlaştığı bir dönemde hukuk ve siyasal iktidarın ancak daha çok yurttaşın yaşam-dünyası anlayışlarının yaratılmasına katıldığı geniş demokratikleşme yoluyla meşru hale geleceğini söyler.[40] Fakat Habermas, modern çağın başlarındaki biçimselciliği bariz çözümlerin, gerek ampirik gerek normatif temelde yeterli meşrulaştırıcı güce sahip olmadığını kabul eder[41] ve dolayısıyla modern geçerlilikle ilgili olarak, vaktiyle Weber tarafından araştırılıp önerilen iki alternatif seçenek ortaya koyar: Bunlardan ilki, hukukla ortalama bir uyumu kayda geçiren, olgu temelli, ampirik olarak doğrulanmış bir anlayışken, ikincisi hukukun meşruiyetinin öznel kabulüyle ilgili normatif temayüllü bir yaklaşımdır.[42]

Habermas açısından, iki anlayış da, toplumsal sözleşme geleneğinden kopmalarına rağmen sağlam normatif temellerden yoksundur. Sadece ampirik olgusallığa sırtını yaslayan ilk kuram, katılımcıların hukuka karşı

[37] Habermas, *Between Facts and Norms*, 145.
[38] *A.g.e.*, 24.
[39] Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 730-731.
[40] Habermas, *Between Facts and Norms*, 433.
[41] *A.g.e.*, 146.
[42] *A.g.e.*, 54.

tutumunun öznel veçhesi, öncelikle zorun (*Macht*) olgusal rızaya kıyasla önemsiz görülmesine, soyut geçerlilik iddiasındaki ikinci yaklaşımda ise, bu öznel eğilimin sosyal bilimsel gözlem için erişilemez, dolayısıyla potansiyel açıdan belirsiz kalmasına ve dahası, rasyonel temeli olması gerekmeyen bir "inanç" üzerinden formüle edilmesine yol açar. İlk anlayışta, özne, hukuku sadece davranışı yapılandıran bir olgu olarak gören stratejik fail olarak tasavvur edilir. İkincisinde ise özne, nedenini ya da böyle devam edip etmeyeceğini düşünmeden – ve dolayısıyla hukukun yapısıyla gözlenebilir ya da zorunlu bir bağa sahip olmadan – hukuka sadece inanır.[43] Dolayısıyla, Habermas'ın değerlendirmesine göre, zor/şiddet riskini azaltmak ve idari iktidara karşı iletişimsel üstünlüğünü ortaya koymak açısından ne araçsalcılık ne de uzlaşımcılık, yeterince maddi bir yasal yönelimdir.[44]

Kelsen'in hukuki pozitivizmi, öznel katılımcılığın zorunlu, ama bilimsel gözlem açısından erişilemez olan normatifliğini bizatihi hukuk prosedürlerine aktararak, böylece hukukun pozitif olgusallığının devlet yaptırımı bünyesindeki potansiyel zorlayıcılığını yumuşatarak bu iki geçerlilik mefhumunu birleştirme yönünde titiz bir girişimdi.[45] Fakat Habermas, normatifliği yasa yapmanın kurumsal prosedürleri içine yerleştirme girişiminin, aslında gerçek öznel kişiliklerle her türlü bağı bir tarafa bırakmak ve dolayısıyla olgusal zorunluluğa gereğinden fazla saygı göstermek olduğunu öngörülü bir şekilde ortaya koyar. Kelsen açısından, hukukun meşru olmasını hukukun pozitif niteliği sağlar; hukukun önceden belirlenmiş birtakım prosedürler aracılığıyla, zaten yerleşik olan halk onayına dayandırılabilecek başka prosedürler yoluyla meşru kılınması doğruluğun teminatıdır. Dolayısıyla Habermas açısından, Kelsen'in normativist hukuk şemasındaki meşhur "yükümlülük" tezi gerçekten "deontolojik" değil son kertede "ampirik"tir çünkü bu durum devlet onayıyla oluşturulur ve öznel açıdan normatif pratiklerle sürekli temastan uzaktır. Kelsen'in çoklu, hiyerarşik olarak düzenlenmiş norm düzeylerini incelikli inşasında, bu normları başlangıçta ortaya çıkaran kişiler ya kurgusaldır ya da bu kurucu edimden hemen sonra meçhule yol alırlar.[46] Böylece Kelsen sadece yerleşik biçimsel prosedürlere dikkat gösteren ve hukukun normatif tınısının olmayışını çabucak teşhir eden hukuk yaklaşımlarını destekler:

[43] *A.g.e.,* 31.
[44] *A.g.e.,* 33.
[45] Hans Kelsen, "The Idea of Natural Law and The Essence of Positive Law", *General Theory of Law & State* (London: Transaction Publishers, 2006), 391-406.
[46] Habermas, *Between Facts and Norms*, 86.

> Doğal ve manevi şahıs bir kez hukuk sisteminden koparıldığında hukuk düşüncesinin, hakları salt işlevsel biçimde tasavvur etmesinin önünde hiçbir engel kalmaz. Bu haklar öğretisi, yöntemsel zorunluluklarla kendini her türlü normatif soruşturmanda kurtaran bir sistem teorisine yerini bırakır.[47]

Kelsen tipi yasal biçimselcilik, interaktif şekilde dinamik değildir, çünkü yürütme gücünün emirlerinin demokratik iradeye hesap verebilir olmasını sağlayamaz. Bu irade, kurucu bir edimde tamamıyla metafizik bir şekilde ya da daha az çarpıcı şekliyle bir parlamenter seçimle belirlendiğinde, sistem güçlerini sürekli etkileyecek yeterlilikte araçlara sahip değildir. Fakat Habermas ONA'da kendi söylem teorisi yoluyla, Kelsen'in salt biçimsel hukuk özelliklerine meşruiyetini daha iyi güvence altına alacak bir normatif töz kazandırmayı amaçlar: "Hukuk tam normatif anlamını başlı başına yasal biçimi yoluyla [örneğin Kelsenci pozitivizm] ya da apriori bir ahlaki içerik [örneğin doğal hukuk ya da Rawls'cu liberalizm] yoluyla değil, meşruiyeti doğrudan bir yasa yapma prosedürü yoluyla kazanır."[48] Daha açık bir şekilde ifade gerekirse, eğer kanaat ve irade oluşumunun, ayrıca yasa ve politika üretiminin her düzeyinde, genel rızayı doğuran iletişimsel etkileşimleri kolaylaştırıcı kamusal yapılar varsa, o zaman yasallığın biçimselliği maddi şekilde meşru kılınabilir:

> Eğer söylemler... rasyonel bir iradenin şekillenebileceği yerse, o zaman hukukun meşruiyeti nihayetinde iletişimsel bir düzenlemeye dayanır. Rasyonel söylemin katılımcıları olarak, hukukta ortaklaşa tabi olanlar, ihtilaflı bir normun o normun etkilediği herkesin onayını alıp almadığına ya da alıp almayacağını inceleyebilmelidirler.[49]

Bir anayasanın yapılış anında, statik irade benzeri bir şeyi varsayan Kelsen ve Schmitt'in aksine, Andrew Arato'nun işaret ettiği gibi, "Habermas sürekli değişime açık olan, ama yine de prosedürlere bağlılık yoluyla istikrarını koruyan bir irade oluşumu sürecini teorik temele oturtur."[50] Habermas'ın bu incelikli okuması hem liberal hem de otoriter modellere alternatif olan bir politika kavramını ön plana çıkarır: "Politik sürece dahil olan tercihler verili şeyler olarak değil, argüman alışverişine açık olup söylemsel olarak değiştirilebilecek girdiler olarak görülmelidir."[51] Bu tür süreçlerin doğurduğu

[47] *A.g.e.*, 87.
[48] *A.g.e.*, 135.
[49] *A.g.e.,*103-104.
[50] Andrew Arato, "Procedural Law and Civil Society: Interpreting the Radical Democratic Paradigm", *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges* içinde, haz. M. Rosenfeld ve A. Arato (Berkeley: University of California Press, 1998), 29.
[51] Habermas, *Between Facts and Norms*, 162-163.

"genel rıza" ya da "rasyonel anlaşma"nın evrenselliği sistemin yaşam-dünyası tarafından kontrolü üzerinden tanımlanabilecek meşruiyetini garanti altına alır. Kenneth Baynes'in belirttiği üzere, "Habermas'a göre, söylemsel bir halk egemenliği teorisi özgürlüğe hiçbir şekilde tehdit oluşturmaz, çünkü etkilenen herkesin dahil edilmesi ve imkân ölçüsünde rızasını gerektirir."[52] Ayrıca bu teori kamusal tartışmada daha rasyonel argümanlara saygı göstermeyi gerektirir, keza modern doğal hukuk kuramlarının kapsadığı siyaset öncesi veya dokunulmaz sayılan hakların tanımına ilişkin argümanlar da bunlara dahildir.[53] Habermas, böylece modern doğal hukuk geleneğinin normatif iddialarında da asla vazgeçmeyeceğini vurgular; keza 20. yüzyılın asıl meselesi bu normatif temellerin metafizik olmayan bir yapı içerisinde yeniden tarif edilmesinde somutlaşır.

Habermas açısından Kelsenci normatif bir çerçevenin eksikliklerini giderme yolundaki liberal girişimler; Weber'in ilgilenmediği, Kelsen'in de kalıcılaştırdığı normatif boşluğu doldurmayı pek başaramamıştır. Farklı bir açıdan Rawls, politika felsefesinde olgusal yanı tamamıyla göz ardı eder ve böylece hukuki biçime çok önem veren ama onun potansiyel açıdan normatif içeriğine yeterli dikkati gösteremeyen Kelsen'in hukuki pozitivizminin tersi bir görüntü çizer.[54] Fakat Habermas'ın meşruiyeti yasal düzene katma arzusu, ne Rawls'un ahlâki-siyasi normatifliğini ne de Kelsen'in biçimsel-yasal normatifliğini bir kenara bırakmayı gerektirir.[55] Aslında Kelsen'in ödün vermeden savunduğu biçimsellik, Habermas açısından hâlâ özel bir yere sahiptir. Habermas, eserinin Kantçı eğilimlerinden ötürü en önemli temsilcisi Kelsen olan liberal hukuki pozitivizm geleneğinin bazı özelliklerini "tutumlu ve zarif" olarak tanımlar ve bunların "bugün bile hâlâ belli bir fikir verici gücü olduğunu"[56] söyler. Habermas'ın aklında en temelde "yasaların parlamenter prosedürler yoluyla üretilmesi, genel terimlerle formüle edilmesi ve niteliği bakımında kapsayıcı olması"[57] vardır. Üstelik bu yapısal özellikler farklı kurumların karşılıklı anlayışı ve müzakereyi ne ölçüde cisimleştirdiğini de yansıtacaktır.

---

[52] Kenneth Baynes, "Democracy and Rechtsstaat: Habermas's Faktizität and Geltung", *The Cambridge Companion to Habermas* içinde, haz. Steven K. White (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 213.
[53] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, 89.
[54] *A.g.e.,* 60-61.
[55] Habermas'ın, hem Rawls'a hem de Kelsen'e yönelik eleştirilerine ilişkin yakın dönemde yayımlanan oldukça yetkin bir çalışma için bkz. Max Pensky, *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics* (Albany: State University of New York Press, 2008), 33-64.
[56] Habermas, *Between Facts and Norms*, 190.
[57] *A.g.e.*, 191.

Dolayısıyla Habermas ONA'da, biçimsel hukuk teorisini demokratik bir eksende yeniden inşa ederken hukuk prosedürüne ilişkin maddi bir kuram üretir ve Kelsen'in halk egemenliği teorisinin daha otoriter teorilerle ilişkisini açığa çıkarır. Fakat Habermas böylesi bir kuramsal inşa sürecine girerken, kendi halk egemenliği anlayışını, ampirik ve fiziki açıdan var olan kolektif topluluğun siyasal iradesinin yasal ve anayasal biçimsel prosedürler karşısında önceliğe sahip olduğu Rousseau-Schmitt hattından ayırmaya dikkat edecektir.[58] Aslında Habermas bu "aşırı somut" demokrasi fikrinin içerdiği anlamlardan öylesine rahatsızdır ki, Matthew Specter'in haklı olarak vurguladığı üzere, bunun başka alanlardaki düşüncesine de çoğu zaman sirayet ettiği söylenebilir.[59] Sözgelimi, Schmitt'in gölgesi, Habermas'ı çeşitli anayasal bağlamlardaki kuvvetler ayrılığında ve fren-denge sisteminde görülen yürütme kolundan yaratıcı ve üretken bir şekilde yararlanmayı ciddi şekilde alıkoyar. Örneğin yürütme, gündem belirleme ya da tehlikeli ölçüde "plebisiter" niteliğe sahip olmayan halk oylamaları yoluyla yasama ve yargı karşısında güce sahip olabilir. Oysa Habermas açık sözlülükle, yürütmenin bu tür işlevlerinin kendi teorisinde tamamıyla "dışarıda bırakıldığını" belirtirken işin içine tekinsiz *Führerdemokratie* heyulasını devreye sokar: "Yürütme kolunun başını 'Anayasa Bekçisi' tayin ederek anayasa mahkemesini ikame etmek isteyecek biri (örneğin Carl Schmitt'in zamanında Alman başkanı için düşündüğü gibi), hukuk devletinde kuvvetler ayrılığının anlamını tepe taklak eder." [60] Habermas'ın penceresinden bakıldığında Weberci mirasın bütün olumsuz sonuçlarını Schmitt'in hukuk felsefesinde bütün aşırılıkları ile yakalayabilmek mümkündür.

Sonuç olarak, Weber'in hukuk sosyolojisinin miras bıraktığı ikilemi Habermas'ın ONA'da oldukça yüksek bir soyutlama düzeyinde yeniden çözmeye kalkıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim, Weber'in izahında bırakılan normatif boşluğu, hukukun ancak hukuka tabi olanların rızasını alıp yansıtacak şekilde formüle edilebileceğini öneren Habermas'ın söylemsel hukuk teorisi doldurur. Bu yaklaşımda, yerleşik prosedüre uyduğu sürece her türlü sonucun geçerli kabul edilmesine olanak tanıyan biçimselci bir yaklaşımın potansiyel irrasyonelliği ve hukukun belli öznelere keyfi şekilde dayatılmasının getirdiği baskı/zor durumu aşılmış gözükmektedir.

[58] Hauke Brunkhorst, "Deliberative Politik – ein Verfahrensbegriff der Demokratie", *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung* içinde, haz. Peter Koller ve Christian Hiebaum (Berlin: De Gruyter, 2016), 120-121.
[59] Matthew G. Specter, *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*, çev. İsmail Ilgar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 28-30.
[60] Habermas, *Between Facts and Norms*, 241-242.

Habermas'ın tasavvur ettiği şekliyle prosedürler şiddetten azade iletişim olanaklarıyla donatıldığından ve bu tür bir iletişim temelinde değişime açık olduğundan, hukukun biçimselliği ne boştur ne de irrasyoneldir. Jan-Werner Müller'in de vurguladığı gibi, "yasanın yapılmasının ve icrasının sorumlu olduğu irade, Schmitt ve Kelsen'in rakip anayasal kavramsallaştırmalarında olduğu gibi, tekil ve türdeş bir irade olarak kuramsallaştırılmayıp, anonim ve çoklu olarak düşünüldüğünden, Habermas aynı zamanda demokrasinin milliyetçi ya da türdeşlik dayatan ifadelerinin irrasyonel aşırılıklarından kaçınır."[61]

Post-Doğal Hukuk ve Eleştirel Hukuk Çalışmalarının Ötesinde Demokratik Yargılama

Modern hukukun demokratik iletişimsel iktidar potansiyelini nasıl arttırdığına ve böylece, devlet iktidarı ve ekonomik eşitsizliğin yol açtığı sisteme yönelik tehditlerin her türlü kurumsal düzeyde kontrol edilmesini ya da yeniden yönlendirilmesini nasıl kolaylaştırdığına yönelik kapsamlı bir izah ONA'da sunulmaktadır. Bunu başarmanın Webercilik karşıtı ya da yeniden kurgulanmış Weberci terimlerle dile getirilen anayasal araçları, ilk kez İEK'da zaten ortaya konmuştu. ONA'daysa Habermas, modern hukukun bir başka veçhesini, Weber'in hukuk sosyolojisinde sorunlu, rasyonel-demokratik siyaset olarak ortaya konulan bir yüzünü ele alır: Yargılama meselesi. Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'da ısrarla vurguladığı üzere, yargısal rasyonellik ve meşruiyet *Sozialstaat*'ın yükselişiyle birlikte sorgulanır hale gelmişti. Bu noktada Weber şu soruyu gündeme getirir: Hukuki yorumlama, düzenleyici ve yeniden dağıtımcı koşullarda bütünlüklü olabilir mi ve hakimler demokratik sürece her aşamada yeterli ölçüde bağlı mıdırlar? Öte yandan, Habermas ONA'da hukukun "aynı anda kesinliğini ve doğruluğunu güvence altına alacak şekilde hem iç tutarlılıkla hem de rasyonel dışsal meşrulaştırmayla" [62] nasıl yorumlanabileceği sorusunu ele alır. Habermas çağdaş yargılamaya ilişkin üç post-doğal hukuk yaklaşımını (hermeneutik, gerçekçilik ve pozitivizmi) ve ayrıca Ronald Dworkin ve Klaus Günther'in incelikli hukuk kuramlarını sırasıyla değerlendirir; fakat esas ilgi alanında *Eleştirel Hukuk Çalışmaları* (EHÇ) hareketiyle bağlantılı akademisyenlerin başlattığı yargılamaya açıktan toplu saldırı vardır.[63]

---

[61] Jan-Werner Müller, "Jürgen Habermas and the Debate on the Constitution: "DM Nationalism" versus *Verfassungspartiotismus*", *Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity* (New Haven: Yale University Press, 2000), 100.

[62] Habermas, *Between Facts and Norms*, 199.

[63] Eleştirel Hukuk Çalışmaları (EHÇ) hakkında ONA'da Habermas'ın hedefinde olan başlıca eserler için bkz. Roberto Mangabeira Unger, *The Critical Legal Studies Movement*

Habermas'ın netleştirmeye koyulduğu hukuki meselelerin çoğunda olduğu gibi, Weber yargılamanın getirdiği ikilemin çerçevesini çizerek tartışmanın bir kez daha sınırlarını belirler. Weber, *Ekonomi ve Toplum*'daki ünlü bir pasajda, iki hakim anlayışını karşılaştırır: Biri, jeton bölümünden uygun kanunlar ve dava materyalleri atıldığında, ağzından ezeli olarak doğru karar çıkan bir otomatik makine olarak hakim; diğeriyse, kural ve dava ile son noktada keyfi olan kendi kararı arasında esasen giderilemez olan bir boşlukta iş gören sınırlandırılmamış bir hukuk yazarıdır.[64] Bu iki paradigma, otomat hakim modeli ile kanun yapıcı hakim modeli biçiminde karşı karşıya gelir. Aslında Weber, hem *Ekonomi ve Toplum*'da hem de başka eserlerinde, hangi modelin gerçekliğe daha yakın olduğu konusunda daima ikircikli bir tavır takınır. Aksine, Habermas ONA'da yargılama ikilemeni çözme yönündeki çağdaş girişimleri değerlendirerek Weberci alternatiflerin ötesine geçmeye ve muğlaklıkları ortadan kaldırmaya çalışır.

Habermas'a göre, *hukuksal hermeneutiğin* alternatifi olabilecek seçenekler, hukuk için uygulanabilir, güncel bir yorumlayıcı model işlevi göremeyecek kadar demokratik açıdan kusurludur.[65] Hukuksal hermeneutik, hukuk ve dava müzakeresinde tarihsel emsale öncelik vermesi bakımından, "yorumlanan" ve dolayısıyla dogmatik olma potansiyeli barındıran yargısal geleneğe fazlasıyla bağımlıdır. Habermas yine de, bir kural ile kuralın uygulanması arasındaki karmaşık ilişkiyi ele alırken hukuksal hermeneutiğin inceliklerinin farkına varma konusunda dikkatli olmayı tercih eder: Uygulamanın bağlamı ya da gerçekleştiği koşullar belli ölçüde bir yasaya yaklaştırılarak tanımlanırken, hukuk da ancak özgül bir davaya uygulanarak somut hale getirilebilir.[66] Kural ve dava uzlaştırılması gereken münferit karşıtlar değil, anlamları ancak birbirlerine olan yakınlıklarıyla ortaya çıkan oluşumlardır. Habermas, *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde, post-yapısalcılığı teorik açıdan afişe etmesine oldukça benzer bir şekilde, yargı sisteminin normatif iddialarını bir defa ideoloji diye teşhir eden *hukuki realizmin* artık

(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); Mark Kelman, *A Guide to Critical Legal Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987); Alan Hunt ve Peter Fitzpatrick, *Critical Legal Studies* (Oxford: Blackwell, 1987); Andrew Altman, *Critical Legal Studies: A Liberal Critique* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

[64] Weber, *Economy and Society*, 979-981; 1395-1398.

[65] Habermas, *Between Facts and Norms*, 244.

[66] *A.g.e.,* 245. Habermas'ın hukuksal hermeneutiğe ilişkin kapsamlı değerlendirmeleri için bkz. Ayşen Candaş Bilgen, "Habermas ve sosyal hakların meşruiyeti", *Toplum ve Bilim* 110 (2007): 62-82.

kendi normatif hedeflerini meşrulaştırmadığını açığa vurur. [67] Realizm hukuku tamamen siyasete indirger ve hakimlerin çıplak değer tercihlerine aşırı vurgu yapar. Diğer yandan, Habermas'a göre, *hukuki pozitivizm* toplumsal bağlamı göz ardı eder ve yerleşik çıkarlar tehdidine duyarsızdır, ve tam da bu sebeple toplumsala yönelik yaklaşımı maddi demokrasinin ihtiyaçlarına yanıt veremez. Dahası Habermas pozitivist yargılama teorisinde saklı olan "kararcılığa" güvensizliğini bir kez daha vurgular: "Dilin kaçınılmaz belirsizliğinden ötürü kuralın açık olmadığı durumlarda, pozitivizmin katı biçimselciliği dikkate alındığında, hakime karar almada gereksiz ölçüde geniş bir takdir hakkı tanınır."[68]

Habermas hukuki bütünlük ve tutarlılık teorisini yasal meşruiyete bağlama konusunda Dworkin'in hukuk felsefesini çok daha başarılı bulur. [69] Dworkin'in ilkeler ve kurallar ayrımı hukukun bariz belirsizliğine karşı çıkartılan pozitivist yanıtlardan da anti-pozitivist yanıtlardan da kaçınmayı sağlar. Yalnızca ya/ya da biçiminde ifade edilebilecek kuralların çatışması yargılamada "kararcı" çözümlere neden olur. Aksine, ilkelerdeyse bu ya hep ya hiç niteliği yoktur. [70] Habermas, Dworkin'in normatif ilkelere tamamlanmamış bir çalışma olarak yaklaşma çağrısını kabul etmeye oldukça yatkındır; buna göre, iç bütünlük bizatihi ilkelerden doğar, çoğu zaman eleştirilen Rawls'un politika felsefesinde olduğu gibi ilkeler tarafından varsayılmaz.[71] Habermas'a göre, Dworkin için "asıl iş, temel kurumları adalet ilkelerini cisimleştirecek olan intizamlı bir toplumun felsefi inşası değil, daha ziyade verili, asli öğeleri bakımından somut bir düzenin – tüm bireysel kararların tutarlı bir bütünün parçası olacak şekilde – meşrulaştırılmasını sağlayacak geçerli ilkelerin ve politikaların keşfedilmesidir." [72] Keza, Habermas *Eleştirel Hukuk Çalışmaları*'nın (EHÇ) yargıya yönelttiği radikal eleştiriyi çürütecek temeli de yine Dworkin'in hukuk felsefesinde de bulur: Bu eleştiri Schmitt'in liberal hukuka Weimar örneğindeki saldırısı sırasında kullandığı argümanlardan bazılarını bilerek ya da bilmeyerek yeniden üreten ve biçimsel hukuku hedef alan realist saldırının çağdaş bir tezahürüdür. Habermas'ın 20. yüzyılda yargısal karar almada başvurulan farklı ve çoğu zaman karşıt değerlerin kaynağı ve rolüyle ilgili olarak ortaya koyduğu daha

[67] *A.g.e.*, 244; 247. Ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, çev. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT University Press, 2000), 349-367.
[68] *A.g.e.,* 200.
[69] Bu konudaki tartışma için bkz. Ronald Dworkin, "Bütünlük", *Hukukun Hükümranlığı*, çev. Ertuğrul Uzun (İstanbul: Nora Kitap, 2018), 224-280.
[70] Habermas, *Between Facts and Norms*, 208-209.
[71] Dworkin, "Bütünlük", 238-240.
[72] Habermas, *Between Facts and Norms*, 212.

incelikli anlayışı, onun EHÇ'ye kıyasla kaydettiği ilerlemeye işaret eder.[73] Habermas açısından rekabet halindeki piyasa ve refah devleti, bireyci ve toplulukçu – kişisel çıkar ve dayanışma gibi – değerler, EHÇ'de çoğu zaman önerildiği üzere insan ruhunun savaşan veçheleri olarak şeyleştirilmez. EHÇ'nin bu tür itkileri, nihayetinde tarih dışı olan bir tür insan psikolojisi alanına atfetmesi, eğer EHÇ bunları çok somut bir tarihsel durumun ortasında tespit etmemiş olsaydı, bu denli sorun doğurmazdı. EHÇ savaş sonrası maddileşmiş idare ve sözleşme hukukunun sonuçlarını inceleyerek hukuku güya belirsiz kılan farklı rakip ve çelişkili değerleri tespit eder. Bu değerler kuşkusuz psikolojik özelliklere sahip olmakla beraber, Habermas ONA'da hukuka ilişkin "alelacele genelleştirilen tarihsel incelemeleri" eleştirir ve bu değerlerin belirleyici normatif niteliğini tartışmaya girişir.[74]

Habermas'a göre 19. yüzyıl *Rechtsstaat*'ındaki devlet ve toplumun piyasa düzenlemelerine eşlik eden özgürlük vurgusu hukuktaki biçimsel stratejilerde ifade bulmuştu. 20. yüzyılda sosyo-ekonomik düzenleme ihtiyaçlarının artması ise *Sozialstaat*'ın maddileşmiş hukuku yoluyla eşitliği kurumsallaştıran cumhuriyetçi düzenlemeleri gerektirmişti.[75] Hem sağ hem de sol sadece özgürlük ve eşitliğin değil, aynı zamanda bireycilik ve dayanışmanın da güçlü bir toplumsal düzenin gerekli bileşenleri olduğunu kabul ettiğinden, Habermas günümüz hukuk tartışmalarında bu iki kesimin rekabeti karşısında telaşa kapılmaz. Fakat iki ilkeyi müzakeresi, büyük ölçüde "belirsizlik eleştirisine" verdiği yanıtın içinde gizlidir. Bir kez daha Dworkin'den yararlanarak, hukukun sözde belirsizliğinin dilsel sınırlar, siyasal baskı ya da yargısal tercihler olarak anlaşılan hukukun yapısından doğmadığını iddia eder.[76] Habermas'a göre, belirsizlik basitçe çoğu zaman hakimlerin farklı davalarda en iyi argümanları ortaya sürmekteki başarısızlıklarında ifade bulur.[77] Hakimler de insandır ve hukuku yorumlarken kusursuz değillerdir. Ayrıca düzenli olarak başvurdukları kurumsal tarih, çoğu zaman karar almada rasyonel bir yeniden kurgulamaya tümüyle direnir. Hukuki hermeneutiğin dikkat çektiği, ama belki de hiç eleştirmeden kutsadığı gibi, yargıçlar tarihin dışında yer almazlar ve biçimsel standartları uygularken bile, miras aldıkları geleneğinin yüküyle hesaplaşmak

[73] *A.g.e.*, 388-409. Bu konuda ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *Philosophical Introductions: Five Approaches to Communicative Reason*, çev. Ciaran Cronin (Medford, MA.: Polity, 2018). 153-167.
[74] *A.g.e.,* 216.
[75] *A.g.e.*, 216-221.
[76] Habermas'ın bu tartışmada ilgilendiği eser için bkz. Ronald Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak*, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ (Ankara: Dost Kitabevi, 2007).
[77] Habermas, *Between Facts and Norms*, 214.

zorundadırlar.[78] Bu olguların hiçbiri, hukukta yapısal bir belirsizlik olduğunu ima etmez. Aslında, Thomas McCarthy'in de dile getirdiği gibi, "yargılamaya kişisel tercih ya da siyasal baskının kasten bulaşmasının EHÇ'nin düşündüğünden çok daha az olduğuna ilişkin birçok kanıt bulunmaktadır."[79]

Habermas için tüm davaları "istisna"ya indirgeyen fiili strateji EHÇ'yi şu sonuca iter: liberal-demokratik hukukta iç bütünlük olmadığına göre, adalet de yoktur. Her kanun birbiriyle çelişebildiğine göre aslında tüm yasal düzen şaibelidir. Habermas'a göre, EHÇ temelde, yasal kuralları yasal ilkelerle tamamıyla karıştırır.[80] Kurallar belli somut durumlarda uygulanmak için belirlenmiş normlardır: Sözgelimi, trafik kuralları ya da vasiyetname yazdırmanın şartları gibi kurallar çoğu zaman uygulama durumunu açıkça saptayan bir "eğer" cümleciğiyle başlar: Eğer A koşulu doğarsa, o zaman B işlemi uygulanır. Diğer yandan, ilkeler, uygulamayla ilgili önceden belirlenmiş çok daha az yönergenin söz konusu olduğu genel yasal standartları oluşturur. Prosedürel hakların, insan haklarının ya da eşit korunma haklarının anlamı, nihayetinde yorumlama ve uygulamada belirli hale getirilir. Kurallar birbiriyle uzlaşmaz şekillerde çatışabilir, ama ilkeler gibi, adaletin geniş işleyişini oluşturmazlar. Aslında kuralların çatıştığı varsayılır, çünkü kurallar belli durumlar için öyle incelikli bir şekilde belirlenmemiştir ki, hukuk sistemi genel olarak bu çatışmalar içerisinde şekillenir. Bu tür çatışmaların, sistemi belirsizlik tehlikesine düşürmekten ziyade sistemin belirliliğine olanak sağladığı yorumunda da bulunulabilir.[81] Kurallar son derece katidir, çünkü kendi uygulanma koşullarını saptarlar. Bunlar, Habermas'ın tabiriyle, "kendini uygulatan" yasalardır, oysa eşitlik ya da birbirini tanıma gibi ilkeler, anlamlarını tamamen ete kemiğe büründüren "idari yollarla hayata geçirilir."[82] İlkeler bir ölçüde belirsiz olmak zorundadır, çünkü bunlar kendi kendine uygulanamaz, daha ziyada "ek bir belirtim" gerektirir.[83] Ayrıca başka bir ilkenin somut vakaya daha iyi uyup uymadığını görmek üzere incelenmesi gerekliliği gözden kaçmamalıdır. Uygulamada, en iyi yorumu sağlayabilecek tüm normatif gerekçeler toparlanmalı ve ardından durum yorumlanmalıdır:

---

[78] *A.g.e.,* 214; 218.

[79] Thomas McCarthy, "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytic Distinctions", *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges* içinde, haz. M. Rosenfeld ve A. Arato (Berkeley: University of California Press, 1998), 127.

[80] *A.g.e.*, 216-217.

[81] Bu konuda bir kez daha Dworkin'in uyarılarına kulak verebiliriz. İlgili tartışma için bkz. Ronald Dworkin, "Is Law A System of Rules?", *The Philosophy of Law* içinde, haz. R. M. Dworkin (Oxford: Oxford University Press, 1977), 38-65.

[82] Habermas, *Between Facts and Norms*, 172.

[83] *A.g.e.*, 174.

> Eğer yorumlama sürecinde sunulan normlar arasındaki "çatışma" norm sisteminde bir 'çelişki' olduğu sonucunu çıkarmaya yöneltiyorsa, normun – gerekçelendirildiği sürece hep sahip olduğu – 'geçerliliği' ile – somut durumlara tatbikiyle ilgili olan – 'uygunluğu' birbirine karıştırılıyor demektir. Bunun yerine, geçerli normların belirsizliği rasyonel tartışma teorisi üzerinden açıklanacak olursa, verili bir durumda tatbik edilmek üzere adaylar olarak yarışan normların çatışması ancak o zaman yöntemsel açıdan bir anlam ifade eder.[84]

Habermas açısından kurallar ile ilkeler arasında sıkı bir ilişki vardır, ama EHÇ'nin yaptığı gibi bunları aynı torbanın içine yerleştirmek doğru değildir. Tıpkı Schmitt gibi, EHÇnin her yasayı kural olarak algıladığı ve daha önemlisi, liberalizmi de karikatürize ederek nihayetinde aynısını yapmakla itham ettiği için, liberal yargılama hakkında yanlış bir "ya/ya da" ikilemi kurgular. Bu şekilde bakıldığında, her yasal malzeme birbiriyle kaotik bir anlaşmazlık içine girebilir.[85] Kurallar ile ilkelerin aynı torbaya konulması Schmitt ve EHÇ'nin abartılı biçimselcilik tanımının kökenini oluşturur: "Her türlü liberal hukuku "biçimsel" başlığı altında topladıklarından ve biçimsel hukuk ile maddi hukukun liberal hukuk düzeninde yan yana var olabileceğini kabul etmediklerinden, daha farklılaşmış bir analizde aslında var olmayabilecek keyfi ve çatışan pratiklerin ortaya çıkmasını cesaretlendirmiş olurlar."[86] Aslında tam da EHÇ, tıpkı eleştirdiği pozitivizm gibi, "tüm liberal yasal sistemi birtakım kurallardan ibaret gördüğü için, Schmitt'in kötücül siyasal niyetleri olmadan da büyük bir kolaylıkla kanunlardan anayasalara, boşluklardan istisnalara geçebilmektedirler."[87] Habermas hukukta bilgilendirici olmaktan ziyade zihin karıştırıcı olabilecek durumlarda kural çatışmasından kaçınmanın geleneksel yollardan birisinin istisna hükümlerine başvurmak olduğunu vurgular.[88] Bilindiği üzere Schmitt – istisnai kurallar manzumesi olarak kavradığı – tüm kanun sistemine oldukça talihsiz sonuçlar doğuracak şekilde bir istisna maddesi ekleyerek, bunu istismar etmesiyle kötü bir nam salmıştır.[89] EHÇ bu mantıktan doğan tehlikeli politik sonuçları

---

[84] *A.g.e.*, 218.

[85] Unger, *The Critical Legal Studies Movement*, 78-81.

[86] Şüphesiz bu konuda Schmitt'in liberalizme yönelik eleştirileri merkezi bir rol oynar. Kurucu bir tartışma için bkz. Carl Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet*, çev. Mehmet Cemil Ozansu (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016). EHÇ'nin bu tartışmalarda yararlandığı başat bir felsefi metin için ayrıca bkz. Jacques Derrida, *Before The Law*, çev. Sandra van Reenen ve Jacques de Ville (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018).

[87] William E. Scheuerman, *The End of Law: Carl Schmitt in the Twenty-First Century*, 2. Baskı (London: Rowman & Littlefield, 2020), 141.

[88] Habermas, *Between Facts and Norms*, 208.

[89] Schmitt'in meşhur "Egemen, olağanüstü hale karar verendir" tezi, Habermas'ın eserinde Nazi hukukçularının temel şiarı olarak kodlanacaktır. ONA bu açıdan Weber'in tezlerini

dikkate almaz: Her yasanın istisnai koşulları varsa, o zaman bizatihi yasal düzenin de vardır ki, bu durumda egemen halk iradesi adına tüm yasal düzen ortadan kaldırılabilir.

Habermas'ın ONA'da hukuki hermeneutik, hukuki realizm ve hukuki pozitivizm hakkındaki yorumlarının yanı sıra Dworkin'in hukuk felsefesini eleştirel sahiplenişi ve EHÇ'ye yönelik çok ciddi saldırılarını da kapsayan çağdaş yasal karar alma süreciyle ilgili soruşturmasının inceliklerini konu aldığımız bu bölümü özetlemek adına şu tespitlerde bulunabiliriz: Habermas bir taraftan söz konusu hukuk teorilerinin toplumsal-tarihsel bağlamını irdelerken, diğer taraftan bunları mantıksal ilkeler ve normatif meşrulaştırmalar düzeyinde ele alma eğilimindedir. Nitekim, Habermas'ın kendi politika felsefesinde yıllar içerisinde olgunlaştırdığı argümanlardan birisi de şu şekilde özetlenebilir: Çağdaş hukuk teorilerini hakkaniyetle yorumlayıp eleştirmek, bu geleneklerin sadece rasyonel-normatif savunusuyla ilgilenmekten ibaret olamaz. Asıl olarak, II. Dünya Savaş'ı sonrası dönüşen devleti belirleyen ulus-ötesi gelişmeler gibi senaryoların varlığı bağlamında anayasanın anlamını tarihsel ve toplumsal olarak incelemek gerekmektedir. Tartışmamızın son bölümünde, Habermas'ın bahsi geçen normatif çözümlemeyi layıkıyla tarihselleştirip, Weber'in hukuk sosyolojisinden kendisine miras kalan tarihsel ikileme bir yanıt verip veremediği sorgulanacaktır.

Hukuk Paradigmalarındaki Tarihsel Dönüşüm ve Eleştirinin Toplumsal Önemi

Federal Almanya'nın, II. Dünya Savaşı'nın bitişi milat kabul edilerek kurulması, hukuk teorisyenlerini ve idarecileri ilerici derecede sanayileşmiş bir demokraside hukukun karşı karşıya kalabileceği açmazlarla yüzleştirdi. Diğer Fordist-demokratik rejimler 20. yüzyılda giderek müdahaleci hale gelen devletin doğurduğu sonuçlara biraz uyum sağlamayı başarmış olsalar da, Federal Almanya bu gerçekliklerle ve bunların hukuk düzenindeki yasal yansımalarıyla doğrudan muhatap olmuştur. Sonuç olarak bu devletlerin, Weimar'ın çöküşü ve hastalıklı Nazi "*Sozialstaat*"ının yükselişiyle birlikte aniden kesintiye uğrayan bir deneyi – anayasal demokratik *Sozialstaat* deneyini – yeniden ele almaları gerekmişti. Önceki bölümlerde tartışıldığı üzere, *Rechtsstaat*'tan *Sozialstaat*'a tarihsel dönüşümün iki farklı yüzü, bir yandan devlet ile toplum, diğer yandan yürütme, yasama ve yargı arasındaki

radikalleştiren Schmitt'e yönelik kapsamlı bir yanıt olarak da okunabilir. Schmitt'in ilgili tartışması için bkz. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 4. Baskı (Ankara: Dost Kitabevi, 2014).

yeni ilişkilerdir. Weber'in başarılı bir şekilde açıkladığı üzere, 19. yüzyılın geleneksel hukuk düzeni anlayışı, hukuku, bir yandan devlet ile toplumu, diğer yandan yasama, yürütme ve yargıyı bireysel özgürlüğü koruyan bir tarzda birbirinden ayıran açıkça tanımlanmış bir dizi kural olarak tanımlıyordu.[90] Weberci iddiaya göre, sonrasında 20. yüzyıl *Sozialstaat*'ının hizmetine sokulan hukuk, devlet icraatlarını hem devlet ile toplum hem de devlet kurumları arasındaki ayrımı muğlaklaştırdığından bir belirsizlik krizi yaşar. Kısaca ifade etmek gerekirse, "toplumsal-siyasal ilişkiler karmaşıklaştığından, bunları eşgüdümlü hale getirmek için tasarlanan kurallar da karmaşıklaşır ve bu sebeple devletin topluma ve bireye müdahalesini ayırt etmek ve etkisiz hale getirmek zordur."[91]

Bu tarihsel dönüşüm konusundaki tartışmalar savaş sonrası dönemin hemen ardından iyice kızışmıştı, fakat zirve noktasına 1970'lerde vardı. Habermas ONA'da söylemsel hukuk ve anayasacılık teorisini irdelerken bu tartışmalara tekrar geri dönecektir. Böylece, *Sozialstaat* tartışmasındaki iki tarafın rakip adalet iddialarını uzlaştırma görevini sahiplenir ve *Rechsstaat* modelinde olduğu gibi özgürlüğü koruyan ve *Sozialstaat* modelinde olduğu gibi eşitlik peşinde koşan bir hukuk teorisi formüle etmeye çalışır. Habermas açısından ONA'da geliştirilen temel soruyu şu şekilde ifade edebiliriz: Kapitalist siyasal iktisadın yarattığı muazzam eşitsizlikler, gelişen bir sivil toplum için zorunlu olan bireysel özgürlükleri ezip geçemeyecek şekilde asgariye çekilebilir mi? Habermas'ın yasal karar alma kuramıyla ilgili tartışmasını hukuk felsefesi bağlamında genel hatlarıyla bir önceki bölümde tartışmıştık. Şimdi ise, meseleyi demokratik söylem kuramı içerisinde bir kez daha düşünmemiz gerekiyor. En basit şekilde ifade edecek olursak, Habermas, müzakereci demokratik bir çerçeveye kurumsal olarak gömülü bulunan kamusal siyasal alanlara ve yasal kurumlara, eldeki hukuki vaka hangisi için müsaitse ya *Rechtsstaat* biçimsel hukukundan ya da *Sozialstaat* maddi hukukundan yararlanma olanağı taşıyan bir politika teorisi geliştirir. Bu girişim, Manuel Castells'in de vurguladığı gibi, "Habermas'ın 21. yüzyılın ortaya çıkardığı zorluklara yanıt verebilecek bir *Sozialstaat* teorisi girişimi olarak da anlaşılmalıdır."[92]

ONA'da Weber'in analizini yakından izleyen Habermas'ın açıklamasında geleneksel *Rechtsstaat* öncesinde bahsi geçen iki büyük "ayrılık" varsayılır: İlk

[90] Weber, *Economy and Society*, 311-355.
[91] Nikolas Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 135.
[92] Manuel Castells, *Communication Power* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 17.

olarak, devlet ile toplum arasındaki sosyolojik ayrım üzerine çalışılmalıdır. Devletin faaliyetleri, yurttaşların iç ve dış güvenliğinin garanti altına alınmasıyla sınırlıdır; kendi kendini düzenleyen piyasa ekonomisi, yurttaşların hepsinin ya da ezici çoğunluğunun iyi bir hayat yaşayabilmeleri için gereken somut araçları sağlayacaktır. [93] *Rechtsstaat*'ta devlet-toplum ayrılığı yürütmeye dayalı gücün egemenliğinden ziyade prosedürel olarak meşrulaştırılmış hukukun egemenliği teminat altına alınır. Hükümetin yürütme aygıtları yasaların genel içeriğini özgül durumlar için somutlaştırmaktan başka bir şey yapmaz; bir başka deyişle soyut ve genel normların semantik formülasyonlarını gerçek hale getirmeye yarar. [94] Dolayısıyla yasal kuralların grameri, *Rechtsstaat*'ta ayırt edici bir niteliğe sahiptir. Şüphesiz burada soyut, genel, biçimsel ve koşullu bir gramer söz konusudur. Yukarıda tarif ettiğimiz gibi, koşulluluğun en iyi örneği *Rechtsstaat* dönemindeki "eğer A ise, o zaman B'dir" şeklindeki hukuk formülasyonudur. Hukukun yapısı devletin faaliyetlerini sınırlar: Devlet uygun B edimini, ancak belli A koşulları toplumsal gerçeklikte ortaya çıkarsa gerçekleştirebilir.

Rechtsstaat, devlet ile toplum arasındaki sosyolojik ayrımının dışında, mahkemelerin yarı-özerk kurumlar olarak işlediği kuvvetler ayrılığı gibi bir politik gerekliliğe de yaslanır. Habermas'ın soruşturmasında mahkeme ne yasaları yapan yasama organlarının kuklası, ne de yürütme organlarının önemsiz diye göz ardı ettikleri zayıf kurumsal yaveridir. Aksine bu incelemede mahkemelere, görünüşte daha güçlü olan iki devlet aygıtı üzerinde ve karşısında gözetim yetkisi tanınır. Karar alma bakımından, parlamenter çoğunlukların çıkardığı yasalar tarafından belli bir ölçüde sınırlansa da, anayasa mahkemeleri birçok bağlamda bu tür yasaları anayasalar ilkeler temelinde geçersiz kılma yetkisine sahip olmuştur. Öte yandan, kendi yaptırım yetkileri olmasa da mahkemelere, yargı kararlarının etkin bir şekilde uygulanması kanalıyla yürütme çalışanları tarafından az çok sadakatle hizmet edilmekteydi. Dolayısıyla işlevsel kuvvetler ayrılığı geleneksel *Rechtsstaat*'ın kurumsal bir önkoşuludur.[95]

[93] Habermas, *Between Facts and Norms*, 174-175.
[94] *A.g.e*, 188-189.
[95] Başka bir deyişle, son derece soyut olduğu tartışmasız bu modelde, hukuk düzeninde uygun mahkeme faaliyeti, diğer kurumsal faillerle ilişkide, özerklik ile bağlılık arasında belli bir denge gerektirir. Bu sınırlı özerkliğin ya da etkin kısıtlamanın sonucu, daha siyasi devlet erklerine karşı kurumsal bir korumadır. Bu erkler bizatihi rejimin temel anayasal ilkelerini ihlal edebilir. Ayrıca bkz. Habermas, *Between Facts and Norms*, 245-251; 429-432.

Rechtsstaat'ta klasik yönetim adı verilen şey somut ve özgül sosyal olaylara duyarlıydı, organları arasında işbölümü vardı ve müdahaleye yaklaşımı ihtiyatlıydı. Bu klasik yönetim *Sozialstaat*'ta kapsamlı bir hizmet yönetimine dönüşür: Kamu mallarının dağıtımı, altyapı, planlama ve risk önleme bu yönetişim tarzının en belirleyici unsurları olarak ön plana çıkar. Hizmet yönetimi, klasik yönetimden farklı olarak, çoğu zaman varsayımsal durumlara karşı gelecek yönelimlidir ve yaklaşımı bakımından kapsamlıdır. Hukuk artık evrensel iddiaları olan koşullu önermelere benzemez, daha ziyade özel yasama, geçici deneysel yasalar, belirsiz öngörülere sahip kapsamlı ve düzenleyici talimatlar ve genel hükümler biçimini alır ki, bunların hepsi de belirsiz bir yasal dille ifade edilmiştir.[96] Bütün bunlara ek olarak yürütme ve yargı faaliyetinin yasamanın açıkça ortaya konmuş iradesinden koparılması da kuvvetler ayrılığını tehlikeye atmakta ve bunun sonucunda yürütme ve yargı gücü yasamaya karşı gayrimeşru şekilde genişlemektedir. Kısacası, eleştirmenler açısından sosyal hukukun muğlaklığı – bazıları eski Nazi olan muhafazakâr *Sozialstaat* eleştirmelerini de unutmadan – bu hukuku uygulayanlara ve hakimlere sağladığı takdir yetkisinden ötürü *Rechtsstaat* hukukunun mekanik netliğini ve tatbikini muğlaklaştırır.[97] Jean Cohen ve Andrew Arato'nun *Sivil Toplum ve Siyasal Kuram* adlı çalışmasında haklı olarak vurguladıkları üzere:

> Bu durum, baskı yoluyla eşitlikçi dayatmayı amaçlayan projeler adına bireysel faillerin devlet karşısındaki özgürlüğünü feda eder. Yasal belirsizlik yürütme ve yargının, yasama organlarının konumunu gasp etmeleri anlamına gelir. Toplum artık yürütme ve yargıdan gelen kararnamelerin her işe müdahil olmasının sıkıntılarını yaşıyor gibidir.[98]

Sonuç olarak hukuk düzeninin bu iki paradigmasını birbirinden ayıran söylemler büyük oranda ya yeni-muhafazakar ya da sosyal-demokrat hukuk vizyonlarını meşrulaştırmaya yaramaktadır. Habermas tartışmaya ilişkin çözümünde kimi zaman birbirini kasten yanlış okuyor görünen bu iki görüşten birini tercih etmez. Habermas geleneksel *Rechtsstaat* ile *Sozialstaat* arasında bir uyuşma ve birbirini pekiştirme ilişkisi – özgürlük ve eşitliğin vazgeçilmezliğini kurumsallaştıran bir karşılıklılık – olduğunu iddia eder. Habermas bu ilişkiyi, kişisel ve kamusal özerkliğin iç ilişkisi olarak "eş zamanlı" ve "eş değerli" olarak nitelendirir.[99] Habermas'ın "biçimsel burjuva

[96] *A.g.e.*, 431-433.
[97] *A.g.e.*, 188-189.
[98] Jean L. Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992), 479.
[99] Habermas, *Between Facts and Norms*, 135.

hukuku" ve "sosyal devletin maddi hukuku" adını verdiği bu yapıyı Hegelci bir şekilde aşması, ne hukuk inşasının ve yargısal karar almanın biçimsel niteliğine ne de ekonomik eşitliğin maddi içeriğine ayrıcalık tanıyan bir aşmadır; daha ziyade, çağdaş hukuku, her ikisinden oluşan ve her ikisi tarafından oluşturulan bir ilişki haline getiren söylem merkezli bir süreçtir. Habermas'ın söylemsel politika teorisinin amacı sadece eşit kişisel hakların korunması ya da sosyal adalet ilkelerinin gerçekleşmesi değil, "özgür ve eşit yurttaşların hangi normların ve hedeflerin herkesin çıkarına olduğu konusunda anlaşmaya vardıkları bir görüş ve irade oluşumunun" [100] başarılmasında bu ikisinin birden gözetilmesidir. Richard Bernstein'in vurguladığı gibi, "hukukun özü, Habermas açısından, sadece ekonomik kazanç peşinde koşmak ya da ekonomik eşitlik elde etmek değil, bunları patolojik olmayan yollarla – yani kapitalist sömürü ya da devlet sosyalizminin baskıcı araçları olmadan – yaygınlaştırma koşullarının peşinde aktif – ya da interaktif bir şekilde – yaratılmasının sağlanmasıdır." [101] Bu açıdan, Habermas hukuka aynı zaman hem dönüştürücü hem de eleştirel bir yaklaşım önerir; buna göre yasayı yapanlar ve hukuki muhakemede bulunanlar – belli bir davanın özgürlüğüne izin veren ya da eşitliği teşvik eden öncelikleri öne çıkarmasına bağlı olarak – açıktan açığa ya *Rechtsstaat*'ın biçimsel burjuva hukukunun ya da *Sozialstaat*'ın maddi hukukunun temel niteliği olan ilke ve yöntemlere başvururlar.[102] Bu ilkeler ise sadece hukuk uzmanlarının değil cumhuriyetin bütün yurttaşlarının gözetiminde ortaya çıkarılan politik edimlerdir. Habermas ONA'da sentez olarak "özdeş olmayan" *Rechtsstaat* ile bu politik ve hukuki mekanizmalarının tümüne işaret ederken, demokratik bir *Sozialstaat* savunusuna da kapıyı sonuna kadar aralar.

Sonuç

Habermas "sosyal-refah modelinin biçimsel burjuva hukukunun reformist eleştirisinden"[103] doğduğunu ileri sürer ve böylece bu modeli oluşturmasa bile kolaylaştırmış olan yapısal koşulları, bir açıdan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nden beri merkezi öneme sahip olan koşulları tarihsel bağlamının içinde yeniden hatırlatmış olur.[104] Habermas'ın erken dönem eserlerinde

[100] *A.g.e.*, 270.
[101] Richard J. Bernstein, "The Retrieval of the Democratic Ethos", *Habermas On Law and Democracy: Critical Exchanges* içinde, haz. M. Rosenfeld ve A. Arato (Berkeley: University of California Press, 1998), 296.
[102] Habermas, *Between Facts and Norms*, 393, 410.
[103] *A.g.e*, 401.
[104] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, 4. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 352-361.

iletişimsel eylem üzerinde etkili olan kısıtlamalar ONA'da tekrar eleştirel bir gözle değerlendirilirken, özgürlük ve eşitlik arasındaki ilişki normatif bir açıdan yorumlanır. Habermas ONA'nın son bölümünde projesini "tarihsel bağlama yerleştirmeye" başladığını iddia eder ve "toplumsalın yapısal dönüşümüne,"[105] "devlet görevlerinin niteliksel dönüşümüne,"[106] ve dahası "devlet ve toplumda yapısal değişimlerin kaçınılmaz sonuçlarına"[107] yeniden duyarlılık gösterdiğini vurgular. Habermas'ın hem *Rechtsstaat* biçimsel hukuk modelini hem de *Sozialstaat* maddi hukuk modelini aşma girişimi, Weber'in 20. yüzyılın başında bir tarihsel ikilem olarak ortaya koyduğu şekliyle, seçeneklerden birinin diğerine öncelemeden ilerlemesine neden olur. Habermas'ın cumhuriyetçi geleneği prosedürel bir biçimde yeniden yorumlaması büyük oranda Weber'in *Sozialstaat* karşıtı duruşunun çürütülmesi amacıyla tasarlanmıştır. Weber'in kendi tarihsel geçmişinin bilincine dayanan homojen ulus kavramı, Habermas'ın karşısında demokratik teorisini tanımladığı temel pozisyondu. Habermas, Weber'i en temelde halkı "siyasal öncesi bir referans", bir başka deyişle herhangi bir toplumsal sözleşme öncesinde varolan bir şey olarak tasavvur etmiş ve bu nedenle de "anayasa yapıcı praksis"le uğraşma iradesinin anlamını kavrayamamış bir düşünür olarak nitelendirir. Bu çalışma Habermas'ın kendisini, 60 yılı aşan felsefi araştırmalarının tamamına nüfuz eden, Weber'in hukuk sosyolojisine alternatif sunan bir toplumbilimci ve filozof olarak okumayı öneriyor. Sonuç olarak Habermas'a göre liberal demokrasinin ve *Rechtsstaat*'ın çelişkileri ancak iki biçimde çözüme kavuşturulabilir: ya otoriter bir kapitalist devlete ya da demokratik bir sosyal-cumhuriyete dönüşerek. Habermas'ın Weberci paradoksu aşmaya yönelik çabalarında liberalizmin içkin eleştirisine ilişkin paha biçilmez bir incelik ve özen göze çarpar. *Rechtsstaat* veya liberal anayasacılık tamamıyla göz ardı edilemez çünkü kapitalizmi aşan bir "niyet" barındırır, ki bu da Habermas'ın çok erken bir dönemde şu unutulmaz uyarıyı yapmasına vesile olacaktır: "Mülkiyetin eşitsiz dağılımı, aslına bakılırsa, demokratik eşitlik prensibine uygun değildir; bu surette ya liberal *Rechtsstaat* demokratik ve sosyal bir anayasal devlet haline gelmeye dönük niyetlerin gereğinin yerine getirir ya da geriye dönerek 1933'te olduğu gibi şu ya da bu şekilde otoriter bir biçim alır."[108] Öyleyse Habermas açısından siyasal liberalizmin cumhuriyetçi bir

[105] Habermas, *Between Facts and Norms*, 516
[106] *A.g.e.*, 427.
[107] *A.g.e.*, 423.
[108] Jürgen Habermas, "Reflexionen über den Begriff der Politischen Beteiligung", *Student und Politik: eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstein Frankfurter Studenten* içinde,

sosyalizme dönüştürülebilmesi, ancak Weberci *Rechtsstaat* kuramının ve onun biçimsel burjuva hukuk anlayışının demokratik rehabilitasyonu ile mümkün olabilir. *Olgular ve Normlar Arasında* filozofun bu çabasına yönelik son derece önemli bir katkı olarak karşımızda durmakta ve 21. yüzyılda tekrar ve tekrar yorumlanmayı hak etmektedir.

Kaynakça

Altman, Andrew. *Critical Legal Studies: A Liberal Critique*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Arato, Andrew. "Procedural Law and Civil Society: Interpreting the Radical Democratic Paradigm". *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges* içinde, 26-36.. Hazırlayan M. Rosenfeld ve A. Arato. Berkeley: University of California Press, 1998.

Baynes, Kenneth. "Democracy and Rechtsstaat: Habermas's Faktizität and Geltung". *The Cambridge Companion to Habermas* içinde, 201-232. Hazırlayan Steven K. White. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Benhabib, Şeyla. *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkılar*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

-. *Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme*. Çeviren İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Bernstein, Ricahard J. "The Retrieval of the Democratic Ethos". *Habermas On Law and Democracy: Critical Exchanges* içinde, 287-305. Hazırlayan M. Rosenfeld ve A. Arato. Berkeley: University of California Press, 1998.

Bilgen, Ayşen Candaş. "Habermas ve sosyal hakların meşruiyeti". *Toplum ve Bilim* 110 (2007): 62-82.

Brudner, Alan. *Constitutional Goods*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Brunkhorst, Hauke. "Deliberative Politik – ein Verfahrensbegriff der Demokratie", *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung* içinde,117-134. Hazırlayan Peter Koller ve Christian Hiebaum. Berlin: De Gruyter, 2016.

Castells, Manuel. *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

haz. Ludwig von Friedeburg, Christopher Oehler ve Friedrich Weltz (Neuwind: Luchterhand, 1961), 44.

Cohen, Jean L. ve Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992.

Derrida, Jacques. *Before The Law*. Çeviren Sandra van Reenen ve Jacques de Ville. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

Dworkin, Ronald. "Is Law A System of Rules?". *The Philosophy of Law* içinde, 38-65. Derleyen R. M. Dworkin, Oxford: Oxford University Press, 1977.

-. *Hakları Ciddiye Almak*. Çeviren Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

-. *Hukukun Hükümranlığı*. Çeviren Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora Kitap, 2018.

Gürel, Özgür Emrah. "Habermas'ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi: Mahcup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı?", *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek: Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji* içinde, 179-221. Hazırlayan Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Habermas, Jürgen. "Reflexionen über den Begriff der Politischen Beteiligung". *Student und Politik: eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstein Frankfurter Studenten* içinde, 11-55. Hazırlayan Ludwig von Friedeburg, Christopher Oehler ve Friedrich Weltz. Neuwind: Luchterhand, 1961.

-. *Theory and Practice*. Çeviren John Viertel. Boston: Beacon Press, 1974.

-. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

-. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Çeviren. William Rehg. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996.

-. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Çeviren Frederick G. Lawrence. Cambridge, Mass.: The MIT University Press, 2000.

-. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çeviren Tanıl Bora ve Mithat Sancar, 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

-. "Aklın Kamusal ve Alenî Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler". *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?* içinde, 43-74. Hazırlayan Murat Özbank, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

-. *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*. Çeviren İlknur Aka. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

-. *Philosophical Introductions: Five Approaches to Communicative Reason*. Çeviren Ciaran Cronin. Medford, MA.: Polity, 2018.

-.Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.

Hunt, Alan. *The Sociological Movement In Law*. London: Palgrave Macmillian, 1978.

Hunt, Alan ve Peter Fitzpatrick, *Critical Legal Studies*. Oxford: Blackwell, 1987.

Kaube, Jürgen. *Max Weber: Çağlar Arasında Bir Yaşam*. Çeviren Öndercan Muti. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

Kelman, Mark. *A Guide to Critical Legal Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

Kelsen, Hans. *General Theory of Law & State*. London: Transaction Publishers, 2006.

McCarthy, Thomas. "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytic Distinctions". *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges* içinde, 115-153. Hazırlayan M. Rosenfeld ve A. Arato. Berkeley: University of California Press, 1998.

Müller, Jan-Werner. *Another Country: German Intellectuals, Unification and National Identity*. New Haven: Yale University Press, 2000.

-. *Contesting Democracy: Political Ideas In Twentieth-Century Europe*. New Haven: Yale University Press, 2011.

Pensky, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008.

Polanyi, Karl. *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*. Çeviren Ayşe Buğra. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. Çeviren Mehmet Fevzi Bilgin. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

Rose, Nikolas. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Scheuerman, William E. *The End of Law: Carl Schmitt in the Twenty-First Century*, 2. Baskı. London: Rowman & Littlefield, 2020.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Çeviren A. Emre Zeybekoğlu. 4. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

-.*Kanunilik ve Meşruiyet*. Çeviren Mehmet Cemil Ozansu. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

Specter, Matthew G. *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*. Çeviren İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Turner, Charles. *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*. London: Routledge, 1992.

Unger, Roberto Mangabeira. *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Hazırlayan Guenther Roth ve Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.

-. *Sosyoloji Yazıları*. Çeviren Taha Parla. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

TOPLUMSAL SÖZLEŞME, DEMOKRASİ VE SİYASETİN SONU: HOBBES VE RANCİÈRE

Akın KARACA[*]

THE SOCIAL CONTRACT, DEMOCRACY AND THE END OF POLITICS: HOBBES AND RANCIÈRE

Öz

Bu çalışmada; Jacques Rancière'in siyaset anlayışı bağlamında, "siyasetin sonu" temasının nasıl işlerlik kazandığı ve özellikle Thomas Hobbes'un toplum sözleşmesi fikrinin bu tema etrafında nasıl okunması gerektiği üzerinde durulacaktır. Bunun için öncelikle Rancière'in çeşitli çalışmalarındaki "siyaset", "*polis*", "siyaset felsefesi" arasında yaptığı ayrımın ne anlama geldiği ele alınarak, onun siyaset ve felsefe arasında kurmuş olduğu *uyuşmazlık*, siyasetin sonu teması bağlamında incelenecek ve ardından eşitlik, özgürlük ve demokrasi kavramları doğrultusunda, Hobbes'un toplumsal sözleşme fikri okunmaya çalışılacaktır. Bu amaçla öncelikle Rancière'in çalışmalarında siyaset felsefesinin biçimleri arasında yaptığı ayrımların anlaşılması gerekir. Böylece Hobbes'un bu siyaset felsefesi biçimlerinden hangisinin altına yerleştiği de anlaşılacaktır. Ayrıca Hobbes'un siyaset felsefesinin Rancière'in siyaset anlayışı için bir başlangıç noktası olup olmadığı üzerindeki iddialar tartışılacak ve Hobbes'taki demokrasi ve eşitlik kavramlarının Rancière'in felsefesindeki kavramlarla uyuşup uyuşmadığı ele alınacaktır. Burada Rancière'in "eşitlik metodu" ve "eşitsizlik metodu" arasında kurmuş olduğu ilişki ile birlikte Hobbes'un demokrasi kavramının Rancière'in post-demokrasi kavramı ile arasındaki benzerlikler gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: demokrasi, siyasetin sonu, dissensus, arkhi-politika, para-politika, meta-politika, post-demokrasi.

[*] MSGSÜ, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., akin.karaca@msgsu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5251-202X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 260-282.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 16.07.2022)

Abstract

This study will focus on how the theme of "the end of politics" is operationalized in the context of Jacques Rancière's understanding of politics and how Thomas Hobbes' idea of social contract should be read around this theme. For this purpose, firstly, the meaning of the distinction Rancière makes between "politics", "*polis*" and "political philosophy" in his various works will be emphasized, the *disagreement* he establishes between politics and philosophy will be analyzed in the context of the theme of the end of politics, and then Hobbes' idea of social contract will be tried to be read in line with the concepts of equality, freedom, and democracy. For this purpose, first of all, the distinctions Rancière makes between the forms of political philosophy in his work should be emphasized. Thus, it will be understood which of these forms of political philosophy Hobbes falls under. Furthermore, the claims on whether Hobbes' political philosophy is a starting point for Rancière's understanding of politics will be discussed and whether the concepts of democracy and equality in Hobbes are compatible with the concepts in Rancière's philosophy will be discussed. Here, the similarities between Hobbes' concept of democracy and Rancière's concept of post-democracy will be shown along with the relationship Rancière establishes between "the method of equality" and "the method of inequality".

Keywords: democracy, end of politics, dissensus, archipolitics, parapolitics, metapolitics, post-democracy.

****

Siyaset Felsefesinin Temellerine Dönüş

Günümüzde siyaset felsefesinin öne çıkan tartışmalarından biri tarihin ve dolaylı olarak da siyasetin sonunun geldiği üzerine olan tartışmadır. Özellikle Sovyetler Birliği'nin yıkılması ve tek kutuplu bir dünya anlayışının yaygınlaşmasıyla, bu konudaki tartışmalar daha da alevlenmiştir. Bu nedenle post-Sovyet bir siyaset felsefesi, tarihin ve siyasetin sonuna dair bu tartışmadan kendini dışlayarak yoluna devam edemez. Jacques Rancière de kendi siyaset anlayışını geliştirirken bu problemle oldukça yakından ilgilenmiştir. Bunun yanı sıra siyasetin sonuna dair tartışma, 1980'lerdeki "*siyaset felsefesinin dönüşü*" tartışmalarından da ayrı düşünülemez. Bu bize Leo Strauss'un 1950'lerde ilan ettiği siyaset felsefesinin bir çöküş ve çürüme

halinde olduğu iddiasını hatırlatır.[1] Strauss'a göre siyaset felsefesi, siyasî şeylerin doğası hakkındaki kanıların yerine siyasî şeylerin doğası hakkındaki bilgiyi geçirme girişimidir ve bu bakımdan da "siyaset bilimi"nden farklı bir şeydir. O modern dünyada güç kazanmış olan bilim ve tarihin siyaset felsefesinin sonunu getirmiş olduğunu ileri sürer. Strauss'un bu iddiası önemlidir zira Rancière'in *La mésentente* (*Uyuşmazlık/Anlaşmazlık*) kitabı da Strauss'un "Politika felsefesi nedir?" sorusuna karşı bir polemik ile başlar; "*La philosophie politique existe-t-elle?*"[2] Rancière burada doğrudan referans vermiyor olsa da kitabın giriş bölümünün Strauss'un bu sorusu etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Örneğin siyaset felsefesinin, felsefenin doğal bir dalı olduğuna dair itiraz, doğrudan Strauss'a bir yanıttır. Ona göre 1980'lerdeki siyasetin/siyaset felsefesinin dönüşü de felsefi temellerini Hannah Arendt ve Leo Strauss'tan almaktadır.[3] İki düşünür de "kadim" Grek felsefesini modern yönetim pratiğine aktarmanın yollarını aramışlardır. Ancak Rancière'in siyaset felsefesinin temel metinlerine dönüşü ise bu anlamda anlaşılmamalıdır, bu metinlerin önemi siyaset ve felsefenin ilk karşılaşmalarından beri bir açmaza (*ἀπορία*) işaret etmelerinden kaynaklanır.[4] Bu açmaz, eşitliktir;

> Eşitlik nasıl olup da hem eşitlik hem de eşitsizlikten oluşur? Siyasete özgü çıkmaz budur; siyaseti felsefe için bir çıkmaz haline getiren, felsefenin nesnesi haline getiren şey de budur.[5]

Siyaset felsefesinin dönüşü tartışmalarında da "eşitlik" kavramı önemli bir yerde durmaktadır. Özellikle Anglo-Amerikan dünyada John Rawls ile başlayan tartışmalarda, dağıtıcı adalet teorileri (*distributive theories of justice*) olarak adlandırılan yaklaşımlar eşitliği, hükümetlerin yarattığı, muhafaza ettiği ve koruduğu bir şey olarak kabul eder.[6] Böyle bir eşitlik kavramı Rancière'deki politikayı ortaya çıkaran eşitlik kavramı ile tam anlamıyla

---

[1] Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt (İstanbul: Öteki, 2017), 51.

[2] "Siyaset felsefesi diye bir şey var mıdır?" (Bkz. Jacques Rancière, Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe, çev. Ayşe Deniz Temiz (İstanbul: Monokl, 2021), 13.) [Ayşe Deniz Temel "Siyaset felsefesi diye bir şeyin varlığından söz edilebilir mi?" olarak çevirmiş ancak Rancière'in açılış cümlesinin vurgusunu yeteri kadar veremediğini düşündüğüm için bu şekilde değiştirmeyi uygun gördüm.]

[3] Jacques Rancière, "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", içinde *Reading Rancière*, ed. Paul Bowman ve Richard Stamp, (New York: Continuum, 2011), 3.

[4] *A.g.e.*, 2.

[5] Rancière, *Anlaşmazlık*, 15.

[6] Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 3.

örtüşmez.[7] Elbette Rancière Anglo-Amerikan siyaset felsefesinin bu dağıtıcı adalet teorisyenleri ile doğrudan bir tartışmaya girmez[8] ancak burada dağıtıcı adalet teorisi üzerinden ele alınan bir eşitlik kavramının, liberal demokrat olarak nitelenen devletlerin meşrulaştırılmasının bir aracına dönüşmüş olduğunu görebiliriz. Dolayısıyla Rancière açısından siyaset felsefesinin dönüşü, kâr ve maliyetin eşitlikçi bir şekilde dağıtılması anlamına geldiği durumda, siyasetin ortadan kaldırılmasıyla aynı anda gerçekleşir.[9] Bu bakımdan "siyaset felsefesinin dönüşü" tartışmaları siyasetin sonu temasından ayrı düşünülemez.

Rancière'e göre siyaset felsefesi daha başlangıcından itibaren "siyasetin sonu teması" çerçevesinde işler, yani; siyasetin sonu fikrinin ortaya çıkışı, siyaset felsefesinin ortaya çıkışı kadar eskidir. Rancière'in Platon'dan aktardığına göre; Sokrates, "hakiki siyaset sanatını uygulayan" tek Atinalıdır.[10] Çünkü Sokrates, Atina'da siyaset adına yapılandan farklı bir şeyi gerçekleştirmektedir. Burada "siyasetçinin siyaseti" ve "filozofun siyaseti" arasındaki bir ayrım ile siyaset felsefesi ortaya çıkar.[11] Siyaset felsefesinin ortaya çıkışı, siyasete ait bir çelişkinin felsefenin nesnesi haline getirilmiş olmasıdır, nitekim bu, eşitliğin yaratmış olduğu çelişkidir. Çünkü Rancière'e göre felsefe hangi şeylerin eşit hangi şeylerin eşitsiz olduğunu sormaya başladığı yerde siyasallaşır.[12]

---

[7] Todd May, dağıtıcı adalet teorileri ve Rancière'deki eşitlik kavramlarını pasif eşitlik (*passive equality*) ve aktif eşitlik (*active equality*) olarak ikiye ayırır. Pasif eşitliğe göre, topluluktaki bireylerin politik eyleme geçmesi politikanın başarısızlığı anlamına gelir ve bu nedenle politik alanda birtakım düzenlemeler yapılmalıdır. Aktif eşitliğe göre ise politik eylemin kendisi bizzat politikadır. (Bkz. May, *The Political Thought of Jacques Rancière*, 52) [Rancière'in kendi metinlerinde May'deki gibi bir pasif-aktif eşitlik ayrımı yoktur, bu ayrım May'in anarşist-politik çerçeve ile yaptığı bir Rancière okumasının sonucudur. Bu ayrımı doğrudan Rancière'e aktarmak hatalı sonuçlara yol açabilir. May'in, Rancière okumasının yol açabileceği problemler ile ilgili Bkz. Samuel A. Chambers, "The Politics of the Police: From Neoliberalism to Anarchism, and Back to Democracy", içinde *Reading Rancière*, ed. Paul Bowman ve Richard Stamp, (New York: Continuum, 2011), 27 vd.]

[8] *A.g.e.*, 41.

[9] Rancière, *Anlaşmazlık*, 14.

[10] Platon, *Gorgias*, 521d. (Akt. Jacques Rancière, *Anlaşmazlık,* 14.)

[11] Strauss da siyasî düşünce ve siyaset felsefesi arasında yaptığı ayrım üzerinden siyaset felsefesinin doğuşunu Platon'a dayandırır. Ona göre siyasî düşünce insan ırkı kadar eskidir ve kendini şiirlerde, hikayelerde, söylevlerde sunar; siyaset felsefesinin kendini sunma biçimi ise incelemedir. (Bkz. Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, 44.) Rancière'e göre ise siyaset felsefesi, siyaset üzerine bir inceleme olarak ortaya çıkmaz. Felsefenin burada "siyasî" bir nitelik kazanmasının nedeni onun siyaset ile *ἀπορία* biçiminde gerçekleşen karşılaşmasıdır. (Bkz. Rancière, *Anlaşmazlık*, 15.)

[12]Rancière, *Anlaşmazlık*, 15.

Felsefenin siyasallaştığı yerde ise karşımıza ilkin adalet kavramı çıkmaktadır. Burada Rancière öncelikle, Aristoteles'in *Politika* kitabında *logos* ve *phônè* arasında yaptığı ayrım üzerinde durur. Bu ayrıma göre; insan, diğer hayvanlardan farklı olarak, acıyı ve hazzı ifade eden seslerin yanı sıra, neyin adil neyin ise adil olmayan olduğunu ifade edebilen söze/*logos*'a sahiptir. Şehri meydana getiren de neyin adil neyin adaletsiz olduğuna dair ortaklaşmadır. Hatırlanacağı gibi, Platon'un *Devlet* diyaloğu da adil olanın ne olduğuna dair uzun bir tartışma ile açılmaktadır ve diyaloğun ilerleyen bölümlerinde, Thrasymakhos'un adalet tanımlarına karşı sert çıkışı tartışmayı siyasal bir tartışmaya dönüştürür. "Adil olan güçlünün işine gelendir."[13] sözü, bireysel adalet üzerinden ilerleyen diyaloğu, siyasal bir yöne çevirir. Burada artık, adil olan (*le juste*) ile faydalı olan (*l'utile*) ve adaletsiz olan (*l'injuste*) ile zararlı olan (*le nuisible*) arasında bir bağ kurulmuş olur. Thrasymakhos'un "işine gelen/yararlı olan" için kullandığı sözcük, *sumpheron*'dur *(συμφερον)*. Diyaloğun ilerleyen kısımlarında Thrasymakhos şunu ifade eder;

> Adalet ve adil olan aslında bir başkası için yararlı olan, yani güçlünün, yönetenin işine yarayan şeydir. Güçsüzün, yönetilenin de zararınadır.[14]

Burada zarar sözcüğü için de *blabè/blaberon (βλάβη)* kullanır. Diyalogda bu kavram çiftinin karşıtlık içinde kullanılmış olması, Rancière'e göre Yunan dili açısından hatalıdır çünkü *blaberon,* kişinin kendi eylemi veya daha çok da bir başkasının eylemi sonucunda karşı karşıya kalmış olduğu hoşnutsuzluğu/olumsuz sonucu ifade eder; yani bir anlamda, bireyin bir başkasında sebep olduğu bir haksızlık olarak anlaşılabilir. *Sumpheron* ise bir kişinin ya da bir topluluğun eylemleri sonucunda elde ettiği ya da elde etmeyi umduğu yararı ifade etmektedir. Buna göre *blaberon* bir tür ilişkisellik barındırırken, *sumpheron* sözcüğü bunu içermez.[15] Platon'un diyaloğunda, tartışmanın bu noktadan sonra zanaatlar konusuna girmesi tesadüfi değildir. Platon'un akıl yürütmesine göre, zanaatçının kazancı, başkasının zararı

[13] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası, 2000), 28. (338c) [Bu çeviride "Doğruluk güçlünün işine gelendir." biçiminde çevrilmiş ancak tartışmamız bağlamında "*δικαιον"* için "adil olan" kullanmayı tercih ettim. Platon'un kullandığı "*dikaiosynè*" kavramı günümüzde kullanılan "adalet" (justice) kavramından daha geniş bir anlama sahiptir ve "ahlak" (morality) kavramı ile daha yakın ilişkilidir. O bunu günlük kullanımdaki adalet anlayışını eleştirmek için kullanır. Bu nedenle kavramı Platon'un metni bağlamında "doğruluk" (*righteousness*) olarak çevirmek daha uygun olacaktır. (Bkz. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 11 vd.)] (*Dikē [δίκη]* ve *dikaiosynē [δικαιοσύνη]* sözcükleri arasındaki kavramsal ayrıma dikkat çektiği için yazıyı değerlendiren hakeme teşekkür ederim.)

[14] Platon, *Devlet*, 33. (343c)

[15] Rancière, *Anlaşmazlık*, 21-2.

olmaz ve bunun yanında, zanaatçının yarar getirdiği/iyilik yaptığı şey de zanaatının nesnesi olmuştur. Platon'a göre "siyaset sanatının" (*tekhne politike*) amacı da budur: *Blabè* oluşturmayan bir *sumpheron* düzeni kurmak.[16]
Oysaki bu noktada "haksızlık" (*le tort*) kavramı üzerinden yeni bir söylem kurma imkânı yitirilir. Zira haksızlıklar üzerinden bir davalaşma, bir kazanç ve kayıp denkleştirmesi yapma, adil devletin konusu olmaktan çıkmıştır artık.

> Ancak yurttaşların *ortak* olarak sahip oldukları bir şeyin söz konusu olduğu yerde; insanların, bu ortak gücü uygulama biçimlerinin ve denetiminin ne şekilde paylaşıldığıyla meşgul oldukları yerde adalet var olur. Bir yandan, bir erdem olarak adalet, bireysel çıkarlar arasında eşitliğin sağlanmasından ya da birilerinin diğerlerine verdiği hasarın tazmininden ibaret değildir. Adalet, taraflardan her birinin kendi payına düşenden fazlasını almasını önleyecek bir ölçünün seçilmesidir.[17]

Aristoteles Platon'un bu düşüncesini takip ederek, adalet kavramını, yararlı ve zararlı şeylerden payına düşeni almak olarak tanımlar. Ona göre, kişi, yararlı şeylerden payına düşenden daha fazlasını, zararlı şeylerden de payına düşenden daha azını almamalıdır.[18]

İşte Rancière'e göre, siyaset felsefesi tam da bu paylaştırma edimine aranan çözümde karşımıza çıkmaktadır. Siyaset felsefesinin bu probleme verdiği cevaba geçmeden önce, *polis* ve bunun karşısına yerleştirdiği siyaset kavramlarına bakmakta yarar vardır. Ona göre *polis*, toplulukların düzenlerinin tesis edilmesi, topluluğun paylarının dağıtılması ve bu düzenlerin meşrulaştırılması sisteminin adıdır. Dolayısıyla *polis,* "her bir parçanın payına düşeni hesaplayan; bedenleri, içinde görünürlük kazandıkları ya da görünmez hale geldikleri bir mekân içerisinde dağıtan ve her birine uygun olan varlık tarzları, yapıp-etme tarzları ve söyleme tarzlarını üst üste çakıştıran bir mantık"ı işleten şeydir.[19] Siyaset ise, bu paylaştırma düzeninden bir kopuşla ilgilidir. Çünkü topluluktaki payların dağıtılması ve bu paylar üzerinden topluluğun taraflarının belirlenmesi tamamen olumsaldır. Siyasetin temeli de bu olumsallığa dayanır; yani o, toplumsal düzenin hiçbir doğa yasasına dayanmıyor olmasında temellenmektedir. Siyasetin, toplumsal

---

[16] *A.g.e.*, 22.
[17] *A.g.e.*, 23.
[18] *"Nitekim haksızlık eden, iyi bir şeyden daha çoğuna, haksızlığa uğrayan ise daha azına sahip oluyor. Kötüde ise tersidir…"* (1131b) Aristoteles'e göre eşitlik, daha çok ve daha azın ortasıdır aynı şekilde adil olan da adaletsiz uçların ortası olacaktır. Adil olan ile kurmuş olduğu bu ilişki sayesinde Aristoteles eşitliği politika felsefesinin içine dahil etmiştir. (Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2014), 95 vd.)
[19] Rancière, *Anlaşmazlık*, 46.

düzenin olumsallığı karşısında, bu düzenden kopuşu gerçekleştirmesi, "eşitlik mantığı"nı *polis* mantığının karşısına geçirmesiyle olur.

Burada eşitlik mantığının bir tür eşitsizlik mantığının karşısına geçirilmesi, *polis* düzenindeki "yanlış-sayım"ın (*mécompte*) ifşa edilmesi yoluyla sağlanır. Yanlış-sayımın ne olduğunu anlamak için, Aristoteles'in *Politika* kitabında, topluluğun paydaşlarını belirlediği bölüme dönmekte fayda vardır. Aristoteles toplumda nitelikleri bakımından üç farklı taraf belirler: Bunlar zenginlikleri bakımından *oligoi* (azınlık), erdemleri bakımından *aristoi* (en iyiler) ve özgürlükleri bakımından *démos*'tur (halk). Burada halkın sahip olduğu özgürlük niteliği yanlış-sayımı gözler önüne serer. Çünkü özgürlük halkın ayırıcı özelliği değildir, özgürlük tüm bu topluluğun ortak niteliğidir. İşte tam da bu sahip olduğu ortak nitelik bakımından halk aslında niteliksiz çokluğun, paydan yoksun olanların adıdır.

> Atina'da Solon borç yüzünden köleliği ilga ettiğinden beri, her kentte, yasa uygulayıcılığına ya da komuta etmeye uygun görülmeyen, ama yine de kentte yaşayan özgür insanlar olan, siyasal cemaatin ortak adı, ortak unvanı olan özgürlükten nasibini almış olan bir fakirler kitlesi oldu.[20]

Yani halk yalnızca yurttaş olarak köleliğe indirgenemeyecek olan varlıktır. Fakat aynı zamanda bu varlık, özgürlük niteliği bakımından topluluğun bütününe de eşittir. Halkın her zaman kendinden daha fazlası ve daha azı oluşu yanlış-sayımı gözler önüne serer. İşte tam da bu yanlış-sayım olduğu için siyaset var olabilir, o çokluk ve bütün arasında kurulan imkânsız eşitliği yok ederek yeni bir eşitlik rejimi yaratmaya çalışmaktır. Yani siyasetin amacı bu yanlış-sayımın düzeninin karşısında başka bir eşitlik düzeninin imkânını tesis etmektir.

> *Démos,* bütüne özdeş olan çokluktur: bir olan çokluk, bütün olan parçadır. Özgürlüğün var olmayan niteliksel farkı bu imkânsız eşitliği üretir.[21]

Yukarıda siyaset felsefesinin toplumdaki paylaştırma edimine bir çözüm bulmak adına ortaya çıktığı söylenmişti; işte onun bulduğu çözüm de bu yanlış-sayımın ortadan kaldırılması olacaktır. Ancak felsefe, bu ortadan kaldırmayı siyaset ile aynı biçimde gerçekleştirmez; o "siyasetin temelden yoksun olma durumuna alternatif olarak sunulan bir fikrin işareti altında gerçekleşir."[22] Felsefe, siyasetin temelden yoksun oluşuna karşı ona bir temel

[20] Jacques Rancière, "Siyasetin Sonu ya da Gerçekçi Ütopya", içinde *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis, 2016), 28.
[21] *A.g.e.*, 29.
[22] Rancière, *Anlaşmazlık*, 84-5.

kazandırma girişimidir. Siyaset bu temelsizlik nedeniyle yalnızca yanlış-sayımı ifşa etme görevini üstlenir ancak felsefe ona bir temel atfederek yanlış-sayımın ortaya çıkmayacağı bir düzen tesis etmeye çalışır. Özetleyecek olursak siyaset felsefesi; yanlış-sayımı ortadan kaldırmak suretiyle, siyasetin yerine felsefeyi geçirmek, yani siyaseti, gerçekleştirerek ortadan kaldırmak demektir. İşte tam da bu anlamında siyaset felsefesi, her zaman siyasetin sonuna işaret eder.

> Ancak siyaseti gerçekleştirmek suretiyle ortadan kaldırmak, haksızlık biçiminde ortaya çıkan eşitliğin yerine, topluluğun hakikati ve (topluluğun doğasından gelen) ortak faydanın hakikati gibi bir fikri koymak, her şeyden önce siyaset ile *polis* arasındaki farkı ortadan kaldırmak anlamına gelir.[23]

Rancière'e göre siyaset sanatı, her zaman siyaseti ortadan kaldırma sanatı olacaktır. Felsefenin işi de bu siyaset sanatı ile siyasete temel kazandırma girişimini hep yan yana koymak olmuştur. Burada başlangıç ve son her zaman bir aradadır.[24] Rancière bu yanlış-sayımı ortadan kaldırma biçimleri bakımından siyaset felsefesini üçe ayırır. Bunlar; *arkhi-politika*, *para-politika* ve *meta-politika*[25] olarak adlandırılır.[26]

Siyaset Felsefesinin Biçimleri

Rancière'e göre bütün siyaset felsefeleri ister *arkhi-politika* ister *para-politika* isterse *meta-politika* olsun bir dışarıda bırakma -reddetme, tanımama- içerir.[27] Siyaset felsefesi adını almayı hak eden bütün felsefeler, her ne kadar demokrasinin yaratmış olduğu yanlış-sayımı düzeltmeye çalışıyor olsa da

---

[23] *A.g.e.*, 86.

[24] Rancière, "*Siyasetin Sonu"*, 26.

[25] Slavoj Žižek, bunlara dördüncüsünü ekler; "*ultra-politics*". Ona göre Rancière'in bahsetmediği bu dördüncü biçim siyaseti militarize ederek onu ortadan kaldırır. "Dost" ve "düşman" arasında yapılan ayrıma dayanan bu Schmittçi siyaset felsefesi Žižek'e göre en kurnaz ve radikal olanıdır. Ancak elbette Rancière'in bu ayrımlarını dördüncüsünün eklenmesinin gerekliliği tartışmaya açıktır ayrıca ultra-politics kavramı Rancière'in Marx'ın sınıf kavramını açıklamak için kullandığı "*ultra-politique*" kavramı ile karıştırılmamalıdır. (Bkz. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, (United Kingdom: Verso, 2000), 190.) [Rancière'de *infra-poltique* ve *ultra-politique* kavramları arasındaki ayrım için; (Bkz. Rancière, *Anlaşmazlık*, 110 vd.)]

[26] Rancière'in *La mésentente* kitabının Ayşe Deniz Temel çevirisinde "archi-politique" için "köken-siyaseti", "para-politique" için "siyaset-ötesi" ve "méta-politique" için "üst-siyaset" kullanılıyor ancak ben bu kavramlar için Hakkı Hünler'in çevirisini takip etmeyi tercih ettim. (Bkz. Jacques Rancière, *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, çev. Hakkı Hünler, (İzmir: Aralık, 2005), 98.)

[27] Bruno Bosteels, "Archipolitics, Parapolitics, Metapolitics", içinde *Jacques Rancière Key Concepts*, ed. Jean-Philippe Deranty (United Kingdom: Acumen, 2010), 82.

filozofun siyaseti olarak siyasetten başka bir şeyi gerçekleştirmektedir, bu da daha önce değinilen siyasetin yerine felsefeyi geçirme işini üstlenmiş olmasıdır.

Arkhi-politika demokrasinin skandalını (yanlış-sayım) ortadan kaldırmak için topluluğa yeni bir *arkhè* önerir. Bunun için Platon bir başlangıca dönme, bir kuruluş fikri üzerinden siyaset felsefesini kurar.[28] Bu sayede o, topluluğun "yanlış" bir araya gelişini en baştan düzenlemeye çalışmaktadır. Platon bu düzenlemeyi en iyi yasaya uygun olarak şekillendirir; buradaki "en iyi yasa" her şeyin doğasına uygun bir şekilde yerine yerleştirilmesi anlamını taşır. Bir toplulukta herkes ve her şey kendi doğasına uygun yere yerleştirildiğinde, burada bir artık/fazlalık ortaya çıkmaz; çünkü bu toplulukta herkes kendi işlevine indirgenmiştir. Kendi işlevine/işine uygun davranmak ve kendi işi dışında başka bir şeye "burnunu sokmamak" Platon tarafından bir erdem olarak kabul edilmiştir. Fakat Platon'un burada bahsettiği "doğaya uygunluk" fikrindeki "doğa" bir yalana dayanmaktadır; bu yalan, Platon okurlarının yakından bildiği Fenike masalıdır.[29] Buradaki soylu yalana göre (*noble mensogne/noble lie/γενναῖον ψεῦδος*) topluluğun parçaları ruhlarında demir, gümüş ve altın bulunmasına göre uygun yerine yerleştirilir ve topluluktan aldıkları pay da bu yerleştirilmiş oldukları yere göre belirlenir.[30] Toplulukta herkesin işlevlerine uygun olan yere yerleştirilmesi *démos*'u ortadan kaldırır; kendi işlevine indirgenmiş kişi, siyasi karar alma sürecine katılmadan yalnızca kendi mesleğini icra ederek topluluğun parçası olabilir ve ortak-olandan payını da buna göre alır. Bu kendi işinden başka hiçbir şeyi yapmamanın erdemi, *sophrosúnê* (*σωφροσύνη*) olarak adlandırılır. *Sophrosúnê,* Platon'un halkın içi boş niteliği olan özgürlüğe verdiği yanıtıdır.[31] Platon'un şehrinde en iyi kunduracı en iyi kundurayı yapan değil, kundura yapmaktan başka hiçbir şey yapmayan kunduracıdır.[32] Platon'un siyaset felsefesi yalnızca

[28] Badiou "*arkhi-politika*" (*archipolitique*) kavramını ilginç bir şekilde Anti-Platoncu olan Nietzsche için kullanır. Ona göre Nietzsche'nin büyük siyaset (*grosse Politik*) adını verdiği şey *Devlet*'teki Sokrates'in bir aksi-imgesini (*mirror-image*) oluşturur ve bu bakımdan da Rancière'in *arkhi-politika*'sındaki felsefe ve politika arasındaki gerilimi yansıtır. (Bkz. Bosteels, "*Archipolitics, Parapolitics, Metapolitics"*, 85 vd.)

[29] Platon, *Devlet*, 96 vd. (414c vd.)

[30] Bu yalan gerçekten inanılması gereken bir yalan olarak anlaşılmamalıdır. Zanaatçılar ruhlarına gerçekten demir katıldığına inanmak zorunda değildirler, yalnızca; kollarını, gözlerini, akıllarını bu yalana uygun kullanmaları yeterlidir. Bu sayede bulundukları koşulların gerçekliğine uygun bir şekilde eyleyerek inanmaktan daha fazlasını gerçekleştirmiş olurlar. (Bkz. Jacques Rancière, "The Method of Equality: Politics and Poetics", içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty (New York: Columbia University, 2016), 137.)

[31] Rancière, *Anlaşmazlık*, 90.

[32] Rancière, *Filozof ve Yoksulları,* çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis, 2013), 42.

filozofun bir ütopyası ya da hayali olarak anlaşılmamalıdır; çağdaş cumhuriyetçi okul sistemi ve onun yerleştirdiği terbiye, *arkhi-politika*'nın bir devamı olarak okunabilir.[33] Ya da belli bir politik-alan ve belli bir politik-yaşam belirleyen Arendtçi anlamda bir politika felsefesi de Rancière açısından *arkhi-politika*'ya işaret eder.[34]

Platon'un *arkhi-politika*'sının problemi *démos*'un özgürlüğü gibi boş bir niteliğin yerine bir başka boş niteliği, kendi işini yapmanın erdemini (*sophrosúnê)* geçirmiş olmasıdır. Bu sayede, halkın özgürlüğünün yaratmış olduğu yanlış-sayımı ortadan kaldırır ancak bunu siyaseti de tamamen dışarıda bırakarak, denklemden çıkararak başarır. Bu nedenle Platon'un şehri siyasi bir şehir değildir;

> Zaten Platon'un şehri de siyasi değildir. Gelgelelim siyasi olmayan bir şehrin şehir de olduğu söylenemez. Platon şehre, aileye özgü yönetim tarzını dayatan tuhaf bir canavar meydana getirir. Bunu yaparken aileyi ortadan kaldırmak zorunda kalması gayet mantıklı bir çelişkidir: ikisi arasındaki farkı ortadan kaldırmak, her ikisini de ortadan kaldırmak anlamına gelir. Siyasi olmayan şehir yoktur ve siyaset, eşitlikten kaynaklanan olumsallığın bir sonucudur.[35]

Aristoteles tarafından icat edilen *para-politika* ise, siyaseti tamamen ortadan kaldırmaz ancak yine de her siyaset felsefesi gibi siyasi olan ile *polis*'e özgü olanı özdeşleştirmeye çalışır.[36] Siyaset felsefesi burada, siyasetin hareket noktası olan eşitlik ile bir çekişmeye girmektedir. Eşitlik bir kez ortaya sürüldüğünde, bu, "en iyi olanın daha az iyi olandan daha iyi olması" gibi bir totolojiyi bile yok eder; böyle bir toplumda adil olan, faydanın eşanlamlısı olmayacaktır.[37] *Para-politika* iki yönetim mantığını karşı karşıya getirir; "en

[33] "İlerleme çağı eski buyruğun yumuşamasını istemişti şüphesiz. Ansiklopedistlerle birlikte, hiçbir şeyin, zanaatkarların işinin bile rutin bir şekilde yapılmasını istemez bu çağ. Ayrıca her toplumsal aktörün, ne kadar küçük olursa olsun, aynı zamanda düşünen bir varlık olduğunu bilir. … Dolayısıyla kunduracıların sadece kundura yapması, bir yandan da kendi tarzlarında birer gramerci, ahlakçı veya fizikçi olmamaları imkansızdır. Birinci sorun burada yatar; zanaatkarlar ve köylüler bu ahlak, hesap veya fizik mefhumlarını çevrelerindeki rutine göre veya rastlantılara göre oluşturdukları sürece ilerlemenin akla dayalı yürüyüşüne iki türlü ters düşülmüş olacaktır: Rutinciler ve batıl inançlılar tarafından yavaşlatılacak veya şiddetlilerin acelesiyle aksatılacaktır. Dolayısıyla akıl, bilim ve ortak çıkar ilkelerinden yola çıkılarak oluşturulmuş minimum bir bilginin -öteki türlü yanlış mefhumlar oluşturacak- kafalara sağlıklı birtakım mefhumları yerleştirmesi gerekir." (Bkz. Jacques Rancière, *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: Metis, 2018), 40.)

[34] Rancière, "*The Thinking of Dissensus"*, 3.

[35] Rancière, *Anlaşmazlık*, 95.

[36] *A.g.e.*, 94.

[37] *A.g.e.*, 94.

yüksek iyi en iyinin yönetimidir" mantığı ile "eşitlik çerçevesinde en yüksek iyi eşitliktir" mantığı. Bu karşı karşıya getirme, yönetim biçimleri arasında bir çatışmayı gerektirir; böylelikle siyaset tamamen yönetim sorununa indirgenmiş olur. Siyaset yalnızca yönetim sorunu olarak ele alındığında, *démos* yanlış-sayıma neden olan bir fazlalık olarak ortaya çıkmaz; bunun yerine, kimin yöneteceği tartışmasındaki taraflardan biri haline gelmiştir. *Para-politika* ile birlikte *polis*'in belirlediği "payların dağıtımı" üzerinde söz söyleme hakkı, önceden belirlenmiş taraflar arası bir çekişmeye dönüştürülmüştür. Burada siyaset felsefesi, siyasetin *polis*'leştirilmiş bir biçimini gerçekleştirmektedir. Halkın kendini görünüşe çıkartma imkânı, burada yalnızca yönetim üzerindeki çekişmenin taraflarından biri olduğu ölçüde anlaşılabilir.

Modern dönemde *para-politika,* toplum sözleşmesi biçiminde kendini gösterir. Özellikle Hobbes, Aristoteles'in topluluğun tarafları arasında belirlediği çekişmeyi, bireyler arası bir çekişmeye dönüştürmüş ve yönetim biçimleri üzerindeki tartışmayı da iktidarın kökeni üzerine bir tartışmaya kaydırmıştır. Hobbes'un bu hamlesinin Rancière'in *para-politika*'sı açısından ne anlama geldiğini daha ayrıntılı inceleyebilmek için öncelikle kısaca *meta-politika*'ya değinmek gerekir.

Rancière *meta-politika*'nın şekillenmesini Marx'a dayandırır. Ona göre *meta-politika*, topluluk *arkhè*'sinin topluluğun ya da bireylerin savaşımı çerçevesinde yeniden canlandırılmasıdır. Yani *arkhi-politika*'nın *para-politika* biçiminde ifade edilişidir. Hatırlanacağı gibi, *arkhi-politika* bir siyasi yalan sayesinde topluluğa bir arkhè vermeye çalışmaktaydı; *meta-politika* ise, bu yalanın yerine siyasetin hakikatinin tümden yalan olduğu hakikatini koymaya çalışır. Siyasetin hakikatinin tümden yalan olmasının adı, "toplumsal olan" olacaktır.[38] Hakikatin yerindeki bu değişimle birlikte, hakikat artık siyasete öz veren bir şey olmaktan çıkar; o siyasetin gizlediği şeyde hatta zaten gizlemek için yaratıldığı şeyde, toplumda konumlanır. *Meta-politika*'ya göre "Siyaset, adına toplum denen bir hakikat hakkında uydurulmuş bir yalandır."[39] Siyasetin yalanı onun hakikati olarak belirlendiğinde hakikat ve siyaset arasında yeni bir ilişki kurulmuş olur, böylece *meta-politika* her olgunun sahteliğinin hakikatini gösterebilir, sahteliğin bu hakikati için Marx'ın kullanmış olduğu kavram "ideoloji"dir. İdeoloji görünüşlerin muğlaklığına karşı ideanın berraklığı gibi bir şey değildir; o yalnızca, "sahteliğin kanıtlanması" anlamında bir hakikattir. İdeoloji aynı anda, hem herhangi bir şeyin siyaset için anlamlı olacak şekilde ilan edilmesini sağlar hem de siyaset

[38] *A.g.e.*, 106.
[39] *A.g.e.*, 108.

için anlamlı olan herhangi bir şeyin sahteliğinin, siyasetin sahteliğine dönüşmesini sağlar. Bu kavram, tam anlamıyla siyasetin sonuna işaret etmektedir. Zira o hem her şeyin siyasi olduğunu ilan eder hem de siyaseti dağıtıp yok eder. Burada siyaset, sahteliğinin ilanı için sınırlarına ulaşana dek zorlanır. Bu durum, siyaseti kuran çelişkinin kendisinin bile içini boşaltacak raddeye vardırılır; bütün görünüşlerin eleştirisini yapmak, kendini bir görünüş olarak ortaya koyan *démos*'un da ortadan kaldırılmasına kadar varır.

Bu üç biçim altında -*arkhi-politika, para-politika, meta-politika*- düşünüldüğünde; siyaset felsefesinin siyasetle karşılaşması, her zaman siyasetin sonuna veya baskılanmasına işaret eder. Her ne kadar farklı biçimlerde gerçekleşiyor olsa da siyasetin yanlış-sayımının felsefeyle ortadan kaldırılması girişimleri, *polis* mantığı ile eşitlik mantığını iç içe geçirir, siyasete dair çekişmeyi onun içinden çekip çıkarır. Platon'un *arkhi-politika*'sı bunu çekişmeyi baskılayarak yapar, Aristoteles'in *para-politika*'sı onu barışçıllaştırmaya/uzlaştırmaya çalışır, Marx'ın *meta-politika*'sı ise bu çekişmenin yerini başka bir alana yani toplumsal olana taşır.[40]

Toplumsal Sözleşme ve Siyasetin Sonu

Şimdi artık, Hobbes'un *para-politika*'sının siyasetin sonu teması ile birlikte nasıl okunabileceğine ve bunun da *meta-politika*'ya dönüşümde nasıl bir rol aldığına geçebiliriz. Hatırlanacağı üzere; Aristoteles *logos* ve *phônè* arasında yaptığı ayrım üzerinden insanı *logos*'a sahip olması bakımından diğer hayvanlardan ayırmaktaydı. İnsanın doğası gereği politik olması, bu ayrım üzerinden tanımlanmaktaydı. Hobbes ise "insanın doğasına" dair bu *hayali görüş* yerine, insan doğasının kaynaklarına dair bir bilimini geçirmek istemektedir.[41] Ona göre, insanın siyasete yatkınlığı ikincil bir şeydir; birincil olan ise, insanın kendini koruma arzusu doğrultusunda "herkes"le girmiş olduğu savaştır. Rancière'e göre, Hobbes'un burada yaptığı aslında, Aristotelesçi akıl yürütmeyi, yani; iktidarın tarafları arasındaki çekişmeyi, birey düzeyine taşımak ve yönetim biçimleri üzerindeki tartışmayı ise iktidarın kökeni üzerine bir tartışmaya dönüştürmektir.[42] Tartışmanın bireyler düzeyine çekilmiş olması, özgürlüğün halkın boş niteliği olması konusundaki tartışmayı boşa çıkarır. Böyle bir durumda birey ya özgürlüğe tamamen sahiptir ya da tamamen özgürlükten yoksundur.

[40] Davide Panagia, Jacques Rancière, "Dissenting Words: A Conversation With Jacques Rancière", *Diacritics*, *vol. 30, no. 2* (2000): 119.
[41] Rancière, *Anlaşmazlık*, 19.
[42] *A.g.e.*, 101.

Hobbes'un bu hamlesi, paydan yoksun olanların tartışmadan tamamen silinmesine ve yanlış-sayımın tamamen ortadan kalkmasına yol açar. Artık modern siyaset felsefesi çerçevesinde yalnızca bireyler ve devletin gücü vardır.[43] Yalnızca kendi üzerinde temellenen bir egemenlik dışında sadece bireylerin olduğu bir durumda, halkın kendini bir sınıf olarak görünüşe çıkartmasındaki "savaş" kaldırılmış olur. Fakat Hobbes, halkın kendini bir sınıf olarak görünüşe çıkartmasındaki savaşı kaldırmakla aslında siyaseti ortadan kaldırmaktadır, çünkü bu siyaseti meydana getiren eşitliğin öne sürülmesi anlamında bir savaştır. Hobbes'ta söz konusu olan ise yalnızca "*Bellum omnium contra omnes*" yani "herkesin herkesle savaşı"dır.

Hobbes herkesin herkesle savaşını, bir eşitlik fikrinden hareketle ortaya çıkarmaktadır. Ona göre; herkesin bedensel ve zihinsel bakımdan eşit olduğu yerde, aynı anda iki kişinin arzuları da eşit olacağından bir güvensizlik duygusu ortaya çıkmakta ve bu güvensizlik ise savaşa yol açmaktadır.[44]

> Devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkesle savaşıdır.[45]

Hobbes'a göre böyle bir savaş durumunda, hiçbir şey adil ve adil olmayan olarak belirlenemez. Genel bir iktidarın olmadığı durumda yasa yoktur ve yasa olmayan yerde de adil olan ve adil olmayandan söz edilemez.[46] Antik siyaset felsefesinin ortaya çıkışında etkili olan "adil olan" kavramı, artık burada geçerliliğini kaybetmiştir, modern siyaset felsefesi, "siyasi topluluğun felsefi ilkesi olan bir hak kavramını icat eder."[47]
Doğa durumunda insanın her şeye hakkı vardır; bu, insanın eylemlerinde sınırsız özgürlüğünü ifade eder. Devletin kurulmasıyla birlikte, devlet ister sözleşme ile kurulmuş bir devlet isterse edinilmiş bir devlet olsun, birey özgürlüğünden feragat etmiş ve bütünün bir parçası olduğunu kabullenmiş olur. Buradan da anlaşılacağı gibi, "hak" kavramının icadı kökene dair bir

---

[43] *A.g.e.*, 102.
[44] Rancière'e göre eşitlik fikrinin yaratmış olduğu belirsizliği ilk görenlerden birisi Hobbes'tur. Ancak Hobbes, Rancière'in tersine burada özgürleştirici bir siyasal potansiyel yerine herkesin herkesle savaşını görmektedir. (Bkz. Rachel Magnusson, "A Politics in Writing: Jacques Rancière and the Equality of Intelligences", içinde *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-war France*, ed. Martin Breaugh ve diğerleri, (Toronto: University of Toronto Press, 2015), 192.)
[45] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi, 2021), 101.
[46] *A.g.e.*, 103.
[47] Rancière, *Anlaşmazlık*, 103.

hikâye ile bir arada gitmektedir. Yani modern siyaset felsefesi yalnızca antik dönemdeki adalet kavramı etrafında şekillenen taraflar arası ilişkileri dönüştürmekle kalmaz, hak kavramını taraflar arasındaki ihtilaflı ilişkinin tamamen ortadan kaldırılması için kullanır. Modern siyaset felsefesi, haksızlık kavramını bu kökene dair hikâye ile birlikte ele alarak taraflar arası ilişkide ortaya çıkan haksızlığın yanında, bireyi egemenliğin bütünlüğü ile ilişkilendiren yeni bir ihtilafı da devreye sokar.

Bireyi egemenliğin bütünlüğü ile ilişkiye sokan anlayış, eşitliği en baştan siyasetin nihaî ilkesi olarak almayı gerektirir. Hobbes'a göre eşitlik, ister doğadan geliyor olsun isterse sonradan kabul edilmiş olsun, doğa yasası olarak siyasetin belirleyici etmeni hâline gelir;

> Dolayısıyla, doğa insanları eşit yaratmış ise, bu eşitliğin kabul edilmesi gerekir. Yok doğa insanları eşit yaratmamış ise, kendilerini eşit sayan insanlar ancak eşit şartlarda barış yapmaya razı olacakları için, bu eşitliğin de kabul edilmesi gerekir. Böylece dokuzuncu doğa yasası olarak şunu ifade ediyorum, *herkes bir başkasını doğal olarak eşiti kabul etmelidir.* Bu kuralın ihlali *kibir*dir.[48]

Modern siyaset felsefesi böylece eşitliği baştan kabul ederek antik düşünürlerden daha büyük bir paradoksa neden olur. Zira eşitliğin en baştan denklemin içine sokulması, herhangi bir kişinin başkasının üstünde bir hakimiyet kurmasını doğaya dayandırmanın önüne geçer.[49] Yukarıda da değindiğimiz gibi, siyaset tam da bu doğa yasasının olmayışına dayanmaktadır. O hâlde eşitliğin kabul edilmek zorunda olarak ortadan kaldırılması, bu paradoksun ortaya çıkmasını sağlar. Burada doğa durumundaki özgürlük, eşitlik ile özdeş kılınarak lağvedilmiştir.[50] Bir düzenin icat edilmesi için en baştan kabul edilen eşitlik, aynı zamanda o düzenin kendi yıkımını da icat etmek anlamına gelir. Çünkü herhangi bir uzlaşma, verili eşitlik durumunu ortadan kaldıramayacağı için her zaman bireylere verili olan düzenin sorgulanması/denetlenmesi için açık kapı bırakmak zorundadır.

Buradaki kökene dair hikâye ile birlikte; halk aynı anda hem doğuştan özgürlüğün taşıyıcısı olarak, hem de o özgürlükten mahrum edilmiş olarak var olur. Yani o hem doğan, yaşayan ve ölen insanlardan oluşan topluluk olarak hem de egemenliğin kendini dayandırdığı yurttaşlar topluluğu olarak var olur.

---

[48] Hobbes, *Leviathan*, 121.
[49] Rancière, *Anlaşmazlık*, 103.
[50] *A.g.e.*, 103.

> Aristotelesçi *para-politika* ile toplumsal gövdeyi tehdit eden isyan arasındaki iş birliğine karşı çıkıp, *démos*'u bireylere ayrıştırmaya girişen, toplumsal sözleşme ve egemenlik üzerine kurulu *para-politika*, bütün yerine geçen paydanın yarattığı eski siyasi yarılmadan daha köklü bir yarılmaya neden olur. İnsanın kendisiyle arasındaki mesafeyi, halkın kendisiyle arasındaki mesafenin ilksel ve nihai temeli haline getirir.[51]

Buradaki yarılmanın nedeni, aynı anda eşsesli iki halkın bulunuyor olmasıdır. Bunlardan birincisi egemenliğin kendisine dayandığı, egemenliğe sahip olan halk; ikincisi ise emekçi, sefalet çeken, cahil kitle, ayaktakımı şeklinde tarif edilen güruh olarak halk. Böylece bu yarılma, halkın bireylere ayrıştırılarak ihtilafın tarafları biçiminde belirlenmesi nedeniyle siyasetin ortadan kaldırılması girişimi olarak okunabilecek *para-politika*'da hâlâ bir yanlış-sayımın, bir paradoksun ortaya çıktığını gösterir. Yalnızca "nüfus" haline getirilmiş bir halk da bu yanlış-sayımın ortadan kaldırılması girişiminde yeterli olmayacaktır.

Hobbes'un siyaset felsefesinin *para-politika* altında değerlendirilerek siyasetin sonuna işaret ediyor oluşu, onun siyasi iktidarın ele geçirilmesinde tarafları önceden belirliyor olmasından ve Aristoteles'in akıl yürütmesini bu anlamda devam ettiriyor olmasından kaynaklanmaktadır. Siyaset felsefesinin diğer biçimleri gibi, paydan yoksun olanların payının paradoksal ortaya çıkışını tasfiye etmektedir.[52] Rancière için, "politika iktidarın icrası ve iktidara sahip olma mücadelesiyle özdeşleştirildiğinde daha en başından elden kaçmış olur."[53]

Ancak Hobbes'un siyaset felsefesinin *para-politika* altına girmediği, hatta Rancière'in siyaset anlayışı için önayak olduğu da iddia edilmektedir. Buna göre Rancière'in Hobbes'u *para-politika* altına dahil etmesi, temel bir yanlış tanımaya dayanır.[54] Patrick Craig'e göre Hobbes açısından bireylerin "dördüncü hakiki özgürlüğü", Rancière'e giden yolu açmaktadır. Bu özgürlüğü Hobbes şu şekilde tanımlar;

> *Uyrukların en büyük özgürlüğü, yasanın sessizliğine dayanır.* … Egemenin kural koymadığı durumlarda, uyruk, kendi takdirine göre, yapmak veya yapmamak özgürlüğüne sahiptir.[55]

---

[51] *A.g.e.*, 105.
[52] Bosteels, "*Archipolitics, Parapolitics, Metapolitics"*, 89.
[53] Jacques Rancière, "Siyaset Üzerine On Tez", içinde *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis 2016), 139.
[54] Patrick Craig, "Jacques Rancière, Thomas Hobbes, and a Politics of the Part that Has No Part", *Theory&Event,* vol. 18 issue 1 (2015): 7.
[55] Hobbes, *Leviathan*, 170.

Craig'e göre bu özgürlük, Rancière'deki özneleşmeye kapıyı aralayan düşünce olmuştur. Çünkü egemenin kural koymadığı bu boşlukta; davranışlar, eylemler vs. ne yasal ne de yasa-dışıdır; ne adil ne de adil-olmayandır; ne doğru ne de yanlıştır. Egemenin açık bir şekilde bunlardan birini belirtmediği bu boşluk, Craig'e göre bir özneleşme alanına işaret eder. Ona göre Rancière, öznenin bu gerçek özgürlüklerinin yeterince farkına varmamıştır.[56] Rancière'in Hobbes okumasının eksiklikler içermesi, Oliver Davies tarafından da öne sürülmektedir; ona göre Rancière, Hobbes'u seçici bir şekilde okumakta ve Hobbes'taki kurumsal boyutu göz ardı etmektedir.[57] Ancak yine de Rancière'in bu seçici okuması Hobbes'un toplum sözleşmesinin Rancière'in özneleşme kavramı için ilk adım olduğu iddiasını doğrulamaz. Craig'e göre Hobbes'ta bazı hakların devredilemiyor oluşu, Hobbes'un siyaset felsefesinin bütünleştirici (*totalizing*) *polis* mantığını devam ettirmediği ve *para-politika* altına yerleştirilemeyeceği anlamına gelmektedir. Ancak Hobbes'un *para-politika* altına yerleştirilmesi, yalnızca bütünleştirici *polis* mantığını işlettiği anlamına gelmez; ortak olanın paylaşımında tarafların baştan belirleniyor oluşu bunu yapmaktadır. Rancière için haklara sahip olmak ve bunların bir kısmının devredilemez olması, siyaset için belirleyici olmayacaktır; siyaseti belirleyen şey, her zaman yeni bir eşitlik mantığının polis mantığının karşısına çıkarılabiliyor oluşudur. Onun siyaseti, egemenin açık bıraktığı alanlarda yeni eyleme yolları bulmak değil, ortak siyaset sahnesinde bir eyleme tarzının karşısına başka bir eyleme tarzını imkân olarak çıkarmaktır.

> Siyasetin aslî işi, kendine ait uzamın konfigürasyonudur. Öznelerinin ve işlemlerinin dünyasını görünür kılmaktır. Siyasetin özü, bir tek dünyada iki dünyanın mevcudiyeti olarak uyuşmazlığın açığa vurulmasıdır.[58]

Craig'in bir diğer iddiası, Hobbes'un siyaset felsefesinin *demos*'un kavramsallaştırılması ve onun eşitlikçi mantığının çıkarılabilmesi için kaynaklar içerdiği iddiasıdır. Bu iddianın nedeni Hobbes'un toplum

---

[56] Craig, "*Ranciere, Hobbes*", 9.

[57] Oliver Davies, *Jacques Rancière*, (Cambridge: Polity Press, 2010), 71. [Davies'in bu itirazı daha çok Rancière'in tarih çalışmaları üzerinde temellenmektedir. "Burada Thomas Hobbes'un *De Cive* ve *Leviathan* kitaplarını, özellikle de bu kitapların isyanın nedenlerine ayrılmış bölümleri var aklımda. Bu bölümlerde dikkatimi çeken şey, Hobbes'un -siyasi organın dengesizlik ve hastalıkları olarak kavranan- isyan düşüncesinin geleneksel çerçevesi içine bir model ve bir dramaturji, isyan düşüncesinin barındırdığı siyasete ve bilime yönelik tuzaklar arasındaki ilişkiyi düşünmek için bir model ve bir dramaturji yerleştirmesidir." (Bkz. Jacques Rancière, *Tarihin Adları: Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme*, çev. Cemal Yardımcı, (İstanbul: Metis, 2011), 46 vd.)]

[58] Rancière, "*Siyaset Üzerine On Tez*", 150.

sözleşmesinin yapılabilmesi için başlangıçta aslî (*original*) bir demokrasinin olması şartıdır. Craig'e göre Alexandre Matheron bu kolektif rıza gösterme işine "aslî demokrasi hipotezi" (*hypothesis of original democracy*) adını vermektedir. Craig'in Matheron'dan aktardığına göre bütün politik toplumlar başlangıçta zorunlu olarak demokratiktir.[59] Ona göre bu, tarihsel bir öne sürüm değil de mantıksal bir öne sürümdür.[60] Hobbes'a göre bütün yönetim biçimleri ister monarşik ister aristokratik isterse demokratik olsun, doğa durumunda bireylerin kolektif bir-arada-oluşunu (*being-together*) varsayar, ki bu da sözleşmenin olmasını sağlayan şeydir.[61]

Bireylerin kolektif bir-arada-oluşu üzerinden Patrick Craig, Hobbes'ta Rancière'e temel sağlayan bir demokrasi fikri bulduğunu düşünmektedir. Bu bir-arada-oluşun sözleşmeye imkân tanıması üzerinden o, "*people*" [halk] ve "*multitude*" [çokluk] kavramları arasında ayrım yaparak, halk kavramını Hobbes'un felsefesinde ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Ona göre halk kavramında bir birlik fikri vardır, bu birlik egemenin onları temsil edişindeki birliğine dayanmaktadır; *singulis majores* [tekil olandaki çoğunluk] olarak egemen bu birliği veren şeydir.[62] Öyleyse Hobbes'a göre halk yalnızca egemen bir devlette veya ulusta olabilir.

> Hobbes açısından, devletin kurulması ile "oluşturulan birlik (…) bir şehir veya bir sivil toplum, ve ayrıca sivil insan" olarak tanımlanır. Bu noktada,

[59] Patrick Craig'in Matheron'a dayandırdığı Hobbes'ta aslî bir demokrasi bulunduğu düşüncesi Matheron'un makalesini çarpıtmaktadır. Matheron'a göre Grotius'un demokratik egemenliğin zorunlu olarak mutlak bir egemenlik olduğu düşüncesinden yola çıkarak diğer egemenlik biçimleri hakkında şu üç akıl yürütme yapılabilir; 1) Diğer egemenlik biçimleri demokrasiden türemektedir ve bu nedenle onun mutlak egemenliğini devralırlar. 2) Diğer egemenlik biçimleri demokrasiden türemez ancak aynı biçimde oluşturuldukları için onların egemenliği de mutlaktır. 3) Diğer egemenlik biçimleri demokrasiden türetilmiştir ancak bunlar yalnızca türetilmiş şeyler olduklarından mutlak değillerdir. Matheron'a göre Hobbes *De Cive*'de öncelikle birinci konumu benimsemiş olsa da *Leviathan*'la beraber ikinci konuma geçmiştir. Onun *De Cive*'de birinci konumu benimsemiş olmasının nedeni, egemenin sözleşmeye katılıp katılmaması ile ilgili teorik bir zorluğu aşmaktır. Yani bu kitapta Hobbes, aslî demokrasi (*originary democracy*) fikrini gönülsüzce benimsemektedir. *Leviathan*'la beraber o, *De Cive*'de karşılaştığı zorlukları çözmüş olduğu için artık ikinci konumu benimser, yani; artık aslî bir demokrasi fikrine ihtiyaç kalmamıştır, bütün egemenlik biçimleri aynı biçimde üretilmiş olmaları bakımından mutlak egemenliğe sahiptir. Yani Craig'in Matheron'a dayandırmış olduğu Hobbes'ta aslî demokrasi olduğu fikri Matheron'un kendi makalesi tarafından çürütülmektedir. (Bkz. Alexandre Matheron, "The Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes", içinde *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza,* çev. David Maruzella ve Gil Morejón (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 309-13.)

[60] Craig, "*Rancière, Hobbes*", 10.

[61] *A.g.e.*, 10.

[62] Hobbes, *Leviathan*, 144.

> doğal durumdan çıkış, yani sivil toplum ancak devletin varlığı ile oluşturulabilir.[63]

Çokluk ise böyle bir bütünlüğe ihtiyaç duymaz, çokluk yalnızca bir sözleşme etrafında birleşebilince halk haline gelir.[64] Ancak Craig'in belirttiğine göre, Hobbes bu iki kavramı eşzamanlı olacak şekilde de kullanmıştır; yani sözleşme sonrası bir durumda da bir çokluktan bahsetmiştir. Craig halkla bir arada bulunan bir çokluğu; yeni özneleşmelere imkân tanıyacak, ortak olanın paylaşımında yeni yollar oluşturacak bir şey olarak görür. Burada Rancière'in *Siyaset Üzerine On Tez*'ine gönderme yapmaktadır; "Siyasetin özü, bir tek dünyada iki dünyanın mevcudiyeti olarak uyuşmazlığın açığa vurulmasıdır."
Ancak burada bir "bir-arada-oluş" (*being-together*) üzerinden öne çıkarılan demokrasinin *démos*'u, Rancière'in *Uyuşmazlık*'ta öne çıkardığı demokrasinin *démos*'una benzemez.[65] Rancière'e göre, *polis* mantığındaki topluluk kendi kendisi ile arasına mesafe koyduğunda uyuşmazlığa imkân tanır; o yalnızca kimliksizleştiğinde, kendisi ile kimliği arasında bir ara yerde bulunduğunda siyasal bir topluluk olabilir. Ona göre "siyasi bir-arada-oluş [l'*être-ensemble politique/ political being-together*], bir arada-oluş'tur [*être-entre/being-between*]"[66] Yani her zaman bir konsensüs ile yapılan sözleşme sonucunda halk haline gelebilecek bir durumda hazır bulunan çokluk, Rancière'in *dissensus* (uyuşmazlık) ile bir kopuş yaratacak *démos*'undan farklı bir şeydir. Rancière'in uyuşmazlığı hep bir kimliksizleşme ve özneleşme alanında, yani konsensüs'ün/uyuşmanın/anlaşmanın karşısında gerçekleşir; Hobbes'un toplum sözleşmesi etrafında bir araya gelmiş bireyleri ise her daim bir "sözleşme/anlaşma" ile anlamını kazanır.
Craig'in değindiği gibi, sözleşmenin oluşma aşamasındaki bir "aslî demokrasi" (*original democracy*), Rancière'in demokrasiden anladığı şeyden çok farklıdır. Rancière'e göre demokrasi her zaman yönetimin anarşik bir düzenlenişidir -yani bir yönetimin olmayışıdır- bu anlamda o hiçbir zaman bir rejim olarak anlaşılamaz. Bir yönetim biçimi olarak temsili demokrasi, Rancière için bir oksimorondur; ona göre "temsil", demokrasinin tam karşıtıdır.[67] Hobbes ise demokrasiyi, yalnızca bir temsiliyet çerçevesinde

---

[63] Önder Kulak, "Thomas Hobbes", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e*, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı, 2021), 216-17.
[64] Craig, "*Rancière, Hobbes*", 10.
[65] Rancière, *multitude* kavramı ile *démos* kavramını birbirinden ayırmaktadır. Onun özellikle Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *multitudes* (çokluklar) kavramı ile kendi *people* (halk) kavramı arasında yapmış olduğu ayrım için (Bkz. Jacques Rancière, "Halk veya Çokluklar", içinde *Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine*, çev. Mustafa Yalçınkaya, (İstanbul: Ayrıntı, 2020), 75-89.)
[66] Rancière, *Anlaşmazlık*, 164.
[67] Jacques Rancière, *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas (İstanbul: İletişim, 2017), 61-2.

anlar; hatta o, demokrasinin kötü biçimi olarak adlandırılan anarşiyi tamamen dışarıda bırakır.

> … *demokrasi* yönetiminden zarar gördüklerini düşünenler, ona, yönetimsizlik anlamına gelen *anarşi* adını verirler; ancak, hiç kimsenin yönetimsizliği farklı bir yönetim biçimi olarak gördüğünü sanmıyorum: ayrıca, yönetimin, hoşlarına gittiğinde bir tür, hoşlarına gitmediğinde veya yöneticilerin zulmüne uğradıklarında ise başka bir tür olduğu düşünülmemelidir.[68]

Yani Rancière ve Hobbes'un en başta demokrasi denilen şeyden anladıkları, temelde birbirinden farklıdır. Rancière'e göre bir rejim hâline gelen her şey, her zaman oligarşik bir yana sahip olacaktır;

> Toplumlar, tıpkı dün olduğu gibi bugün de, oligarşilerin ayak oyunlarıyla örgütlenir. Eğri oturup doğru konuşalım, tam anlamıyla demokratik yönetim diye bir şey yoktur. Yönetimler daima azınlık tarafından çoğunluk üzerine uygulanır. Bu nedenle "halk iktidarı" zorunlu olarak eşitlikçi olmayan toplumla ve oligarşik yönetimle başka diyarlara denk düşer.[69]

Burada halk iktidarının yönetimle olan farklılığı, eşsesli halk kavramından kaynaklanır; yani bir tarafta egemenliğin kendine dayandığı varlık olarak halk, diğer tarafta sefalet içinde yaşayan bir varlık olarak halk. *Meta-politika*'nın ortaya çıkmasını sağlayan da halkın bu eşsesli varlığıdır. *Arkhi-politika*'nın *para-politika* çerçevesinde gerçekleştirilmesi, insan ve yurttaş arasında çıkan boşluğun, "siyasetin yalanı" olarak ifşa edilmesi anlamını taşır.

> İnsan ile yurttaş arasındaki farkı sahtekârlığın işareti olarak alan, *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'nin Marksist yorumu, *meta-politik* yorumun paradigmasıdır. Yurttaşın göksel kimliğinin arkasında insanın yani mülk sahibinin yersel kimliği vardır.[70]

Bireylerin haklarının olduğu ve bunun devlet tarafından güvenceye alındığı nokta ile insanın insan olarak sefilliğinin kesiştiği noktada sınıf savaşımı ortaya çıkar. *Meta-politika* bu sınıf savaşımını, siyasetin yalanının ifşası olarak sunar. Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla ilan edilen uzlaşı-demokrasilerinin zaferi, Rancière'e göre çelişik terimleri bir arada içermektedir. Uzlaşı ve demokrasinin bir arada bulunduğu bu rejime Rancière, *post-demokrasi* adını

[68] Hobbes, *Leviathan*, 146.
[69] Rancière, *Demokrasi Nefreti*, 60.
[70] Jacques Rancière, "Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme", içinde *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz ufuk Kılıç (İstanbul: Metis, 2016), 77.

verir.[71] Ancak burada ilginç olan, Marksizmin çökmüş olduğunun ilanına rağmen Marksist iddiaların *post-demokrasi*'de devam ettiriliyor oluşudur.

> Tam da Marksizm'in miadını doldurduğu, siyaseti iktisada tâbi kılan anlayışın iflas ettiği ilan edilirken, bu kez liberal demokrasi adı verilen rejimlerin dizginsiz bir Marksizm'i devralarak, siyasetin belli bir toplumsal evrenin ifadesi olduğunu ve üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyinin toplumsal biçimlere somut içeriğini verdiğini iddia etmesine tanık olmaktayız. Demokrasinin başarısı olarak ilan edilen şey böylelikle, demokrasinin toplumsal ilişkilerin belli bir aşamasına indirgenmesi ile el ele gitmektedir.[72]

Burada "halk" artık tamamen sosyolojik kategorilere bölünerek yok edilir. Bu halk, uzlaşıya dayalı karar verme sürecinde yok olur. Artık siyaseti var edecek demokratik çelişki olmadığından, *post-demokrasi*'de siyasetin de ortadan kalktığı söylenebilir. Craig'in Hobbes'un eserlerinde bulduğu demokrasi, ancak "*post-demokrasi*" ile eşleştirilebilir ve bu *post-demokrasi*, Rancière'in demokrasi kavramsallaştırmasından tamamen farklı bir şeye işaret eder. Böylece görülmektedir ki, Hobbes'un hakların devredilmesi, egemenlik ve sözleşme kavramları çerçevesinde şekillenen siyaset felsefesi, tam da siyasetin ortadan kaldırılması işlevini görecek şekilde işlemektedir.

Sonuç

Hobbes'un toplumsal sözleşmesinde, eşitlik kavramını en baştan bir zorunluluk olarak alması, Rancière'in eşitlik metodu dediği şey ile benzerlik göstermektedir. Rancière'e göre eşitlik, antropolojik bir arzu nesnesi değildir; o bir başlangıç ilkesi, bir varsayımdır. Eşitlik metodu işte bu varsayım olarak alınan eşitliğin onaylanmasına işaret eder. Rancière'in bunun karşısına koyduğu eşitsizlik metodu ise eşitsizliği en başa koyarak, eşitsizlikten eşitliğe doğru bir yol çizmektedir. Ancak bu metot Rancière'e göre bir çember oluşturmaktadır;

> Böylece metot tam bir çember olarak tezahür eder. Bir taraftan şöyle söylenir: Sömürü ve baskı sisteminde insanlar bulundukları yere sabitlenmiştir, çünkü onlar, bu sömürü ve baskının yasalarından habersizdir. Diğer taraftan şöyle söylenir: onlar bu yasalardan habersizdir çünkü bulundukları yerde hapsedilmiş olmaları, onları oraya hapseden yapıyı görmelerine engel olur.[73]

[71] Rancière, *Anlaşmazlık*, 119.
[72] *A.g.e.*, 122.
[73] Rancière, "*The Method of Equality"*, 134.

Bu nedenle, yalnızca eşitlikten eşitliğe bir yol çizilebilir. Hobbes'un eşitlik kavramı da aynı şekilde en baştan bir varsayım olarak denkleme dahil edilir fakat o bu eşitlikten bir siyaset bilimi çıkarma iddiası ile siyasetin çelişkisine tekil bir cevap vermeye çalışır. Rancière'e göre ise eşitlik en baştan kabul edildiğinde, bu, bütün toplumsal düzenlerin yıkımını da beraberinde taşıyan şey olacaktır. Çünkü eşitliğin kabulü ile birlikte herhangi bir kişinin bir başkası üzerinde egemenlik kurması, eşitlik varsayımı ile çelişmekte ve bunun bir zorunluluk olarak dayatılmasının önüne geçmektedir. Bu zorunluluğun ortadan kalkmış olması da herhangi bir toplumsal düzenin yerine her zaman bir başkasının çıkarılmasının imkân dahilinde olduğunu gösterir. Hobbes'un siyasal öznelere, egemenin yasa koymadığı bir takım boşluklarda hareket alanı sağlamış olması, onun Rancière'in siyasal öznesi için bir öncül olduğunu göstermez. Rancière'in siyasal öznesi her zaman özneleşerek ve bu anlamda kimliksizleşerek kendini görünüşe çıkartan bir şeydir. Yani o yasanın hâkim olmadığı boşluklarda hareket eden bir varlık değil, tam da yasanın hakim olduğu ve her şeyi uygun bir şekilde tanımladığı alanlarda, bu yasa ile kurulan mesafedir. O, verili olan düzenin karşısında, her zaman başka söyleme tarzları, başka var olma tarzları icat eden boşluktur.

Bu özneleşme imkânlarını kapatan her türden felsefe, siyasetin de imkânını kapatır, çünkü Rancière için siyaset ancak bu kimliksizleşme/özneleşme süreci ile var olabilir. Hobbes'un siyasetin çelişkisine vermiş olduğu yanıt, siyaseti birey ve onun egemene devrettiği hakları eksenine hapseder ve öznelerin, içinde bulundukları konum ile aralarına bir mesafe koymaları imkânını ortadan kaldırır.

Tabii, Rancière'in siyaset ve siyaset felsefesi arasına bu keskinlikte bir karşıtlık koymuş olması konusunda Hobbes'a dönülebilir. Rancière'e göre "Hobbes, siyaset ile siyaset felsefesi arasındaki benzersiz düğümü en erken fark edenlerden biridir."[74] Bu bakımdan Hobbes, siyasetten aldığı kavramları ihtilaftan arındırılmış bir topluluğun kurallarını geliştirmek için kullanır. Ancak unuttuğu şudur ki siyaset her zaman bu kavramları yeniden ele geçirerek yeni bir ihtilafı inşa eder.[75] Hobbes'un eşitlik kavramı da böyle bir kavramdır; o, siyasetten ödünç aldığı bu kavramla topluluğun düzenini inşa ederken topluluğun yıkımı için de kapıyı araladığının farkına varmaz. Siyaset, her zaman, eşitlik ve toplumsal düzen arasındaki çelişkiyi ifşa etmek için yeni imkânlar bulacaktır.

[74] Rancière, *Anlaşmazlık*, 100.
[75] *A.g.e.*, 100.

Kaynakça

Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2014.

Bosteels, Bruno. "Archipolitics, Parapolitics, Metapolitics", içinde *Jacques Rancière Key Concepts*. Editör Jean-Philippe Deranty. United Kingdom: Acumen, 2010.

Chambers, Samuel A. "The Politics of the Police: From Neoliberalism to Anarchism, and Back to Democracy", içinde *Reading Rancière*. Editör Paul Bowman ve Richard Stamp. New York: Continuum, 2011.

Craig, Patrick. "Jacques Rancière, Thomas Hobbes, and a Politics of the Part that Has No Part". *Theory&Event*. Volume 18. Issue 1 (2015).

Davies, Oliver. *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi, 2021.

Kulak, Önder. "Thomas Hobbes", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e*. Editörler Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı, 2021.

Magnusson, Rachel. "A Politics in Writing: Jacques Rancière and the Equality of Intelligences", içinde *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-war France*. Editörler Martin Breaugh, Christopher Holman, Rachel Magnusson, Paul Mazzocchi, Devin Penner. Toronto: University of Toronto Press, 2015.

Matheron, Alexandre. "The Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes", içinde *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*. Çeviren David Maruzella ve Gil Morejón. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

May, Todd. *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

Panagia, Davide ve Rancière, Jacques. "Dissenting Words: A Conversation With Jacques Rancière". *Diacritics*. Volume 30. No. 2 (2000): 113-126.

Platon. *Devlet*. Çevirenler Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası, 2000.

Rancière, Jacques. *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*. Çeviren Hakkı Hünler. İzmir: Aralık, 2005.

-. *Tarihin Adları: Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme*. Çeviren Cemal Yardımcı. İstanbul: Metis, 2011.

-. "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", içinde *Reading Rancière*. Editörler Paul Bowman ve Richard Stamp. New York: Continuum, 2011.

-. *Filozof ve Yoksulları,* çeviren Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis, 2013.

-. "Siyasetin Sonu ya da Gerçekçi Ütopya", içinde *Siyasalın Kıyısında*. Çeviren Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis, 2016.

-. "Siyaset Üzerine On Tez", içinde *Siyasalın Kıyısında*. Çeviren Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis 2016.

-. "Siyaset, Özdeşleşme, Özneleşme", içinde *Siyasalın Kıyısında*. Çeviren Aziz ufuk Kılıç. İstanbul: Metis, 2016.

-. "The Method of Equality: Politics and Poetics", içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. editörler Katia Genel ve Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University, 2016.

-. *Demokrasi Nefreti*. Çeviren Utku Özmakas. İstanbul: İletişim, 2017.

-. *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*. Çeviren Savaş Kılıç. İstanbul: Metis, 2018.

-. "Halk veya Çokluklar", içinde *Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine*. Çeviren Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Ayrıntı, 2020.

-. *Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe*. Çeviren Ayşe Deniz Temiz. İstanbul: Monokl, 2021.

Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?*. Çeviren Solmaz Zelyüt. İstanbul: Öteki, 2017.

Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. United Kingdom: Verso, 2000.

METAFOR OLARAK BEDEN, BAĞ VE DÜĞÜM: JEAN-JACQUES ROUSSEAU'NUN POLİTİK FELSEFESİ ÜZERİNE BİR DENEME

M. Ertan KARDEŞ*

BODY, BIND AND BOND AS METAPHORS: AN ESSAY ON JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S POLITICAL PHILOSOPHY

Öz

Bu makale Jean-Jacques Rousseau'nun "beden" [corps] , "bağ" [lien] ve "düğüm" [nœud] metaforlarını ele almaktadır. Bu metaforların, filozofun politik felsefesini kavramak açısından hangi yeri tuttuğu gösterilmeye çalışılmıştır. Jean-Jacques Rousseau'nun *Du Contrat Social* metnindeki genel irade, egemenlik, hükümet, yasa ve toplum gibi kavramlar, ilgili metaforların kullanımlarıyla anlamlarını zenginleştirmektedirler: "Halkın bedeninin iradesi", "politik beden", "beden olarak özneler", "aracı beden", "bu iki beden", "devletin bedeni", "hükümetin yapay bedeni", "halkın bedeni", "insanın bedeni", "politik bedenin ölümü", "ulusun bedeni" gibi kullanımlar bir yandan filozofun yaklaşımını salt "organizmacı" olarak nitelendirmenin indirgemeci bir değerlendirme olduğunu gösterirler diğer yandan da onun eşitlik ve özgürlük fikrinin güncellemek açısından hareket noktasını işaret ederler. Bu metaforların kullanımıyla filozofun devlet ve toplum arasındaki dolayımları ortaya koyan bir politik özgürlük teorisi geliştirdiği anlaşılmaktadır. Jean-Jacques Rousseau'nun normatif önerileri ütopyadan çok, politik gerçekliğin bir eleştirisi olarak belirmektedir. Beden, bağ ve düğüm metaforları bu gerçekliği kuşatma ve normatif düzlemi oluşturma stratejisini en az diğer kavramlar kadar görünür kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Jean-Jacques Rousseau, beden, bağ, düğüm, metafor, politik felsefe.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr., ertan.kardes@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3938-5780.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 283-311.
(Makale Gönderim: 04.05.2022 / Makale Kabul: 16.07.2022)

Abstract

This article deals with Jean-Jacques Rousseau's "body" [corps], "bind" [lien], and "bond" [nœud] metaphors and analyzes the role of these metaphors in understanding his political philosophy. Rousseau's concepts of general will, sovereignty, government, law, and society are enriched and enhanced in their meanings when the multiple uses of metaphors such as "the will of the people as a body", "body politic", "subjects in a body", "an intermediary body", "two bodies", "body of the State", "the artificial body of the Government" , "body of the people", "the body of man", "death of the body politic" "body of the nation" etc. are applied. On one hand, the use of these metaphors shows how narrow and reductionist are attempts to define the philosopher's approach as "organicist", on the other hand, they should be regarded as starting points in terms of updating his notions of equality and liberty. Rousseau's normative approach appears as a critique of a political reality rather than as a utopia. The metaphors of the body, bind, and bond indicate the strategy of "encircling the real" while developing a normative order.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau, body, bind, bond, metaphor, political philosophy

***

Giriş

Metaforlar istisnai kullanımlar mıdır? Kavramın ifade edebileceği unsurları "başka türlü" ifade etmeye yarayan ikincil unsurlar mıdır? Bu sorulara çağdaş felsefe tartışmalarında yanıt verme stratejileri oldukça çeşitlenmiştir: Gerek Anglo-Sakson felsefede[1] gerek kıta Avrupası felsefesinde[2] gerekse de bu iki alanın diyalogundan güçlü metafor tartışmaları doğmuştur. Bu metin,

[1] Faydalandığımız bazı metinler: Bkz. Max Black, "Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 55 (1954 – 1955): 273-294. Bkz. Monroe C. Beardsley. "The Metaphorical Twist", *Philosophy and Phenomenological Research* 22, no. 3 (1962): 293-307. Bkz. Ivor Armstrong Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (London, New York: Oxford University Press, 1965). Bkz. Donald Davidson, "What Metaphors Mean", *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, Metafor Özel Sayısı (Sonbahar, 1978), 31-47. Bkz. George Lakoff, Mark Johnson, *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*, çev. G. Y. Demir (İstanbul: İthaki, 2015).

[2] Semantikten hermenötiğe dilbilim ve felsefe alanından birçok araştırmacının isminden söz açmak gerekir. Bir yandan Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Derrida ve Ricœur'ü diğer yandan E. Benveniste, A. J. Greimas, G. Genette, R. Jakobson gibi isimler bu hatta dahil edilebilir.

mevcut tartışmaların birikiminden kısıtlı olarak faydalanarak, Jean-Jacques Rousseau'nun "beden" [corps], "düğüm" [nœud] ve "bağ" [lien] metaforlarının onun politik felsefesini üretmesi açısından rolüne odaklanacaktır. Bu bağlamda konumuz felsefede metafor olmadığı gibi, metaforu felsefi olarak kavramsallaştırma ve Rousseau'da metafor düşüncesi de değildir. Bunun yerine Rousseau'da bu üç metaforun kullanımının, kavramların ikamesinin ötesinde kendi başına (yani başka türlü dile getirilemeyen) anlamlandırmalar ürettiği gösterilecektir.

Hangi Metafor?

Metafor tartışmalarında Aristotelesçi gelenekte öne çıkan *Poetika* 1457b yorumu metaforun aktarma anlamını öne çıkarır[3]. Metafor anlamı bir yerden başka yere taşır, öteye götürür. *Retorik*'te ise metafor bir ifade şekli olarak kullanılır: "Dile açıklık, hoşluk ve sıra dışılık katan metafordur ve [metafor tasarlama yeteneği] bir insanın başkasına öğretebileceği bir şey değildir. Ancak metaforlar da sıfatlar gibi uyumlu kullanılmalı, belirttikleri nesneye bire bir uygun olmalıdırlar"[4]. Ayrıca yine *Retorik*'te metaforun benzetme boyutu ve bunun bilgi ile olan ilişkisine değinilir[5]. Aristoteles'in tanımları isim ve kelime üzerine odaklanır: Yer değiştirme, bir şeyi başka bir şeyle anlatma, benzetme yoluyla başka türlü suretini yapma anlamları öne çıkar. Böylelikle felsefe tarihinde uzun süre metaforun statüsü Aristoteles'e referansla[6] soyut bir şeyi başka bir somutla anlatma şeklinde değerlendirilmiştir. Özetle, metafora bir şeyin ikamesi olarak bakılmıştır. Metafora fikir ve bilgi alanı karşısında ikincil bir konum verme anlayışının çağdaş tartışmalarda farklı açılardan kırıldığını söylemek mümkündür[7].

Çağdaş felsefedeki yeni yönelimler metafora bir tanım sunmaktan ziyade onun etkileşim, bağlam, kullanım, anlamlandırma, yeni anlam yaratma

[3] Aristoteles, *Poetika*, çev. A. Çokona, Ö. Aygün (İstanbul: İş Bankası, 2017), 61-62.
[4] Aristoteles, *Retorik*, çev. A. Çokona (İstanbul: İş Bankası, 2019), 172.
[5] Aristoteles, *Retorik*, 178.
[6] Aristoteles'te metaforun konumu ile onun alımlanması arasındaki arasındaki farkı muhafaza etmek gerekir.
[7] Bu bağlamda Nihat Keklik'in *Felsefede Metafor* kitabı bu klasik anlayışın temsilcisidir. Nihat Keklik, *Felsefede Metafor, Felsefe Problemlerinin Metafor Yoluyla Açıklanması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990), 2. : "Felsefede metafor ise, hem şekil hem de amaç bakımlarından oldukça farklıdır. Çünkü bir felsefi konu, şayet entelektüel çoğunluk tarafından ·açık ve kolay şekilde anlaşılacak nitelikte görünmüyorsa, onu kolay anlaşılan bir duruma getirmek için, bu meseleye benzeyen bir örnek vermek icap eder. Bu tür örneklere metafor denilmektedir".

özelliklerine odaklanmaktadır. Eğer zaten metafor varolan kavramsal bir uğraşının başka türlü dillendirilmesine yaslanıyorsa o zaman metafora hiç başvurmadan da birçok unsur dile getirilebilirdi. Ancak bir ifade şekli olarak metafor kendi başına kavramsallaştırılamayanı dile getirebiliyorsa o vakit metaforik kavram ve kavramsal metaforun ötesinde kavram ve metafor ilişkisinde yeni bir teorik çatışma tarzına ilişkin anlayış gerekmez mi? Metaforun kavram alanındaki mevcudiyetini teorik alana tehdit, ona yabancı bir öğe olarak değerlendirmek yerine üretilmiş bir metafizik söyleme özgü kavram anlayışını da terk etmek başka bir deyişle felsefe yapma tavırlarını da sorgulamak gerekmektedir. Örneğin Hans Blumenberg'in "mutlak metafor" kavrayışı kavramın sınırlarına işaret eder[8]: Mutlak metafor felsefeye hiçbir kavramın söyleyemediğini söyleme imkanı verir.

Mantıki cümleler bu durumda doğruluğun tek ölçüsü olamazlar. Daha da ötesinde mutlak metaforlar cümlelerin söz söyleme bağlamlarının da kurucusu olma rolünü üstlenebilirler. Blumenberg mutlak metafor araştırmasında bilginin ve bilinebilir olanın sınırlarının uç noktalarını keşfeder. "Organizma", "mekanizma", "çıplak (hakikat)" metaforlarına başvurularak kurulan cümleler olmadan, felsefe argümantasyonlarını ne kadar anlamlı kılabiliriz? Blumenberg'in "kavramsallaştırılamayan" [Unbegrifflichkeit][9] üzerine kurduğu teorik çerçeve, kavramın tarihine de dahil olmaktadır. Metaforoloji, onun gözünde, metaforun kavramsallaştırılmasından ziyade kavrama, kavramdaki kavramdışılığını gösterme amacını taşır. O halde kavramın sınırlarındaki bu teorik yaklaşım ne kavramı metafora ne de metaforu kavrama indirgeme amacını taşır, aksine aralarındaki çok yönlü bağıntıları kavramaya yönelmektedir.

Başka bir perspektifle Paul Ricœur'ün *Canlı Metafor* tartışması da metaforun düşüncedeki rolü üzerine odaklanır[10]. Ricœur retoriğin "kelime" [mot], dilbilimin ve semantiğin "cümle" [phrase], hermenötiğin de "söylem" [discours] odaklı yaklaşımlarını derinlemesine ele alarak kendi metafor anlayışını ortaya koyar: Buna göre metaforun "yeri" ne kelime, ne cümle, ne de söylemdir; ama "être" fiilinin kopulası yani –dır/dir koşacıdır[11]. Metaforik

[8] Bkz. Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, çev. D. Gammelin (Paris: Vrin, 2006).

[9] Hans Blumenberg, "Prospect for a Theory of Nonconceptuality", *History, Metaphors, Fables, A Hans Blumenberg Reader*, ed. çev. H. Bajohr, F. Fuchs, J. P. Kroll (Ithaca, London: Cornell University Press, 2020), 239-258.; Hans Blumenberg, "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit", *Schiffbruch mit Zuschauer Paradigma einer Daseinsmetapher* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 75-93.

[10] Bkz. Paul Ricœur, *La Métaphore Vive* (Paris: Seuil, 1997).

[11] Ricœur, *A.g.e.,* 11.

olarak bu koşaç "olmayandır" olduğu kadar, "gibidir" anlamına da gelir. Bir anlamda Fransız filozof, metafor ve hakikat/doğruluk arasındaki ilişkide söylem tavırları, felsefi söylemler ve felsefi olmayan söylemler arasında çoğul okumalar yapmayı önermektedir. Bu noktada şiirsel olan ile felsefi olan arasında bir hiyerarşik üstünlük fikrini benimsemek ya da birinin diğerine indirgenebilir olduğunu savunmak yerine çoklu bir stratejiyi oluşturmak söz konusudur. Ricœur bir yandan "canlı metafor" kavrayışıyla felsefi söylemin spekülatif alanının indirgenemezliğini ortaya koyarken diğer taraftan da felsefi söyleme ve felsefeye tek bir anlamın koruyucusu olma rolünü daha da özelinde metafor gibi şiirsel söylem gibi tek anlamın düzensiz genişlemelerine karşı teyakkuz halinde bulunması gereken bir etkinlik olarak bakmamaktadır[12].

Ricœur'e göre, metafor bir kurulu dili canlandırdığı için canlı değildir; metafor kavram düzeyinden bir daha fazlasını düşünmeye iten hayalgücünün atılımında kayıtlı olduğu için canlıdır[13]. Canlı metafor daha fazlasını düşünmenin olanağıdır. Spekülatif düşünce ile ötekisi arasındaki bu gerilim ve işbirliği düşünmenin kendi imkanlarını canlı tutmaktadır. Blumenberg ve Ricœur'ün kendi felsefi stratejilerindeki metafor anlayışı ve onların içinde bulunduğu teorik tartışmalar metaforların anlamlarına ve kullanımlarına kavramlarla ilişkilerinde daha dikkatli bakmayı gerektirmektedir. Filozofları örneğin sadece kullandıkları optik metaforlar üzerinden yeniden değerlendirmek[14] ya da soyut akıl yürütmelerin olduğu yerlerde metaforlar olmaksızın akıl yürütmelerini dile getirememek gibi durumları ele almak gerekmektedir. Anlam, stratejik bir aklın yalın kullanımlarının ötesinde diğer metinlerle ve farklı alımlama bağlamlarıyla yer değiştirerek, çoğalarak yeniden üretilir. Anlamı doğruluk adına dondurmak, doğruluğun fiil halindeki kuruluşunu, faillerin onunla ilişkisinin dolayımsız olmadığını da bildirir. Bu odakta Jean-Jacques Rousseau'nun "beden" metaforuna doğrudan "organizmacı" sıfatını yapıştırmadan onun bu metaforunun politik yazılarındaki kavramlarla ilişkisine dair bir okuma denenmektedir.

12 Paul Ricœur, *A.g.e.*, 327.
13 Paul Ricœur, *A.g.e.*, 384.
14 Bkz. Sarah Kofman, *Camera Obscura, İdeolojinin Karanlık Kutusu*, çev. E. Kıvılcım (İstanbul: Encore, 2015).

Politik Beden

Jean-Jacques Rousseau'ya dair oldukça farklı okuma stratejileri mevcuttur[15]. Rousseau'yu "sözleşmeciler" klasmanında T. Hobbes, J. Locke silsilesinin bir ardılı olarak değerlendirenler olduğu gibi, Hegel ve Marx çizgisinin öncüsü olarak kavrayanlar da vardır. Başka birtakım okumalarda ise Rousseau'yu Kant yapbozuna dahil ederek anlamaya çalışır. Bunların çok ötesinde onun "öznellik" anlayışı merkeze alarak gerçekleştirilen okumaların yanı sıra onun rasyonalizmine, antropolojisine odaklanılarak yapılan okumalar da vardır. Bütün bu okuma stratejileri filozofun derinliğini ortaya koyar. Bu kısımda ise amaçlanan onun sözleşme, genel irade, özgürlük ve eşitlik gibi kavramlarını "beden" kullanımı üzerinden ortaya koymaktır.

Şu alıntıları arka arkaya sıralamak Rousseau'da beden kullanımının yaygınlığını gösterebilir.

1. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*de Rousseau ruhun ve bedenin kendi ihtiyaçlarından bahseder; bu ihtiyaçların aynı zamanda insanların yönetimine dair ihtiyaçlar olduğunu vurgulayarak, ihtiyaç olmayanın yani uygarlaştıran ancak insana erdem katmayan bilimler ve sanatlar olduğunu belirterek onların olumsuz etkisinden söz açar. Bu pasajda beden hem biyolojik cisim olarak kullanılmış hem de onun iyelikleri üzerinden bir yönetim metaforuna dönüştürülmüştür. Üstelik ihtiyaçları üzerinden temeller olarak adlandırılan beden ve ruh, karşıtı olan öğelerin varlığına referansla anlatılır. Ruhun ve bedenin ihtiyaçları özgürlük ve erdemle ilişkili iken ihtiyaç olmayan beden ve ruh etkinliği insanları daha fazla köleleştirmekte ve erdemlerini azaltmaktadır. Uygarlık kendiliğinden doğru yönetme biçimini geliştirmemektedir:

> Ruhun kendi ihtiyaçları vardır, bedenin olduğu gibi. Bu ihtiyaçlar toplumun temelleridir, diğerleri [bilimler ve sanatlar] ise süsüdür. Yönetim/hükümet [gouvernement] ve yasalar bir araya gelmiş insanların emniyetini ve refahını sağlarken, daha az despotik ve belki de daha kudretli olan bilimler, edebiyat ve sanatlar (…) bu kökensel özgürlük duygusunu kendi bünyelerinde

[15] Bazıları için: Bkz. Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* (Paris: Vrin, 1973). Bkz. Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, çev. M. Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014). Bkz. Victor Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau* (Paris: Vrin, 1983). Bkz., Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle. Sept essais sur Rousseau* (Paris: Gallimard, 2000). Bkz. Robert Wokler, *Rousseau*, çev. E. Günok (Ankara: Dost, 2020).

> boğarlar, insanlara köleliklerini sevdirirler ve bundan uygarlaşmış [policé] halklar dediğimiz bir şeyi biçimlendirirler[16].

2. *Eşitsizliğin Kökeni üzerine Söylev*de ise Rousseau yine yabanıl insanla uygar insan arasındaki zıtlık üzerinden beden bahsine başvurur. Buna göre yabanıl insan bedenini kullanma konusunda yetkin, uygarlaşmış insan olan "bizler" ise geliştirdiğimiz teknikler ölçüsünde bedenimizi kullanmaktayızdır:

> Yabanıl insanın bedeni onun bildiği tek alet olduğundan, onu değişik şekillerde kullanır, bizimkiler [bedenlerimiz] ise az kullanılmaktan yetersizdirler, ve bizim zanaatlerimiz [notre industrie] onu elde etmeye zorlayan zorunluluğun çevikliği bize gücümüzü sağlıyor.[17]

3. Rousseau *Ekonomi Politik üzerine Söylev*de ise beden metaforunu olgunlaştırarak açıklıkla politik tasarımlarıyla olan ilgisini ifade eder. Bütünüyle egemenliğin politik bedenin başı olarak değerlendirildiği bu pasajda ekonomiye de "mide" olarak sağlık ve denge rolünü yüklenir. Yönetici sınıf bir politik bedenin başı mı olmalıdır yoksa midesi mi? Egemenlik ve sağlıklı işleyiş arasındaki ilgi bedenin çoklu anlam katmanlarında dile getirilir:

> Politik beden, kendi başına, örgütlü, canlı ve insana benzeyen bir beden [corps] olarak değerlendirilebilir. Egemen iktidar başı temsil eder, yasalar ve örfler beyindir, hakim, yargıç (ve üst düzey bürokratların) organı olduğu irade ve duyular sinir sistemi ve akıl merkezi, ticaret, endüstri ve tarım ortak geçimi hazırlayan ağız ve midedir; kamu maliyesi makul bir ekonominin kanıdır, kalbin işlevlerini yerine getirerek, bütün bedene besin ve yaşam dağıtmayı sağlar; yurttaşlar makineyi yaşatan ve çalıştıran, hiçbir yerinden yaralanmaması gereken– ki canlı sağlıklıysa bu durumda acı izlenimi hemen beyne ulaşır, gövde [corps] ve uzuvlardır (kollar ve bacaklardır)[18].

Yapılan bu üç alıntıdan hareketle Rousseau'nun politik beden kavrayışını yapmış olduğu önemli ayrımları tanımlayarak kat etmekte fayda vardır. Onun özellikle *Toplumsal Sözleşme Üzerine / Toplum Sözleşmesi Üzerine* metninde yasa, özgürlük ve eşitlik arasında kurduğu ilgiyi beden metaforu

---

[16] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Jean-Jacques Rousseau içinde, *Écrits Politiques*, ed. G. Mairet (Paris : Librairie Générale Française, 1992), 26. Aksi belirtilmedikçe çeviriler tarafımızca yapılmıştır.

[17] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité Parmi Les Hommes,* Jean-Jacques Rousseau içinde, *Écrits Politiques*, ed. G. Mairet (Paris : Librairie Générale Française, 1992), 81.

[18] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Jean-Jacques Rousseau içinde, *Écrits Politiques*, ed. G. Mairet (Paris : Librairie Générale Française, 1992), 146-147.

üzerinden anlamaya girişelim. Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* Kitap 1'de temel sorusu sivil düzen içerisinde "meşru ve güvenilir" [légitime et sûre] yönetim için bazı kuralların olup olmayacağını tartışmaktır[19]; mümkün yasalar çerçevesinde tesis edilecek bir hukukun [droit] ilkelerinin araştırılmasına gayret etmektedir. "İnsan özgür doğar ve her yerde zincirler içindedir"[20]. Bu önerme yaygın olarak insan özgür doğdu sonrasında köleleştirildi şeklinde, doğa durumu ve sivil durum zıtlığı içerisinde yorumlanır. Ancak bunun da ötesinde bu ifade bir güncel durum olarak insanın özgürlüğünün nasıl kurumlar nazarında köleliğe dönüştürüldüğüne odaklanır. Başka bir deyişle bu önermenin ikinci yorumu öne çıkarılırsa, insanın üretmiş olduğu kurumlar, insanın uzlaşma [convention] üzerine kurulu kutsal bir hakkı [droit] olan toplumsal düzeni nasıl bozduğu sorusu ön plana çıkar.

Politika eğer Rousseau için doğal kuruluş değilse, uzlaşımların sonucu ise politikanın üzerine dayandığı politik kurumlar için gerekli politik hukuk ve yasalar nasıl adil ve meşru olarak tesis edilebilir? Güç [force] bir yönetimi, bir iktidarı zorunlu olarak hukuki yapmaya yeter mi? Kitap 1 Bölüm 3'te Rousseau, en güçlünün gücünün kölelik oluşturmaya yettiği ama bunun hukuk oluşturamadığını dolayısıyla meşru ve adil bir temelinin olmadığını belirtir[21]. Güçlünün gücü, buyrukları, zorbalığı kendisine tabiiyet yaratsa da meşruiyeti olmayan bir ilişki hukukun zeminini oluşturmaz. Hiçbir insanın gücü diğeri üzerinde "doğal" buyurma hakkı vermez[22]. Rousseau açısından insan bu temel özgürlüğünden vazgeçemez [aliéner] zira bu "insan olma niteliğinden, insanlık haklarından hatta ödevlerinden vazgeçmektir"[23].

Doğal hukuk tartışmalarını insan özgürlüğünün devredilemezliği üzerine kuran Rousseau açısından, hak ve hukukun konusu olmayan kölelik ilişkilerinin hukuk tarafından yasal ve meşru kılınması söz konusu olamaz. O halde temellendirilebilir bir hukuk düzeni ve kurumlar nasıl inşa edilmelidir? Rousseau bu metin boyunca birçok ayrıma gider. Kitap 1 Bölüm 5'te bir "politik bedenin" kamu ortaklaşması [association] olduğunu ve sıradan bir toplanma [agrégation] olmadığını vurgular[24]. Başka bir deyişle bir politik

[19] Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, L1, Jean-Jacques Rousseau içinde, *Écrits Politiques*, ed. G. Mairet (Paris : Librairie Générale Française, 1992), 217. Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes*. Tome III. *Du Contrat Social, Écrits Politiques*. Editörler B Gagnebin. M. Raymond. Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1964

[20] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1, Ch1, 218.

[21] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1, Ch3, 220-221.

[22] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1, Ch4, 221.

[23] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1, Ch4, 222.

[24] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1, Ch5, 226.

beden rastgele toplanmış insanların toplamı değildir aksine bir bütünlük oluşturacak bir araya gelmedir. B. Bernadi, Rousseau'nun bu ayrıma başvururken, 18. yüzyılın kimya anlayışından faydalandığının altını çizmektedir. Ona göre kimyadaki karma [mixtion] çok olandan bir yapan ve bünyesindeki öğelerin doğasını dönüştürerek onlara oluşturulmuş birin içinde yeni bir doğa sunan işlemdir[25]. Kimya cisimlerin [corps] doğasını başka bir bütün içerisinde başka bir doğa kılar. 18. yüzyıl kimyası cisimlerin birleşmesi ve ayrışmasına dair bir bilim olarak Rousseau'nun politik beden jargonunda esnek bir kullanım oluşturmasına model sunmaktadır.
Rousseau öyle bir birlik ve birleşme tasavvur etmektedir ki bu birlik bir yandan herkesin özgürlüğünü koruduğu ve birbirlerine zarar vermediği ama diğer yandan da herkesin herkese itaat ederek özgür kaldığı bir birlik olsun[26]! "Toplumsal sözleşmenin çözüm getirdiği esas sorun" böylelikle insan ve topluluk geriliminde birini diğeri üzerinde hakim kılan 17. yüzyıl filozoflarına karşın, oluşturulan yeni toplumsal ve politik bedenle hem yasanın hakim olduğu hem de özgürlüğün olduğu yani özgürlüğün kurucu olduğu bir modelin imkanıdır. Birliğin her üyesi [associé] birliğe aittir, bu birlik dışında kişilere haklar tanınmaz. Birleşme halinin eşitlik ilkesine dayandığı bir durum söz konusudur. Herkesin herkese kendisini adadığı yerde kimse kimseye kendisini feda etmemiştir[27]. Doğadaki eşitlikle kaybedilenin yerine sivil bir eşitlik tesis edilmiştir.

Toplumsal antlaşmada o halde "her birimiz kendimizi ve tüm kudretimizi genel iradenin üstün yönetimine veriyoruz ve bu bedende her üyeyi bütünün bölünmez parçası olarak kabul ediyoruz"[28]. Bu birleşme ve ortaklık kurma aktı "ahlaki ve kolektif bir beden üretir, o da birliğini, ortak benini, yaşamını ve iradesini"[29] tüm tikel iradelerin ötesinde bu genel iradeden alır. Rousseau'nun "cumhuriyet" ya da "politik beden"[30] adını verdiği bu yapı kamusal bir kişiliktir. Bu politik beden "üyeleri ona edilgin olduğunda devlet, etkin olduğunda egemen, benzerleriyle karşılaştırıldığında güç [puissance] olarak adlandırılır"[31]. Ortakları açısından ise "kolektif olarak halk, egemen otoriteye katılımcı olarak yurttaş ve devletin yasalarına tabi olaraksa uyruk

[25] Bruno Bernardi, *La Fabrique des Concepts, Recherches sur l'Invention Conceptuelle* (Paris: Honoré Champion, 2006), 53.; Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Institutions Chimiques* (Paris: Honoré Champion, 2010).
[26] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1, Ch6, 227.
[27] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1,Ch6, 227.
[28] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1,Ch6, 228.
[29] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1,Ch6, 228.
[30] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1,Ch6, 228.
[31] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1,Ch6, 228.

adını alırlar". Rousseau bu kavramların belirginleştirilmesine özellikle Hobbes kavramlarını Hobbes'un niyetleri dışında kullanarak gayret etmektedir.

Öncelikle Rousseau politik bedeni sivil bir eşitlik anlayışı ile temellendirirken onun "eşitsizlikten" neyi anladığını vurgulamak gerekir. *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kökeni* metninde Cenevreli filozof, iki tip eşitsizlik arasında bir ayrıma gider: "Doğal ya da fiziki eşitsizlik" ile "manevi ya da politik eşitsizlik"[32]. Doğa yoluyla tayin edilmiş bir eşitsizlikte insanın iradi bir katkısı olmadığı için onu "adaletsizlik" olarak adlandıramayız. İnsanların fiziki durumları ya da zihinsel becerileri arasında birilerini diğerlerinden daha dezavantajlı kılan durumları, Rousseau doğrudan kendi eleştirisinin konusu yapmaz. Oysa ikinci tip eşitsizlik insanların bizzat kendilerinin iradi olarak yarattığı koşullar, mekanlar ve yaşantılar arasındaki eşitsizliktir. Mal, mülk bölüşümüne dayalı orantısızlıklar aynı zamanda insanın insan üzerindeki tahakkümüne yol açmaktadır. Bu tahakküm ise anlık durumlarla sınırlı değildir, aksine eşitsizlikçi ilişkilerin tahakkümü uygarlaşmış durum içerisinde kurumsallaştırılarak yeniden üretilir. Bu yeniden üretim sivil durumda yasaların ve kurumların marifetiyle gerçekleşir. Rousseau bu eşitsizliği sivil durumun bozulması, çürümesi olarak değerlendirir.

Rousseau'nun gözünde, uygarlaşma süreci kendinde bir bozulma değildir; kurumları ve yasalarıyla bu bozulmayı yarattığı ve artırdığı ölçüde eleştirinin konusudur. Rousseau'nun Hobbes'tan hareketle Hobbes'tan farklı bir şekilde olumlu bir hipotez[33] olarak başvurduğu "doğa durumu", sivil durumdaki çürümüşlüğün eleştirisine dair bir antropoloji sunar. Uygar süreç, ruhları ve duyguları daha fazla erdemli kılmak yerine onları daha az erdemli yapacak lüks, şatafat, teknik, şan ve oyalanma gibi unsurları geliştirerek artırır. Bilimler ve sanatlar kendinde zararlı değildir, örfleri ve maneviyatı bozduğu, ona zarar verdiği ölçüde kötülükleri derinleştirirler. Sivil durumda ise uygarlık insanın kusurları pekiştirdiğinden, toplumda, erdemlerin aleyhinde bir gelişim gösterilir.

Peki, Rousseau'ya göre toplumsal sözleşme bu koşullarda ne için gereklidir? Her şeyden önce "*yasayı insanın üzerine koyacak bir yönetim biçimi bulmak için*"

[32] Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité Parmi Les Hommes*, 75.
[33] Bkz. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 77. : "*O halde bütün olguları bir kenara koyarak başlayalım, zira onların meseleyle alakası yok*".

gereklidir[34]. Toplumsal yaşam için akla uygun ve akla dayalı ilkeler seçilmelidir. E. Weil'in Derathé'ye referansla vurguladığı gibi onun rasyonalizmi "rasyonalist" değildir[35]: Rousseau'da akıl duygunun aklıdır, pratik akıldır, bu haliyle bazı somut çatışkıları çözmeye girişir. Toplum doğal olarak kurulan bir politik inşa değildir. İnsanlar iradi olarak, aklın gösterdiği ilkeler etrafında doğal eşitsizlik yerine politik bir eşitlik tesis ederler. Politik kurumlar, herkesin tabi olduğu hukuki olarak düzenlenmiş yapıları meydana getirirler.

Rousseau'nun vahşi insanla, uygarlaşmış insan arasında yaptığı ayrımı uygarlaşmış insan için de yaptığı bir ayrım takip eder: Burjuva olarak insan ile yurttaş olarak insan. *Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler* ve *Émile* metinlerinde burjuvanın yurttaş ile özdeş olmaması bu yaklaşımı pekiştirir[36]. Yurttaş, Rousseau jargonunda uygarlaşmış bir insan olarak kendi sivil durumunu yasalar ve onların oluşturduğu kurumlarla pekiştirir. Erdemli bir yurttaş için "doğal insan" nasıl özgür olunacağına dair bir hipotez olarak belirmektedir. Burjuva insanı bu durumda "yapay" insan olarak erdemleri pekiştiren değil aksine kendisini toplumsal yaşamda yabancılaştıran değerleri yayan bir insan olarak anlaşılabilir. Kesinlikle yurttaş da "yapay" bir insandır ancak o kurduğu toplumsal ve politik bedenle erdemlerini yaşayabileceği bir özgürlük alanı inşa eder. Bu haliyle yurttaş, burjuvanın bozulmasına karşı koyabilen, bunu da kolektif beden inşası ile gerçekleştiren insandır.

Dağdan Yazılmış Mektuplar 6. Mektupta Rousseau, kendi *Toplumsal Sözleşme*'sinin Platon'un *Devlet*'i, Thomas More'un *Ütopya*'sı ve Denis Vairasse'ın *Severambes Tarihi* gibi düşler alemini anımsatan karşılaştırmalardan ziyade "varolan somut bir nesneyi" ele aldığının altını çizer[37]: Kitabı bütün

[34] Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes de Rousseau, Correspondance,* tome 4 (Paris: Chez Ménard, 1831), 333. [Lettre à Monsieur Le Marquis de Mirabeau, le 26 juillet 1767]: "*Trouver une forme de Gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme*".

[35] Bkz. Eric Weil, "Rousseau et sa politique", *Pensée de Rousseau* içinde, ed. G. Genette, T. Todorov (Paris: Seuil, 1984), 9-39. Bkz. Robert Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (Genève: Slatkine, 1979).

[36] Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne,* Jean-Jacques Rousseau içinde, *Écrits Politiques*, ed. G. Mairet (Paris : Librairie Générale Française, 1992), 425-466. Jean-Jacques Rousseau, *Émile* , *Œuvres Complètes* içinde, Tome IV, *Émile, Éducation, Morale, Botanique*, ed. B Gagnebin, M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1969).

[37] Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne,* Jean-Jacques Rousseau içinde, *Écrits Politiques*, ed. G. Mairet (Paris : Librairie Générale Française, 1992), 375.

hükümetleri hedefine alır[38]. Hükümetler de yozlaşmış burjuva bireyleri gibi insanların birarada varoluşlarını yabancılaştıran ya da onların politik bedenlerini güçlendiren aracı bedenlerdir. Hükümetlerin görevi bir birleşme olarak toplumsal sözleşmeyi bütün ile özel bireyler arasında yorumlamak değil, bütün ile tekil yurttaşların uyumu olarak yorumlayarak icra etmektir. Politik beden, her yurttaşın kendisini bünyede tekilleştirerek öznelleştirebildiği bir bütündür.

Kör bir kalabalığı halka dönüştüren kudret [puissance[39]] ile halkın bir parçası olarak yurttaşı devlet karşısında hala özne kılan kudret aynı birliktelik ruhundan türemektedir: Genel irade. Gerçek anlamda bir birleşmeyi zoraki biraradalıktan ayıran unsur genel iradeye dayalı bir kurucu bedenin yasa ve kurumları oluşturmasıdır. "Politik beden ya da egemen"[40] dışarıya karşı birdir. İçeride ise hiçbir üyesinin bünyesine zarar vereceği tasavvur edilemez. Eğer politik beden ortak iyiyi kurumsallaştırıyorsa, toplumsal anlaşma boş bir biraradalık değildir. Bu durumda politik bedene zarar veren her unsur adaletsizliğin alanına girer. Egemen bedende her üyenin hukukla sağlanmış sivil eşitliği, somut ve fiili eşitsizliklere karşı bir politik yapıyı zinde tutar.

Toplumsal Sözleşme'nin ikinci kitabı egemenlik ve halk sorununa odaklanırken, üçüncü kitabı egemenliğin bir sonucu olarak düşünülen "hükümet" ve yönetim sorunlarına ayrılır. Rousseau'nun egemenliğin kaynağı olarak işaret ettiği halk, hükümet etmenin meşru sebebi iken hükümete dair öğeleri bütünüyle kapsayacak şekilde gelişmemektedir. Başka bir deyişle egemenlik ve hükümet arasındaki bu ayrım Fransız filozofun "halkın bedeninin iradesi", "politik beden", "beden olarak özneler", "aracı beden", "bu iki beden", "devletin bedeni", "hükümetin yapay bedeni", "halkın bedeni", "insanın bedeni", "politik bedenin ölümü" vb. birçok beden metaforuna başvurarak halk, egemenlik, devlet ve hükümet arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

[38] Bu mektup Rousseau'nun kitabının Cenevre'de yasaklanmasına karşı bir savunması olarak okunabilir.

[39] "Puissance" kelimesi aynı zamanda üslü sayıları anlatmak için kullanılan aritmetik ve cebir terimidir. Rousseau'nun cebirden bütünle öğeler arasındaki ilişkiyi kurmak için faydalandığı söylenebilir. Bu sayede Rousseau devletin büyümesiyle, yurttaşların özgürlüğünün azalması şeklinde bir ilgi yerine yurttaşların devletle ilişkisini özneler olarak ele almaya yönelmektedir. Bkz. Françon, Marcel. "Le Langage Mathématique de J.-J. Rousseau." *Isis* 40, no. 4 (1949): 342.

[40] Rousseau, *Du Contrat Social*, L1,Ch7, 229.

Genel irade olarak "egemenlik" [souveraineté] ya vardır, ya da irade genel (özeldir) değildir o halde yoktur[41]. Genel irade olarak egemenlik "halkın bedenidir"[42]. Bu haliyle egemenliğin iradesi bir meşruiyet kaynağı olarak halkın bedenine yaslanırken "aktarılamaz" ve "bölünemez" iken aktarılabilir ve bölüştürülebilir olan iktidar ve kurumlarıdır. Rousseau bu ayrımla birlikte yönetim ve hükümetin işleyişiyle egemenliğin kaynağı arasında bir ayrım oluşturur. Mademki genel irade, özel bir yönetim şekli değildir: Herkesin iradesi, genel irade olamaz[43]. Herkesin iradesi özel çıkarlara, genel irade ise ortak iyiye yönelir. Bu sorun Schmittyen bir kavrayışla kurucu iradenin – ki bunu Rousseau diliyle halkın politik bedeni olarak adlandırmak mümkün – kendisini sapmalardan koruması olarak anlaşılabilir. Genel kurucu irade kendi temelleri açısından meşru olmayan bir hükümeti-yönetimi bilerek destekleyemez. Rousseau'nun gözünde kamuoyu yanıltılmış olabilir. O halde genel kurucu irade kendisini koruyacak iradeyi ve yasanın güvencesi olan yasa öncesi savunma araçlarına da sahip olmalıdır. Aksi durumda politik bedenin çözülüşüne tanıklık edecektir. Egemenlik, bedenin çözülüşüne karşı kaynağını "politik bedenden" alan "mutlak bir iktidar" olarak belirir[44]. Bu noktadan itibaren Rousseau'nun politik beden ile bağ [lien] ve bağlamak [lier] fiillerini nasıl ilişkilendirdiğini ele almak isabetli olacaktır.

Çözen ve Bağlayan Unsurlar

Genel irade eğer özel iradeler ya da herkesin iradesi karşısında galip gelecekse başka bir deyişle var olacaksa, bireyleri bedene tabi kılmadan öznellikleriyle dahil edecek mekanizmaları geliştirmesi gerekir. Rousseau hem bireyin toplumu kendi özel iradesi uğruna araçsallaştırmasına hem de toplumun bireyi kendisine iradi olmayan unsurlarla bağımlı kılmasına karşı çıkarak genel irade kavramını geliştirmektedir. Dolayısıyla "bağ" sorunu bireyle birey, bireyle politik beden ve bireyle hükümet arasında çok-boyutlu olarak düşünülmelidir. Rousseau, Tocqueville'in sorunsallarından biri olan "çoğunluğun tiranlığı" bahsinden farklı bir bağ sorunu ortaya koyar[45]: Tocqueville Amerikan demokratik sisteminde yönetim mekanizmasının tiranlaşmasına karşı frenleme mekanizmalarının oluşturulduğunu ancak

[41] Bkz. Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch2, 236.
[42] Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch2, 236.
[43] Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch3, 238-239.
[44] Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch4, 240.
[45] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Tome 1 (Paris: GF Flammarion, 2004), 343-371. Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. S. Sertdemir-Özdemir (İstanbul: İletişim, 2019), 256-270.

çoğunluğun başka bir tiranlaşma eğilimi oluşturmasına karşın sistemin kırılgan olduğuna işaret etmektedir. Oysa Rousseau politik beden ve bağ arasındaki ilgide Tocqueville'in "bireysel özgürlük ve politik özgürlük" sorunsalını iki ayrı var olan olarak ele almayı reddederek aynı uğrak içinde hem bireyin hem de eşzamanlı olarak politik özgürlüğün gerçekleşmesini araştırmaktadır.

Rousseau bu eşzamanlılığı şu şekilde ortaya koyar: " Bizi toplumsal bedene bağlayan [lient] yükümlülükler [engagements] sadece karşılıklı olduğu için zorunludur ve de onların öylesine doğaları vardır ki başkaları için ancak kendimiz için çalışırken çalışabiliriz"[46]. Bu yüzden genel iradeyi tek tek iradelerin toplamı oluşturmaz aksine genel irade, iradelerin ortaklaşabilmesine dair koşulun gerçekleşmesidir. Bu koşul da her şeyden önce politik bedenin üyeleri arasındaki eşitliğin sağlanmasıdır. Eşitlik ilkesi nedeniyle egemen "ulusun bedenini" onu oluşturanlardan ayrı tek tek öğeler olarak tanıyamaz[47]. Bu anlaşmayı meşru kılan unsur bir üstün astıyla yaptığı anlaşma olmamasıdır: Bu "bedenin her bir üyesiyle yaptığı bir anlaşmadır"[48].

Bu bedenin birliğini güçlendirecek hatta bedenin politikliğini şekillendirecek temel öğe "yasadır". Rousseau yasaya ve daha özelinde yasakoyucuya nasıl bir bağ kurucu rol atfetmektedir? Yasa, "özneleri beden olarak ve eylemleri soyut olarak ele alır, asla birey olarak bir insanı ve de özel durumu değil"[49]. Yasa, bütün yönetim kurumlarının ve yöneticilerin üzerinde bir işletici güçtür. Rousseau açısından özgürlüğü bize yasa vermez aksine özgür olduğumuz için yasalara tabi olmayı seçeriz. Yasalara tabi olduğumuz için başka bir zorbalığa ya da eşitsizliğe tabi olmak zorunda değilizdir. O halde Rousseau, 18. ve 19. yüzyıldaki özgürlüğü yasanın varlığına dayandıran tezlere kökten bir şekilde karşı çıkmaktadır. Ancak özgür bir politik beden yasasını yapabilir. Buradan çıkan birinci sonuç Rousseau'nun eşitlik ile özgürlüğü bütünleyici olarak düşündüğüdür. İkincisi ise yasa öncesi politik bir uğrağın ancak istisnai olarak var olabileceğidir.

Bu doğrultuda "[y]asalarla yönetilen bütün devletleri, hangi yönetim biçimi altında olursa olsun cumhuriyet olarak adlandırıyorum: çünkü bu durumda sadece kamu çıkarı yönetmektedir, ve kamusal şey de bir şeydir (önemlidir). Bütün meşru hükümetler cumhuriyetçidir"[50]. Rousseau bu durumda politik

[46] Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch4, 240.
[47] Bkz. Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch4, 242.
[48] Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch4, 242.
[49] Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch6, 246.
[50] Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch6, 247.

bedenin politik kurumlar üzerindeki meşru hakimiyeti için yasayı işaret ederken, cumhuriyeti koşul olarak öncelemektedir. Yönetim ilkesi başka bir tartışma konusudur; ancak hangi yönetim ilkesi sorusunun sorulmasının koşulu cumhuriyetin tesis edilmiş olmasıdır. Aksi değil. Savaşabilen, barış yapabilen, kendini koruyabilen yasalı bir devlet yapısının yönetim şekillerini tartışabiliriz. Bu cumhuriyetçi bir yapıyı mümkün kılan yasalar somut bir sivil birleşmenin, anlaşmanın koşulu olabilir. Başka bir deyişle politik bedeni mümkün kılan, bedenin üyeleri arasındaki toplumsal bağı güçlendiren, birleşmeyi artıran koşullarda ancak yönetim biçimine ilişkin "ideolojik" tartışmayı gerçekleştirebiliriz. Aksi durumda genel kurucu iradenin hüküm sürmediği, iç savaş koşullarında bu tartışma anlamsız olacaktır.

O halde yasakoyucunun istisnai bir konumu belirmektedir? Yasanın bağlayıcı ve birleştirici rolü genel iradenin açığa çıkması olarak anlaşıldığında, yasakoyucu konumun nasıl genel iradeye sadık olacağı ve özel iradeyi yansıtmayacağı ciddi bir sorun olarak belirmektedir. Hem özel iradeyi yansıtmayan hem genel iradenin üzerinde başka üstün bir irade olarak kendisini dayatmayan bir irade nasıl mümkün olabilir? Rousseau, yasakoyucuya bu tarz bir "tanrısal" müdahale gerçekleştiren "olağandışı"[51] bir özellik atfetmektedir. Şiddete başvurmadan ya da sözel bir dayatmada bulunmadan genel iradenin herkesin iradesinden üstünlüğünü yasaya döken merci olarak yasakoyucu, Rousseau nazarında temel doğruluğun üzerinde yol alır: Genel irade, özel iradenin kısmi artılarından her zaman herkes için daha iyidir. Bu yüzden insanlar kısmi konforlarından yasaya itaatle vazgeçtiklerinde, yoksun kaldıkları konforlarından daha karlı bir kolektif kamusallığa kavuşurlar. Yasakoyucunun zorluğu çoğu kez, özel çıkara dayalı konfordan daha üstün bir ortaklık biçimi olduğuna dair rızayı üretmenin zorluğudur.

Özgür bir halk, Rousseau'nun gözünde, yasalı bir biçimde oluşan genel iradenin cumhuriyette cisimleşmesidir. "Toplumsal bağ"[52] bu bağlamda her tür "politik beden"de elverişli bir şekilde oluşmaz. Bu bağı gevşeten, fazla sıkılaştıran, doğal mekansal sınırlar ve buna uygun nüfus sayıları vardır. Bir anlamda Fransız düşünür, her halkın politik birliği için yasalı bir rejimi üretebileceğini düşünmediği gibi, aynı zamanda geniş mekanlara yayılan ya da kalabalık yığınlarla da toplumsal bağların sağlıklı gelişeceğini düşünmemektedir. "Dev" ya da "cüce" devletlerde toplumsal bağlar da

[51] Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch7, 250-251.
[52] Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch9, 254.

politik bedene zararlı bir şekilde oluşur: "Politik beden iki şekilde ölçülebilir: Topraklarının genişliği ve halkının sayısıyla"[53]. Bağları kuracak en elverişli ilişkiler için bu ilişkileri destekleyecek koşulların da olması gerekir: Beslenme, barınma, korunma unsurları, zorluğa birlikte karşı koyabilme gücü vb. Peki bu durumda hangi halk kendisine yasa yapmaya hazırdır?[54]

Rousseau, yasasız halklar için uzun bir liste yapar: Sadece soy birliğine dayalı, sadece çıkar ortaklığına, sadece pragmatik faydalarla kamusal bir hissiyat ve alışkanlık oluşturamamış halklar buna örnektir. Rousseau'ya göre yasanın önündeki engel yalnızca yasanın koyulmasına ilişkin olağandışı bir uğrağın oluşması değil aynı zamanda yasanın politik bedendeki zararlı birlik ve beraberlik şekilleridir. Yıkmadan yapmak mümkün değildir: yasasını ve özgürlüğünü aynı anda benimseyecek eşit yurttaşlar topluluğunun bunlar uğruna savaşacak kapasitede de olması gerekir. Bir devleti sağlam yapacak unsur, yasalarının "şeylerin doğasına"[55] uygun olarak (yani halkın örgütlü birliğinin oluşturduğu adaba uygun) koyulması gerekir. Bir devleti ihya edecek ya da mahvedecek şey onun yalnızca yasasız olması değil, mevcut yasalarının politik bedeninin doğasına aykırı bir şekilde olmasıdır. Bu anlamda yasalar, güce güç katmaktan uzak bir rol üstlenirler. Başka bir deyişle Rousseau jargonunda kodifiye edilmiş yasaların yasa özelliğini sağlaması için şeylerin doğasına uygun bir şekilde yapılması gerekmektedir.

Yasa için Cenevreli filozof dört düzey ortaya koymaktadır[56]. Birincisi "bütün bedenin" kendisiyle yani "egemenin devletle" eylemidir. Bu birinci düzeyde devlet başkanı, kabine ve bürokrasi arasındaki ara düzey ilişkiler söz konusudur. İkincisi "bütün bedenin" üyeleri ve üyelerinin kendi aralarındaki ilişkiye dairdir. Üçüncüsü ise yasa karşısında insanın ona itaat etme durumlarını içermektedir. Ceza unsuru devreye girer. Ancak bu üç düzeyi birbirine bağlayan "ne mermere ne tunca" kazınmış ama "yurttaşların kalplerine kazınmış"[57] bir devletin gerçek anayapısını belirleyen düzeydir: Örfler, adetler ve genel adap yani yazılı olmayan ama yazılı yasalara ruhunu veren ana taşıyıcılardır. Rousseau, politikacıların bu alanı bilmediğini vurgulayarak politikacıların politik bedenin bağlarına güç katacak kişiler olmadığını savlar. Bir anlamda bir cumhuriyette halk, politikacılara rağmen birliğini sürdürür. Yasakoyucu, politik sapmalar karşısında, gönüllere kazınacak yasayı yapan öznedir.

---

53 Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch10, 256.
54 Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch10, 258.
55 Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch11, 261
56 Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch12, 261-262.
57 Rousseau, *Du Contrat Social*, L2,Ch12, 262.

Aracı bedenler

Jean-Jacques Rousseau, devleti egemen, egemenliğin kaynağı olarak da halkı işaret ederken önemli bir ayrıma gider. Bu ayrım devletin egemenliği ve kendisiyle onun yönetim mekanizmaları arasındaki ayrımdır. *Toplumsal Sözleşme* 3. Kitabın ana konusu olan bu ayrım yine filozofun "aracı beden" [corps intermédiaire] metaforuyla dile getirilmektedir. Yine bu kısım "yapay beden" [corps artificiel] metaforuna da bu ayrım bağlamında başvurmaktadır. Ancak bu devlet [État]/ hükümet [gouvernement] ayrımını anlamak için öncelikle Rousseau'nun *gouvernement*dan neyi anladığını ortaya koymak gerekir: Onu hükümet ya da yönetim şeklinde Türkçeye çevirince tam olarak akıl yürütmesindeki karşılığını verip vermediği konusunda şüphe duymak zorunlu görünmektedir.

Rousseau şunu yazar: "Hükümet [gouvernement] ya da üst yönetimi, yürütme gücünün meşru icrası ve hükümdar [prince] ya da üst kurulu [magistrat] ise, bu yönetimden [administration] sorumlu kişi ya da beden [corps] olarak adlandırıyorum"[58]. Bu tanımdan anlaşıldığı üzere Rousseau'nun *gouvernement* kelimesi hükümet şeklinde çevirdiğimizde bugünkü kullanımıyla "hükümetten" ziyade Max Weber'in tanımladığı şekliyle "bürokrasiye" daha yakın anlamlıdır. Hükümdar, devlet başkanına, *magistrat* ise bakanlar kuruluna benzer (ayrı bir beden[59]) bir karar alıcı icra mekanizmasını tanımlamaktadır. Rousseau jargonundaki *gouvernement*, ancak bürokrasi olarak anlaşıldığı zaman yapmış olduğu ayrımlar yerine oturacaktır. Tabii bu noktada Rousseau'nun komün ya da kısaca belediye yönetimlerine genel iradenin işleyişinde hangi rolü verdiği de kritik bir soru olarak akılda tutulmalıdır.

Halk egemenliğinin devlette tezahürü, aracı bir mekanizmayı gerektirmektedir: "Aracı bir beden" olarak hükümet, öznelerle egemenin karşılıklı ilişkisini sağlayan, kendisine tayin edilmiş yasalar çerçevesinde yürütme yetkisi olan politik ve sivil özgürlüğü korumakla yükümlü bir bedendir[60]. Bu bedenin üyeleri üst düzey yöneticilerden oluşurken mekanizmanın başı hükümdardır. Bu anlamda Rousseau'da hükümet içinde hükmetmeye dair bir baş, üst düzey karar alıcılardan ve olağan uygulayıcılardan oluşur. Ortada "iki beden" vardır[61]: Devletin bedeni ile bu

[58] Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch1, 263-264.
[59] Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch2, 268.
[60] Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch1, 264.
[61] Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch1, 267.

bedenin egemenliği sayesinde varolan hükümetin aracı bedeni. Hükümetin beden olarak işlevi halk ile devlet arasında dolayımları sağlamaktadır. Bu anlamda bürokrasi en üstünden en aşağısına kadar, koyulmuş yasaya tabi bir mekanizmadır. Kendisi aracı olduğu ölçüde işlevini yerine getirir aksi durumda politik bir bozulma kaynağına dönüşecektir. Marx'ın Hegel'in hukuk felsefesine yönelik eleştirisinin bir benzerini nüve olarak Rousseau'da bulmak mümkün görünüyor: Kendisi aracı olması gereken bürokratik yönetim, devletin genel çıkarını savunma iddiasıyla kendisini amaç kılarak hakim sınıfın özel çıkarları lehine işleyebilir[62]. Rousseau eşitlik temelinde kurulmuş bir politik bedene ait aracı bedeni düşünürken, Marx eşitsizlikçi ilişkileri daha da kemikleştiren aracı bedenin paraziter yaşamını kökten bir şekilde eleştirmektedir.

Rousseau, üst kurulun da kendi içinde ayrı bir beden iradesi gösterdiğini ortaya koyar: Devlet büyüdükçe, bürokrasi de büyümemeli özellikle de üst kurul üyelerinin sayısı artmamalıdır. Devlet egemenlik demekse, bürokrasinin ve bakanların görevi de kendi bedenlerinin "iradelerini" "aracı" iradeler olarak düşünmektir. Bürokrasi bu anlamda kendi iradesinin ve bedeninin ikincil kertelerden oluştuğunun kabulü üzerine kuruludur. Bürokrasinin iradesi, politik bedenin iradesinin en iyi ve en ortaklaştırılabilir şekliyle dışavurumunu sağlar. Devlet başkanı, bakanlar ve bürokratların oluşturduğu beden sözleşmenin sebebi değil vesileleridir.

Bu bağlamda Rousseau açısından demokrasi ile cumhuriyet arasında bir ayrım söz konusudur. Cumhuriyet, halk egemenliğine dayalı, yasayı her şeyin üstünde tutan bir rejim iken, demokraside halk, üst düzey kurullara yani aracı bedenlere hızlı bir şekilde erişme imkanına sahiptir. Bu aristokraside küçük bir sayıya, monarşide ise tek kişiye iner[63]. Temel ayrım ilk olarak devletin yasalı mı yasasız mı olduğudur. Despotizmin keyfiyeti buna örnek olarak gösterilebilir. Bu temel ayrım bağlamında cumhuriyet olan bir devlette yani demokratik meşruiyet ilkesine sahip bir devlette, hükümetin hangi idare biçimine sahip olacağı tartışılır. Rousseau'da, egemenlik adına demokratik meşruiyet ilkesinin savunulması dolayımsız olarak hükümet mekanizmaları içerisinde de demokratik ilkeyi savunduğu anlamına gelmemektedir: "Yasaları yapanların onları uygulaması iyi değildir, ne de halkın bedeninin

[62] Bkz. Karl Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, çev. A. Jolin, J. O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 44-45. Bkz. Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. K. Somer (Ankara: Sol), 67-68.
[63] Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch3, 271.

[corps du peuple] dikkatini genel işlerden [vues générales] çevirmesi ve onu özel konulara [objets particuliers] yöneltmesi"[64].

Rousseau yine bir ayrımı anlatmak için yeni bir beden metaforuna başvurmaktadır. Fransız düşünür yasanın kamusal iyi yararına işleyebilmesi için özel çıkarlardan sakınılmasının gerekliliğini bu ayrıma başvurarak sağlamaktadır. Ancak "tanrılar halkı olsaydı, kendilerini demokratik olarak yönetebilirdi. Böylesine mükemmel bir hükümet insanlara uygun değildir"[65]. Buradan Rousseau'nun sadece demokratik bir yönelimi savunduğu ya da savunmadığı sonucu çıkmaz[66]. Demokrattır, zira egemenlik ilkesi ve yasaların konumlanışı bun gerektirmektedir. Demokrat değildir zira demokratik bir bürokrasi yasaların yasa olma konumunu zedeleyecektir. Bu durumda bürokratik mekanizma yasaların ruhunu kavramış, halkın bedeninin örf ve ananesine uygun bir hareket tarzını yönetim aygıtına uyarlayabilecek seçilmiş bir insan tipini gerektirmektedir. İktidarın seçkinci olmasıyla, iktidarın aygıtlarının tabana dolayımsızca açılması ters orantılı değildir. Rousseau için tabanın ortak iyisi, genel iradesini yasa olarak ortaya koyarken, yasanın kendini gündelik yaşamda yeniden üretmesi ise aracı bir bedene ihtiyaç duyar.

Cenevreli filozof, demokrasinin demokrasi karşıtı doğasını başka bir deyişle demokratik işleyişin özel çıkar gruplaşmalarının imkanına dönüşmesini kavrayarak bu somut pratiğin normatif bir öneriyle düzeltilmesine gayret etmektedir. Rousseau "ütopya" önermez aksine gerçekliğin normatif ve politik yöntemlerle dönüştürülebilir olduğunu ortaya koyar[67]. "Politik hukukun ilkeleri" hem varolan politik bozulma biçimlerine hem de normatif önermelerle oluşabilecek yeni bozulma biçimlerine karşı bir soruşturmadır. Politik gerçeklik şudur: Özel irade, genel iradeye karşı hiç durmadan işler[68]. Her politik beden bu kusurla doğar ve her politik bedenin yaşlanması ve ölümü de bu kusurun galibiyetiyle olur. Rousseau, bu temel politik gerçekliğin bilinciyle politik ve normatif araştırmasını sürdürmektedir yoksa bu kusurun bütünüyle kaldırılabileceğine dair bir normatif ütopya önermez.

[64] Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch4, 273.
[65] Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch4, 274.
[66] Bkz. Rousseau, "Lettres écrites de la montagne", 374.
[67] Bkz. Rousseau, "Lettres écrites de la montagne", 375.
[68] Rousseau, *Du Contrat Social*, L3,Ch10, 290

Politik beden ne için vardır? Politik beden ne işe yarar? Rousseau, *İtiraflarım*'da kendi beninin tatmin etme arayışı ile yurttaşlık arasındaki ilgiyi şu şekilde yazar:

> Görmüştüm ki her şey kökünden siyasete [tout tenait radicalement à la politique] dayanıyordu ve nasıl davranılırsa davranılsın her halk, hükümetinin niteliği onu ne yapıyorsa ancak o olabilirdi; böylece o büyük mümkün olan en iyi hükümet sorunu, bana şu soruya dönüşmüş gibi görünüyordu: En erdemli, en bilgili, en akıllı, kısacası bu kelimeyi en geniş anlamında alma şartıyla, en iyi halkı meydana getirmeye özgü hükümetin niteliği nedir? Bana öyle geliyordu ki bu sorunun, aralarında farklılık bulunsa da şu soruyla sıkı bir ilgisi vardı: Niteliği bakımından, yasaya her zaman en yakın bulunan hükümet hangisidir? Buradan da kanun nedir? ve bu gibi bir sorular zinciri çıkıyordu. Bütün bunların beni insan cinsinin, ama özellikle yurdumun mutluluğu için yararlı büyük hakikatlere götürdüğünü görüyordum. Yurduma yapmış olduğum yolculukta, orada istediğim kadar doğru ve açık yasa ve özgürlük kavramları bulamamıştım ve bu kavramları onlara bu dolaylı verme yolunun, yurttaşlarımın onurunu korumaya ve bu konuda onlardan biraz daha uzağı görebilmiş olmamı bağışlatmaya en uygun yol olduğunu sanmıştım [69].

Rousseau'nun her şeyin özünde politikaya yaslandığını belirtmesi onun politik kurumların gündelik alanın ve benin her yerine yayılması arzusundan gelmez. Bu normatif bir ifade olmaktan ziyade gerçekliğe dair betimleyici bir tespittir. Kendi benim ve onun bedeni ile politik beden arasında koşullu ilgiler vardır. Benin bedeni her zaman için belirli bir mekan ve zamanda kendisinden oluşmuş toplumsal ve politik bedenle var olmayı sürdürür. Benlik arayışını bu yüzden B. Constant[70] ve I. Berlin'in[71] yaptığı gibi kutsal "bireyin" her şeyden yalıtılmış olma arzusunda sürdürmek mümkün değildir. Bireyin – bu yalıtılmış birey kavrayışı da olsa – kendisi zaten toplumsal bir oluşumdur. Zaten Rousseau'nun gözünde politik kurumlar, aracı bedenlerin kendi özel çıkar çatışmalarını gerçekleştirmeleri için değil, toplumdaki benlerin, ortak bir ben oluşturmaları ve bu sayede insanın ve toplumun bozulmasını ve yabancılaşmasını engellemek için vardır. Rousseau liberal

---

[69] Jean-Jacques Rousseau, *İtiraflar*, çev. K. Somer (Ankara: Doruk, 2002), 424-425. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes*, I, Œuvres Autobiographiques (Paris: Gallimard, 1967), 277.

[70] Benjamin Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes" (Discours prononcé à l'Athénée de Paris), *Œuvres Politiques de Benjamin Constant* içinde, giriş ve indeks Charles Louandre (Paris: Charpentier et Cie, 1874), 258-286.

[71] Isaiah Berlin, "Two Concept of Liberty", *Liberty* içinde*, Four Essays on Liberty*, ed. H. Hardy (Oxford: Oxford University Press), 166-217. Isaiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı", in *Kirpi ile Tilki, Seçme Makaleler*, der. M. Borovalı, çev. M. Tunçay, Z. Mertoğlu (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 49-106.

düşüncenin yalıttığı bireyin "acısını" konu edinen bir politik beden anlayışı sunar.

Toplumsal Düğüm

Cenevreli filozof toplumsal bağı düğümleyen unsurları, insanların birbirleriyle olan ilişkilerindeki işlevsel bağımlılıklarla açıklamaz. Başka bir deyişle insanlar arasındaki düğümlerin bağları sıkı değilse insanların sahiplikleri, refahları onları mutlu bir tatminkarlık içinde tutmaya yetmemektedir. İnsanın kendine karşı duyduğu sevginin [amour de soi] yani insanın kendisini koruması ve kendisi için iyi olanı arama duygusunun bozulmuş bir hali olarak özsevgi [amour-propre][72] – insanın kendisine yönelik narsistik aşkı – Rousseau'nun gözünde sivil yaşamda insanın düştüğü bahtsız bir durumdur. Bu narsistik temel duygu, toplumsal yaşamda başka kötülüklerin de önünü açar.

Narcisse ya da Kendinin Aşığı tiyatrosunun önsözünde Rousseau şunu yazar:

> Yazarlarımız bilimlere, sanatlara, lükse, ticarete, yasalara ve insanlar arasında kişisel çıkarla toplumun düğümlerini [les nœuds de la société] sıkılaştıran öteki bağların hepsine çağımızın politik başyapıtı gibi bakıyorlar ve onların birbirlerine olan ihtiyaçlarını ve ortak çıkarlarını hep karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde görüyorlar; (böylelikle) herkese kendi mutluluğu için ötekilerin mutluluğu ile rekabet etmeyi mecbur kılıyorlar. (…) O halde insanları birbiriyle kendilerini kollamadan, birbirlerine kazık atmadan, birbirlerini kandırmadan, aldatmadan, yok etmeden yaşamalarını imkansız kılmak olağanüstü bir şeydir![73]

Rousseau açısından özgürlük, insanın kendi bahtını ötekininkini baltalamak üzerine kurulu olmadığı bir toplumsal bedende gerçekleştirilebilir. Düğümler eğer herkesin özsevgisini, mülkiyetini, bireysel alanını kutsayarak mümkün tüm toplumsal ilişki biçimlerinin, ihtiyaçların ve buna uygun bağımlılık ilişkilerinin yeniden üretilmesini gözeterek atılırsa, bu durumda ancak eşitsizlik, düzensizlik ve mülkiyet düzeninin yarattığı kargaşa hakim olacaktır. Böylesine bir toplum bozulmanın sürekliliğini güvence altında tutabilir.

---

[72] Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité Parmi Les Hommes* , Jean-Jacques Rousseau içinde, *Écrits Politiques*, ed. G. Mairet (Paris : Librairie Générale Française, 1992), 116-120.

[73] Rousseau, *Narcisse ou L'amant de Lui-Même*, *Œuvres Complètes* içinde, II, *La Nouvelle Héloïse*, Théatre-Poésies, Essais Littéraires (Paris: Gallimard, 1961), 968.

Rousseau düğüm metaforuna *Toplumsal Sözleşme*'nin dördüncü bölümünde de başvurur:

> Ama toplumsal düğüm [le nœud social] gevşemeye devlet de zayıflamaya başladığında; özel çıkarlar kendisini hissettirmeye ve küçük topluluklar [société] büyükler üzerinde etkili olmaya başladığında, ortak çıkar bozulur ve (karşısına) muhalifler çıkar: Oylarda artık birlik hüküm sürmez, artık genel irade herkesin iradesi değildir, itirazlar ve münakaşalar yükselir, ve en iyi görüş bile kavgasız kabul edilmez[74].

Onun açısından genel irade, iradi bir oluşum olarak sivil bir ortaklaşmayı anlatır. Ortak iyinin hüküm sürdüğü yasalı bir düzen, bir anlamda özgür doğan insanın özgür iradesiyle kurduğu başka bir özgürlük rejimini anlatır. O halde toplumsal düğümün gücü, onun gevşememesi üç alan üzerinde gözlemlenebilir: Yasa, ekonominin politik konumu ve din.
Yasanın koyulması, yürürlüğe sokulması ve korunması kerteleri toplumsal düğüm açısından düşünüldüğünde Rousseau'nun çerçevesi, politikayı yönetmeyle ilgili sanata indirgememektedir. Yönetmek için yönetme, yönetmeyi güçlü kılması açısından yasaların varlığından faydalanma anlayışı yerine onun da politikaya belirli amaçlılık alanları tayin ettiği görülmektedir. Yapay bir aygıt olarak devlet, insanın baht arayışından sivil durumun kusurlarına özgürlük için bir koşul oluşturabildiği ölçüde anlam kazanır. Bu da Rousseau'nun "halk"ı soyut ve temsili bir ilke olarak gören anlayıştan uzaklaştığını, yerine halkı somut bir özne olarak tasavvur ettiğini ortaya koymaktadır. O halde halk somut bir birliktelik ve ortaklık olarak kamusallığın etkin bir şekilde inşasına çalışan bir öznedir. Hiçbir aşkın bilgi tipi bu öznenin eylemini "bilgi" adına ikame edemez.

Rousseau'nun Roma hayranlığını uzunca ortaya koyduktan sonra tanımladığı *tribunat* "bedeni"[75] temelde "yasaların ve yasama gücünün koruyucusudur". Ne işe yarar bu beden? Temelde bu bedenin işlevi, kurucu bir iktidar oluşturmasından gelmez; ancak kurucu iktidara yönelecek hamleleri karşı engellemesinden gelir. Bu kurum genel kurucu iradeye karşı daima çalışan özel iradelerin güçlenmesi durumlarına karşı fren etkisi yaratır. Ancak bu durumda *tribunat* yasal sistem içinde bir çürüme kaynağına dönüşürse ne yapılmalı? Bu beden yapısı gereği sürekli görünür olduğunda, yasal sistem açısından zararlı bir konuma yükselecektir. Kurumun faydalı olması gücünün zaman düzleminde sınırlanmasıyla mümkün olacaktır. Fransız filozof, yasama, yürütme ve yargı arasında iktidarı dağıtmaktansa yasaların

[74] Rousseau, *Du Contrat Social*, L4,Ch1, 307.
[75] Rousseau, *Du Contrat Social*, L4,Ch5, 323.

pozitifliğinin gediklerini politik bedenin örfleriyle kapamaya girişir. Bu bağlamda *tribunat* yasanın ruhunu toplumsal sözleşmenin iradesi adına koruyan bir kurumdur. Filozof için amaç her seferinde egemenlik ve hükümet ayrımında öznelerin bedeninin zarar görmeyeceği ara unsurları yaratmaktır.

Bu doğrultuda "ekonomi" de her zaman için kamusal bir ekonomidir. Amacı politik bedende yasalarla yönetme, sivil özgürlüğü sağlama ve ihtiyaçları karşılamaktır[76]. Egemenlik ve yönetim ayrımı çerçevesinde kamusal ekonomi egemenlik için, o da yurttaşların özgürlüğü için gereklidir. Nasıl ki egemenlik "ulusun bedeni" [le corps de la nation] üzerinde etkiliyse, kamusal ekonomi de ulusu oluşturan tek tek kişilere etki eder. Rousseau'nun yine köle ilişkisi yaratmadan kişileri ama aynı zamanda yalıtılmış birey yaratmadan da kamusallığı gözettiği anlaşılmaktadır. Ancak Rousseau, kişilere mülkiyet ve zenginlik vaat ederek bu sorunu çözmektense ihtiyaçların yönetimini ve yasanın hakimiyetini politik bir ilkeye yaslandırır. Ortak benin kolektif varoluşunu sıhhati çerçevesinde kamusal ekonomi belirler. Ekonomi ve finans alanının otonomlaşması ise egemenlik sorunu olarak anlaşılmalıdır. Düğümler gevşemeye, bağlar kopmaya başladığında, ekonominin kendi zorunluluğunu "yasa" olarak dayatması politik beden açısından en zararlı unsur olacaktır.

Rousseau'nun gözünde "fakir ama muhtaç olmayan" Korsikalılar, paraya ve lükse düşkün bir ulustan daha üstündür[77]. İhtiyaçlarını karşılayan bir ulus, fakir olduğunu sadece paranın dolaşıma geçmesiyle hisseder. Aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluğun görünür olduğu bir kamusallık, toplumsal anlaşmayı zaten geçersiz kılacaktır. Kamusal gelirler – finans alanı – "politik bedenin yağıdır"[78]. Yağ ne kadar gerekli olsa da aşırı yağ ya da sağlıksız yağlar bünyeyi yoracaktır. Rousseau, kalkınmacı ekonomileri ya da finansın küreselleşmesini bu anlamda sağlıksız bünyeleri pekiştiren ve daha da önemlisi ortak iyi adına kurulacak bir politik düzenin önündeki engeller olarak kavrardı! Bu yüzden ekonomi ve finans bir yönetme alanına, yönetme alanı da egemenlik alanına tabi olmalıdır.

Üçüncü düzeyde "sivil din" [religion civile] tartışmasının da nihayetinde cumhuriyete bir din tayin etme niyetinden çok – ki Rousseau "Hıristiyan

[76] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, Jean-Jacques Rousseau içinde, *Écrits Politiques*, ed. G. Mairet (Paris : Librairie Générale Française, 1992), 162-163.
[77] Rousseau, "Projet pour la Corse", 396-397.
[78] Rousseau, "Projet pour la Corse", 413.

Cumhuriyet" tabirinde birinin ötekisini dışladığını belirtir[79] – cumhuriyetin yurttaşların zihinlerinde var olduğu gerçeğinin altı çizilmektedir. Bir cumhuriyet yurttaşlarının zihinlerinde ve iradelerinde politik bedene karşı eğilimlerin yeşermesine izin veremez. Bu bağlamda amaç bir zihin modeli dayatmaktan çok, ortak iyi fikrine uygun işleyen genel irade ve toplumsal bağların güçlendirilmesi ya da aksi bir bakışla zayıflamasının önüne geçilmesidir. Özel çıkarın ortak çıkarın üzerine çıkması her durumda bir yıkımdır. O halde sivil din tıpkı yurttaşlığa ilişkin diğer eğitim biçimleri – *Paideia* demek uygun olacaktır – gibi bir eğitim şeklidir. Toplumdaki düğümleri sıkılaştıran yani politik bedenin yasalarına uygun bir yurttaşlık şeklini gözetir. Ne teoloji politik bir yorumu ne de cumhuriyetin dinini oluşturmak ister! Bir anlamda sivil din, cumhuriyetin dini ruhbanı dışlayan ama dinsiz de yönetemediği için bir devlet dinine başvurmasını anlatmaz. Ya da sivil din, cumhuriyetin politik bedeni yıkıma götürecek zihin yapılarına "kendi alanlarında" serbesti tanıması da değildir. Sivil din "yurt sevgisini" Tanrı sevgisi düzeyine çıkarması suretinde yurttaşlık görevlerinin icrasına ilişkin bir zihin düzeyidir.

Sivil din açısından Tanrı fikri, kurulmuş olan politik bedene inancı güçlendiren adalet ufku olarak belirir. Bu doğrultuda ortak yasaya duyulan güveni pekiştirir. Ancak Rousseau açısından bir dinin "sivil" olmaması, o dinin kendi dinsel kurumu dışında "kurtuluş" olmadığını iddia etmesidir[80]. Politik beden içinde egemen devleti hiçleştirerek, gerçekleştirilen her etkinlik zararlıdır. Dinin sivilleşmesi, toplumsal bağları güçlendirmesi başka bir deyişle bir iç savaş ve toplumsal hizip konumuna yükselmemesiyle mümkün olur. Liberal yalıtılmış birey tasavvurunun uzantısı olarak topluluklara ve özellikle de dini topluluklara serbesti fikri de, devletin dinin otorite kurumlarını oluşturması fikri de Rousseau'ya yabancıdır. Sivil din basitçe bir eğitim şekli olarak benin iradesinin, kolektif benin iradesiyle uyumlandırılma çabasıdır. Özgür yargıda bulunmayı ve bunun kamusallığını pekiştirir.

Rousseau, *d'Alembert'e Mektup*'ta Cenevre'de tiyatro kurulması fikrine karşı çıktığını belirtir[81]. Zaten ona göre böylesine bir ihtiyaç yoktur. Tiyatro Paris'te kraliyetin ve mutlakıyetçiliğin simgesi olarak sahnelenmektedir: Yurttaşlar, edilgin izleyicilere dönüştürülürler. "Karanlıkta kalan" seyirci, "aydınlıktaki" oyuncunun performansını sessizce takip eder. Bu tarz bir tiyatroda monarşiye karşı Rousseau demokratik tiyatroyu önerir. Özneler

[79] Rousseau, *Du Contrat Social*, L4,Ch8, 337.
[80] Rousseau, *Du Contrat Social*, L4,Ch10, 340.
[81] Bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à d'Alembert* (Paris: GF Flammarion, 2000), 44-45.

arasında etkileşimin olduğu, birbirlerini görebildikleri ve sahnenin "temsiliyle" ikincilleştirilmedikleri aksine birbirleriyle doğrudan iletişime geçebildikleri bir performans sunumu tasarlar. Bir anlamda Cenevre'de cumhuriyetçi değerlere sahip bir doğrudan demokrasi imgesine dayalı bir birliktelik sunar: Monarşi değerlerini sahneleyen bir tiyatroya karşı "hakiki bir bayram havasının" yaratıldığı bir araya gelme şekli! Monarşi değerleri aynı zamanda Paris'teki çürümüş insan ilişkilerini, gereksiz lüks ve zevk düşkünlüğünü olağanlaştırırken, bayram/festival [fête] düğümleri sıkılaştıran somut bir kamusallık önerisidir.

Sonuç

Bu makalede Jean-Jacques Rousseau'nun beden, bağ ve düğüm metaforlarını kullanması *Toplumsal Sözleşme* metni ekseninde diğer metinlerini de katarak ele alınmıştır. Şüphesiz beden metaforu politik felsefe tarihinde ilk kez Rousseau tarafından kullanılmamıştır ancak o bu metaforla kendi genel irade, egemenlik, hükümet, yasa ve toplum kavrayışlarını dile getirmiştir. Beden metaforu, Rousseau'nun politik felsefesinde çetrefil hale gelen meselelerin ve yapılmak istenen ayrımların dile geldiği zengin ifade tarzı oluşturmaktadır: "Halkın bedeninin iradesi", "politik beden", "beden olarak özneler", "aracı beden", "bu iki beden", "devletin bedeni", "hükümetin yapay bedeni", "halkın bedeni", "insanın bedeni", "politik bedenin ölümü", "bedenin iradesi" gibi kullanımlar bir yandan filozofun yaklaşımını "organizmacı" olarak nitelendirmenin konu üzerine indirgemeci bir değerlendirme sunmak dışında bir düşünce unsuru üretemediğini gösterirler diğer yandan da onun eşitlik ve özgürlük fikrinin güncellenmesi açısından hareket noktasına işaret ederler.

Beden metaforuyla birlikte "bağ" (bağlamak) ve düğüm metaforları da düşünme alanının içine katıldığında Rousseau'nun sadece "devlet", sadece "hükümet" ya da sadece "toplum" teorisi üretmediğini aksine bütün bu uğrakları kapsayan bir politik özgürlük, daha çağdaş bir kullanımla otonomi teorisi geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bir hipotez olarak doğal özgürlük zaten kaybedilmiştir. Öyle bir özgürlük teorisi geliştirilmelidir ki insani eylem yeni bir politik özgürlüğü kurumlarıyla tesis etsin. Kurulan yani doğal olmayan politik bedenin eylemi bu yüzden devletin ve hükümetin uygulama tarzlarına indirgenemez. Bir politik bedenin neler yapabileceği belirlenemez. Politika, kurulan politik bedenin ve özgürlüğünün tek koşuludur. Bu yüzden bu bedeni oluşturan üyelerin ve farklı kertelerin bağlarının güçlendirilmesine

ihtiyaç vardır. Düğümleri gevşetebilecek unsurlar, realist bir incelemenin konusudur.

Düğümleri gevşetebilecek, bağları çözebilecek ve politik bedeni zayıflatabilecek unsurlar aynı zamanda onları güçlendirmenin de bir imkanıdır. Rousseau özgürlüğü, egemenliği ve politik bedenin eylemini özgürlükçü/baskıcı, serbest piyasacı/devletçi ve bireyci/toplulukçu gibi kavram çiftlerine karşı bir düşünce olarak geliştirmektedir. Düzen ne kaderdir, ne de konformizm alanlarının inşasıdır. Toplum, kendi politik nesnesini yasakoyan bir politik beden olarak tayin edebilir. Bu anlamda Rousseau'nun bu kolektif benin bedenini kurucu bir genel irade olarak komün, bürokrasi ve devlet egemenliği uğraklarında işletebildiğini iddia etmek mümkündür. Bürokrasi aracı bir beden olarak otonom karar mekanizmalarının en alttan – piyasa ve özel çıkar odakları tarafından belirlenmesine karşı durarak – en üste yasaya uygun şekilde tezahür etmesini sağlar. Bu anlamda devlet aygıtının, komün mekanizmalarının çürümesi mümkündür. Bağlar ve düğümler genel iradenin özel iradenin kurumsallaşmasına karşı daimi olarak karşı koymasına yararlar. Otonomist bir teori sadece komünü düşünerek yönetim ve devlet sorunlarını, daha da genelde devletler arası ilişkiyi düşünmeyerek özgürlüğü inşa edemez. Nasıl ki bürokratik mekanizma baskıcı, devlet başkanları buyurgan olabiliyorlarsa, doğrudan katılımlı küçük meclisler de yozlaşabilirler. Rousseau'nun beden metaforu, toplum, yönetim ve devlet üçlü uğrağında her uğrağın bağlarını ve ayrımlarını hesaba katar.

Rousseau genel iradenin yok edilemez ve bölünemez olduğunu belirtirken her toplumun tek bir bedende genel iradeyi cisimleştirdiğini söylemez. Ne yurttaşlar doğaldır ne de politik bedenler! Genel irade ve yasalı yönetim tarzı bir insan topluluğunda hiç gelişmemiş olabilir. 21. Yüzyılın en çok tartışma yaratan fenomenlerinden biri olan "popülizm", Rousseau jargonunda halkı doğrudan anlatmaz. Yan yana gelmiş olmak birleşmiş olmak anlamına gelmediği gibi her tür ortaklık biçimine de genel irade adı verilmemektedir. Çağımız demokratik olmadığı söylenen çağdaş despotizmler ile demokratik olduğu söylenen bireysel konformizmlere yer açabilen sistemler arasında başka bir politik tercihin olmadığı tahayyülüne teslim olmuştur. Birinci durumda prepolitik bir yerlicilik söylemini içselleştiren kanaatler ortak duyuya hakim olurken, ikinci durumda ise edinebildiği mülkiyet biçimleri oranında bireysel serbestiye sahip olmanın yaşamın ve kamusallığın anlamını bütünüyle kapladığı bir düzen fikri yaygınlık kazanmaktadır. Şüphesiz Rousseau'nun politik felsefesi, bu iki tahayyül dışında devrimci bir öznellik fikrinin meydan okuması olarak yeni bir kamusallık düşüncesinin öğelerini

sunmaktadır. Ne bağımsız bir hükümetin olması ya da olmaması çağdaş insanın tek sorunudur ne de müdahale edilmeyen yalıtılmış alanların genişletilmesi: Aksine insanın anlam ufkunun hükümetleştirilmesine ve piyasalaştırılmasına karşın politik bir beden olarak Rousseaucu cumhuriyet en saf duyguların etkin bir bekçisidir.

Kaynakça

Aristoteles. *Poetika*. Çevirenler A. Çokona, Ö. Aygün. İstanbul: İş Bankası, 2017.

-. *Retorik*. Çeviren A. Çokona. İstanbul: İş Bankası, 2019.

Beardsley, Monroe C. "The Metaphorical Twist.". *Philosophy and Phenomenological Research* 22. No. 3 (1962).

Bernardi, Bruno. *La Fabrique des Concepts, Recherches sur l'Invention Conceptuelle*. Paris: Honoré Champion, 2006.

Berlin, Isaiah. "Two Concept of Liberty". *Liberty* içinde, 166-217. *Four Essays on* Liberty ile birleştirilmiş. Editor H. Hardy. Oxford: Oxford University Press. (Berlin, Isaiah. "İki Özgürlük Kavramı". *Kirpi ile Tilki. Seçme Makaleler* içinde, 49-106. Derleyen M. Borovalı. Çeviren M. Tunçay, Z. Mertoğlu. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.)

Black, Max. "Metaphor". *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*. Vol. 55 (1954-1955): 273-294.

Blumenberg, Hans. *Paradigmes pour une métaphorologie*. Çeviren D. Gammelin. Paris: Vrin, 2006.

-. "Prospect for a Theory of Nonconceptuality". *History, Metaphors, Fables, A Hans Blumenberg Reader* içinde, 239-258.. Editör ve Çeviren H. Bajohr, F. Fuchs, J. P. Kroll. Ithaca, London: Cornell University Press, 2020. (Blumenberg, Hans. "Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit". *Schiffbruch mit Zuschauer Paradigma einer Daseinsmetapher* içinde, 75-93. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979).

Burgelin, Pierre. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Vrin, 1973.

Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe*. Çeviren M. Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014.

Constant, Benjamin. "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes". (Discours prononcé à l'Athénée de Paris), *Œuvres Politiques de Benjamin Constant* içinde, 258-286. Giriş ve Indeks Charles Louandre. Paris : Charpentier et Cie, 1874,

Davidson, Donald. "What Metaphors Mean". *Critical Inquiry*. Vol. 5. No. 1.Metafor Özel Sayısı. (Sonbahar, 1978): 31-47.

Derathé, Robert. *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Genève: Slatkine. 1979 *Pensée de Rousseau* içinde, 9-39. Editör G. Genette, T. Todorov. Paris: Seuil, 1984.

Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.

Lakoff, George. Johnson, Mark. *Metaforlar. Hayat, Anlam ve Dil*. Çeviren G. Y. Demir. İstanbul: İthaki, 2015.

Keklik, Nihat. *Felsefede Metafor, Felsefe Problemlerinin Metafor Yoluyla Açıklanması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990

Kofman, Sarah. *Camera Obscura, İdeolojinin Karanlık Kutusu*. Çeviren E. Kıvılcım. İstanbul: Encore, 2015.

Marcel, Françon. "Le Langage Mathématique de J.-J. Rousseau." *Isis* 40. No. 4 (1949): 341-344.

Marx, Karl. *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*. Çeviren A. Jolin, J. O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.(Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. Çeviren K. Somer, Ankara: Sol).

Richards, Ivor Armstrong. *The Philosophy of Rhetoric*. London, New York: Oxford University Press, 1965.

Ricœur, Paul. *La Métaphore Vive*. Paris: Seuil, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques. *Écrits Politiques* (*Discours sur les sciences et les arts*, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Discours sur l'économie politique*, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, *Projet de Constitution pour la Corse*, *Considération sur le Gouvernement de Pologne*), ed. G. Mairet. Paris : Librairie Générale Française, 1992

-. *Œuvres Complètes*. Tome II. *La Nouvelle Héloïse, Théâtre-Poésies, Essais Littéraire*. Editörler B Gagnebin, M. Raymond. Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1961.

-. *Œuvres Complètes*. Tome III. *Du Contrat Social, Écrits Politiques*. Editörler B Gagnebin. M. Raymond. Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1964.

-. *Œuvres Complètes*. Tome IV. *Émile, Éducation, Morale, Botanique*. Editörler B Gagnebin, M. Raymond. Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1969.

-. *Œuvres Complètes de Rousseau, Correspondance*. Tome 4. Paris: Chez Ménard, 1831.

-. *Œuvres Complètes*, *I. Œuvres Autobiographiques*. Paris: Gallimard, 1967.

-. *Institutions Chimiques*. Paris: Honoré Champion, 2010.

-. *Lettre à M. d'Alembert, Sur son article Genève*. Paris: GF Flammarion, 2000.

-. *İtiraflar*. Çeviren K. Somer, Ankara: Doruk. 2002.

Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle. Sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 2000.

Tocqueville, Alexis de. *De la Démocratie en Amérique*. Tome 1-2. Paris: GF Flammarion, 2004. (Tocqueville, Alexis de. *Amerika'da Demokrasi*. Çeviren S. Sertdemir-Özdemir. İstanbul: İletişim, 2019.)

Weil, Eric "Rousseau et sa politique". *Pensée de Rousseau* içinde, 9-39. Editörler G. Genette, T. Todorov. Paris: Seuil, 1984.

Wokler, Robert. *Rousseau*. Çeviren E. Günok. Ankara: Dost, 2020.

.

KAMUSAL İRADE İÇİN TRANSANDANTAL BİR İLKE: KANT VE TOPLUM SÖZLEŞMESİ

Şilan KESLER*

A TRANSCENDENTAL PRINCIPLE FOR PUBLIC WILL: KANT AND THE SOCIAL CONTRACT

Öz

Bu çalışmada, toplum sözleşmesi geleneğinde, Immanuel Kant'ın konumu ele alınacaktır. Toplum sözleşmesi Kant'ta, aklın bir ideası olarak karşımıza çıkar. Kant, "aklın ideasından", toplum sözleşmesi ideasıyla ilişkili olan bir devlet fikrini anlamaktadır. Ahlâk felsefesinde ödeve merkezî bir rol yükleyerek, iradeyi yasa koymakla sınırladığı gibi, politik düşüncesinde de devletin, kendinde bir ödev olan dışsal bir ilişki şeklinde kurulduğunu savunur. Toplum sözleşmesi Kant için, ikincil ve türetilmiş olup, devletin kendi meşruiyetini gerekçelendirmesinde zorunlu olan ve kökeninde doğanın bulunmadığı, aklın bir ideasıdır. Anayasanın ve yasa koymanın yargılanmasını sağlayan standardı ortaya koymada işlevsel olup, Kant'ın eşit ve özgür ahlâkî varlıklar olarak tarif ettiği pratik öznelerin, devletin ve yasanın uygunluğunu yargılamasında etkin pay sahibidir. Böylelikle bu çalışmanın amacı; Kant'ın politik düşüncesi ve felsefesinin geneli açısından, bir toplum içinde, diğer insanlarla kendi görüşlerini ve yargılarını iletmek suretiyle yaşayabilen kamusal ve otonom bir varlık olarak insanı ele alışında, toplum sözleşmesi fikrinin uyumlu ve bütünlüklü bir sistemi meydana getirme imkânı üzerine bir soruşturma yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: yasallık, yargılama, devlet, anayasa, cumhuriyet, otonomi, otorite, kamusallık, eleştirel düşünme, özgürlük.

* MSGSÜ, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., silan.kesler@msgsu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0850-9250.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 312-336.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 19.08.2022)

Abstract

In this study, Immanuel Kant's position in the social contract tradition will be discussed. The social contract regards in Kant's political thought as an idea of reason. At this point, Kant understands from the "idea of reason" the idea of a state which is related to the idea of social contract. In his moral philosophy, Kant attributes a significant role to duty, limiting the will to law-making, while in his political thought he argues that the state is constituted as an external relation that is itself a duty. For Kant, the social contract, on the other hand, is secondary and derivative, an idea of reason which is necessary for the state to justify its legitimacy, and which is not nature in its origin. It is efficient in setting the standard that ensures the judgment of the constitution and law-making and has a crucial role in judging the consistency of the state and law by the practical subjects that Kant describes as equal and free moral beings. Thus, the aim of this study is in terms of Kant's political thought and philosophy in general, it is to make an inquiry on the possibility of the idea of the social contract to create a harmonious and integrated system in his treatment of man as a public and autonomous being who can live in a society by communicating his views and judgments with other people.

Keywords: legality, judgment, state, constitution, republic, autonomy, authority, publicity, critical thinking, freedom.

***

1. Toplum Sözleşmesi: Yasasız Bir Özgürlükten Yasalı Bir Özgürlüğe Geçiş

Immanuel Kant'ın politika felsefesi, toplum sözleşmesi geleneğinden hareketle ele alındığında; Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau ile başlayan geleneğin bir devamı gibi görünür. Ancak toplum sözleşmesi teorileri açısından, Kant'ın görece farklı ve özel bir konumu vardır. Bu farklı konumun ortaya çıkmasında, Kant'ta güçlü bir biçimde, özgür ve eşit ahlâki varlıklara vurgu yapılması ve filozofun pratik felsefesinde ahlâklılığa biçtiği rol, etkin pay sahibidir. Bu açıdan, Kant'ın pratik felsefesinde özgürlüğün nasıl bir işleve sahip olduğunu anlamakta fayda vardır. İnsanın özgürlüğü Kant için, buyruk olarak ortaya çıkan bir özgürlüktür ve pratik özneyi yönlendiren yegâne şey, bu özgürlüğüdür. Öte yandan, bu harekete geçirici

bir özgürlük olup, saf ödev için eylemde bulunmaya yönelik bir dürtü gibi de işler.[1]

Kant'ın politika felsefesinde, bireylerin bir topluluk içerisinde nasıl birlikte yaşayabileceklerini mesele edindiğini söylemek mümkündür. Toplum sözleşmesi fikri, tam da bu soruya cevap verir. Aklın bir ideası olan toplum sözleşmesi, ancak ve ancak bireyin diğer bireylerle bir araya gelebilmesi koşuluna bağlandığından dolayı, koşullu bir idea olarak değerlendirilmelidir. Bu koşullu idea aynı zamanda bireyler arası etkileşimi de belirler. Ahlâki ve otonom bireyler arasındaki dışsal ilişkiler, ancak doğa alanında kolektif olarak gerçekleştirilebilir. Doğa durumundan (*status naturalis*) çıkılarak sivil duruma (*status civilis*) geçmek dışında, ahlâki bireylerin otonomisiyle uyumlu olan başka bir hukuki yasa koyma biçimi söz konusu değildir.[2] Kendisine yasa koyabilen bir varlık olarak bireylerin hakları, ancak toplumsallığı içerisinde belirlenebilir. Kant'ın toplum sözleşmesi fikrini ele alırken karşımıza çıkan bu haklardan en önemlisi, mülkiyet hakkıdır. Bu nedenle, Kant'ın toplum sözleşmesi teorisinin, hak doktrininin bir devamı niteliğinde olduğunu, böylelikle hukuk felsefesinin temel meselelerini ve kavramlarını analiz etmeyi mecbur kıldığını söylemek gerekir. Böylece Kant'ın toplum sözleşmesi; hukuk doktrini, politik düşüncesi ve tarih felsefesi açısından ele alınmalıdır.

Kant'tan önceki toplum sözleşmecileri; iradeyi, rızanın ve sözün, böylelikle de politik zorunluluğun kuruluşunun koşulu hâline getirmişlerdir.[3] Hobbes'un *Leviathan'd*a resmini çizdiği toplum sözleşmesi teorisinin zemininde, fiili bir mutabakat bulunmaktadır. Bu fikir, aynı zamanda modern dönemin meşruiyet anlayışının kaynağında yer almasının yanı sıra, halka, yasayı takip etmesi için ihtiyaç duyabileceği nedeni verir. Böylelikle

[1] Kant'ın pratik felsefesinde özgürlüğün, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne dek uzanan hat aracılığıyla analizi, Kant'ın felsefesinin tamamı için özgürlük kavramının ne denli merkezî olduğunu saptamakta önemlidir. Ancak bu makale özelinde, toplum sözleşmesi fikrinin Kant'ın politik düşüncesiyle olan ilişkisi bakımından şu örnek dikkat çekici göründüğünden dolayı, vurgulamanın yararlı ve yeterli olacağını düşünüyorum: 1793 tarihli, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)* metninde Kant, bir halkın veya bir grup kölenin, çeşitli sebeplerle henüz özgürlüğe hazır olmadığı yönündeki fikirleri reddeder. Kant'a göre herhangi bir halkın veya insanın özgürlüğe hazır olmasından ziyade; özgürlüğün saf pratik aklın yasası olarak ortaya çıkması nedeniyle, insan zaten özgür bir varlıktır. (E. Kant, *La religion dans les limites de la simple* raison, çev. André Trémesaygues, Paris : F. Alcan, 2002, 143-144.)

[2] Kevin E. Dodson, "Autonomy and Authority in Kant's Rechtslehre", *Political Theory*, sayı 25 (1997):108.

[3] Patrick Riley, "On Kant As the Most Adequate of the Social Contract Theorists", *Political Theory*, sayı 1 (1973): 459.

halk, yasaya uymasının gerekçesini, buna rıza göstermiş olmasına bağlamaktadır. Bu rızanın merkezinde, soyut bir adalet fikri mevcuttur. Bu soyut adalet fikrine göre; yasalara uymamak yalnızca bireyin yaşamını değil, tüm bir toplumun yaşamını da olumsuz etkiler.[4]

Kant'ta karşılaştığımız toplum sözleşmesi fikri ise, bazı açılardan Rousseau'nun ve Hobbes'un toplum sözleşmesi fikrine yakın görünmekle beraber, esasen bu figürlerin sözleşme fikirleri arasında bir uzlaşıya zemin hazırlar.[5] Kant'ı bu bakımdan Hobbes'tan ayırt eden, çatışmaların ortadan kaldırılmasını sağlayacak bir otorite yoksunluğunu gösteren doğa durumundan çıkma motivasyonudur. Hobbes bu motivasyonu, bireysel çıkar veya ölüm korkusu olarak tarif ederken; Kant'ta bu motivasyonun bir hak ilkesi olduğunu görürüz. Hobbes'un *Leviathan*'da betimlemiş olduğu doğa durumundan insanlık durumuna geçiş hikâyesini, Kant 1786 tarihli *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı* (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte)* isimli metninde sunar. Kant bu metninde, aklın, insanı doğuştan yetenekleri (*Fähigkeit*) için sürükleyişinden söz ederken, insanın akıl sahibi bir varlık olduğunu fark etmesiyle birlikte, kendi varoluşunu tam bir eylemsizlik ve daimî bir barış (*beständiger Frieden*) içinde sürdürme arzusuna ulaştığını söyler. Akıl, insanı, o âna dek içinde bulunduğu güvenli ve zararsız koşullardan çıkararak hayvansallıkla çatışmaya girmesine neden olmuş; böylece insan, doğanın koruyuculuğundan bir tür özgürlük durumuna geçmiştir.[6] Dolayısıyla Kant, yeryüzünde kötülüklerin başlangıcını, aklın hayvansallıkla girdiği çatışmalardan hareketle açıklamaktadır. Diğer taraftan, doğanın insana, özgürlüğün yanı sıra akıl da vermiş olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden Rousseau'nun düşündüğünden, yani insanlar arasında doğal yetenekler veya talihin bahşettiği iyilikler bakımından bir eşitsizlik olması fikrinden farklı olarak; Kant, doğanın insana bir eşitsizlik yüklediğini savunmaz. Yine de bu özgürlüğü sınırlayan belli bir unsurun da bulunması gerekir. Tam bu noktada Kant, yurttaş hukukundan (*bürgerliches Recht*) ve insanın dışsal yasallığından başka hiçbir şeyin, onun özgürlüğünü

[4] David L.Williams., "Ideas and Actuality in the Social Contract: Kant and Rousseau", *History of Political Thought,* sayı 28 (2007): 479.

[5] Her ne kadar Kant'ın Rousseau'dan almış olduğu ilham belirgin olsa dahi, Rousseau'nun nihai olarak bir despotizme götürdüğü sonucuna vardığı toplum sözleşmesi, gerçek veya fiili bir sözleşme fikrini esas alır. Kant'a gelindiğinde, Rousseau'nun aktüellik/edimsellik üzerine vurgusunun, daha ziyade bir ideallik olarak yön değiştirdiğini görürüz. Makalenin ilerleyen bölümlerinde, bu ideallik meselesinin üzerinde daha detaylı olarak durulacaktır. Bu iki sözleşme fikrine dair daha detaylı bir analiz ve karşılaştırma için bkz. *A.g.e.*, 480-489.

[6] Immanuel Kant, "İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı", çev. Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi I: Seçme Metinler* içinde (Ankara: Doğu Batı, 2006), 88.

sınırlandıramayacağını bildirir.[7] Bu yönüyle Kantçı anlamda toplum sözleşmesi, yasasız ve kaotik bir özgürlük durumundan, yasaya bağımlı kılınmış bir özgürlüğe geçişe zemin hazırlar.

Kant uygar halkları da zorlayan bu yasasız özgürlük durumunun ve kötülüklerin kaynağında, savaşın mevcut olduğunu saptar. Devletler, kaynaklarını arttırmak amacıyla savaşırlar. Nitekim henüz 1795 tarihli *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Bir Taslak (Zum Ewigen Frieden. Ein Philosophischer Entwurf)* isimli metninden önce, *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı*'nda; doğanın zorluklarıyla başa çıkmaya çalışan insanlar arasında, tam bir eşitlik içerisinde, barışın sağlanması gerektiğini söyler.[8] Fakat tüm bu savaşlar, esasen başka bir şeyin de meydana gelmesinde rol üstlenmektedir. Kant meydana gelen bu durumun, devletler arasında yeni ilişkilerin tesis edilmesi olduğuna işaret eder. Böylelikle, yıkılan devletler yerine yenileri kurulur ve bu süreç döngüsel olarak süregider.[9] Ancak kültürün eksiksiz bir şekilde gelişimini sağlamasıyla birlikte, sürekli bir barış (*ein immerwährender Friede*) insan soyu için mümkün hâle gelecektir. Bu imkânın kendisi dahi, insanlık için yararlıdır.[10] Bu bakımdan aklın talep ettiği şey, yasasızlığın söz konusu olduğu vahşilik durumundan çıkılması ve bir halklar federasyonuna ulaşılmasıdır.[11]

Bu betimlemedeki önemli husus, Kant'ın bunun üzerinden, insanlığın payına çıkarılması gereken birtakım görevler olduğunu saptamasıdır. İnsan soyunun tarihini Kant, tanrısal bir inayetle (*Vorsehung*), dolayısıyla bir iyilikle başlatmaktadır. Bu, aşamalı olarak daha kötü olandan daha iyi olana doğru götüren bir başlangıçtır. Her birey, kendi payına düştüğü kadarıyla, çeşitli pratiklerle, bu gidişata katkıda bulunmalıdır. İnsana düşen asli görev, tam da bu noktada açığa çıkar. Pratik akla sahip bir varlık olarak insan öznesinin, özgür iradesinin hedeflemesi gereken şey, kusursuz ve politik bir anayasa ideasıdır. Kant'ın burada işaret ettiği insan öznesi, norm koyucu bir tasavvurun ürünü olup, ahlâkî bir çıkar için harekete geçmektedir. Bu açıdan aynı zamanda, insanlığın kurtuluşu olan, ahlâkî bir mükemmelleşmeye giden yolun öznesi olarak eylemde bulunmaktadır. Böylece doğa insandan, kendi başına adil olabilen bir varlık olarak, üst otorite şeklinde belirlenmesini talep

[7] *A.g.e.*, 93.
[8] *A.g.e.*, 99.
[9] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi I: Seçme Metinler* içinde (Ankara Doğu Batı, 2006), 39.
[10] Kant, *İnsanlık Tarihi*, 90.
[11] Immanuel Kant, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, çev. Charles Lemonnier (Paris: Librairie Fischbacher, 1880), 21.

etmektedir.[12] Kant'a göre; kendi temsillerinin ve eylemlerinin tek norm koyucu mercii olarak düşünülen bu insan öznelerinin oluşturduğu anayasa, kendi doğasında, cumhuriyetçi bir anayasa olmalıdır. Doğanın insana verdiği en üstün görev olarak yetkin bir yurttaşlık anayasasının hazırlanabilmesi için, öncelikle devletlerin yasal ve ilkeli dış ilişkiler geliştirebilmesi şarttır. [13] Her devletin hakları, bu birleşmiş güçte bir araya getirilecektir.[14] Kant bu yüzden, özgür devletlerden oluşturulmuş bu federasyonun bir milletler devleti değil, milletler birliği (*Völkerbund*) olması gerektiğini söyler. Devletler arasında imzalanacak olan bir sözleşme olmaksızın barış durumunun hayata geçirilmesi ve barış birliğinin (*foedus pacificium)* sağlanması olanaksızdır.[15] Bu barış, özgür aklın herkeste gelişmesi için asli koşuldur ve doğa adeta insanlığı bu barışa yaklaşmak için zorlamaktadır.

Kant politik düşüncesinde; ahlâki bireyin otonomisiyle devletin politik otoritesini uzlaştırmak zorunda olduğundan, özgürlük ve otoritenin yol açabileceği zorlamanın kavramsal beraberliğini, hak doktrini aracılığıyla sağlar. Toplum sözleşmesinin yasasız bir özgürlükten yasalı bir özgürlüğe işaret ediyor olması, yani yasaların zorlaması altına girmek, Kant'ın sisteminde otonomi ve otorite arasındaki sorunun çözümünü gerektirir. Bu sorunu çözmek adına Kant, otorite ve otonomi kavramlarını birbirlerine karşıt kavramlar olarak ele almaz. Bunun yerine; hak kavramının tanımını, tam olarak toplum sözleşmesinin çerçevesine yerleştirir.[16] Burada politik otoritenin işlevi, yasaların yayınlanması ve bu yasaların halk tarafından da tanınmış olan bir zor kullanma yoluyla güçlendirilmesidir. Elbette bu politik otoriteyi kullanma hakkına sahip olan kişi, egemen olacaktır. Egemen, politik otoriteyi kendisine itaat etmek zorunda olan halka uygularken, bu yasalara itaat etmek zorunda olan halk da otonomiye sahiptir. Dolayısıyla kendilerine koydukları yasaya itaat ederler. Tam bu noktada toplum sözleşmesinin işlevi ortaya çıkar. Doğa durumunda, bütün yurttaşları bir araya getirip onları güçlü kılacak bir politik otorite söz konusu değilken, toplum sözleşmesi aracılığıyla bir araya gelmiş olan yurttaşlar, anarşik bir özgürlük durumundan vazgeçmiş olurlar. Böylece kendilerini, kamusal otoritenin özneleri hâline getirirler. Nitekim bu kamusal otorite aynı zamanda, tüm yurttaşların içinde bulunduğu sivil toplum adına yasa koymayı

[12] Garbis Kortian., *Le droit de la philosophie dans la controverse politique* (Paris : Minuit, 1985), 151.
[13] Kant, *Dünya Yurttaşlığı*, 34.
[14] *A.g.e.*, 39.
[15] Kant, *La paix perpétuelle*, 21.
[16] Dodson, *Autonomy and Authority,* 94-95.

sağlayan öğedir.[17] Burada ilk bakışta, yurttaşların bir zorlama sebebiyle doğa durumundan sivil duruma geçtiklerini düşünmek mümkünse de aslında bireysel bir zorlama söz konusu değildir. Daha ziyade, insanın doğal olarak sahip olduğu özgürlük hakkının korunmasına yönelik bir zorlama söz konusudur.[18]

Kant'a göre, doğa durumunda bir kimse her ne kadar özgür olsa da bu özgürlük ancak yasasız bir özgürlük olabilir. Doğa durumunda da pratik bir özne olması bakımından insanın bir otonomisinin olduğunu görmemiz gerekir. Sivil toplum durumuna geçtiğinde birey, yasasız özgürlüğünü yasal bir özgürlük altında geri kazanmış olur. Bu aynı zamanda, toplumun hukuki durumuna işaret eder. Bireyin kendine yasa koymasını belirleyen ve destekleyen şey, onun diğer insanlarla dışsal bir ilişki içerisinde olmasıdır.[19] Nitekim Kant, hukuku da bu ilişki üzerinden tanımlar. *Ahlâkın Metafiziği*: *Hukuk Öğretisi'nde* (*Metaphysik der Sitten: Metaphysische Anfangsgründe der Rechstlehre*) verdiği tanıma göre; Kant açısından hukuk, bir tür "koşullar sistemidir". Bu koşullar sisteminde; bir kişinin seçimiyle bir başkasının seçiminin, özgürlüğün genel yasaları altında birleştirilmesi hedeflenir.[20] Böylece Kant, kamu hukukunu, kamuya yönelik olarak ilan edilmesi gereken bütün yasalar olarak tanımlar:

> Kamu hukuku bu nedenle bir halk için bir hukuk sistemidir, bu insanlar veya halklar birbirlerini karşılıklı olarak etkileyerek bir *anayasa*ya (*constituio*), birbirlerinin ortak istençleri koşulu altında hukuka uygun bir duruma ihtiyaç duyarlar, böylece hukuk olarak tespit edilen faydalarından yararlanırlar.[21]

Bu noktada, bir iradenin diğeriyle ilişkisinde belirleyici olan kavram adalet kavramıdır. Adalet kavramı burada, ahlâki varlıkların niyetleriyle veya amaçlarıyla ilgisi bakımından önem teşkil etmez. Nitekim Kant'ın pratik felsefesi açısından bu mesele, erdem öğretisinin konusudur. Hukuki yasaların temel prensibini belirleyen ise, adaletin evrensel yasasıdır. Bu, saf pratik aklın temel postulatıdır.[22] Adaletin evrensel yasası aracılığıyla, birey kendi özgürlüğünü sınırlandırırken, diğer bireylerin özgürlüğünü de kısıtlamış olur: "Böylece bu genel hukuk yasası (*Rechtsgesetz*) olmaktadır: öyle

[17] *A.g.e.* 94-95.
[18] Murat Satıcı, *Kant'ın Hukuk Felsefesi* (İstanbul: Doruk, 2020), 139.
[19] Dodson, *Autonomy and Authority,* 95.
[20] Immanuel Kant, *Ahlakın Metafiziği: Hukuk Öğretisi,* çev., Altan Heper (Ankara: Fol, 2022), 70.
[21] *A.g.e.* 165.
[22] *A.g.e.* 89.

dışsal hareket et ki, senin seçiminin özgür kullanımı birinin özgürlüğüyle genel yasalara göre birlikte varolabilsinler."[23]

2. Aklın Bir İdeası Olarak Toplum Sözleşmesi

Kant için, pratik akla sahip ve otonom insan öznelerinin oluşturması beklenen kusursuz bir anayasanın, eşit ve özgür varlıkların bu anayasanın şartlarına riayet etmelerini gerektirdiğini ortaya koyduk. Bu bakımdan Kant'ın, yasasız bir özgürlükten yasalı bir özgürlüğe geçişi nasıl resmettiği üzerinde durduk. Bu resme uygun düşecek biçimde, toplum sözleşmesi Kant'ta, aklın bir ideası olarak karşımıza çıkar. Burada Kant'ın, "aklın ideasından" anladığı, toplum sözleşmesi ideasıyla ilişkili olan bir devlet fikridir. Bu bakımdan Kant, toplum sözleşmesi fikrini, kişiler arasında bir mutabakat üzerinden temellendirmez. Gerçek dünyada, üzerinde anlaşılmış veya uzlaşıma varılmış bir ideaya dair ısrar veya kişilerin bir şey uğruna rıza göstermesiyle ortaya çıkan bir sözleşme söz konusu değildir. Bunun yerine, devletin kendi meşruiyetini gerekçelendirmek için zorunlu olan ve doğadan kaynaklanmayıp, ikincil ve türetilmiş olan, aklın bir ideası olarak ortaya konan bir toplum sözleşmesi düşüncesi söz konusudur.[24] Kant, devletin tarihsel kökenlerine dair bir soruşturma yapmaz. Ayrıca sivil toplumun ilk köklerine gitmek de Kant açısından yararsız bir araştırma yapmak anlamına gelecektir. Şu sonuca varmak ise mümkündür: Kant'ın toplum sözleşmeci geleneğe paralel duran politika felsefesinde odaklanılan, politik sistemin nasıl işlediğidir. Bu işleyişe odaklanmak, ancak toplum sözleşmesi ideası sayesinde mümkün olabilir.[25] Kant, sözleşmenin a priori içeriğine dair ısrarcı olarak olgun, rasyonel ve doğal hukukla uyum içindeki halkın rıza gösterdiği meşru yasaların oluşturulmasına zemin hazırlar.

Bu açıdan, Kant'ta ideaların politik yönden nasıl bir konuma sahip olduklarını ve ideaların doğalarını anlamak, Kantçı toplum sözleşmesi fikrini anlamak adına önemlidir. Zira idea kavramı, Kant'ın politik çalışmalarını anlamak için de önemli rol üstlenir. Bu açıdan, 1797 tarihli, *Ahlâkın Metafiziği: Hukuk Öğretisi'*nde, bir idea olarak devletin, hukukun saf ilkeleriyle uyumlu olması gerektiğini savunması dikkat çekicidir. [26] Nitekim Kant için, uluslararası ilişkilerle ve ebedi barış fikriyle ilişkili olduğu ölçüde, sivil birlik

[23] *A.g.e.,* 72.
[24] Williams, *Ideas and Actuality*, 474.
[25] *A.g.e.*, 476.
[26] Kant, *Hukuk Öğretisi,*167.

de bir ideadır.[27] Dolayısıyla Kant'ın pratik felsefesi açısından idea kavramı, politik düşüncesi için de bir köprü kurma görevi üstlenir. Kantçı toplum sözleşmesi teorisinde, devletin tarihsel kökenlerine dair bir soruşturmanın anlamsızlığına vurgu yapmıştık. Ancak buradan hareketle, Kant'ın politik düşüncesinde, tarihin ve doğanın ikili işleyişlerinde sahip oldukları etkin rolü gözden kaçırmamaya dikkat etmek gerekir. Zira Kant için tarih ve onunla iş birliği içerisinde doğa, devletin kötü eğilimlerini giderme vazifesi de görür. Bu resimde, bireylerin ve onların içinde bulunduğu jenerasyonun ilerleyişi de etkisiz değildir. Her bir jenerasyon, bilgisini ve deneyimlerini sonraki jenerasyona aktarır.[28] Kant'ın tarihsel teleolojisinde; doğa ve tarih, politik kötüye kullanımları giderme ve düzene sokma yönünde hareket ederler. Yasaların sağlam bir çerçeveye oturtulmasında işleve sahip olan toplum sözleşmesi, toplumların ahlâki mükemmelleşmelerini sağlamak adına bir ölçüt olması açısından önem teşkil eder.[29]

Böylece, Kant'ın ahlâk felsefesinde merkezî rol üstlenen ödevin, iradeyi yasa koymakla sınırlaması gibi, devlet de kendinde bir ödev olan dışsal bir ilişki aracılığıyla kurulur. Nitekim insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerde özgür oldukları anlayışı, Kantçı hak anlayışının da kaynağında yer alır. Bu sebeple, dışsal hakların belirlenmesinde, buna dair yasaların belirlenmesiyle mutluluk amacı kesişemez. Kant'ın hak tanımının odağında; tek tek her bireyin özgürlüğünün, başka herkesin özgürlüğüyle uyum içinde olması fikri bulunmaktadır. Bu uyumun kaynağında ise evrensel yasa mevcuttur. Sivil anayasa (*pactum unionis civilis)*, baskıcı yasalara tâbi olan, fakat meydana getirdikleri bütünlük içerisinde, özgürlüklerini de koruyabilen eşit ve özgür insanlar arasındaki bir ilişkidir.[30] Kant bunu, tüm empirik amaçlara kayıtsız ve a priori yasa koyan saf aklın bir gereği olarak görür. İnsan iradesinin, belli bir ortak ilke veya özgürlüklerini uyum içine sokan herhangi bir dışsal yasa üzerinde, mutluluk aracılığıyla uzlaşması mümkün değildir. Mutluluk, yasalara hiçbir evrensel ilke temin edemez. Zira Kant'a göre mutluluk, zamansal koşullara göre değişmekte olup, çatışma yaratan yanılsamalara

[27] *A.g.e.*, 472.

[28] Kant, *Dünya Yurttaşlığı,* 34. Nitekim sunulan bu portre, Kant'ı, Rousseau'nun yanı sıra, Marx'a yaklaştırma ihtimalini düşündürmelidir. Makalenin amaçlarını ve sınırlarını aşan bu konuyla ilgili detaylı ve ufuk açıcı bir analiz için bkz. (Harry von Linden "Appendix: A Historical Note on Kantian Ethical Socialism", içinde *Kantian Ethics and Socialism* (Indianapolis: Hackett, 1988), 291-309.

[29] Dodson, *Autonomy and Authority,* 96.

[30] Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz (Teori-Pratik)'', çev. Hakan Çörekçioğlu, içinde *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (İstanbul: Ayrıntı, 2017), 45.

sebep olabilir.[31] Bireyler yalnızca, başka bireylerin hukuki ve evrensel özgürlüklerini çiğnemedikleri müddetçe, kendi mutluluklarını aramakta özgürdür. Sivil durum (*status iuridicus*) bu sebeple, şu a priori ilkeler üzerinde kurulmalıdır: Bir insan varlığı olarak toplumun her üyesinin özgürlüğü, bir uyruk olarak her üyenin bütün diğerleriyle eşitliği ve bir vatandaş olarak cumhuriyetin her bir üyesinin bağımsızlığı. Kant bunları, insanın dışsal haklarının saf akılsal ilkelerine uygunca inşa edilmesi mümkün olan bir devlette bulunması gereken ilkeler olarak ifade eder.[32]

Kant açısından hak kavramı, yalnızca bir çeşit eylemde bulunma özgürlüğü değildir. Birey eylemde bulunmakta haklıysa, onu haklı eylemde bulunmaktan alıkoyan kişiye karşı zor kullanması mümkündür. Böylece görürüz ki, Kant açısından hak ve zor kullanmaya izni olmak aynı anlama gelmektedir.[33] Kant, hakları, dışsal ve edinilmiş haklar olarak ikiye ayırır. İçsel haklar, rasyonel varlıkların doğalarına aitken, edinilmiş haklar ancak edimsel hukuki eylemler aracılığıyla oluşturulabilirler. Edinilmiş haklar çok sayıda olabilirken, bireylerin tek bir doğuştan hakkı vardır ki, Kant bu hakkın özgürlük olduğunu savunur.[34] Nitekim bu hakkın işaret ettiği şey, "bir başka iradenin sınırlandırmasından bağımsız olma" durumudur. İnsanlık bu hakka doğası gereği sahiptir. Birey, diğer ahlâki varlıkların otonomisiyle uyum içinde olduğu müddetçe otonomdur. Edinilmiş haklar ise, bu otonominin toplumsal dünyada edimsel terimlerle belirlenmesine aracılık ederler. En önemli edinilmiş hak ise mülkiyettir. Bireyler dışsal nesneleri kullanırken, aynı nesneleri kendi özel amaçları için kullanmak isteyen diğerleriyle çatışmaya girmek gibi bir sorunla karşılaşabilir. Bu sorunun, çeşitli ahlâki varlıkların otonomilerine saygı içerisinde çözülebilmesinin aracısı ise sivil toplumdur.[35] Zira bireyin iradesi için belirlemiş olduğu bir dışsal nesne, aynı anda bir başkasının mülkiyeti de olabilir. Bu bakımdan mülkiyetin olanaklı olduğu tek durum, sivil durum olacaktır. Öte yandan mülkiyet aslında, doğa durumunda da mümkündür. Fakat Kant bunun geçici bir duruma işaret ettiğini bildirir.

> Sivil duruma geçmeden önce herhangi bir kazanım geçici bir şekilde bile olsa tanınmasaydı, sivil durumun bizzat kendisi olanaksız hâle gelirdi […] Öyleyse, eğer doğa durumunda geçici de olsa bir dışsal bana ait olan ve sana

[31] *A.g.e.*, 55.
[32] Kant, *Teori-Pratik*, 45.
[33] Kant, *Hukuk Öğretisi, 72.*
[34] *A.g.e.,* 90.
[35] *A.g.e.,* 101.

> ait olan olmasaydı, bunlarla ilgili hukuki yükümlülükler olmazdı, böylece bu durumu terk için bir buyruk da olmazdı.[36]

Mülkiyet hakkı, insanların doğuştan sahip oldukları, yeryüzü üzerindeki sahiplik haklarından kaynağını alır.[37] Bu sebeple özel olarak bireylerin yalnız başlarına hareket etmeleri, mülkiyetin güvenliğini teminat altına alamaz. Bu yüzden bireylerin kendi iradelerini diğer iradelerle birleştirmeleri gerekir. Böylelikle gerekli güvenliğin sağlandığı kamusal meşru otorite de sağlanmış olur. Sonuç olarak, doğa durumunda, genel bir iradeden söz edilemezken, sivil duruma geçildiğinde özel iradelerin birleşimi gerçekleşmiş olur. Bir kimse, doğa durumundayken bir nesneye empirik olarak sahip olabilse de hukuki mülkiyet için ahlâki ve otonom bireylerin birbirlerini tanıması şarttır. Bu sebeple hukuki mülkiyet ancak sivil durumda söz konusu olabilir. Mülkiyetin güvenliğini yalnızca genel irade sağlayabileceği için doğa durumundan sivil duruma geçiş zorunludur. Dolayısıyla sivil toplum için ön koşul olan mülkiyet, toplum sözleşmesini ön gerektirir.[38]

Öte yandan toplum sözleşmesi, aklın bir ideası olarak, tüm sivil anayasalar için norm biçiminde işleyebilecek bir anayasa ideası düşüncesi üzerine kuruludur. Bu idea, herhangi bir sivil anayasa için sınırsız norm sağlar. Devlete meşruiyetini kazandıran yegâne unsur ise, Kant'ın 1793 tarihli, geç dönem yazılarından, "*Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz*" ("*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*)[39] metninde işaret ettiği, "kökensel sözleşme" (*contractus originarius*) dir. Öte yandan Kant, toplum sözleşmesini aklın bir ideası olarak temellendirişinde oldukça etkilendiği bilinen Rousseau'dan da ayrılır.[40] Rousseaucu toplum sözleşmesi fikrinde hem rızanın hem de ideanın etkin pay sahibi olduğu görülürken[41], Kant için toplum sözleşmesi; anayasanın ve yasa koymanın yargılanmasını sağlayan standardı ve normu ortaya koymada işlevseldir.[42] Öte yandan, yine Hobbes'un sözleşme fikrinden farklı olarak, bu sözleşme fikri bir güncel mutabakata veya söze itaat etme durumuna

[36] *A.g.e.,* 165.
[37] *A.g.e.,* 118.
[38] Dodson, *Autonomy and Authority*, 106.
[39] Kant, *Teori-Pratik,* 51.
[40] Riley, *On Kant,* 450.
[41] Williams*, Ideas and Actuality*, 469.
[42] Bu açıdan Kant'taki toplum sözleşmesi ideasını, Platoncu anlamdaki ideadan ayırt etmek gerekir. Böyle düşünüldüğünde, Kant'ın toplum sözleşmesi ideası olarak tarif ettiği şey, hayal gücünün boş ve uydurmaca bir ürünü olarak da görülmemelidir. Fakat Kant'ın toplum sözleşmesi fikrinde başat rol üstlenen idealarını, Platoncu idealarla yakın okuyan yorumcular da mevcuttur. T. K. Seung (*Kant's Platonic Revolution*) ve Patrick Riley (*The Elements of Kant's Political Philosophy*) buna örnek niteliğindedir. (Seung ve Riley'den akt., *A.g.e.*, 472)

dayanmaz. Bunun yerine, aklın ideası olarak toplum sözleşmesi, devletlerin ve yasaların uygunluğunu yargılamak için gerekli ölçütü sağlar.[43]

Esasen Kant için toplum sözleşmesi ideasını, devleti bir arada tutan bir tür tutkal olarak düşünmek mümkündür. Böyle ele alındığında, toplum sözleşmesi aynı zamanda, halkın kendisini bir devlet içinde şekillendirmesinin aracısıdır. Bir başka ifadeyle, halkın bu türden bir karakteristik üzerinden bir eylemde bulunmasında, bahse konu eylemin ideasıdır.[44] Dolayısıyla Kant toplum sözleşmesini, her insanın üzerinde akılsal düzlemde uzlaşabileceği aklın bir ideası olarak ortaya koyar. Bu bakımdan toplum sözleşmesini, politik bir zorunluluk olarak temellendirmez, bunun yerine; yasa koymanın yasallığını test etmenin bir yolu olarak sunar. Toplum sözleşmesi yoluyla, mevcut yasa koyma düzenini ve yönetimi yargılamak için bir ölçüt sağlanmış olur.[45] Kant toplum sözleşmesini, öncülleri Rousseau ve Hobbes gibi rıza temelinde değil, idealar temelinde açıklayarak, tiranlığın veya despotik rejimlerin sınırlandırılmasını da sağlamıştır. Sözleşme Kant için, devletin pratiklerini sınırlandıran bir unsur olarak işlev görür. Hiçbir hükümetin ya da yönetimin bu sınırları ihlâl etmeye yetkisi yoktur. Eğer bir yasa koyucu, yurttaşlar üzerinde tiranlık kurmaya başlarsa, kökensel toplum sözleşmesine riayet etmesi gerektiğinin hatırlatılması gerekir.[46]

3. Toplum Sözleşmesi: Kamusallık/Aleniyet ve Eleştirel Düşünme

Kant açısından düşüncenin doğruluğunun teyidi için gerekli mercii, kamusallıktır. Kamusallık bu bakımdan, bütün eylemleri yönlendiren transandantal ilkedir. Zira insanın akıl sahibi bir varlık bütününün üyesi olarak düşünülebilmesi için, aklın özgür ve kamusal olması gerekir. Bu

[43] Riley, *On Kant,* 451.

[44] Williams*, Ideas and Actuality*, 474.

[45] Nitekim toplum sözleşmesi ideası, böylelikle kamusallıkla beraber ele alınmalıdır. Otonom özneler açısından değerlendirecek olursak, Hannah Arendt'in de vurguladığı gibi, kamusallık aynı zamanda ahlâk felsefesindeki haklılık (*rightness*) ölçütü olarak da karşımıza çıkar. Hannah Arendt., *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. Devrim Sezer-İsmail Ilgar, (İstanbul: İletişim, 2019), 104. Böylece Kant, toplum sözleşmesi ideası aracılığıyla baskıcı yönetimler karşısında, öznelerarasılığı vurgular.

[46] Kant, *Teori-Pratik*, 62. Öte yandan, Kant'ın devrim konusunda değişken görüşler ortaya koyduğu görülse de görüşlerinin, çoğunlukla olumsuz olduğu fark edilmektedir. *Ebedi Barış* ve *Teori-Pratik* metinleri, olumsuz görüşlerinin izini sürdüğümüz yazılarındandır. Ancak Kant'ın toplum sözleşmesini, Locke'tan, Hobbes'tan ve bazı bakımlardan da Rousseau'dan farklı olarak, aklın bir ideası olarak temellendirmesi, dolayısıyla aktüelliğin yerine idealliği yerleştirmesi; kendi sözleşme fikrini, doğa durumuna dönüşme ihtimali olan bir devlet fikrinden de uzak tutması anlamına gelmektedir.

yönüyle de Aydınlanma, aklın evrensel ve özgür kullanımının bir beraberliğidir. Nitekim burada, Foucault'nun Aydınlanma'yı, bir felsefi *ethos* olarak tanımlamasını hatırlayabiliriz.[47] Bununla, özgür birer birey olarak kişilerin kendi üzerinde, kendi sınırları içerisinde gerçekleştirdikleri bir çalışma kastedilir. Paralel biçimde; Kant'a göre, hiçbir hukuki icranın, bireyi, kendi kendisinin efendisi olmaktan alıkoyması mümkün değildir.[48] Öyle ki Kant kamusallık veya aleniyet[49] meselesini, *Ebedi Barış* metninde de ele alır. Bu bakımdan kamusallık, bireylerin eylemlerini yargılamak ve hukuki iddiaları yargılayabilmek için a priori bir ilke olarak iş görür.

> Bu *aleniyet* yeteneğinin her yasal iddiada yer alması gerekir ve böylelikle yargılamalar da çok kolay bir hâle gelir. Öyle ki bir şeyin tam anlamıyla yerine gelip gelmeyeceğine ya da tarafların ilkelerinin birbiriyle uyuşup uyuşmayacağına, akla uygun a priori bir ölçüt sunularak kolay karar verilebilir. İkinci durumda ise düşünülen iddianın [*praetensio iuris* (hukuktaki gösterilişi)] yanlışlığı (hukuka aykırılığı) âdeta saf aklın analiziyle hemen fark edilecektir.[50]

Kant'ın özellikle *Yargı Gücünün Eleştirisi (Kritik der Urteilskraft)*'nde görüldüğü gibi; üzerinde durduğu bir diğer konu da toplumsallaşmayla beraber ele almamız gereken, yargıların iletilebilirliği ve kamusal özgürlük sorunudur. Buna göre; insan, müşterek hissiyata (*Gemeinsinn/sensus communis*)[51], sahip bir varlık olarak topluluk içinde yaşar. Düşüncelerini onaylatmak için, diğer insanların varlığına ihtiyaç duyar. Kantçı akıl eleştirisi, sistematikliği içerisinde ele alındığında, bünyesinde aklın iletişimsel bir zeminini bulundurmaktadır.[52] Kamusallık karakteri, akılsal ve teorik düzlemde anlama yetisinin ve yargı gücünün genelleştirilebilir işlevleri vasıtasıyla açıklanır. Peki Kant bu izahı nasıl yapar? Öncelikle reflektif yargı gücünü, bir *sensus communis* olarak kavrayabileceğimizi ortaya koyar. Bu aynı zamanda, bilginin sağlam temellerini, genel geçerliğin bakış açısından tesis etmeye çalışmak demektir. Bu türden bir evrenselcilik, aklın eleştirisi projesinin bir parçasıdır.

---

[47] Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières* (Paris: Bréal, 2004), 79-80.

[48] Kant, *Teori-Pratik,* 63.

[49] Aleniyet ilkesini, kişilerin birbirlerini etkileyecek olan eylemlerini meydana getiren ilkelerin, açık şekilde ortaya konulması olarak düşünebiliriz. Satıcı, *Kant'ın Hukuk Felsefesi*, 134.

[50] Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*, çev. Celal Yeşilçayır (Ankara: Fol, 2020), 80. Makaleyi değerlendiren hakeme, *Ebedi Barış* metnindeki kamusallık/aleniyet vurgusunu hatırlattığı için teşekkür ederim.

[51] Kant felsefesinde "*Sinn*" kavramının, duyusallıkla bağlantısı açısından, *Saf Aklın Eleştirisi* itibariyle, transandantal estetiğe gönderimi daha güçlü olsa da *Yargı Gücünün Eleştirisi* itibariyle, "duyu" yerine "hissiyat" demenin daha uygun olacağını düşünüyorum.

[52] Birgit Recki, "'Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek': Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne", içinde *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, çev., Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: Ayrıntı, 2016), 231.

Böylelikle Kant aslında, aklın en önemli işlemlerini iletişimselliği bakımından ortaya koyar.[53] Çünkü genelleştirme söz konusu iken, yargımıza diğerlerini de dahil ederiz. Bunun için adım adım, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi'nin* 40.paragrafında; *sensus communis*'i nasıl tarif ettiği üzerinde durmamız gerekecektir. *Sensus communis* ya da müşterek hissiyat, neyin hoşa gidip neyin hoşa gitmediğini kavramlar yoluyla değil, duygular yoluyla ve evrensel geçerlilikle talep eden ilkedir. *Sensus communis,* bilgi yetilerimizin özgür oyunundan doğan bir müşterek hissiyat ilkesi, dolayısıyla bir yargılama yetisidir. Bu müşterek hissiyat ilkesi, kendi refleksiyon ediminde, başka insanların tasarım yolunu da düşüncede a priori olarak dikkate alır. Böylece yargının diğer insanların yargılarıyla karşılaştırılabilmesi mümkün hâle gelir.[54] *Sensus communis*'in ilk ilkesiyle, anlama yetisinin normuyla; ön yargısız, kendi için düşünme durumuna işaret edilir. Nitekim bu düşünme biçimi, hiçbir şekilde edilgen olmayan aklın bir normunu ifade eder.[55] İkinci ilkeye göre, kendimizi bir başkasının yerine koyarız. Ki bu da bilindiği üzere, başka her bir kişinin yerine düşünmek anlamında "genişletilmiş düşünme (*erweitertes Denken*)" dir. Nitekim bu, yargının kısıtlayıcı ve öznel-kişisel koşullarını göz ardı ederek, kendi yargımız üzerine, evrensel bir duruş noktasından düşünmek demek olup, "genişletilmiş düşünmeyi" gösterir.[56] Yargı gücüne ait olan bu norm, insanın akılsal işlevlerinin metodolojik yönü ve gelişimi açısından bir eksikliği giderir. Ki bu eksiklik, aklın iletişimsel yönüdür. Üçüncü ilkede ise, her zaman tutarlı düşünmek durumuna işaret edilir. Aklın normu olan bu ilke, ancak ilk iki normun bir alışkanlığa dönüşmesiyle mümkündür.

İletişim ve konuşma imkânı bu müşterek hissiyata/*sensus communis*'e bağlıdır. Bu hissiyat, *sensus privatus*'tan farklı olarak bir topluluk hissiyatıdır. Her insan yargılamada bu müşterek hissiyata başvurur. Yargılara kendine özgü geçerliliklerini de bu sağlar. Dolayısıyla insanlara ait duygular ancak ve ancak bir başkasına aktarılabildiği ölçüde değer taşır.[57] Böylelikle burada, düşüncenin hareket alanını ne kadar genişletirse, o kadar evrensel olacağına

---

[53] *A.g.e.*, 236.

[54] Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, çev., Alain Renaut, (Paris: Flammarion, 2015), 280.

[55] Öte yandan Kant, Antropoloji (*Antropologie in pragmatischer Hinsicht*)'de, 67. paragrafta da benzer bir biçimde; kendisi için nasıl düşüneceğini bilmeyen birinin sınırlı bir zihne sahip olduğunu belirtir. Immanuel Kant, *Antropologie du point de vue pragmatique,* çev., Alain Renaut (Paris: Flammarion, 1993), 67.

[56] Kant, *Faculté de Juger*, 279-280.

[57] Hatırlanacak olursa, Arendt bu ikinci ilkenin; kişinin kendi imgelerini başkalarının bakış açılarını da ziyaret etmek üzere eğitmesi anlamına geldiğini belirtir. Arendt., *Kant'ın Siyaset Felsefesi*, 138-140.

yönelik bir vurgu söz konusudur. Dolayısıyla şunu görmüş oluyoruz. İletilebilirlik kavramı, eleştirel düşünme kavramında içerilmektedir. Böylece eleştirel düşünme, kamuya açık olmayı ve düşünceleri karşılaştırabilme imkânını gerektirmektedir. Bu yönüyle, ancak ve ancak diğer herkesin bakış açıları incelendiği zaman eleştirel düşünme mümkün olabilir. Çünkü yargı gücü, kendi estetik refleksiyonu sırasında a priori düşünürken, tüm diğer insanların temsil etme biçimlerini de hesaba katar. Böylece herkes, kendi aklına göre özgür bir şekilde argüman üretebilir; bu bir hak ve ödevdir. Bu görüş ise, toplum sözleşmesinin, yasa koymanın yasallığını test etmenin bir yolu olması şeklindeki işleviyle uyum içindedir.

Aydınlanma (*Aufklärung*) da bu açıdan, müşterek hissiyatla uyumlu biçimde, ideaları keşfetme kapasitesinin gelişmesi demektir. Benzer biçimde yargı gücü de idealara açık olma durumunun gelişmesi anlamına gelmesi sebebiyle, kültürün gelişmesi olarak düşünülebilir.[58] Zira düşünmek, kişinin kendisi için düşünmesi anlamına geldiği ölçüde, Aydınlanma'nın da temel özelliklerinden biri olarak, batıl ve boş inançlardan kurtulmak demektir. Boş inanç, aklın edilgin bir kullanımına, dolayısıyla başkalarının güdümündeki bir akla işaret eder.[59] Tam da bu anlamlarda Aydınlanma, insanlığın hiçbir otoriteye boyun eğmeden, kendi aklını kullanması demektir. Eleştirinin önemi de tam bu noktada açığa çıkar. Eleştiri, aklın meşru kullanımında; neyi bilmemizi, ne yapmamız gerektiğini ve neyi umabileceğimizi belirlemeyi gerektirmesi bakımından önemlidir. Bir eleştiri ilkesi edinmek, kişinin kendisini, kendi özerkliği içerisinde yeniden yaratabilmesi, Aydınlanma düşüncesinin merkezindeki fikirdir. Burada eleştirinin rolü; insanın kendisinden hareketle, düşünmenin sınırlarını keşfetmesi ve kendisi üzerine düşünebilmesidir. Böylece her bir birey zorunlu, evrensel ve gerekli bir ilkeden itibaren kendi tekilliğinde ele alınır.

Nitekim Jürgen Habermas da Kant'taki kamusallık/aleniyet ilkesinin, siyaset ve ahlâkın uyumunu teminat altına alabilecek bir ilke oluşuna vurgu yapar. Habermas'a göre; Kant kamusallığı, yukarıda vurgulamış olduğumuz üzere Aydınlanma'nın bir yöntemi olarak sunmasının yanı sıra, aynı zamanda hukuk düzeninin de bir ilkesi olarak ifade eder.[60] Yasama işleminin kendisi

[58] Jean-François, Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, çev. Emine Sarıkartal (İstanbul: İthaki, 2014), 88-89.

[59]Immanuel Kant, " Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières", webusers.imj-prg.fr/, https://webusers.imj-prg.fr/~david.aubin/cours/Textes/Kant-lumieres.pdf, çev. Piobetta, Çevrimiçi, 31 Mayıs 2022, 1.

[60] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü,* çev. Mithat Sancar ve Tanıl Bora, (İstanbul: İletişim, 2008), 201. Kamusal alan, kurumlar ve pratikler alanı olarak, politik kurumlara dair tartışmaların cereyan edebileceği alandır. Douglas Kellner, "Habermas, the

dahi, kaynağında aklın bulunduğu bir halk iradesine dayanır. Çünkü yasaların kaynağında da rasyonel varlıklardan oluşan kamusal bir topluluğun, "kamusal mutabakatı" mevcuttur. Nitekim Habermas'ın da işaret ettiği üzere, Kant bu yasaları özel yasalardan ayırarak, "kamusal yasalar" şeklinde ifade etmektedir.[61] Böylelikle Kant, henüz "kamuoyu" olarak isimlendirilmeyen aleniyet/kamusallık kavramını, erken tarihlerde savunmuş olur. Bu bakımdan siyasal eylemler ancak kamusallık ilkesini sağladıkları sürece, hukuk ve ahlâk ile uyum içerisindedirler. Sivil anayasanın adil bir düzen içerisinde oluşturulması sayesinde egemen de yerini hukuki yasaların egemenliğine bırakacak; böylece siyasetin de ahlâkla uyum içerisinde olması sağlanacaktır.[62] Buraya kadar yaptığımız açıklamaları bir araya getirdiğimizde; sivil toplum da kamusal yasaların zorlayıcılığı yoluyla, insanların haklarını ve sahip oldukları şeyleri belirlemeye ve korumaya aracılık eden politik bir zorunluluğun, ahlâki ve hukuki yollarla gerekçelendirilmesi sonucunda ortaya çıkar.[63]

Öte yandan, Kant açısından yargıların iletilmesi ve bunun toplumsallaşmayla olan ilişkisinin, düşünme ve kalem özgürlüğüyle de bağlantılı bir boyutu vardır. Kant birçok metninde, kamusal özgürlük sorununu kalem özgürlüğü meselesi üzerinden ele alır. Genelde ortak vurgu, filozofların özgür bir şekilde ve açıkça konuşabilmelerini güvence altına almak üzerinedir.[64] Buna bir örnek, *Ebedi Barış* metnidir. Bu metinde Kant, dünyanın herhangi bir yerinde çıkabilecek bir savaşın önlenmesinde arabuluculuğun önemine dikkat çekerken, savaş için silahlanan devletlerin barışın sağlanması konusunda, filozofların fikirlerine başvurmaları gerektiğine vurgu yapar. Dolayısıyla barışın sağlanması konusunda, filozofların görüşlerini açıkça ortaya koyabilmelerini talep eder.[65] Bu bakımdan Aydınlanma, düşünme yetisinin kamuya açık kullanılabilmesine yöneliktir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde *sensus communis*'e dair tüm analizlerin bir izdüşümü olarak takip

Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention", içinde *Perspectives on Habermas* (London: Open Court, 2000), 4.

[61] *A.g.e.,* 206.

[62] *A.g.e.,* 207.

[63] Satıcı, *Kant'ın Hukuk Felsefesi,* 139.

[64] Yine Habermas, Kant'ın tıpkı Aydınlanma Dönemi ansiklopedistleri gibi, aklın kamusal kullanımını filozofların bir meselesi olarak ele aldığını savunur. Zira filozoflar, hükümetin çıkarlarından kendilerini bağımsız kılarak, aklın çıkarlarını kendilerine rehber edinebilirler. *A.g.e.,* 202-203.

[65] Kant, *La paix perpétuelle*, 40-42. Kalem özgürlüğü meselesiyle Antropoloji'nin ikinci paragrafında da karşılaşırız: Kant burada, kalem özgürlüğünün aynı zamanda kendi yargılarımızın doğruluğunu test etmenin bir aracı olduğunu belirtir. Nitekim buna uygun düşecek biçimde kalem özgürlüğünün reddi de hataya düşmeyi kabul etmek anlamına gelecektir. Kant, *Antropologie,* 54.

edilebilecek biçimde, bu düşünme etkinliğinde insan, diğerlerinin varlığına ihtiyaç duyar.

Öyle ki Kant, *Düşünmede Kendini Yönlendirmek Nedir? (Was heißt sich im Denken orientieren)* metninde; bir toplum sözleşmesinin konuşma özgürlüğümüze karşı olması durumunda, konuşma özgürlüğümüz elimizden alınsa dahi, düşünme özgürlüğümüzün elimizden alınmayacağını savunanları hedef alır. Kant'a göre, düşüncelerimizi iletemediğimiz veya düşüncelerini bize ileten başkalarıyla bir arada düşünemediğimiz sürece (burada *sensus communis*'in üç ilkesini birlikte düşünmeliyiz), doğru düşünmek de mümkün değildir.[66] Bu sebeple; kamusal olarak düşüncelerin iletilmesine engel olan bir dışsal güç, insanların düşünme özgürlüğünü de elinden almış sayılacaktır. Dolayısıyla Kant'ın politik düşüncesi, eşit ve özgür bir varlık olarak insanı merkezine aldığı noktada, insanın kendisini kamusal olarak tasarlayabilmesiyle de ilişkilidir. Kant için, sözleşme fikrinin temel öğesi olan tüm yasaların, rasyonel bir insanın itaat edebileceği yasalar şeklinde oluşturulması meselesi, ancak bu tür bir eleştirel konum alabilmeye muktedir özne tasarımı ve kamusallık/aleniyet kavramı üzerinden düşünülebilir.

4. Kamusal İradenin Transandantal İlkesi Olarak Toplum Sözleşmesi

Bu bölüme kadar üzerinde durduğumuz noktaları toparlarsak; edinilmiş bir hak olarak mülkiyet, genel irade aracılığıyla, doğa durumundan sivil duruma geçilerek sağlanabilir. Bu bakımdan, Kant toplum sözleşmesini, yasalı bir özgürlüğe sahip yurttaşların bulunduğu bir devlet için oluşturulacak olan kusursuz bir anayasanın normlarını yargılamak adına işlev gören, aklın bir ideası olarak temellendirir. Bu bize, Kantçı toplum sözleşmesi fikrinin, yurttaşlar arasında bir diyalog veya müzakere zemini sağlayıp sağlayamayacağını tartışma imkânı sunabilir. Öncesinde, Kant'ın politik düşüncesine ve kamusallık fikrine yön veren unsurları analiz etmek gerekir. Kant'ın barışı kalıcı hâle getirmek yönündeki ısrarından da anlaşılacağı üzere; onun politik düşüncesinin temelinde, sürdürülebilir ve kalıcı bir adil düzen arayışı mevcuttur. Kant, kamusal alanda doğal hukukun tesis edilmesini merkeze alan bir toplumsal düzen tasarlar. Bu doğal hukukun temelinde ise, bir ahlâk teorisi yer alır. Nitekim doğal hukuk teorisi, hukuk ve ahlâk arasında mantıksal bir ilişkinin bulunduğunu savunur. Dolayısıyla bir yasa, etik anlayışla belirlendiği anda, doğal hukuk alanına girilmiş olur. Kant'ın pratik felsefesi açısından politik olanın, otonomiyle beraber düşünüldüğü göz önünde bulundurulursa; devletin otonomisi ile ahlâkî otonominin de bir

[66] Kant, "Was heißt: sich im Denken orientieren", https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/144.html (AA VIII: 144).

arada düşünülmekte olduğu sonucuyla karşılaşırız. Tıpkı saf aklın pratik yasasının, ahlâkî otonomi açısından temel olması gibi, devlet iktidarını da düzenleyen bir mekanizmanın bulunmasına ihtiyaç vardır.[67]

Kant'a göre, doğa durumundan sivil duruma geçişte, akılsal varlık olarak yasa koyma ve modern politik düşünceye yön veren öz-koruma (*self-preservation/Selbsterhaltung*) ilkesi, sadece bireylerle gerçekleşmez. Bu aynı zamanda, politik kurumlardan kaynağını alan bir merkezileşme ve hakların garanti altına alınması sürecidir. Buradan itibaren, politikanın aslında, politik ve sosyal ilişkilerde insanın nasıl davranması gerektiğini ilgilendiren bir etkinlik olduğu sonucuna yeniden varmış oluruz. Böylece görülmektedir ki, Kant'ın politika teorisi, onun eleştirel felsefesiyle ve pratikle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim Kant bu yönüyle politikaya transandantal bir ilke atfeder. Zira politika, insanın kendisini kamusal olarak tasarlayabilmesine bağlıdır. Kant için politika, politik eylemi temel haklardan sorumlu kılması bakımından, insanın devredilemez haklarının savunulmasının da bir aracıdır. Bunu destekleyecek şekilde, *Teori-Pratik* metninde Kant, hiçbir bireyin haklarından vazgeçmesinin mümkün olmadığına vurgu yapar.[68] Bu haklar, Kant için, politik olduğu kadar ahlâkîdir de. Geleneksel metafizik öğretileri, bir yandan insan otonomisinin kendisine yabancılaşmasına sebep olurken bir yandan da insan iradesinin Tanrı tarafından yaratılan bir ilahi düzenin parçasına indirgenmesine sebep olmuştur. Bu bakımdan Kantçı politika felsefesinin, bir anlamda, insana sahip olduğu değerin kaynağının yine kendisinde bulunduğunu göstermeyi amaçladığını görebiliriz. Nitekim Kant, politika teorisinde, adalet ve özgürlük arasındaki çatışmaları dindirmeye uğraşmaktadır.[69] Adaletin toplum içinde sağlanabilmesi ise, yasaların iradenin kararına dayanmasına bağlıdır. Fakat hakkın temel ilkesi, herkesin mutluluğuyla değil, özgürlüğüyle ilgilidir.[70]

Dolayısıyla Kantçı toplum sözleşmesi, kendi kendini yönetebilen bir halkın, evrensel olarak uygulanabilir yasalar üzerinde bir mutabakata varması açısından işlevseldir. Öte yandan, bu yasalar her yurttaşı eşit oranda

[67] Kant, *La paix perpétuelle*, 43.
[68] Kant *Teori-Pratik*, 62.
[69] Bu bakımdan Kant'ın politika teorisinin, bir tür "uygulamalı hukuk öğretisi" olarak değerlendirilmesi gerektiği de savunulmaktadır. (Volker Gerhardt., "Eleştirel Bir Politika Teorisi Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne", çev, Hakan Çörekçioğlu, içinde *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (İstanbul: Ayrıntı, 2017), 256.
[70] Frederick Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev., Aslı Önal (İstanbul: Ayrıntı, 2018), 62.

ilgilendirmesi bakımından hiçbir yurttaş için bir imtiyaz yaratmaz.[71] Halk aynı zamanda egemendir. Zira Kant için tek bir egemenlik vardır; bu, toplum sözleşmesi etrafında birleşmiş olan halkın iradesidir.[72] 1784 tarihli metni, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi (Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht)*'nde; her yöneticinin yine başka bir yöneticiye ihtiyaç duymasından dolayı, kamusal adaletin tesis edilmesinde bir otoritenin belirlenmesinin olanaksız hâle geleceğini söyler. Ancak denetleyen bir mekanizmanın olmaması, özgürlüklerin kötüye kullanılmasına sebep olur. Bu yüzden doğa, insandan, kendi başına adil bir insanın üst yönetici olmasını talep eder. İnsan, evrensel olarak geçerli ve herkesi özgür kılan bir iradeye boyun eğmesi için onu zorlayacak olan bir yöneticiye ihtiyaç duyar.[73] Kant, yasaları da ortaya çıkaran bu yöneticiyi, adeta görünmez ve kişileşmiş bir yasa olarak görür.[74] Tüm haklar ve adalet de kaynağını, ancak halkın birleşik iradesine dayanan otoriteden alabilir. Yöneticinin görevi ise, devleti, toplum sözleşmesi ideası yoluyla giderek daha uyumlu hâle getirebilmektir. Bu durumda, Kant'ın idealara dayalı olarak tarifini yaptığı toplum sözleşmesi fikrinde; tek bir kişinin sözünden veya otoritesinden kaynağını alan bir zorunluluk duygusu fikri yoktur.[75] Nitekim Kant, *Teori-Pratik* metninde, bu gerilimi şöyle ifade eder;

> Fakat halk, yasa koyucunun iyi niyetle buyurmadığına inandığı her şeyi *negatif* olarak eleştirme hakkını kullanırken özetle şu temel ilkeye dayanmalıdır: *Bir halkın kendisi üzerine kendisinin dayatamayacağı şey her ne ise, o şey halka yasa koyucu tarafından da dayatılamaz.*[76]

Toplum sözleşmesi, kamusal yasaların adalete uygun olup olmadığını test etmeye hizmet etmektedir. Birey ise, oluşturulan bu yasalara uymakla mükelleftir. Zira bu yasalar aynı zamanda toplumun genel iradesini yansıtıyor olup, her bir bireyin bireysel iradesi de bu iradenin bir parçasını teşkil etmektedir. Nitekim, insanın bir birey olarak ahlâkî niteliği, onun iyi iradeye sahip olması ve evrensel yasalara riayet etmesidir. Bu sebeple, egemenin ve devlet otoritesinin varlığı, bu kapsayıcı irade ve hakların korunması mecburiyeti üzerinden açıklanabilir. Bu noktada devletin amacı, bireylerin haklarını korumaktır. Kant, *Teori-Pratik* metninde, saf aklın pratik oluşunu, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı incelikli çalışmanın ardından, bir kez daha açıklar. Kant'a göre akıl bizi, toplumun adalet ilkelerine göre

[71] Riley, *On Kant*, 451.
[72] *A.g.e.*, 465.
[73] Kant, *Dünya Yurttaşlığı,* 37.
[74] Kant, *Teori-Pratik,* 50.
[75] Williams, *Ideas and Actuality,* 479.
[76] Kant, *Teori-Pratik,* 63.

düzenlenmesi için zorlamaktadır. Bu bakımdan, Kant bu metinde, devletin ilkelerini de saf akla dayandırmaya uğraşır. Buna göre; saf akıl pratik ilkeleri meşru kılabilir ve insanlar da saf aklın ilkelerine göre hareket edebilirler. Zira özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık olarak sıralanan bu ilkelerin, genel bir adalet ilkesiyle uyumlu olmasının yanında, aklın da bu ilkeleri takip etmesi zorunludur.[77]

Öte yandan Kant'ın toplum sözleşmesini, diğer sözleşme teorisyenlerinden farklı olarak, rıza veya söz yoluyla bir mutabakat yerine, aklın bir ideası olarak belirlemesi; birbiriyle çelişik görünen bazı sonuçlar doğurur: Bir yönüyle halk birçok konuda mutabakat sağlayabilirken, Kant, neyin haklı olup neyin haksız olduğu konusunda söz hakkını devlete, dolayısıyla yönetime bırakır. Kant her ne kadar fiili rızanın devletin kriterlerini belirlemesine onay vermezken, önceki bölümde vurgulandığı üzere, kamusallık ve konuşma özgürlüğü konusunda da ısrarcıdır.[78] Dolayısıyla, devletin güçlerini doğal hukuka karşı kullandığı durumlarda halkın bu uygulamaları eleştirmeye hakkı vardır. Nitekim önceki bölümde Aydınlanma üzerinden ortaya konduğu üzere; Kant kalem özgürlüğünü, halkın haklarını koruyan, kamusallığın transandantal bir ilkesi olarak görür.[79] Fakat bunu düzenleyecek mekanizmanın ne olduğu sorusunun cevabı açık değildir.

Kant'ın toplum sözleşmesi merkezine, her bir bireyin devletin işleyişini meydana getiren temel normları kendi çapında gerekçelendirmesini yerleştirir. Bu bakımdan da Kantçı toplum sözleşmesi, her yurttaşın ilkeler üzerinde müzakere edebildiği gerçek bir diyalog olma potansiyeline sahip olabilir. Diyalogu belirleyen ise, halkın fiili olarak sosyalleşmek suretiyle meydana getirdiği toplumsal pratikler ve kültürdür. Nitekim bu aslında, Kant'ın Aydınlanma Felsefesi içerisinde konumlanışıyla da uyum içindedir. Bu bakımdan, Kant'ın politik düşüncesinde izlerini sürebildiğimiz; bir özgürlük ortamının tesis edilmesi, bireylerin otoriteden bağımsızca aklını kullanarak fikirlerini topluma yayması, hatta yayımlaması ve filozofların bilgilerini özgürce dolaşıma sokarak bu fikirleri diğer bireylere de ulaştırabilmesi beklenir.[80] Öte yandan bu özgürlükler, Kantçı toplum sözleşmesinin, aklın bir ideası olarak, anayasanın ve yasanın normlarını yargılama ve eleştirme üzerine kurulu olan işlevleriyle uyum içindedir.

---

[77] *A.g.e.,* 46.
[78] Williams, *Ideas and Actuality,* 477.
[79] Kant, *Teori-Pratik,* 62.
[80] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Siyasal Düşünce Tarihi*, (İstanbul: İletişim, 2020), 519.

Nitekim Kant'ta eleştirinin konumunu da bu yönüyle akılda tutmak gerekir. Kant açısından eleştiri, kişinin kendisini eleştirerek var olmasından, dolayısıyla da kişinin dışsallaşmış varoluşundan ayrı düşünülemez. Bu bakımdan Kant'ta evrensellik, kamusal bir mutabakat tarafından temellendirilemez. Kamusal mutabakat yeterince geniş olduğunda bile, sadece tek bir topluluğu ilgilendirebilir. Oysa Kant'ın olmasını arzuladığı, sadece bir ulusal topluluğun değil, kozmopolit bir toplumun/dünya vatandaşlığının (*Weltbürgergesellschaft*) üyesi olunabilmesidir. Ulusal bir topluluğun içinde kalındığı zaman, birey olmak, özel olmaya eşdeğerdir. Birey olmanın ortak kamusal mutabakata uygun olmadığı düşünülür. Kant ise birey olmanın, kozmopolit anlamda kamusal olmakla aynı anlama geldiğini düşünür. Ulus her zaman bir tikellik olarak düşünülmelidir. Bu yönüyle ele alındığı zaman, Kant için sadece tekil insanın evrenselliğinden söz edilebilir. Nitekim bu aynı zamanda, tür olarak insanın evrenselliğidir.[81]

Eğer insan bir bütüne ait olacaksa, ahlâk yasasına her yerde uymalıdır. Bu yüzden iradenin belirlenme nedeni bencillik olmamalıdır.[82] Görevin iradeyi yasa koymakla sınırlandırmasıyla beraber, tikel amaçlardan arınılmış olunur. Yasa, tam da bu yüzden iradenin biçimsel yönüdür. İradenin motifleri, kendilerini bizzat koşulsuz yasalar olarak sunmalıdır. Özne, kendi iradesine dayanarak koyduğu genel yasaları, akılla uyumlu olan kişidir. Böylece görülür ki, Kantçı politik düşüncede hukuki ve politik düzenlemeler, bireysel irade ve yasa koyma üzerinde temellenir. Kant kamusal eylemi de pratikte, bencillik ilkesinden çok daha geçerli olduğunu belirttiği, göreve itaat eden birey figürü üzerinden düşünür. Nitekim aynı metinde (*Teori-Pratik*) Kant, erdemin saflığı içinde kavranışının alışkanlık hâline getirilmesinin ve bunun kamusal eğitimin bir ilkesi olmasının, insandaki ahlâkî gelişmeyi aynı biçimde hızlandırılabileceğini savunmaktadır.

Sonuç

Böylece görülmektedir ki, Kant'a göre; bireyler ve devletler, toplumsallaşmalarına ve toplumun kuruluşuna temel teşkil eden bireysel haklarına ve ödevlerine riayet etmelidirler. Onların bu sorumlu tutumları, kozmopolitik bir federasyonla yönetilen devletler arası barışla bir arada düşünüldüğünde, doğa durumundan çıkmaları anlamına gelir. Fakat bunu yine, otonom aklın gücüyle gerçekleştirirler. Doğanın bu noktada bir zorlaması yoktur. Bu bakımdan, Kant'ta karşılaştığımız toplum sözleşmesi,

[81] Kojin Karatani, *Transkritik Kant ve Marx Üzerine*, çev., Erkal Ünal (İstanbul: Metis, 2017), 131.
[82] Kant, *Teori-Pratik,* 33.

doğal hukuk teorisiyle gerçek ruhunu kazanan, aklın ödev kavramına bağlı olan bir toplum sözleşmesi fikridir. Burada akıl, gücünü, otonom ve aydınlanmış bir buyrukla kendisinden almaktadır. Bu noktada herhangi bir zorlama, keyfiyet, şiddet veya bir tiranın baskısı söz konusu değildir.[83]

Nitekim Kant'ın Aydınlanma'dan anladığı da bir ergin olmama durumundan çıkış sürecidir.[84] Foucault'nun vurguladığı gibi, Kant bu çıkışı bir süreç olarak değerlendirirken, bu aynı zamanda bir ödev ve zorunluluktur. İnsan bunu, kendisi sayesinde ve yine kendisi üzerinde bir değişiklik yaparak sağlayabilir. Zira akıl yürütme (*räzionieren),* aklın herhangi sıradan bir kullanımına işaret etmez; akıl yürütme burada, kullanılışında kendisinden başka hiçbir şeyin amaç edinilmediği bir biçimde aklın kullanımına gönderme yapar. İnsanların hem birer birey olarak kişisel yönden gerçekleştirebileceği hem de kolektif olarak katılabilecekleri bir süreçtir. Bu yolla sağlanabilecek bir değişim, yeryüzündeki tüm insanların politik ve toplumsal varoluşlarını etkileyebilecek bir değişim olacaktır.[85] Dolayısıyla, Kant bir yandan halka devletin uygulamalarını eleştirebilme hakkı tanırken, bir yandan da bu hakkın, kamusallığın ve kalem özgürlüğünün teminatının nasıl sağlanacağı sorusunu muğlak bırakır. Ancak yine de Kant'ın toplum sözleşmesi fikrinde, Hobbes'ta karşılaşmadığımız bir imkânın bulunduğunu da saptayabiliriz: Bu imkân, bireylere atfedilen bir eleştirel duruş fonksiyonudur.[86] Zira Kant'ın toplum sözleşmesi fikri, otonomi fikriyle doğrudan bağlantılıdır. Birey yalnızca, kendi kendisine koyduğu yasanın bir öznesidir. Bireysel ve özel çıkarlar da hukukun ilkeleri aracılığıyla sınırlandırılırlar. [87]

Kant'ın, bir yönünü de toplum sözleşmesi geleneğinden alan politika ve hukuk felsefesinin, genel itibariyle, ahlâk felsefesiyle ilişkili olduğu görülür. Bu bakımdan politika, ahlâklılık için bir araç olarak işlev görür. Gerçek bir politikanın da öncelikle ahlâka tâbi olması gerekir.[88] Politika bir tür itaate teşvik olarak işlediğinden dolayı, yasal adalet de ahlâklılık için bir araç görevindedir. Kant'ın politika felsefesi, sözleşme geleneğinin içine yerleştirilerek ele alındığında; filozofun politika, ahlâklılık ve Aydınlanma'nın

[83] Kortian, *Le droit de la philosophie,* 149.
[84] Kant, *Lumières*, 1.
[85] Foucault, *Lumières,* 65-67.
[86] Kenneth Baynes, "Kant on Property Rights and the Social Contract", *The Monist,* sayı 72 (1989): 446.
[87] *A.g.e.*, 448.
[88] Riley, *On Kant,* 452.

öğeleri arasında kurduğu bağlantı daha belirgin görünür. Kant etiği, politikanın ve yasanın yeryüzünde daha mümkün hâle gelebilmesi için gerekli zemini sağlar.[89] Kant'ın, Rousseau'dan ve Hobbes'tan daha sıkı bir sözleşmeci filozof olarak okunması gerektiğini savunan Patrick Riley'e göre; özellikle iki unsur, Kant'ta politika ve yasallığın bağlandığı hattı takip etmemizi sağlar: İlkin, politika ve yasallık, kendinde bir amaç olan insan soyluluğunu daha mümkün kılan negatif koşullardır. İkinci olarak, politika insanı daha ahlâklı kılmak için bir araç değildir. Politika, ahlâklılık için gerekli önkoşul olan özgürlüğün koşullarını yaratır. Böylelikle özgürlüğün koşullarının sağlandığı, toplum sözleşmesi ideası altındaki bir cumhuriyetin de önkoşullarını yaratmış olur. Bu ayrıca, politika aracılığıyla sağlanan dönüşümün ve bununla ortaya çıkarılan ideallerin ulaşabileceği en yüksek noktadır.[90] İnsanlığın meşru organizasyonunu olabilecek en mükemmel hâline ulaştırmak ise, bir hedef olarak gerçekleştirilmesi veya ulaşılabilmesi imkânsızsa bile, doğruluğundan hiçbir zaman kuşku duymanın mümkün olmadığı bir ideadır.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali. «Halk: Devrim.» *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* içinde, 515-541. Düzenleyen Mehmet Ali Ağaoğulları. İstanbul: İletişim, 2020.

Arendt, Hannah. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler.* Çeviren Devrim Sezer ve İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim, 2019.

Baynes, Kenneth. "Kant on property rights and the social contract.". *The Monist*. Sayı 72 (1989): 433-453.

Beiser, Frederick. *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm.* Çeviren Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı, 2018.

Dodson, Kevin E., "Autonomy and authority in Kant's *Rechtslehre*." *Political Theory*. Sayı 25 (1997): 93-111.

Foucault, Michel. *Qu'est-ce que les lumières.* Paris: Bréal, 2004.

Gerhardt, Völker. «Eleştirel Bir Politika Teorisi Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne.» *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, 248-272. Çeviren Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı , 2017.

[89] *A.g.e.*, 460.
[90] *A.g.e.,* 465.

Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çeviren Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim, 2018.

Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Çeviren Alain Renaut. Paris: GF Flammarion, 2015.

-. *Ahlâkın Metafiziği: Hukuk Öğretisi*. Çeviren Altan Heper. Ankara: Fol, 2022.

-. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Çeviren Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1993.

-.«Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi.» *Tarih Felsefesi I: Seçme Metinler* içinde, 30-48. Çeviren Uluğ Nutku. Ankara: Doğu Batı, 2006.

-. *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*. Çeviren Celal Yeşilçayır. Ankara: Fol, 2020.

-. *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*. Çeviren Charles Lemonnier. Paris: Libraire Fischbacher, 1880.

-. *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières*, webusers.imj-prg.fr/, https://webusers.imj-prg.fr/~david.aubin/cours/Textes/Kant-lumieres.pdf. Çeviren Piobetta. Çevrimiçi 31 Mayıs 2022

-. «İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı.» *Tarih Felsefesi I: Seçme Metinler* içinde, 81-103. Çeviren Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı, 2006.

-. *La religion dans les limites de la simple raison*. Çeviren Félix Alcan. 16 Aralık 2002.

-.*Was heisst sich im Denken orientieren,* Gutenberg.org, https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/144.html 2012. Çevrimiçi 2 Ağustos 2022.

-. «Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz"(Teori-Pratik).» *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, 25-75. Çeviren Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı, 2017.

Karatani, Kojin. *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*. Çeviren Erkal Ünal. İstanbul: Metis, 2017.

Kortian, Garbis. "Le droit de la philosophie dans la controverse politique." *Faculté de juger* içinde. Paris: Minuit, 1985.

Kellner, Douglas. "Habermas, the Public Sphere, and Democracy : A Critical Intervention". *Perspectives on Habermas* içinde, 259-289. London : Open Court, 2000.

Linden, Harry von der. "Appendix: A Historical Note on Kantian Ethical Socialism." *Kantian Ethics and Socialism* içinde, 291-309. Editör Harry van der Linden. Indianapolis: Hackett, 1988.

Lyotard, Jean-François. *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*. Çeviren Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki, 2014.

Recki, Birgit. «"Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek": Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne.». *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, 230-248. Çeviren Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı, 2017.

Riley, Patrick. "On Kant as the most adequate of the social contract theorists." *Political Theory*, sayı 1 (1973): 450-471.

Satıcı, Murat. *Kant'ın Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Doruk, 2020.

Wiliams, David Lay. "Ideas and Actuality in the social contract: Kant and Rousseau." *History of Political Thought*. Sayı 28 (2007): 469-495.

TOPLUM SÖZLEŞMESİ KURAMINDA İHMAL EDİLEN BOYUT: KUŞAK SORUNU

Aydoğan KUTLU[*]

THE NEGLECTED DIMENSION IN THE SOCIAL CONTRACT THEORY: THE GENERATION PROBLEM

Öz

Toplum sözleşmesi kuramı, insanların ortak iradeleriyle bir siyasal bütün oluşturmalarını ve kendi rızalarıyla meşru bir iktidara boyun eğmelerini anlatır. Toplum sözleşmesi kuramı, tarih boyunca farklı bağlamlarda farklı biçimler alsa da, sözleşme kavramının ideal olarak "şimdi ve burada" gerçekleşmesi nedeniyle gelecek kuşakların tabiyeti sorununu genellikle ihmal etmiştir. Bu ihmalde, kuşak kavramının genellikle diğer sosyolojik kategoriler tarafından parçalanan ve nadiren siyasallaşan bir kavram olmasının da etkisi büyüktür. Günümüzde hem kuşak kavramının hem de toplum sözleşmesinin giderek önem kazanması, bu ikisi arasındaki ilişkiyi tekrar gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu çalışma kapsamında bu ilişki, iki önemli sorudan hareketle ele alınmaktadır: "Bir kuşak, tarafı olmadığı bir sözleşmeye neden tabi olmalıdır?" ve "Siyasal, mali ve ekolojik yönleriyle farklı kuşaklar arasında adalet nasıl sağlanabilir?". Bu sorular kalkış noktası olarak ele alındığında, işlevsel olarak tartışma, siyasal ve etik boyutların ayrılması üzerinden sürdürülmektedir. Siyasal boyut, siyasal tabiyet sorunu üzerinden irdelenirken etik boyut ise kuşaklararası adalet ve hak tartışmalarına dair kavramsal ve kuramsal araçlarla ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: toplum sözleşmesi, kuşak, hükümet ve cemiyet sözleşmesi, sözleşmeci ve sözleşmeselci etik, kuşaklararası adalet.

[*] Kastamonu Üniversitesi, İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Arş.Gör.Dr., Akutlu@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8462-2610.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 337-366.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 28.09.2022)

Abstract

Social contract theory explains that people form a political body with their common will and submit to a legitimate power voluntarily. Although social contract theory has taken different forms in different contexts throughout history, it has often neglected the question of the subordination of future generations, since the concept of the contract ideally takes place in the 'here and now'. The fact that the concept of generation is a concept that is often fragmented by other sociological categories and rarely politicized has a great effect on this neglect. Today, the increasing importance of both the generation concept and the social contract makes it necessary to reconsider the relationship between these two. Within the scope of this study, this relationship is discussed with two important questions: "Why should a generation submit to a contract which it did not participate?" and "How can justice be achieved between different generations with its political, financial and ecological aspects?". When these questions are taken as the starting point, functionally the discussion continues through the separation of political and ethical dimensions. While the political dimension is examined through the problem of political subordination, the ethical dimension is handled with conceptual and theoretical tools related to intergenerational justice and rights debates.

Keywords: social contract, generation, contract of government and society, contractarian and contractual ethics, ıntergenerational justice.

****

> İpek böcekleriyle kelebeklerde olduğu gibi bir kuşak sahneden çekilip onun yerini başka bir kuşak almış olsaydı; yeni kuşak, kendi yönetimlerini seçecek kadar sağduyu taşısaydı ki kesinlikle insanlarda asla görülmez; gönüllü olarak ve ortak uzlaşmayla, daha önce örneği görülmeyen bir biçimde, atalarının yapmış olduğu yasalara veya teamüllere gerek kalmaksızın, kendi sivil yönetim biçimini oluşturabilirdi. Fakat insan toplumu sürekli bir değişim halinde olduğu, dünyadan biri giderken öteki geldiği için, yönetimde istikrarı korumak adına yeni gelenlerin mevcut anayasaya uymaları ve babalarının yolundan

> giderek onların ayak izlerini takip etmeleri gerekir.[1]
>
> Eğer bir adamdan küçük bir çocukken giydiği ceketi bugün de giymesini isteyebilirsek ancak o zaman medeni bir toplumdan barbar atalarından kalma bir yönetim altında yaşamasını isteyebiliriz.[2]

Kuşak kavramı, belki de 1960'lardan beri en fazla rağbet gördüğü dönemi yaşıyor. Kuşaklararası görüş farklılıkları ve çatışmalar, reklamcıların ve siyasal iletişimcilerin aşina olduğu bir olgu olsa da; siyasal görüşlerden iktisadi sorunlara, inanç meselelerinden yaşam biçimine pek çok alanda genç kuşaklarla yaşlı kuşaklar adeta iki ayrı ulus biçimini almaya başlıyor. Bu durum, yakın tarihli pek çok kritik gelişmede tezahür etti. Bir örnek olması bakımından Birleşik Krallık'ın AB'den ayrılmasıyla sonuçlanan Brexit Referandumu'na bakılabilir. Referandum küçük bir farkla (%48'e %52) ayrılma taraftarlarının zaferiyle sonuçlansa da asıl önemli fark, kuşakların oy davranışında görülmüştür. Buna göre savaş-arasında doğan kuşağın %61'i, bebek patlaması (*baby boomer*) kuşağının %55'i ayrılma taraftarı iken milenyum kuşağının %71'i kalma yönünde oy kullanmıştır.[3] Aslında kuşak kavramı, diğer sosyolojik kimliklerle (toplumsal sınıf, coğrafi bölge, etnik kimlik, toplumsal cinsiyet vs.) sıklıkla parçalandığı için dünya çapında kuşağın bir siyasal fenomene doğru dönüşmesi dikkat çekicidir. Kuşağın kazandığı bu yeni önemin çözümlemesi farklı biçimlerde yapılsa da, bu vesileyle konunun bir başka boyutu, kuşak kavramının siyasal ve etik potansiyeli irdelenebilir. Bunun için eski bir tartışmaya, toplum sözleşmesi kuramında kuşak kavramının yerine dönmek yararlı olabilir.

Toplum sözleşmesi kuramı, Antik Yunan'dan günümüze yükseliş ve gerileyişlerle, içeriğini dönüştürerek gelmiştir. Bu kuramın belki de en önemli yönü, özgür ve eşit insanların gönüllü olarak bir siyasal yükümlülüğe girmeyi kabul ederek sadece rızaya dayalı siyasal yönetimlerin meşru olduğu

---

[1] David Hume, "Toplumsal Sözleşme" *Siyasi Denemeler* içinde, ed. K. Haakonssen, çev. İ. H. Yılmaz (İstanbul: Pinhan, 2018), 347. Çeviri, orijinal metinle karşılaştırılarak düzeltilmiştir. Karş. için bkz. David Hume, Of The Original Contract, https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/blogs.cofc.edu/dist/8/406/files/2014/09/David-Hume-Of-the-Original-Contract-1kif9ud.pdf, çevrimiçi 16.04.2022.

[2] Thomas Jefferson, "Samuel Kercheval'e 12 Temmuz 1816", *Bağımsızlık Bildirgesi* içinde, çev. G. Kurt (İstanbul: Doruk, 2012), 128.

[3] Pippa Norris, "Generation Wars Over Brexit – And Beyond How Young And Old Are Divided Over Social Values", https://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/generation-wars-over-brexit/, çevrimiçi 23.05.2022.

düşüncesini pekiştirmesidir. Mamafih bu temel varsayım, kuşak konusunu da riskli bir yere taşımaktadır. Zira sözleşme periyodik olarak yenilenmezse, yeni kuşaklardan insanların siyasal bütüne itaat etmeleri nasıl sağlanacaktır? Bu soru, yeni kuşakların siyasal bağlılığı sorununa karşılık gelmektedir. Bir de salt siyasal onay vermenin ötesinde, kuşakların karşılıklı olarak hak ve yükümlülüklerinin nasıl tanımlanması gerektiğini ele alan etik bir sorun bulunmaktadır. Bu iki sorunsalı ayrı ayrı açmak hem toplum sözleşmesi kuramına eksikliğini hissettiği yeni bir boyut kazandıracak hem de kuşak kavramının siyasal ve etik felsefi potansiyelini araştırmaya imkan verecektir. Bu incelemeye kuşak kavramını ele alarak başlamak daha yararlı olabilir.

Sosyolojik Bir Kavramın Siyasallaşması: Kuşak Kavramı

Kuşak kavramı, bir devirde yaşayan ve hemen hemen aynı yaşta olan, o devrin şartlarında yaşamış, aynı olayları görmüş geçirmiş, benzer sıkıntıları paylaşmış kişilerin tümü olarak tanımlanabilir.[4] Kuşak, son zamanlarda popülerlik kazandıkça eğitim politikalarından pazarlama tekniklerine ve seçmen davranışlarına uzanan geniş bir alanda tartışılmaktadır. Bununla birlikte kavram, özünde sosyoloji literatürüne ait bir kavramdır. Bu yüzden doğru bir noktadan incelemeye başlayabilmek için kavramı asıl ait olduğu alanda ele almak gerekmektedir.

Kuşak kavramı, romantikler ve pozitivistler tarafından önceden ele alınsa da, konunun ilk ciddi sosyolojik incelemesi, Mannheim'a aittir. 1928 tarihli *Kuşaklar Problemi* makalesinde Mannheim, kuşağı, sosyolojinin iki temel kavramı olan cemaatten (*gemeinschaft*) ve cemiyetten (*gesellschaft*) farklılığıyla ele alır. Bir kuşak içindeki bireyler, birbirlerini yüz yüze tanıma, somut olarak bilme ve fiziksel yakınlık kurma imkanları olmadığı için bir cemaat değillerdir. Öte yandan birbirleriyle ortak yazılı kurallara, kurumlara dayalı ve feshedilebilir biçimsel ilişkiler de kurmazlar dolayısıyla bir cemiyet de değillerdir.[5] Mannheim, aynı zamanda kuşakları belirli yıl aralıklarıyla hesaplayan natüralist yaklaşımları da reddeder.[6] Ona göre kuşak, aşağı yukarı aynı yaş dilimine denk gelen insanların ortak bir tarihsel deneyim ve düşünce tarzı aracılığıyla katmanlaşmış bir bilince ulaşıp kendi "ortak kaderlerine

[4] Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük Cilt 3 (J-Müt)* (İstanbul: Ötüken, 2007), 2861-62.
[5] Karl Mannheim, "Kuşaklar Problemi", *Bilgi Sosyolojisi* içinde, çev. M. Yalçınkaya (İstanbul: Pinhan, 2018), 329.
[6] Aşağıda ele alınacağı üzere, Jefferson'ın 19 yılda kuşakların değiştiğine dair bir savı vardı. Bkz. Thomas Jefferson, "James Madison'a 6 Eylül 1789", *Bağımsızlık Bildirgesi* içinde, çev. G. Kurt (İstanbul: Doruk, 2012), 106.

paydaş olmalarıyla" vücut bulur.[7] Mannheim'ın kuşak tasavvuru, "kuşak yerleşimi" dediği potansiyel kuşağın "kuşak iltisakı" dediği fiili (aktüel) kuşağa dönüşmesiyle bir toplumsal gerçeklik haline gelmektedir.[8] Bu bakımdan aralarında tarihsel ve toplumsal bir ilişki olmayan yabancı ülke akran grupları arasında ya da toplumsal değişim hızının çok düşük olduğu köylülük örneğinde salt biyolojik bir olgu olarak kuşak yenilenmesi görülürken sosyolojik anlamda kuşak fenomeni ortaya çıkmamaktadır. Aslında Mannheim'ın dikkat çektiği husus, sınıfsal, coğrafi, kültürel vb. etkenlerle kolayca dağılabilecek biyolojik bir gruplanma olarak kuşağın gerçek bir toplumsal kategori haline gelebilmesi için belirli düzeyde ortak bilinç geliştirmesi ihtiyacıdır.

Mannheim'ın "ortak bilinç" üzerinden ele aldığı kuşak kavramı, 1960'larda "değer" üzerinden tartışılmaya başlanmıştır. Burada vurgu, uluslararasılaşmış özerk bir gençlik kültürünün doğmasına ve bu kültürün diğer yaş gruplarından farklılığına yöneliktir.[9] Özellikle 1968 devrimlerinin bir karşı-kültür olarak tezahür etmesi, bu kültürü anlamaya ve açıklamaya dönük çalışmaları tetiklemiştir.

Bilinç ve değerden sonra, kuşak çalışmalarına kılavuzluk eden üçüncü tema, eşitsizlik olmuştur.[10] 1950'lerden 80'lere dek çalışma yaşamına giren her kuşak, yaşam standartlarında bir gelişme deneyimlemişken 80'lerden itibaren neoliberal politikaların etkisiyle bu eğilim tersine dönmüştür ve reel ücretlerdeki sürekli gerilemeyle genç ve yaşlı kuşaklar arasında gelir ve imkan açısından makas açılmıştır. Öte yandan buradaki sorunun yalnızca gelirle ilgili olmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Eğitim, sağlık gibi temel kamu hizmetlerinden yararlanma ve siyasal konumlara ulaşma açısından da kuşaklar arasında bir kastlaşmadan bahsedilmektedir. Örneğin Baudelot ve Establet, Fransız Ulusal Meclis'inde 1981'de 60 yaş üstü her vekil için 40 yaş

[7] Mannheim, *Kuşaklar Problemi*, 347.

[8] Camille Peugny vd., "Rethinking Inter-Generational Inequality", *Revue Française de Sociologie*, 54/4 (2013): II.

[9] Peugny vd., "Rethinking Inter-Generational Inequality", III.

[10] Bilinç, değer ve eşitsizlik biçiminde bu üç temanın asıl olarak genç kuşakların toplumsal bir kategori olarak oluşumuyla ilgili olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Sosyoloji içinde, gelişmiş Batı toplumlarında yaşlanan nüfusla birlikte yaşlı kuşaklara odaklanan farklı kuramlar ortaya atılmıştır. İki örnek olarak yaş tabakalaşması kuramı ve yapısal gecikme kuramı için bkz. Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. H. Özel (İstanbul: Kırmızı, 2012), 225-26. Bu çalışmada toplum sözleşmesi açısından asıl sorunun sözleşmenin tarafı olmayan genç veya gelecek kuşaklar olması nedeniyle, yaşlı kuşaklar boyutu kapsam dışında tutulmuştur.

altı 1 vekil olduğunu belirtirlerken bu oranın 2007'de 9'da 1'e dönüştüğünü söyleyerek bir "gerontokrasinin" doğduğunu iddia etmektedirler.[11]

Günümüzde genç ve yaşlı kuşaklar arasındaki çatışmada giderek artan bu eşitsizliğin payı büyüktür. Mamafih bu kuşak çatışmasının, farklı kuşaklar arasında siyasal bir ayrışmaya dönüşmesi, Mannheim'ın vurguladığı biçimde müşterek deneyimlerden neşet eden ortak bir bilincin ve yeni değerlerin de etkisiyle gerçekleşmektedir. Burada yoksulluk, iklim değişikliği, küresel ısınma gibi sorunlar, kuşak farkının billurlaşmasına yol açmaktadır. Zira bu sorunlar, küresel çapta giderek fenalaşan sorunlar oldukları için sınıf, bölge, zümre vb. ayrımlarını aşarak yeni kuşakların ortak bir çıkarda toplaşmasını sağlamaktadır. Öte yandan bu sorunların tek tek devletler tarafından çözülemez olmaları, küresel düzeyde koşulların yeniden gözden geçirilmesini ve yeni bir siyasal, toplumsal ve iktisadi düzenin kurulmasını gerektirmektedir.[12] İşte bu noktada (gözden geçirilmiş haliyle) toplum sözleşmesi kavramı gündeme gelmektedir. Devletlerle yurttaşlar, uluslararası sistemle bireyler ve topluluklar, iktisadi aktörlerle sivil kuruluşlar, yaşlı kuşaklarla genç kuşaklar vb. yeni bir sözleşmede tekrar karşılıklı hak ve yükümlülükler etrafında bütünleştirilmelidir. Ancak bu defa da kuşak kavramıyla toplum sözleşmesi geleneği arasındaki uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle, toplum sözleşmesi kuramıyla sosyoloji biliminin gelişimi arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekilebilir. Toplum sözleşmesi (aşağıda görüleceği üzere), toplumu, bir siyasal kararla kurulan yapay bir birlik olarak görür ve ona asıl varlığını kazandıran şey, siyasal otoritenin tesisidir. Buna karşın sosyoloji disiplini, toplumu, kendiliğinden ve doğal bir gruplaşma olarak alır. Buna göre sözleşme, toplumun nedeni değil sonucudur.[13] Toplumsal yapılar ve ilişkiler belirli bir biçimde oluştuğu için insanlar belirli işlerini sözleşmeler yoluyla görebilirler.

Sosyoloji ile toplum sözleşmesi arasındaki doğallık-yapaylık ayrımının yanı sıra bir başka sorun, sözleşmenin içerdiği karşılıklı ifa borcundan doğar. İdeal anlamıyla sözleşme, ifanın "şimdi ve burada" gerçekleşmesini temel alır. Hobbesçu doğa durumu tasarımı düşünüldüğünde, en güvenilir

[11] Baudelot ve Establet'den akt. Peugny vd., "Rethinking Inter-Generational Inequality", VIII.
[12] Karen O'Brien vd., "Rethinking Social Contracts: Building Resilience in a Changing Climate", *Ecology and Society*, 14/2 (2009):6.
[13] Petra Sulkunen, "Re-Inventing The Social Contract", *Acta Sociologica*, 50/3 (2007): 325-26.

sözleşmeler, ifanın anında gerçekleştiği sözleşmelerdir. Taraflardan birinin gelecekteki ifası, sözleşmeyi riske atar. Bu bakımdan kuşak kavramı, sözleşmenin ideal yapısıyla açıkça uyumsuzdur. Zira hem bireysel olarak hem de toplu olarak sözleşmeye taraf olmamış kuşakların sözleşmeye bağlılığını ve ifasını gerekçelendirmek güçtür. Bağlılık açısından (aşağıda ele alınacağı üzere) örtük rıza veya onay formülleri geliştirilmiştir. Ayrıca anayasa veya seçimler de bu bağlamda gündeme gelmektedir. İfa açısından sorun daha karmaşıktır. Sözgelimi şu an yetişkin ve nüfuz sahibi bir kuşakla onun üç kuşak ardılı arasında nasıl bir ifa gerçekleşebilir? Maddi anlamda olmasa da etik bir borç ya da sorumluluk tanımlanabilir mi? Bu soruları irdelemeye geçmeden önce toplum sözleşmesi kuramına daha yakından bakmak, tartışmanın bağlamını aydınlatmak için yararlı olacaktır.

Toplum Sözleşmesi Kuramı

Toplum sözleşmesi kuramının kuşak konusunu ele alırken niçin sorun yaşadığını değerlendirebilmek için öncelikle kurama yakından bakmak, başlıca varsayımlarını, niteliklerini ve hangi rakip yaklaşımlar karşısında geliştiğini irdelemek; kuşak sorunuyla ilgili olan temel eksenleri ortaya çıkarmak ve kesikli tarihi içindeki yükseliş ve gerileyişlerini işaret edecek biçimde ana rotasını ele almak gerekmektedir.

Toplum Sözleşmesi Kuramının Temel Nitelikleri ve Tartışma Eksenleri

Toplum sözleşmesi, siyasal yükümlülüğün bireysel rızadan türetildiği bir kuramdır. Bu kuram, siyasal otoriteyi bir sözleşme aracılığıyla meşrulaştırmaya ve sınırlamaya ve böylece yönetime itaati sözleşmeden türetmeye çalışır.[14] Buna göre ana sav, bireylerin belirli bir anda, akılcı amaçlarla bir araya gelip gönüllü olarak kendilerini itaat yükümlülüğüne sokarak bir siyasal düzeni ve onun yönetim biçimini kurduklarıdır. Toplum sözleşmesi, insanların doğal olarak özgür ve eşit oldukları ön kabulünden hareket eder. Bu özgürlük ve eşitlik durumu, iradi olarak bir araya gelmelerini ve anlaşarak bir siyasal-toplumsal düzen kurmalarını sağlar. Sözleşme kuramında devlet ve yönetim, bir başlangıç anında uzlaşma ile oluşturulduğu için yapaydır yani kendiliğinden var olmuş olarak değil insan iradelerinin toplamıyla kurulmuş olarak kabul edilir. Bu bakımdan Lessnoff, bu kuramın siyaset felsefesi içindeki özgünlüğünü onun dört temel niteliği ile açıklar. Bunlar, kuramın *gönüllülüğe*, *rızaya*, *bireye* ve *rasyonalizme*

[14] Michael Lessnoff, *Social Contract* (London: MacMillan Education Ltd., 1986) 2.

dayanmasıdır. Öncelikle sözleşme mantığı, taraf olan herkesin özgür iradesiyle bir taahhüt altına girdiğini temel alır. Bu gönüllü katılım aynı zamanda rızaya dayalıdır yani sözleşmenin tarafları kendi aralarında uzlaşmaya vararak bir siyasal otorite ihdas ederler ya da yetkilendirirler. Üçüncüsü, sözleşmenin özneleri bireylerdir; hak ve yükümlülükler birey odak alınarak tartışılır. Son olarak sözleşmeye varlık kazandıran dinamik, rasyonalizmden gelir. Taraflar, sözleşme-öncesi koşulları akılcı biçimde değerlendirerek sözleşmenin koşullarını belirlerler.[15] Bu nitelikler birlikte ele alındığında toplum sözleşmesi geleneğinin ayırt edici özelliği ortaya çıkar. Bu özellik, toplum sözleşmesi kuramının rakipleriyle karşılaştırıldığında netleşmektedir. Toplum sözleşmesi kuramının en eski rakibi Aristotelesçilik olarak görülebilir. Aristoteles'in "zoon politikon" savı, insanın doğal halinin siyasal/toplumsal bir durum olduğuna işaret etmesiyle; toplum sözleşmesinin gönüllü anlaşmaya dayalı, yapay siyasal düzen kurgusuna cepheden karşı çıkar. Aristoteles, sofist Lykophron'un, birbirine karşı adil muamele teminatı veren bir sözleşmeyle yurttaşların birleşip bir devlet kurdukları savını reddeder.[16] Aristotelesçi gelenek, toplum sözleşmesi kuramının klasik örneklerinde görülen siyaset-öncesi veya toplum-öncesi insan kurgusunu kabul etmemesiyle de sözleşme mantığıyla çatışır. İkinci olarak, egemenliğin ilahi bir kökene dayandığı, günahkar insanoğlunun her an yanlışa sapabileceği için sürüsünü bilgelikle yönetecek bir çobana ihtiyaç duyulduğu savlarına dayanan kralların ilahi hakları öğretisi de toplum sözleşmesi kuramıyla çelişmektedir. İlahi haklar öğretisi, Tanrı tarafından tayin edilmiş bir eşitsizliğe atıf yapmaktadır. Toplum sözleşmesi kuramı ise insanların doğal özgürlüğünü ve eşitliğini kalkış noktası seçmektedir.[17] Sözleşme kuramının karşıtı olan son yaklaşım, ataerkil (pederşahi) iktidar kuramıdır. Bu kuram, daha çok klasik sözleşme kuramlarının (özellikle de Locke'un) asıl rakibi olmuştur. Ataerkil iktidar kuramına göre insan, özgür olarak değil, onu dünyaya getiren babasına tabi olarak dünyaya gelmektedir. Siyasal iktidar, babanın evlatları üzerindeki otoritesinden türemiştir dolayısıyla sözleşme ile devletin doğduğunu iddia etmek, boş bir kurgudur. Toparlamak gerekirse, ister doğal ister doğaüstü bir kaynağa atıf yapsın, toplum sözleşmesine rakip kuramlar, onun doğal özgürlük ve eşitlik varsayımlarını reddetmekte, insanın tabiyetini ve dolayısıyla eşitsizliği temel almaktadırlar. Bu kuramlara göre sözleşme düşüncesi, mekanik, hukuki ve

[15] Lessnoff, *Social Contract*, 6-7. Bu nitelikler her zaman birbiriyle uyumlu olmayabilir. Örneğin gönüllülük ile rasyonalizm arasında gerilim olabilir. Ancak toplu olarak bakıldığında bu dört nitelik, kuramın özgünlüğünü belirginleştirir.

[16] Aristoteles, *Politika*, çev. Ö. Orhan (İstanbul: Pinhan, 2020), 278 (1280b).

[17] Jean-Fabien Spitz, "Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* içinde, der. P. Reynaud & S. Rials, çev. İ. Yerguz (İstanbul: İletişim, 2017), 267.

apriori bir kurgu üzerinden gerçek-dışı bir tablo çizmektedir.[18] Buradaki eleştiri, toplum sözleşmesi kuramının zayıf noktası olarak görülen tarihsel geçerliliğini hedef almaktadır.

Toplum sözleşmesi kuramındaki tartışmalardan biri, bu kuramın tarihsel bir gerçekliği mi açıklamaya çalıştığı yoksa varsayımsal bir ilk durum üzerinden doğru ve meşru bir yönetimin ve siyasal düzenin ilkelerini belirlemekle mi uğraştığı sorusunda düğümlenmektedir.[19] Bu sorun, özellikle kuramın altın çağı olarak anılabilecek olan 17. ve 18. yüzyıllarda öne çıkmıştır. Hobbes ve Locke, tarihte bir zamanlar insanların iradi olarak bir araya gelip aralarında anlaşarak devlete geçtiklerini ispat edemeseler de, yeni keşfedilmiş Amerika'nın yerli halklarının doğa durumunda yaşadıklarını belirterek tarihsel savı tümüyle de reddetmemektedirler.[20] Yine de tarihte belirli bir anda insanların bir araya gelip bir devlet kurduklarını ispat etmenin zorluğu, kuramcıların tam bir tarihsel iddiada bulunmalarını engellemiştir. Dahası, sözleşme gibi ileri bir hukuksal normun çok daha geç zamanlarda icat edildiğini, ilk siyasal yapıların aile ve klan gibi doğal toplaşmaların iç sadakatine dayandığını iddia eden görüşler karşısında toplum sözleşmesinin tarihselliğini savunmak bir hayli güç olmuştur.[21] Bu bakımdan Kant'tan itibaren sözleşmenin aslında bir varsayım olduğu düşüncesi öne geçmiş ve bugün de kuramın temsilcileri arasında bu görüş kabul görmüştür. Öte yandan toplum sözleşmesinin tarihsel mi yoksa varsayımsal mı olduğunu belirleyen daha önemli bir etmen, onun güncel siyasal olguların ve çatışmaların bir parçası olarak kullanımıydı. Bu husus, onun tarihsel gerçekliğini soykütüksel olmasa da, fiilen pekiştirmekteydi. 1620'de meşhur Mayflower gemisiyle Plymouth'a ulaşan püritenlerin orada bir sözleşmeyle koloni yönetimini oluşturmaları; 1689'da Konvansiyon olarak toplanan İngiliz Parlamentosu'nun II. James'i tahttan uzaklaştırıp III. William'ı göreve getirmesi, yalnızca güncel bir olay değil aynı zamanda sözleşmenin tarihsel bir örneği gibiydi. Lessnoff'un belirttiği üzere, sözleşmenin siyasal tartışmalardan koparak ya akademik çalışma alanına ya da dönemin insan ve kültür anlayışının eleştirisine yönelmesi, onun tarihselliğini savunmayı daha

[18] Ernest Barker, "Introduction", *Social Contract: Essays By Locke, Hume and Rousseau* içinde (New York: Oxford University Press, 1962), vii-viii.
[19] Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. N. Arat (İstanbul: Remzi, 1984), 174.
[20] Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. S. Lim (İstanbul: YKY, 2008), 95.; John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. F. Bakırcı (Ankara: Babil, 2004), 34, 42.
[21] John W. Gough, *The Social Contract: A Critical Study of its Development* (Oxford: The Clarendon Press, 1936), 4.

da güçleştirmiş ve sonuçta toplum sözleşmesi günümüzde tümüyle varsayımsal bir kurgu halini almıştır.[22]

Toplum sözleşmesinin tarihsel mi yoksa varsayımsal mı olduğu tartışma ekseninin yanı sıra bir başka tartışma ekseni, "Sözleşmenin tarafları kimlerdir?" sorusundan doğmaktadır. Burada genelde iki olasılık ortaya çıkmaktadır: Sözleşme ya hükümdar ile halk arasındadır yani bir tüzel kişilikle bir gerçek kişi arasındadır ya da sivil toplumun tüm yapı taşlarını birbirine bağlayacak biçimde bireysel yurttaşlar arasındadır. Bu iki olasılık, literatürde ilk kez Gierke'nin ileri sürdüğü iki tür sözleşme arasındaki ayrımı ortaya çıkarmıştır.[23] Hükümet/yönetim sözleşmesi denilebilecek olan ilk tür sözleşme, *Herrschaftsvertrag* ya da *pacte de gouvernement* olarak adlandırılan sözleşmedir. Bu sözleşme halk ile hükümdar arasında, hükümdarın tahta çıkışında kurulduğunu varsaymakta, hükümdarın meşru ve adil yönetimi karşılığında halkın da itaat etme yükümlülüğünü düzenlemektedir. Yukarıda verilen II. James'in azli kararı, bu sözleşme türüne girer. Veraset kurallarını ihlal ettiği iddia edilen kral, parlamentonun iki kamarasının birleşik celsesiyle görevden uzaklaştırılmıştır. İkinci tür sözleşme, cemiyet/toplum sözleşmesi olarak adlandırılabilir.[24] *Gesellschaftsvertrag* veya *pacte d'association* olarak da anılan bu sözleşme, bir doğa durumunda yaşayan bir dizi bireyin örgütlü bir toplum oluşturmak için anlaşıp birlikte davranmasını anlatır. Yukarıdaki Mayflower akdi (*compact*) bu türe örnek verilebilir. Toplumun kökeni dolayısıyla sözleşmenin tarihsel gerçekliği sorunu esasen bu sözleşme türünde ortaya çıkmaktadır. Zira doğa durumundan çıkılıp toplumun kuruluşu, burada gündeme gelmektedir. Hükümet sözleşmesi, her yeni hükümdarda tekrar kurulduğu için onun kadim kökenini bulmak gibi bir sorun yoktur.[25]

Üçüncü bir tartışma ekseni, toplum sözleşmesi kuramı içinde farklı etik konumları tarif etmek için kullanılan bir ayrım üzerinden ifade edilebilir.

[22] Lessnoff, *Social Contract*, 70.

[23] Gierke'nin öncüllüğü için bkz. Lessnoff, *Social Contract*, 29-30. Öte yandan literatürde bir başka ikili ayrım, *pactum unionis* ile *pactum subiectionis* arasında kurulmaktadır. İlki birlik, ikincisi itaat sözleşmesidir ki aslında buradaki cemiyet ve hükümet sözleşmesi ayrımına denk görülebilir. Bu ikisini Hobbes ve Locke üzerinden tartışan bir çalışma için bkz. Frederick Pollock, "Hobbes and Locke: The Social Contract in English Political Philosophy", *Journal of the Society of Comparative Legislation*, 9/1 (1908): 107-112.

[24] Bu çalışmada "toplum sözleşmesi" kuramın genel adı olarak kullanıldığı için, dar anlamdaki sözleşmeden bahsederken "cemiyet sözleşmesi" kavramı tercih edilmiştir. Genel terminolojiye uygun olmasa da karışıklık olmaması için bu yönteme başvurulmuştur.

[25] Gough, *The Social Contract: A Critical Study*, 3.; Barker, *Introduction*, xii.; Lessnoff, *Social Contract*, 29-30.

Literatür içinde bu ayrım, *contractarianism* ile *contractualism* arasında kurulmaktadır ki, *sözleşmecilik* ve *sözleşmeselcilik* ayrımı olarak Türkçeleştirilebilir. *Sözleşmeci* etik konum, Hobbes'tan başlatılmaktadır. Buna göre sözleşmeye öncel herhangi bir etik kod mevcut değildir. Sözleşme, doğaları gereği eşit olan insanların, karşılıklı olarak yarar elde edebilmek için pazarlık yürütüp anlaşarak çeşitli siyasal ve etik yükümlülükler üstlenmelerine dayanır.[26] Bu yaklaşıma göre bireyin başkalarına karşı hiçbir doğal yükümlülüğü bulunmamaktadır. Yükümlülükler, sadece kişisel çıkara göre sözleşme sırasında verilen sözlerden doğar. Siyasal kurumlar gibi ahlak da insan yapımı bir kurumdur ve yalnızca çıkarları etkin biçimde ilerlettiği ölçüde haklı ve bağlayıcı olabilir.[27] *Sözleşmeselci* etik konum ise, büyük ölçüde sözleşmeci konumun tersidir. Bu yaklaşım, Kant'la başlatılmaktadır ancak pekala Locke'a kadar geriye de çekilebilir. Buna göre sözleşme öncesinde nesnel bir (teolojik veya seküler) ahlak bulunmaktadır ve sözleşme, bu ahlakı çözümleyip geliştirebilmek için bir araçtır.[28] Burada her bir bireyin durumu, tarafsızca ele alınmaya çalışılır ve herkesin ahlaki olarak aynı derecede önemli olduğu temel alınır. Bu tarafsızlık, herkesin etik değerini koruyabilmek için incelikli bir akıl yürütmeyi gerekli kılar. Böylece herkesin ahlaki değerini muhafaza edebilecek rasyonel bir ahlak kuramı geliştirilebilir.[29] Bu farklı etik konumlar, kuşaklararasında etik yükümlülükleri tartışırken farklı sonuçlara varmaları nedeniyle önemlidirler.

Toplum sözleşmesi kuramında son bir tartışma ekseni, sözleşmenin içeriğindeki dönüşüm ve genişlemeyle ilgilidir. Burada şöyle bir durumdan bahsedilebilir: Toplumun kuruluşu ve yönetim biçiminin belirlenmesi, esasen siyasal bir olaydır ve sözleşmenin amacı, siyasal bir düzenleme yapmaktır. Bununla birlikte yukarıda değinildiği gibi sözleşmenin içeriği 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasal tartışmalardan uzaklaştıkça etik konular öne çıkmıştır. Toplum sözleşmesi, meşru iktidarın sınırlarının ve ona karşı siyasal yükümlülük koşullarının belirlenmesinden; toplum yaşamı içinde bireylerin özel çıkarları ile kamu çıkarı arasında hakkaniyetli bir dengenin araştırılmasına dönüşmüştür. Böylelikle sözleşme, incelikli akıl yürütmelerle bireylerin toplum yaşamı içinde karşılıklı hak ve yükümlülüklerinin belirlenmesine doğru yönelmiştir. Kant'tan başlatılabilecek bu eğilimin zirvesinin Rawls olduğu söylenebilir. Bu etik

[26] Will Kymlicka, "The Social Contract Tradition" *A Companion to Ethics* içinde, ed. P. Singer (Oxford: Blackwell, 1991), 190.
[27] Jean Hampton, "Contract and Consent", *A Companion to Contemporary Political Philosopy* içinde, ed. R. E. Goodin, P. Pettit & T. Pogge (Oxford, Blackwell: 2007), 483.
[28] Hampton, *Contract and Consent*, 486.
[29] Kymlicka, *The Social Contract Tradition*, 191, 195.

toplum sözleşmelerinin konusu artık siyasal otoritenin meşruiyeti değil, adil toplumsal sistemlerin koşulları haline gelmiştir. 20. yüzyılın ortalarında refah devletinin kuruluşu, bu dönüşümü daha da güçlendirmiştir. Zira toplumsal adaletin ve fırsat eşitliğinin geliştirilmesi hedefleri ayrıca burjuvazi ile işçi sınıfı arasında uyumun ve barışın sağlanması ihtiyacı, toplum sözleşmesinin anlamının çalışma yaşamına doğru genişlemesini getirmiştir.[30] Pateman'ın *Cinsel Sözleşme*'si, sözleşme kuramına yeni bir uzam daha açmıştır. Pateman, toplumu kuran ilk sözleşmenin aslında bir cinsel sözleşme olduğunu, bu sözleşme ile kadınların erkekler tarafından tabi kılınmasının ardından biraderler arasında doğal eşitlik ve özgürlük koşulları altında toplum sözleşmesinin yapıldığını iddia etmiştir.[31] Pateman'ın savı, toplum sözleşmesinden önce ve onu mümkün kılacak biçimde kadınları tabi kılmak için erkekler arasında bir cinsel sözleşmeye işaret ederek toplum sözleşmesinin dışarıda bıraktıklarına dikkati çekmektedir. Bu yeni bakış açısı, başka tabiyet ilişkilerini anlamlandırmak için de çok yararlı olmuştur. Nitekim Pateman'ı izleyerek Mills, *Irksal Sözleşme* ile klasik toplum sözleşmesinin dışarıda bıraktığı başka bir kesimi, beyaz, batılı ve Hıristiyan-olmayan dünyanın geri kalanının tabiyetini toplum sözleşmesine bağlamıştır. Burada da "beyazlar", kendi aralarında bir ırksal sözleşmeyle diğer ırkları tabiyet altına almışlardır; toplum sözleşmesi bu ırksal sözleşmenin ardılı olarak gündeme gelir.[32] Cinsel sözleşme ve ırksal sözleşme, toplum sözleşmesi kuramının içeriğini siyaset ve etikten çok daha geniş bir alana yayar. Toplumsal cinsiyet ve ırksal konumların gündelik yaşam içinde sürekli yeniden üretimini sağlayan epistemolojik ve psikolojik kabuller ve pratikler, sözleşmenin arka planını aydınlatabilmek için sosyoloji, psikoloji, pedagoji gibi pek çok farklı disiplini işin içine katarak sözleşme kuramının alanını çok genişletmiştir. Artık bilinçaltına bastırılmış tepkilerden gelir dağılımı eşitsizliğine, toplumsal cinsiyet rollerinden eğitim politikalarına dek pek çok husus toplum sözleşmesiyle ilişkili hale gelmiştir. Bu durum, farklı hassasiyetlere duyarlı olmak açısından yararlı olsa da, sözleşmenin özünü gözden kaçırma tehlikesini taşımaktadır.

Toparlamak gerekirse, bu dört eksen, toplum sözleşmesi kuramında kuşak sorununun niçin çözülemediğine dair önemli ipuçları barındırmaktadır. Ancak bu ipuçlarını irdelemeye geçmeden önce, toplum sözleşmesi kuramının tarihine ana hatlarıyla bile olsa bakmak, statik bir sorunla uğraşmadığımızı; tarih içinde kuramın da farklı sorunlar ve farklı koşullar

[30] Sulkunen, *Re-inventing Social Contract*, 326.
[31] Carol Pateman, *Cinsel Sözleşme*, çev. Z. Alpar (İstanbul: Boğaziçi Ünv. Yayınları, 2017), 18-19.
[32] Charles W. Mills, *Irksal Sözleşme*, çev. Ö. Aksakal (İstanbul: Patika Kitap, 2020), 35-36.

içinde dinamik biçimde dönüştüğünü ve dönüşmeye devam ettiğini anlamamızı sağlayacaktır.

Ana Hatlarıyla Toplum Sözleşmesinin Tarihi

Siyaset felsefesinin pek çok kavramı gibi toplum sözleşmesi de, Antik Yunan'la başlatılabilir. Yasa kavramının kutsallığının çözülmesinin ardından bazı sofistler, *physis-nomos* (doğa-yasa) ayrımı üzerinden yasanın "gelenek" anlamını sorgulayarak radikal bir bireyci yasa düşüncesine ulaşmışlardı.[33] Bu yasa fikri, yurttaşların ancak üzerinde anlaştıkları yasalara boyun eğecekleri anlayışına dönüştükçe toplum sözleşmesi kavramına yaklaşıldığı söylenebilir. Bu bakımdan yalnızca Protagoras, Hippias, Antiphon gibi sofistlerin değil, Platon'un *Devlet*'inin 2. Kitap'ında Glaukon'un ve *Kriton*'da Sokrates'in de insanların aralarında anlaşarak ya da şehrin yasalarının korumasından yararlanmanın karşılığı olarak onlara itaat etmeleri ile bir sözleşme kavramını temel aldıkları söylenebilir.[34] Ancak Guthrie'nin hatırlattığı üzere, Yunanların esas meselesi, bir sözleşme kuramına inanıp inanmamak değil, adil olan ile yasal olanın aynı şey olup olmadığıydı. Burada sözleşme, normatif değil olgusal yani anlaşmaya dayalı bir adalet kavramı oluşturuyordu[35].

Geç Ortaçağ'da sözleşme kuramının tekrar canlanışı, bir dizi etmenle açıklanmaktadır: Roma hukukunun ve özellikle *lex regia* (krallık yetkisinin halkın rızasından türetildiği yasa) kavramının yeniden keşfi, Kitab-ı Mukaddes'teki krallar ve halk arasındaki ahitler, feodalizmin üst ve astlar (süzeren ve vassallar) arasında karşılıklı yükümlülükler yüklediği fief anlaşmaları, sözleşme mantığının kabul görmesinde etkili olmuş olmalıdır.[36] Ancak bu dönemin asıl siyasal tartışması, imparatorla papa arasındaki

[33] Ağaoğulları, Protagoras mitosunda siyaset sanatının insanlarca müşterek biçimde edinildiğini hatırlatarak; "polis, ancak herkese doğruluk ile utanmadan pay verilince ortaya çıkar; bir başka deyişle, onun varlığının zorunlu koşulu, siyasal erdemin insanlar arasında paylaştırılmış olmasıdır. Demek ki devlet, siyaseti bilen kimselerin bilmeyenleri yönetme istencinin değil, bütün insanların kendi arzularıyla yaptıkları 'sözleşme'nin ürünüdür" yorumunu yapmaktadır. M. Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge, 2002), 92.

[34] Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür, 2016) 43; Platon, "Kriton", *Toplu Diyaloglar-I* içinde, çev. N. E. Erim (Ankara: Eos, 2007) 57-58.

[35] W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Cilt 3: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*, çev. S. Gürses (İstanbul: Kabalcı, 2021), 146-47.

[36] Lessnoff, *Social Contract*, 12-15.

rekabette yatmaktaydı ve bu tartışma içinde toplum sözleşmesi kuramı, krallıkların yapay kökenlerine işaret etmesi bakımından işlevsel olmuştu.[37]

Sözleşme kuramının gelişimindeki üçüncü dönem, Reform-sonrasının Monarkomak düşüncesiyle başlamaktadır. Fransız Din Savaşları sırasında radikal Protestan yazarların hükümet sözleşmesinin bir üçüncü tarafı olarak Tanrı'yı almaları ve doğru dinden sapan yöneticilere karşı ast-düzey yöneticilerin direnme hakkını kuramlaştırmaları, bu dönemin kuramsal açıdan en önemli gelişmeleridir.

Toplum sözleşmesi kuramının en parlak çağı, 17. ve 18. yüzyıllardır. Bu dönemde önce Althusius tarafından sözleşme daha seküler bir bağlama çekilmiş ardından Hobbes tarafından çok önemli bir adım atılarak sözleşmenin tarafları, tüzel kişilikler yerine doğrudan bireyler olarak kabul edilmiştir. Hobbes aynı zamanda sözleşmenin işlevini de tam tersine çevirmiştir. Buna göre önceden sözleşme, hükümdarın meşru yetkilerinin sınırlarını belirleyerek uyrukların itaatini koşula bağlıyordu. Hobbes ise sözleşmeyi hükümdar ile halk arasında karşılıklı ifa içeren bir düzenleme olmaktan çıkarıp güvenlik ve düzen için, medeni bir toplum açısından "fazla" olan hakların devir işlemi haline getirmiştir.[38] Ayrıca Hobbes, en etkili doğa durumu betimlemelerinden birini ortaya koyup sözleşmeyi doğa durumunun kriz dinamiğine yanıt olarak geliştirmesiyle sözleşmenin gerekliliğini de doğa durumuna bağlamıştır. Hobbes'un kadir-i mutlak egemen çözümlemesi, Locke tarafından paylaşılmaz. Hobbes'a göre doğa durumunda yasa olmadığı için egemene ihtiyaç vardı. Locke'a göreyse doğa durumunda yasa vardır ama yargıç eksiktir.[39] Bu yüzden sözleşme, doğa durumundaki hakların korunmasını sağlamak içindir.[40] Locke, yine Hobbes'tan farklı olarak iki aşamalı bir sözleşme modeli benimser. Oybirliğine dayalı ilk sözleşme, siyasal toplumun, devletin kuruluşunu sağlar. Yönetim biçimi ve yöneticilerin görevlendirilmesi ise oyçokluğuna dayanır. Locke'a göre de yöneticiler, orijinal sözleşmenin tarafı değildirler ancak doğal hakların yönetim tarafından korunması bir tür emanet ilişkisi ortaya çıkardığı için yöneticilerle halk arasında güven ilişkisinin korunması çok

[37] George Lessnoff, "Introduction", *The Social Contract Theory* içinde (New York: New York University Press, 1990) 7.

[38] "Karşılıklı hak devredilmesi, insanların *sözleşme* dedikleri şeydir. (...) Yine taraflardan biri kendi adına taahhüt ettiği şeyi teslim edebilir ve ona itimat ederek diğer tarafın kendi taahhüdünü ileriki bir tarihte yerine getirmesini bekleyebilir; ve bu durumda sözleşme onun açısından *anlaşma* ya da *ahit* adını alır". Hobbes, *Leviathan*, 99.

[39] Lessnoff, *Social Contract*, 60.

[40] "İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır". Locke, *İkinci İnceleme*, 104.

önemlidir. Zira bu güven bozulduğunda direnme hakkı gündeme gelir. Locke'un bir başka özgünlüğü burada ortaya çıkar: Direnme hakkı, sözgelimi Monarkomaklarda da bulunuyordu. Ancak sadece Locke, bu hakkı ara kurumlara, ast-düzey yöneticilere değil, doğrudan halka, tüm tekil uyruklara tanımıştır.[41] Rousseau, klasik toplum sözleşmesi kuramının üçüncü büyük ismidir. Rousseau, toplum sözleşmesini iki eserinde ele almıştır: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev* ve *Toplum Sözleşmesi.*[42] İlkinde insan toplumunun yozlaşmasının hikayesini anlatırken ikincisinde ideal bir toplum sözleşmesinin kuramsal koşulları tartışılmaktadır. Bu bakımdan ilki tarihsel ikincisi varsayımsal bir toplum sözleşmesi anlayışı içermektedir.[43] *Söylev*'deki sözleşme, zenginlerin yoksulları kandırarak kendi üstünlüklerini onlara siyasal düzen olarak kabul ettirdikleri bir düzendir.[44] *Toplum Sözleşmesi*'nde ise sözleşme, Hobbesçu bir tarzda ama tam tersi bir amaçla ortaya çıkmaktadır. Rousseau için de sözleşme, toplu bir devir anlamına gelmektedir: Doğa durumundaki özgürlükler bırakılır. Ancak amaç, toplumun üstünde bir "siyasal canavar" yaratmak değil, herkesin doğal özgürlüklerini sivil özgürlüklerle takas ederek özgür ve egemen bir halk yaratmaktır. Tartışma, ideal biçimde ele alınan cemiyet sözleşmesi etrafında döner; hükümet sözleşmesine yer verilmez.

Kant'a gelindiğinde sözleşme kuramının klasik döneminin kapandığı söylenebilir. Kant'ta sözleşme kuramının tarihselliği iddiası tümüyle ortadan kalkar; sözleşme bir tür "akıl ideası" olarak kabul edilir. Yani sözleşmenin işlevi, siyasal yükümlülüğün gerekçelendirilmesinden çok, siyasal konularda bir doğruluk ölçütü sağlamaktır.[45] Kant'la birlikte toplum sözleşmesi, adil yasalara kılavuzluk edecek ideal bir anayasa anlamına kaymaya başlamıştır.

Kant'tan sonra sözleşme kuramının etkisini yitirdiği söylenebilir. Kuramın Hume'la başlayan eleştirisi, 19. yüzyılda Hegel ve Marx tarafından (başka savlarla) sürdürülmüştür. Hume, ilksel bir cemiyet sözleşmesini kabul eder

---

41 Lessnoff, *Social Contract*, 65.

42 Lessnoff'un dikkat çektiği üzere, toplum sözleşmesi kuramı içinde "toplum sözleşmesi" kavramının doğrudan kullanıldığı tek eser de budur. Mamafih bu kullanımın yerine, eserin ruhu düşünüldüğünde "siyaset sözleşmesi" kavramının daha uygun olabileceği söylenebilir. Lessnoff, *Social Contract*, 2. Diğer taraftan kuramın genel adı toplum sözleşmesi olmasına rağmen bu ibarenin modern dönemlere dek bu kadar seyrek kullanılması gerçekten ilginçtir. Bu durum belki Batı dillerinde "anlaşma" mefhumuna dair zengin sözcük hazinesinin sonucu olabilir.

43 Lessnoff, *Introduction*, 14.

44 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. N. İleri (İstanbul: Say, 2006), 140.

45 Lessnoff, *Social Contract*, 91.

ama bu sözleşmenin üzerinden nice yönetimler, devletler geçtiği için unutulduğunu ve bugün insanların bir sözleşmeye dayalı olarak değil, itaat etmeye alıştıkları ve bunu kendileri için daha yararlı gördükleri için boyun eğmeye devam ettirdiklerini savunur.[46] Hegel'e göre sözleşme kurgusundaki en büyük hata, devleti ve/veya siyasal yükümlülüğü, bireylerin öz çıkarlarının toplamından türetmeye çalışmasıdır. Bu tür sözleşmeler ancak sivil toplum alanında işlevsel olabilir.[47] Devletin taşıdığı kamusallık ve etik yücelik, onun hiçbir biçimde bir sözleşmeyle açıklanmasına izin vermez. Toplum sözleşmesi kuramının Marksist eleştirisi, devletin yüceliği mefhumunu reddetse de, doğal haklar kuramının tarihsel bir perspektiften eleştirisi açısından Hegel'le benzeşir. Sözleşme, belirli bir çağda, burjuva dünyasının içinde doğan ve iktisadi alanda geçerli bir kavramdır. Bu kavramı temel alarak siyasal alanın tasarımı, kavramın tarihselliğini silerek soyutlayıp genelleştirmektedir. Dahası, kapitalist piyasa ekonomisinin bir öncülü olan "kendi çıkarını düşünen birey" anlayışının siyasal alanın oluşumu için temel alınması, kapitalist ekonomiyle uyumlu bir devlet tasarımı ortaya çıkarmaktadır.[48]

Farklı yönlerden gelen eleştiriler sonucunda toplum sözleşmesi kuramı, 19. yüzyıldan 20. yüzyılın ortalarına kadar gündemden düşmüş, arkaik bir kurgu olarak görülmüştür. Yukarıda belirtildiği gibi kuramın yeniden canlanışı önce refah devletinin etkisiyle olmuş; ardından sözleşme metaforu neoliberalizm tarafından kolayca kesp edilmiştir. Bu bakımdan Rawls, refah devleti bağlamında bir kuram geliştirirken Buchanan, Nozick gibi isimlerin çalışmaları, neoliberal bir sözleşme kuramı başlığı altında görülebilir. Pateman ve Mills'in eserleri ise, kuramın bağlamını tamamen değiştirmiştir. Gelinen noktada artık toplum sözleşmesi, çok geniş bir alanı ilgilendiren, kozmopolit bir düzenleme halini almıştır.

Toplum Sözleşmesi Kuramında Kuşak Sorunu

Toplum sözleşmesi kuramında kuşak kavramının ne tür sorunlar çıkardığını ve niçin ihmal edildiğini çözümleyebilmek için toplum sözleşmesiyle ilgili ayrımlarla kuşak konusunu ilişkilendirerek ilerlemek daha sistematik bir yöntem olacaktır. Bu bakımdan tartışmayı siyasal ve etik boyutları ayırarak sürdürmek ve diğer tartışma eksenlerini bu ayrımın altında toplamak daha yararlı olabilir.

[46] Hume, *Toplumsal Sözleşme*, 339, 341, 351.
[47] Lessnoff, *Social Contract*, 99.
[48] Lessnoff, *Introduction*, 16.

Yeni Kuşakların Rıza ve Bağlılık Sorunu

Buradaki sorunun özü şudur: Bir hükümete bağlılık taahhüdünde bulunmamış, sözleşmeye taraf olmamış olan yeni kuşaklar niçin o hükümete ve onun yöneticilerine itaat etmek zorundadırlar? Bu soruya yanıt aramaya başlarken ilkin böyle bir sorunun sorulabilmesinin bile toplum sözleşmesi kuramının bir getirisi olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Zira toplum sözleşmesinin rakibi olan kuramlar, doğal veya doğaüstü bir kaynağa atıfla birbirini izleyen kuşakların tabiyet içinde dünyaya geldiğini iddia ediyordu. Toplum sözleşmesi kuramı ise, insanların özgür olarak dünyaya geldiğini vurgulayıp meşru bir yönetimin ancak rızaya dayanması gerektiğini savunarak her yeni kuşağın onay vermesi koşulunu ve dolayısıyla bağlılık sorununu yaratmıştır.[49] Öte yandan bu bağlılık sorunu, sözleşmenin varsayımsallığı ve cemiyet sözleşmesine dönüşmesiyle daha keskin bir durum almıştır. Bu hususu aydınlatmak için Antikçağ ve Ortaçağ'daki duruma kısaca bakılabilir. Antikçağ açısından sorunun özü, yasaların bağlayıcılığı ve boyun eğme görevi üzerindeydi. Bu sorunun en parlak örneği olan *Kriton*'da Sokrates, Atina'yla bir tür sözleşme ilişkisi içinde olduğunu anlatır: Şehir, ebeveynlerini koruyup büyüttüğü gibi aynı imkanları kendisine de sunmuştur; karşılığında ise itaat beklemiştir. Sokrates, bu imkanlarla Sokrates olmuştur ve dolayısıyla şehri ona haksızlık bile yapsa, onun yasalarına karşı çıkamayacaktır. Ortaçağ'da ise halkın hükümdara bağlılığı, hem halkın bir tüzel kişilik olması nedeniyle yeni kuşakları da kapsaması hem de her yeni hükümdarda yenilenerek somut tarihsel bir sözleşme olarak görülebilmesi, yeni kuşakların itaati sorununu önemsizleştirmiştir. Bu bakımdan sorunun asıl patlak verdiği yer, sözleşme kuramının klasik dönemidir ki başlangıç noktası olarak Hobbes alınabilir.

Hobbes, tüzel bir kişilik olarak halkın sözleşme öncesinde mevcut olmadığını ancak egemenle birlikte bir halktan bahsedilebileceğini düşünür. Bu yüzden eski hükümet sözleşmesi yerine cemiyet sözleşmesini tercih etmiş ve her bir bireyi sözleşmenin tarafı haline getirmiştir. Cemiyet sözleşmesi,

[49] Toplum sözleşmecilerinin bu vurgusu, özellikle ataerkil iktidar kuramıyla tartışma içinde belirginleşmiştir. Bu bakımdan Locke, babanın iktidarının siyasal bir iktidar olmayıp geçici bir nezaret etme, bakım ve güvenlik yetkisine karşılık geldiğini iddia ederken kesinlikle kendi alt soyu üzerinde mutlak bir nitelik taşımadığını söylemiştir. Her kuşak, özgür olarak doğar; öyle ki babanın savaşta yenilip esir ve köle düşmesi bile çocuğu bağlamaz. Locke, *İkinci İnceleme*, 95 vd., 155. Bu konuda Rousseau da çok nettir: "[K]eyfe bağlı bir yönetimin meşru olabilmesi için halkın, her kuşakta, bu yönetimi ya kabul ya da reddetme hakkına sahip olması gerekiyor; o zaman da böyle bir yönetim keyfe bağlı sayılamaz". Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. A. Erenuluğ (Ankara: Öteki, 1999), 38.

toplumun ilk kökeni sorusunu getirdiği için ona taraf olmayan gelecek kuşakların durumu sorununu doğurur. Ancak Hobbes, kendi kurgusu içinde bu sorunu bazı tedbirlerle dondurur. İlk olarak, Hobbes'un katı nominalist mantığı içinde, sözleşme dışında bir adalet veya adaletsizlik tartışmasına yer yoktur. Gelecek kuşaklar, sözleşme dışı bir referansla sözleşmeyi haksız göremezler. İkincisi, Hobbes'un sözleşmesi, egemene herhangi bir ifa yükümlülüğü taşımadan uyrukların karşılıklı hak devirleri toplamı olduğu için; topluma katılan her yeni birey, egemenden bir karşılık beklemeden sözleşmeye otomatik biçimde dahil olur. Dolayısıyla, Lessnoff'un ifade ettiği gibi, uyruklar yalnızca sözleşmeye *karşı* değil, sözleşme *boyunca* da, tabi durumdadırlar.[50] Hobbes bu hususu, "Egemenin Hakları" bölümünde (Bölüm 18) ayrıntılandırır: Uyruklar, hükümet biçimini değiştiremezler; egemenin izni olmadan ülkeden ayrılamazlar; çoğunluk kararına karşı çıkamazlar.[51] Üçüncüsü, Hobbes'un "kişilik" (*persona*) kavramı üzerinden egemenle uyrukları kaynaştırması da, egemenin eylemlerinin aynı zamanda uyruklara ait olmasını sağlayarak olası bir ayrışmanın önünü almaktadır. Dördüncü olarak Hobbes'un tevarüs meselesini ele alış biçimi de önemlidir: Hobbes, sözleşme öncesinde var olan bir mülkiyet hakkı tanımadığı için tevarüs sorununu yalnızca egemen açısından tartışır. Egemen, ister seçimle ister kalıtsal olarak göreve gelmiş olsun, kendi ardılını belirleme yetkisine sahiptir. Aksi halde, egemenin ölümü, siyasal bütünün dağılarak doğa durumuna dönüş anlamına gelecektir.[52] Dolayısıyla Hobbes *ilk* sözleşmeyi *tek* sözleşme yaparak da gelecek kuşakların itirazının önünü kapatmaktadır. Son olarak Hobbes, mülkiyet hakkının, "semerelerinden yararlanma" hakkını içermesini andırır biçimde, siyasal egemenliğin şu anda üzerinde olduğu kişilerin alt soylarını da kapsadığı biçimindeki ataerkil bir savı babaya değil egemene aktararak savunmaktadır: "Çocuk üzerinde hakimiyet sahibi olan bir kimse, o çocuğun çocukları üzerinde ve ayrıca onların çocukları üzerinde de hakimiyet sahibidir".[53] Tersini düşünmek egemenliğin kadir-i mutlaklığının reddi olacaktır.

Hobbes'un dondurduğu sorun, Locke'ta tekrar açığa çıkar. Locke'un mutlakıyete ve ataerkil iktidar kuramına karşı çıkışı ve mülkiyeti sözleşme-öncesi bir hak olarak alışı, Hobbes'un aldığı önlemleri devre dışı bırakır. Locke'a göre kadir-i mutlak bir kral, yalnızca yabancı devletlerle değil, kendi halkıyla da doğa durumundadır. Zira mutlakıyet, kendi davasında yargıç

[50] Lessnoff, *Social Contract*, 58.
[51] Hobbes, *Leviathan*, 131-33.
[52] Hobbes, *Leviathan*, 145.
[53] Hobbes, *Leviathan*, 149.

olmayı içerdiği için doğa durumunu devam ettirir.[54] Bu yüzden Locke, kalıtsallığın kutsallığını sorgular ve ilk şefin doğrudan, ardıllarının ise örtük bir onayla seçildiğini söyler. Siyasal bir iktidar, ancak anlaşmayla kurulabilir. Bu sav onu ataerkil iktidar kuramıyla yüzleşmeye götürür zira insanların siyasal bir düzene anlaşarak geçtikleri tezinin karşıtı olan, insanların her zaman bir hükümet altında doğdukları ve itaat etmek zorunda oldukları antitezinin o dönem en güçlü destekçisi ataerkil kuramdır. İşte Locke tam bu noktada, babanın yetkisinin çocuğu yetiştirilmesine özgü olduğunu; bunun ötesinde asla mutlak olmadığını ve altsoyları bağlamadığını iddia ederek gelecek kuşakların sözleşmeye bağlılığı sorununu açığa çıkarmıştır. Locke, "lambadan kaçan cin"i miras hakkı ve örtük onay (*tacit consent*) kavramıyla tekrar yakalamaya çalışır. Buna göre devlet, mülkiyeti korumak için kurulmuştur. Bu korumadan yararlanan herkes sözleşmeye zımnen rıza göstermektedir. Bir baba, mülkiyetini miras bıraktığında, bu mirası kabul eden evlatlar da aynı koruma ilişki üzerinden sözleşmeye örtük onay vermiş olurlar.[55] Aynı mantıkla, onay vermek istemeyenlerin de mülkiyeti elden çıkarıp ülkeden ayrılabilmesi mümkündür.[56] Locke'un savı, büyük ölçüde mülkiyet hakkına dayandığı için, gelecek kuşakların bağlılık sorununu da esasen mülk sahipleri için çözüme kavuşturmaktadır.[57] Mülksüz insanlar için sözleşmeye boyun eğmenin gerekçelendirilmesinde önemli bir boşluk ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber Locke, yalnızca gelecek kuşaklar için değil, şimdiki kuşaklar için de önemli bir dayanak daha sunmaktadır: direnme

[54] Locke, *İkinci İnceleme*, 74.

[55] Locke, *İkinci İnceleme*, 99.

[56] Burası, konunun belki de güncelle en ilgili noktası olabilir. Küreselleşme çağında belirli uzmanlıkları haiz genç insanlar, bulundukları ülkenin siyasal yönetimini veya bu yönetimin politikalarını kabul etmedikleri için başka ülkelere iltica etmektedirler. (Daha iyi bir yaşam için yurtdışına göç, konumuz dışındadır). Görüldüğü üzere, Hobbes böyle bir hakkı reddediyordu. Locke kabul ederken Hume, böyle bir hakkın aslında ne kadar az sayıda uyruğa ait olduğunu şöyle vurgulamıştı: "Hiçbir yabancı dil bilmeyen ve kazandığı küçük paralarla günübirlik yaşayan yoksul bir köylünün veya esnafın bu ülkeyi kolayca terk edebileceğini ciddi ciddi düşünebilir miyiz?" Hume, *Toplumsal Sözleşme*, 346. Mamafih çok az sayıda uyruğun potansiyel olarak yararlanabilmesinin ötesinde "iltica hakkı"yla ilgili asıl sorun, etik yükümlülükle ilgili kısmıdır ki bunun en seçkin örneği olarak yine Platon'un *Kriton*'una dönmek gerekmektedir: Bizim yetişmemizi sağlayan, bize sağladığı olanaklarla eğitimimizi tamamladığımız ülkemizi, yasalarını veya politikalarını beğenmediğimiz için terk edip gidebilir miyiz? Sokrates, gidemeyeceğimizi düşünüyordu.

[57] Kuramsal olarak Locke, mülkiyet hakkını yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışıyla birlikte daha geniş bir bağlamda ele almaktadır. Mamafih bu sorunda tartışma bir hayli somut bir mülkiyet anlayışı etrafında ilerlemektedir. Öte yandan burada bir başka sorun daha bulunmaktadır: Locke, yabancıların siyasal toplumun üyesi olmadığını söylemektedir. Ona göre, sözleşmeye katılmamış yabancılar salt gayrimenkul temlikiyle siyasal toplumun üyesi olamazlar. Lessnoff, *Social Contract*, 66.

hakkı. Lakin Locke, direnme hakkını sözleşmenin ihlalinden değil, güvenin ihlalinden türetir.[58] Burası kritik bir noktadır: O, eski hükümet sözleşmesini ikame edecek biçimde, yönetimin kendisine emanet edilen yetkileri amacı dışında kullanımına set çekmektedir. Bu emanet istismar edildiğinde yönetimi değiştirme hakkı doğmaktadır. Locke'un güven kavramının Whig siyasal kuramı üzerinden parlamentonun güvenine dönüştüğü söylenebilir. Hükümetlerin parlamentodan aldıkları dönemsel güvenoyları, parlamentoların ardıl parlamentoları bağlayacak işlemler yapmamaları gibi teamüller, toplum sözleşmesinde kuşak sorununun giderek kurumsal yapı içine soğurulmasını göstermektedir. Bu soğrulma, anayasa ve seçimler ile devam etmiştir ancak bunu ele almadan önce Rousseau'nun da bu soruna nasıl eğildiğini incelemek gerekmektedir.

Rousseau da diğer toplum sözleşmecileri gibi, insanın her koşulda özgür doğduğu savından başlar. Dolayısıyla (Hobbes'un yaptığı gibi) gelecek kuşakların özgürlüğünü egemen adına kayıt altına almaz. Sonra sırf çatışmanın sonlandırılması için yapılan, zenginlerin yoksullar üzerindeki hakimiyetini kurumsallaştıran, özünde eşitsiz sözleşmeleri de toplum sözleşmesi olarak kabul etmez.[59] Rousseau'nun toplum sözleşmesi kurgusu içinde gelecek kuşakların bağlılığı sorununa yönelik en önemli adımı, halkın egemen olması ve devletin "genel irade" olarak tanımlanan kamusal çıkara özgülenmesidir. Böylece kuşaklar ve bireyler arası tikel çıkar çatışmaları, halkın soyutluğu ve genel iradenin üstünlüğü altında silinir. Bu hususu tamamlayacak biçimde Rousseau, hükümet sözleşmesini kesin biçimde reddeder. Ona göre hükümetin kuruluşu, egemen varlığın bir yasama faaliyetidir.[60] Bu reddedişin asıl amacı, egemen varlık karşısında hükümeti mahfuz yetkilerden alıkoyarak araçsallaştırmakken aynı zamanda her yeni hükümet kuruluşunda gözden geçirilen sözleşme koşullarının kuşaklar arasında çatışma çıkarma olasılığının önüne geçmektir. Peki hükümet sözleşmesi yoksa, cemiyet sözleşmesine katılım nasıl olacaktır? Burada da Rousseau, Locke'un örtük onayına başvurur: "Devlet kurulduktan sonra orada oturan, anlaşmayı onamış demektir".[61]

Rousseau'dan sonra yeni kuşakların bağlılığı sorunu giderek anayasal terimlerle tartışılır olmuştur. Amerikan Devrimi'yle birlikte bu sorun, bir anayasa, onun hazırlanmasına katılmamış, ona onay vermemiş kuşakları bağlayabilir mi sorununa dönüşmüştür. Burada da taraflar, daimi bir anayasa

[58] Barker, *Introduction*, xxiii.; Lessnoff, *Social Contract*, 64.
[59] Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 138 vd.
[60] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 154-58.
[61] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 165-66.

taraftarları ile vadeli anayasa (*sunset constitution*) taraftarları olarak ayrılabilir. Vadeli anayasa görüşü, bir anayasanın ancak onu yapan kuşak için geçerliliği olduğu, kuşağın ortadan kalkmasıyla hükmünü yitireceği görüşüdür ki; T. Jefferson ve T. Paine tarafından savunulmuş; ardından Paine üzerinden Condorcet gibi Fransız Devrimi'nin Jironden (*Girondin*) hizbinin üyelerine geçmiştir.[62] Jefferson'ın ve Paine'in savlarına dayanak olan iki ana ilkeden bahsedilebilir: Birincisi, ölüler hiçbir yetkiye sahip değillerdir. Ölüm, insanların bu dünya işleriyle ilgili tüm bağları kopardığı için ölüler tarafından konmuş kuralların bağlayıcılığı da ortadan kalkar. Ölülere ait her şey topluma döner. Yeryüzü, yaşayanlara aittir ve uyum, ölülere değil dirilere göre sağlanmalıdır.[63] İkincisi, farklı uluslar nasıl birbirinden bağımsızsa, kuşaklar da birbirinden o kadar bağımsızdır. Bu ilke, toplum sözleşmesi kuramının, herkes özgür doğar öncülünden gelmektedir. Bireysel olarak geçerli olanın kuşak olarak da geçerli olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca dünya değişmekte, düşünceler ve yaşamlar da dönüşmektedir. Dolayısıyla bir kuşağın kendi koşulları içinde koyduğu kuralların bambaşka koşullar içinde yaşayan kuşakları bağlayacağını kabul etmek, kuşakların özgürlüğüne ve bağımsızlığına zarar verir. Jefferson ve Paine'in paylaştıkları bu iki ilkenin yanı sıra, Jefferson bir de kendi hesaplamalarıyla bir "19 yıl kuralı" bulmuştur. Buna göre belirli bir yılda yaşayanlar içinde çoğunluk, 19 yıllık aralıklarla yeni kuşağa geçer.[64] Bu ilkelere dayanan vadeli anayasa görüşünün ya da daha basitçe "her kuşak kendi anayasasını yapmalıdır" savının rakibi karşısında başarısız olduğu söylenebilir. Bu başarısızlığın nedenini anlamak ve daimi (*perpetual*) anayasa görüşüne geçmek için Jefferson'ın mezkur mektubuna Madison'ın yanıtı iyi bir tutamak olabilir. Madison, özellikle kamu borçları ve yasama açısından bazı yararlar içerse de, periyodik olarak sona eren bir anayasa düşüncesinin, büyük tehlikelere gebe olduğunu savunur. Zira eski ve yeni anayasa arasında bir fetret devri (*interregnum*) oluşacak, hizipleşme ve halkın şiddetli biçimde siyasetin içine çekilmesi

[62] Öyle ki, 1793 tarihinde Jirondenlerin sunduğu Anayasa Taslağı'nın 33. maddesinde "Bir Halk her zaman Anayasasını gözden geçirme, reform yapma ve değiştirme hakkına sahiptir. Bir kuşağın, gelecek kuşakları kendi yasalarına tabi kılma hakkı yoktur; ve kamu görevinin herhangi bir biçimde mirasa konu olması saçma ve zalimcedir" düzenlemesi yer almıştır. Bu madde ve Paine-Jirondenler ilişkisi için bkz. Giorgio La Neve, "Thomas Paine's Influence on the Girondin Constitutional Project of 1793", *Parliaments, Estates and Representation*, 38/2 (2018).

[63] Thomas Paine, "İnsan Hakları", *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde, çev. F. Gültekin (İstanbul: Doruk, 2013), 138.; Jefferson, *James Madison'a*, 101.

[64] Jefferson, *James Madison'a*, 106; Axel P. Gosseries, "Constitutions and Future Generations", *The Good Society*, 17/2 (2008): 32.

görülebilecektir.[65] Aslında daimi anayasa anlayışını öne çıkartan asıl etmen, Madison'ın bahsettiği tehlikeden daha çok, anayasanın anlamı ve işleviyle ilgilidir. Anayasalar, bir siyasal toplumun ortak değerlerini güncel siyaset içinde oluşan basit çoğunlukların tasarrufunun dışında tutan belgelerdir. Siyasal iktidarların kaprislerine karşı belirli özel güvencelere sahip olmaları, yurttaşların temel haklarının korunması içindir.

19. yüzyıl boyunca toplum sözleşmesi kuramının geri çekilişiyle birlikte, kuşakların siyasal bağlılığı tartışması da hararetini kaybetmiştir. Ancak burada, çok önemli bir gelişmenin etkisini de belirtmek gerekir: temsili demokrasi. Gerçekten temsili demokrasinin gelişimi, bu sorunun çözülmesinde vadeli anayasadan çok daha işlevsel olmuştur. Çünkü seçimler, doğaları gereği periyodik olarak başvurulmaya anayasalardan çok daha uygundur. Dolayısıyla yeni kuşakların katılımı adeta otomatik biçimde sağlanır. Üstelik, temsili demokrasinin ideolojik işlevi ("halk kararını verdi"), toplum sözleşmesinin ideolojik işleviyle ("sizin onayınızla oldu, itaat edin") birbirini tamamlar.[66] Bu biçimde toplum sözleşmesi savlarının temsili demokrasiye eklemlenmesi, yeni kuşakların bağlılık sorununu massetmiştir. Ama yine aynı biçimde, temsili demokrasinin krizinin derinleşmesi de, yeni kuşaklar sorununu tekrar gün ışığına çıkarmıştır. Ancak sorunun geri dönüşünde, toplum sözleşmesinin dönüşümünü de dikkate almak gerekmektedir.

Kuşaklararası Adalet Sorunu

Temsili demokrasinin kriziyle yeni ve gelecek kuşakların siyasal kimliğini kurmaya hizmet eden yoksulluk ve eşitsizlik, iklim krizi ve küresel ısınma gibi sorunların eşanlı biçimde görülmesi, kuşak konusunu tekrar gündeme getirmiştir. Aynı zamanda toplum sözleşmesi kuramının da siyasal bir sözleşmeden etik bir sözleşmeye doğru kayması, yeni kuşaklarla ilgili sorunun bu kez bir adalet sorunu biçimini almasına yol açmıştır.

---

[65] Madison'dan akt. Jörg Tremmel, "Constitutions As Intergenerational Contracts: Flexible Or Fixed?", *Intergenerational Justice Review*, 3/1 (2017): 5.

[66] Temsili demokrasinin yükselişini ve gerileyişini ele almak, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak onun, aslında iktidarın sınırlanması, denetlenmesi ve seçkinler arasında iktidar yarışının periyodik olarak düzenlenmesine karşılık gelmesine rağmen, ideolojik olarak halkın kendini yönetmesi olarak görülmesi; geçerken değinilmesi gereken bir husustur. Bkz. Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, çev. D. Baykal (Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği, t.y.), 162. Toplum sözleşmesinin ideolojik işlevi için bkz. Frédéric Gros, *İtaat Etmemek*, çev. Z. B. Bölükbaşı (İstanbul: YKY, 2021), 102-13.

Kuşaklararası adalet, maddi kaynakların yaşam, şans ve kalitesinin kuşaklar arasında adil dağıtılmasını anlatır. Daha somut olarak, her kuşağın, nitelikli bir çevrede yaşamasını engelleyecek zararlar, iş alanlarının kısıtlanması, kamusal borç ve vergiler gibi olumsuzlukları kendisinden sonraki kuşaklara aktarmama yönünde sorumlu davranmasıdır.[67] Her kuşağın böylesi bir sorumlulukla davranması, etik bir görevdir. Toplum sözleşmesi kuramları Kant'tan itibaren giderek artan biçimde etik sorunlarla ilgilendikleri için bu sorun da kuramın yeniden canlanmasıyla çakışarak önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Mamafih kuşak kavramını toplum sözleşmesi kuramıyla etik bir bağlamda bir araya getirme girişimi hem kuşak kavramından hem de toplum sözleşmesi kuramından kaynaklı sorunlarla maluldür.

Kuşak kavramına tekrar dönmek gerekirse; yeni bir kuşak, müşterek toplumsal ve tarihsel deneyimle ortak bir kimliğe dönüşürken diğer kuşaklarla sınırları asla net biçimde ayrışmaz. Epigrafta yer alan Hume alıntısındaki gibi, ipekböcekleri ve kelebekler gibi bir kuşağı tümüyle öncül ve ardıl kuşaklardan ayırmak mümkün değildir. Böyle olunca kuşaklar hem birbirinden ayrı hem birleşik, hem işbirliği içinde hem çatışmalı olarak düşünülmelidir. Daha açıkçası, sosyolojik olarak kuşakların kamusal yaşama katılımı, eski kuşakların sürekli azalmasına karşılık yeni kuşaklardan sürekli yeni katılımların olması biçiminde ilerler. Bu süreç içinde eski ve yeni kuşaklar arasında (çoğunlukla eskilerden yenilere doğru) kültürel bir aktarım işler. Her bir kuşak sadece kısıtlı bir zaman diliminde kamusal ve toplumsal yaşamda etkin bir konumdadır ardından yerini ardıllarına bırakır.[68] Dolayısıyla kuşaklar arasındaki ilişki devamlı yeniden kurulup dağılır. Toplum sözleşmesi kuramı açısından ise, bu bağlamda en önemli sorun, kuramın sözleşme kavramından neşet eden bir zaman-sığlığı içinde olmasıdır.[69] Yani ideal bir sözleşme, şimdi ve burada bir ifa gerektirir. Bu idealden uzaklaştıkça, sözleşme mantığına içkin mübadelede birtakım sorunlar ortaya çıkmaya başlar. Bu sorunların özgül görünümü, kuram içindeki iki farklı yaklaşım olarak sözleşmeci ve sözleşmeselci yaklaşımlara ve onların benimsedikleri etik öncüllere ve ulaştıkları sonuçlara göre farklılaşır.

---

[67] Ülkü A. Azrak, "Kuşaklararası Adalet", *Mümtaz Soysal'a Armağan* içinde, hz. C. Eroğul vd. (Ankara: Mülkiyeliler Birliği, 2009), 182.

[68] Mannheim, *Kuşaklar Problemi*, 333 vd.

[69] Zaman-sığlığı kavramı için bkz. Armando Marques Guedes, "Democracy And Its Boundaries: Can There Be Such A Thing As A Bona Fide Intergenerational Social Contract?", *Intergenerational Justice Review*, 10/1 (2010): 31.

Toplum sözleşmesi kuramında kuşaklararası adalet sorununun ele alınmasındaki güçlükleri irdelemek gerekirse, Gardiner'i izleyerek üç temel güçlükten bahsedilebilir. İlk olarak kuşaklararası ortam yani farklı kuşakların işbirliğine gidebilme uzamı açısından zorluklar bulunmaktadır. Farklı kuşakların birbiriyle gerçek bir işbirliği yapabileceği şüphelidir. Buradaki zorluklar, etkileşim, ortak ürünlerin paylaşımı ve dar görüşlülük olarak sıralanabilir.[70] Farklı kuşakların birlikte çalışması ve karşılıklı faaliyette bulunması zordur. Dolayısıyla birlikte üretilen bir ürün, değer vs. olmadığı için bunun nasıl paylaşılacağı tartışmalıdır ve son olarak kuşakların kendi tikel ve kısa vadeli çıkarlarını düşünmelerini engellemek kolay değildir. İşbirliğinden sonra ikinci güçlük, yapısal bir sorundan kaynaklanır: Gelecek kuşaklar, şimdiki kuşaklarla sözleşme yapamazlar. Bu durumda farklı kuşakların ortak yarara göre davranmalarının zemini nasıl tanımlanabilir? Bunun bir yöntemi olarak Gardiner, Oyun Kuramı'ndan ödünç alınan meşhur (ve meşum) mahkum çıkmazını kullanmaktadır: Farklı kuşakların birbiriyle işbirliği içinde olması, mahkum çıkmazına benzer bir ikilem içermektedir. Eğer tüm kuşaklar işbirliğine giderlerse bu hepsinin yararına olacaktır. Ancak bunun herhangi bir güvencesi yoktur ve diğer kuşakların işbirliğine yaklaşmaması durumunda bir kuşağın tikel çıkarına odaklanması en rasyonel tercihtir. Mahkum çıkmazı, kuşaklararası işbirliğinin önünü tıkama tehlikesi içermektedir.[71] Üçüncü güçlük, tek bir kuşağa göre geliştirilmiş etik önermelerin, standartların kuşaklararası bağlama uyarlanmasında görülmektedir. Yani bir kuşağa gerçekten iyi ya da kötü davranıldığı, eşitliğin sağlandığı belirsizdir.[72]

Aslında Gardiner'in belirttiği zorluklar, iki boyutlu bir geometriye göre tasarlanmış bir cismi üç boyutlu bir geometriye uyarlamaya benzemektedir. Toplum sözleşmesi kuramı başından itibaren tarihsel veya varsayımsal bir *t* noktasında yapılan bir sözleşmeyle belirli siyasal ve etik yükümlülüklerin sözleşmenin taraflarınca bireysel ve ortak çıkarlarına en uygun biçimde üstlenilmesini kuramlaştırmıştır. Bu modelin kuşaklararası bağlama aynı biçimde taşınabilmesi mümkün değildir. Kuşaklararası ilişkilerin, sözleşme-öncesi bir ahlakı kabul etmeyip yükümlülüğü bireysel çıkardan türeten sözleşmeci yaklaşımdan hareketle temellendirilmesi çok zordur. Sözleşmeselci yaklaşım, en azından gelecek kuşaklarla şimdiki kuşaklar arasında bir ödev yükümlülüğünü inşa etmek açısından biraz daha uygundur. Öte yandan en ideal etik kuramı araştırmak yerine, belirli somut sorunlar

[70] Stephen M. Gardiner, "A Contract On Future Generations" *Intergenerational Justice* içinde, ed. A. Gosseries & L. H. Meyer (Oxford: Oxford University Press, 2009) 81-83.
[71] Gardiner, "A Contract On Future Generations", 85-86.
[72] Gardiner, "A Contract On Future Generations", 96.

üzerinden giderek de kuşaklararası adalet ele alınabilir. Burada örnek olması bakımından kamusal borç ve varlıklar, anayasa ve iklim değişikliği başlıklarına değinilebilir.

Yeni kuşakların yaşam standartlarındaki gerilemesinin sonucunda kuşaklararası ilişkilerin daha sorunlu hale gelmesiyle refah devletinin tasfiyesi arasında tesadüfün ötesinde bir ilişki vardır.[73] Bu bakımdan özelleştirmeler ve kamu borçları yalnızca ekonomi-politik bir fatura çıkartmamakta, kuşaklararası ilişkiye de telafisi imkansız bir zarar vermektedir. Judt'un yerinde tespitiyle, pek çok yatırım ve hizmet için gerekli harcamalar yapılırken, bu harcamaları karşılayan vergi mükellefleri esasen bunlardan hiç yararlanamayacaktır. Ancak şimdiki kuşakların yararlandığı pek çok yatırım ve hizmet de eski kuşakların vergileriyle tamamlanmıştır.[74] Dolayısıyla kuşaklararasında örtük bir güvene dayalı bir zincir kurmak ve bunu korumak, somut bir toplum sözleşmesi edimi olarak kabul edilebilir. Aynı husus borçlanma için de geçerlidir. Bir veya ardıl birkaç kuşağın salt kendilerini düşünerek yüksek düzeyde gereksiz ve verimsiz borçlanması, gelecek kuşaklara çok ağır bir yük olacaktır. Literatürde, bu biçimde birkaç ardıl kuşağın üzerlerine düşen yatırımları gerçekleştirmeyip gelecek kuşaklara kaldırılması çok zor bir maliyet yüklemeleri, "saatli bomba" olarak adlandırılmaktadır.[75]

Anayasa da bir başka kuşaklararası adalet aracı olarak görülebilir. Anayasanın yukarıda ele alınan siyasal bağlılık sorunuyla ilgili boyutunun dışında, belirli anayasal hükümlerin yalnızca mevcut siyasal iktidarların değil aynı zamanda şimdiki kuşakların da tasarrufunun dışında tutulması sağlanabilir. Bu bakımdan "gelecek koruma hükümleri" olarak adlandırılan, gelecek kuşakların haklarını korumaya yönelik ekolojik, mali veya genel içerikli düzenlemeler, 1990'lardan itibaren pek çok ülkenin anayasasında yerini almıştır.[76]

---

[73] Henry A. Giroux, *Toplumsalın Alacakaranlığı: Kullanılıp Atılabilirlik Çağında Yeniden Dirilen Topluluklar*, çev. Ü. H. Yolsal (Ankara: Dost, 2018), 14.

[74] Tony Judt, *Kötülük Kol Gezerken*, çev. D. Şendil (İstanbul: YKY, 2020), 49.

[75] "Ardışık birkaç kuşağın refahın tadını çıkarıp kıtlık zamanlarını unutarak yüksek bir yaşam kalitesi sürdürürken, sözgelimi kaynakların aşırı tüketimi nedeniyle gelecekte bir kuşağın kaynak eksikliği nedeniyle ölüm kalım mücadelesi vermesi, "saatli bomba" olarak adlandırılabilir". Moss Bioletti, "An Essay On Social Contract Theory In A "Broken World" With Multiple Generations", https://www.academia.edu/33665283/An_Essay_on_Social_Contract_theory_in_a_Broken_World_with_Multiple_Generations, çevrimiçi 20.04.2022, 11. Ayrıca bkz. Gardiner, "A Contract On Future Generations", 103.

[76] Tremmel, "Constitutions As Intergenerational Contracts: Flexible Or Fixed?", 9.

Son olarak iklim değişikliği, kuşaklararası hatta belirli bir kuşak için toplum sözleşmesine yönelik ciddi bir meydan okuma olarak görülebilir. Klasik toplum sözleşmesi kuramı, çevreyi bolluk koşulu altında ele alıyordu. Bu koşul altında herkesin eşit ve özgür olarak bir araya geldiği bir sözleşme tasarlıyordu. İklim değişikliği sonucunda kıtlık koşulu altında bir sözleşme tasarlanmak durumunda kalınması, kuramın pek çok öncülünü bozabilir; bazılarının diğerleri aleyhine sözleşme yapması gündeme gelebilir.[77] Bu bakımdan iklim değişikliğine dair yapılan düzenlemelerin uluslararası güç dengeleri içinde yoksul halkları daha ağır maliyetler içinde bırakarak gündeme gelmesi, Rousseau'nun "yalancı sözleşme" olarak adlandırdığı zenginlerin yoksulları denetim altına almalarının bir örneği olarak görülebilir. İklim değişikliği, diğer konulardan farklı olarak ulusal düzeyde çözüme kavuşturulması güç olan ancak yaşanan büyük felaketlerde ulusal toplum sözleşmesini de tartışmaya açan çok önemli bir sorundur.[78] Bu yüzden toplum sözleşmesi kavramının ulusal ve küresel düzeyde önem kazanmaya devam edeceğini beklemek hatalı olmayacaktır.

Sonuç

Dünyanın büyük değişimlerden geçtiği bir çağda, bu değişimlere yön verebilecek toplumsal sınıf ya da ulus gibi modern kolektif öznelerin etkisizliği dikkat çekicidir. Bu bağlamda yaşanan dönüşümlerden daha fazla etkilenen genç insanların ortak deneyim ve bilinçlerinin kuşak kavramını siyasallaştırdığı görülmektedir. Bir taraftan eşitsizlik ve yoksulluk gibi sosyoekonomik sorunlar, diğer taraftan dünyanın yaşam kaynaklarının ekolojik olarak sürdürülebilirliğiyle ilgili kaygılar, kuşağın yakın gelecekte de önemli bir ortak kimlik olmaya devam edeceğini göstermektedir. Mamafih kuşak kavramının, diğer ortak kimliklerle karşılaştırıldığında iç tutarlılığının ve öz-yapışkanlığının (kohezyonunun) daha düşük olduğu; bu yüzden daha dar ama daha tutarlı sosyolojik kategorilerce parçalanabileceği de açıktır. Bu yüzden kuşağa büyük umutlar ya da mesnetsiz korkular atfetmeden önce, onun kendine özgü siyasal meseleleri üzerinden ilerlemek daha sağlam bir yol olarak görülmektedir. İşte toplum sözleşmesi kuramı, kuşağın hem mevcut siyasal düzenle ilişkisini hem de diğer kuşaklarla paylaştığı etik yükümlülükleri incelemek için önemli bir imkan sunmaktadır. Yeni bir kuşak, taraf olmadığı bir toplum sözleşmesine niçin veya nasıl bağlılık duyabilir? Bu soru, yalnızca bir kuşağın kendi siyasal ortak kimliğini

[77] Bioletti, Tim Mulgan'dan ödünç aldığı "altüst olmuş dünya" (broken world) varsayımı üzerinden kıtlık altında bir sözleşmenin koşullarını tartışmaktadır. Bioletti, *An Essay On Social Contract Theory*, 1.
[78] O'Brien vd., "Rethinking Social Contracts", 6.

pekiştirmesini değil ama aynı zamanda bu soruya muhatap olan bir siyasal düzenin kendi meşruiyet kaynaklarını (anayasa, yasalar, seçimler vs.) gözden geçirmesini sağlayabilir. Aynı biçimde kuşaklararası adaletin nasıl sağlanacağı sorusu da, kuşakların birbirlerine karşı ödev ve yükümlülüklerinin kaynağını ve kapsamını tartışarak yaşadığımız büyük sorunlara yeni bir perspektiften yaklaşmaya imkan verebilir. Öte yandan kuşak kavramının etrafında dönen bu tartışmalar, toplum sözleşmesi kuramına da tarihi boyunca malul olduğu tek boyutlu ve lineer yapısından çıkarak geçmiş, bugün ve geleceği birlikte hesaba katan çok boyutlu bir meşruiyet ve yükümlülükler sistemi geliştirmesine hizmet edebilir.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge, 2002.

Aristoteles. *Politika*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.

Azrak, A. Ülkü. "Kuşaklararası Adalet" *Mümtaz Soysal'a Armağan* içinde, 179-99. Hazırlayanlar Cem Eroğul, İlter Ertuğrul vd. Ankara: Mülkiyeliler Birliği, 2009.

Barker, Ernest. "Introduction". *Social Contract: Essays By Locke, Hume and Rousseau* içinde, i-xliv. New York: Oxford University Press, 1962.

Bioletti, Moss. "An Essay On Social Contract Theory In A 'Broken World'". https://www.academia.edu/33665283/An_Essay_on_Social_Contract_theory_in_a_Broken_World_with_Multiple_Generations. Çevrimiçi 20.04.2022.

Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. Çeviren Necla Arat. İstanbul: Remzi, 1984.

Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük, Cilt 3 (J-Müt)*. İstanbul: Ötüken, 2007.

Gardiner, Stephen M.. "A Contract On Future Generations". *Intergenerational Justice* içinde 77-118. Editörler Axel Gosseries & Lukas H. Meyer. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Çeviren Hüseyin Özel. İstanbul: Kırmızı, 2012.

Giroux, Henry A.. *Toplumsalın Alacakaranlığı: Kullanılıp Atılabilirlik Çağında Yeniden Dirilen Topluluklar*. Çeviren Ümit Hüsrev Yolsal. Ankara: Dost, 2018.

Gosseries, Axel P.. "Constitutions And Future Generations". *The Good Society*. Volume 17. No. 2 (2008): 32-37.

Guedes, Armando Marques. "Democracy and Its Boundaries: Can There Be Such A Thing As A Bona Fide Intergenerational Social Contract?". *International Justice Review*.Volume 10. No. 1 (2010): 31-32.

Gough, John W. *The Social Contract: A Critical Study Of Its Development*. Oxford: The Clarendon Press, 1936.

Gros, Frédéric. *İtaat Etmemek*. Çeviren Zeynep B. Bölükbaşı. İstanbul: YKY, 2021.

Guthrie, W. K. C.. *Yunan Felsefe Tarihi, Cilt 3: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*. Çeviren Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı, 2021.

Hampton, Jean. "Contract and Consent". *A Companion To Contemporary Political Philosophy* içinde 478-92. Editörler R. E. Goodin, P. Pettit & T. Pogge. Oxford: Blackwell: 2007.

Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. Çeviren Semih Lim, İstanbul: YKY, 2008.

Hume, David. "Toplumsal Sözleşme". *Siyasi Denemeler* içinde, 337-57. Editör K. Haakonssen. Çeviren İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan, 2018.

-.Of The Original Contract. https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/blogs.cofc.edu/dist/8/406/files/2014/09/David-Hume-Of-the-Original-Contract-1kif9ud.pdf. Çevrimiçi 16.04.2022.

Jefferson, Thomas. "James Madison'a 6 Eylül 1789". *Bağımsızlık Bildirgesi* içinde, 101-08. Çeviren Gülden Kurt. İstanbul: Doruk, 2012.

-. "Samuel Kercheval'e 12 Temmuz 1816".*Bağımsızlık Bildirgesi* içinde, 121-31. Çeviren Gülden Kurt. İstanbul: Doruk, 2012.

Judt, Tony. *Kötülük Kol Gezerken*. Çeviren Dilek Şendil. İstanbul: YKY, 2020.

Kymlicka, Will. "The Social Contract Tradition" *A Companion To Ethics* içinde, 186-96. Editör Peter Singer. Oxford: Blackwell: 1991.

La Neve, Giorgio. "Thomas Paine's Influence On The Girondin Constitutional Project Of 1793". *Parliaments, Estates And Representation*. Volume 38. No. 2 (2018): 192-204.

Lessnoff, Michael. *Social Contract*. London: MacMillan Education Ltd, 1986.

-. "Introduction", *Social Contract Theory* içinde, 1-27. New York: New York University Press, 1990.

Locke, John. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. Çeviren Fahri Bakırcı. Ankara: Babil, 2004.

Mannheim, Karl. "Kuşaklar Problemi" *Bilgi Sosyolojisi* içinde 323-68. Çeviren Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Pinhan, 2018.

Mills, Charles W.. *Irksal Sözleşme*. Çeviren Özgün Aksakal. İstanbul: Patika Kitap, 2020.

Norris, Pippa. "Generation Wars Over Brexit – And Beyond How Young And Old Are Divided Over Social Values". https://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/generation-wars-over-brexit/. Çevrimiçi 23.05.2022.

O'Brien, Karen, Hayward Bronwyn & Berkes, Fikret. "Rethinking Social Contracts: Building Resilience In A Changing Climate". *Ecology and Society*. Volume 14. No: 2 (2009): 1-12.

Paine, Thomas. "İnsan Hakları" *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet* içinde 127-405. Çeviren Faruk Gültekin. İstanbul: Doruk, 2013.

Pateman, Carol. *Cinsel Sözleşme*. Çeviren Zeynep Alpar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Peugny, Camille, Van de Velde, Cécile & Hamilton, Peter. "Rethinking Inter-Generational Inequality". *Revue Française de Sociologie* (İngilizce Edisyonu). Volume 54. No: 4 (2013): I-XXII.

Platon. "Kriton" *Toplu Diyaloglar-I* içinde, 45-61. Çeviren Neslihan Evrim Erim. Ankara: Eos, 2007.

-. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Pollock, Frederick. "Hobbes and Locke: The Social Contract In English Political Philosophy". *Journal of the Society of Comparative Legislation*. Volume 9. No. 1 (1908): 107-12.

Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren Alpagut Erenuluğ. Ankara: Öteki, 1999.

-. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çeviren R. Nuri İleri. İstanbul: Say, 2006.

Sartori, Giovanni. *Demokrasi Kuramı*. Çeviren Deniz Baykal. Ankara: Siyasi İlimler Türk Derneği, t.y.

Spitz, Jean-Fabien. "Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi". *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* içinde, 262-69. Derleyenler Philippe Raynaud & Stéphane Rials. Çeviren İsmail Yerguz. İstanbul: İletişim, 2017.

Sulkunen, Petra. "Re-Inventing The Social Contract". *Acta Sociologica*. Volume 50. No: 3 (2007): 325-33.

Tremmel, Jörg. "Constitutions As Intergenerational Contracts: Flexible or Fixed?". *Intergenerational Justice Review*. Volume 3. No. 1 (2017): 4-27.

TOPLUMSAL BİR SÖZLEŞME ÖRNEĞİ OLARAK ANALIK HAKKINDAN BABALIK HAKKINA GEÇİŞ: AESCHYLUS'IN *EUMENİDES*'İ VE J. J. BACHOFEN TARAFINDAN ELE ALINIŞI

Betül ÖZEL ÇİÇEK*

THE TRANSITION FROM MOTHER-RIGHT TO FATHER-RIGHT AS AN EXAMPLE OF SOCIAL CONTRACT: *EUMENIDES* OF AESCHYLUS AND ITS DEPICTION BY J. J. BACHOFEN

Öz

Tarih öncesi devirlerde insan topluluklarının yönetim şeklinin anaerki olduğu iddiası kapsamlı ve sistemsel bir biçimde ilk kez İsviçreli avukat ve Roma hukuku tarihçisi Johann Jakob Bachofen (1815-1887) tarafından dile getirilmiştir. Bachofen, bu iddiasını insanlık tarihinin de evrimsel bir gelişme ile ilerlediği görüşünden hareketle ifade etmiştir. İnsanlığın analık hakkından babalık hakkına, tensel hazdan rasyonel ilkelere, düzensizlikten sistemli oluşumlara, çok tanrılılıktan tek tanrılılığa doğru ilerlediğini düşünen Bachofen'a göre bu gelişmelerin temelinde toplumun analık hakkından vazgeçerek babalık hakkının üstünlüğünü kabul etmesi bulunmaktadır. Bachofen, düşüncesini temellendirmek için hukuksal bir zemin seçmiş, bu zemin üzerine inşasını mitik metinlerle oluşturmuş, aldığı klasik eğitimden istifade ederek eski Yunan ve Roma mitolojisini, tragedyaları kullanmıştır. Özellikle Aeschylus'ın *Oresteia* tragedyasının son oyunu *Eumenides*'e önem vermiş ve *Eumenide*s'in sonundaki mahkeme sahnesiyle bir dönüşüm gerçekleştiğini ve bu dönüşümün toplumsal bir anlaşmaya işaret ettiğini ileri sürmüştür. Bu anlaşma eski ve yeni tanrılar arasında, insanlarla tanrılar arasında ve nihayetinde insanlarla insanlar arasında gerçekleşir ve analık hakkından babalık hakkına geçiş sürecini ortaya koyar. Bachofen'a göre bu geçişin esası düzensiz ve bireysel bir hak arayışından vazgeçilip kamusal bir hukuk sisteminin toplumsal kabulüdür. Bu çalışmada Bachofen'ın analık

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü., Dr., betulozel@gmail.com., ORCID: 0000-0002-0121-9077.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 367-390.
(Makale Gönderim: 31.05.2022 / Makale Kabul: 19.07.2022)

hakkı kuramı ele alınarak yazarın analık hakkından babalık hakkına geçiş sürecini *Eumenides* tragedyası üzerinden ortaya koyuşu incelenecek ve *Eumenide*s'in sonundaki mahkeme sahnesini analık hakkından babalık hakkına geçişin toplumsal bir uzlaşı ve kabulün göstergesi olarak nasıl yorumladığı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: analık hakkı, babalık hakkı, J. J. Bachofen, Aeschylus, *Eumenides*, Athena, Apollon, Orestes, Erinysler.

Abstract

The claim that human societies were matriarchal in prehistory was first comprehensively and systematically expressed by the Swiss lawyer and historian of Roman law, Johann Jakob Bachofen (1815-1887). Bachofen deliberated this claim based on the view that human history also progressed with evolutionary development. According to Bachofen, humanity has moved from mother-right to father-right, from sensual pleasure to rational principles, from disorder to systematic formations, from polytheism to monotheism; and the basis of these developments is the consensus on the supremacy of the paternal right. Bachofen chose law as the ground on which to base his theory, he built on this ground using myths for which he greatly benefited from the classical education he received. He used ancient Greek and Roman mythology, especially tragedies. In particular, he focused on *Eumenides*, the last play of Aeschylus's tragedy *Oresteia*, and argued that the court scene at the end of *Eumenides* indicates a transformation that would be a manifestation of a social agreement. This agreement takes place between the old and the new gods, between humans and gods, and ultimately between humans and humans, and marks the transition from mother-right to father-right. According to Bachofen, the basis of this transition is the abandonment of an irregular and personal pursuit of rights, an individual quest for revenge, and the social acceptance of a public legal system. In this study, Bachofen's maternal right theory will be explored through the author's presentation of the transition from maternal right to paternal right in *Eumenides*, and his interpretation of the court scene at the end of *Eumenides* as an indicator of social consensus and acceptance of the transition from mother-right to the father-right will be examined.

Keywords: mother-right, father-right, J. J. Bachofen, Aeschylus, *Eumenides*, Athena, Apollon, Orestes, Erinyes.

***

♣

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, kültürel evrim teorilerinin ilki sayılabilecek analık hakkı kuramı İsviçreli avukat ve Roma hukuku tarihçisi Johann Jakob Bachofen (1815-1887) tarafından dile getirilmiştir. Bachofen analık hakkı üzerine iddialarını uzun süren araştırmalarının[1] ardından *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokraite der alten Welt nach Ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur* (Analık Hakkı: Antikitede Gineokrasinin Dini ve Hukuki Doğasına Dair Bir Çalışma) başlıklı eseri ile 1861'de ortaya koyar.[2]

Bachofen'ın eserine de ismini veren "Analık hakkı" kuramı ona özgü bir kuramdır. Bu kuramın ilk sosyal evrim teorilerinden olduğu söylenebilir. Bachofen, kuramını önce 1850-1860 tarihleri arasında verdiği konuşmalarla oluşturmuş, sonrasında kaleme aldığı yazılarla, insanlığın kültürel tarihinde ilerlemenin evrimsel değişimlerle sağlandığını öne sürmüştür. Böylelikle tarihi anların ve/veya tarihi olaylar silsilesinin insanlığın kültürel tarihindeki değişimlere vesile olduğu savını ortaya atan ilk araştırmacılardan olmuştur.[3] Bachofen'ın kuramını temellendirmek için mitlere başvurmasının en temel sebebi, mevzuyu ilk ele alan araştırmacı olması hasebiyle seçtiği konuya ait

---

♣ Bu makale, *Bir Tarih ve Teoloji Yazım Aracı olarak Tanrıça Kültü* başlıklı doktora tezinin (Betül Özel Çiçek, *Bir Tarih ve Teoloji Yazım Aracı olarak Tanrıça Kültü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2021), "J. J. Bachofen ve On Dokuzuncu Yüzyılda Tanrıça Kültü ve Anaerkinin İlk Kez Ele Alınışı" başlıklı alt bölümünden türetilmiştir.

[1] Bachofen, ele aldığı konunun kendisinden önce ciddi bir şekilde çalışılmaması sebebiyle arka plan oluşturmakta zorluklarla karşılaştığından bahseder. Johann Jakob Bachofen, *Myth, Religion and Mother Rights: Selected Writings of J. J. Bachofen*, çev. Ralph Manhen (Princeton: Princeton University Press, 1967), 69. Bachofen'ın konumu ve araştırmalarının yaşadığı zamandaki anlamı üzerine ayrıntılı bir özet için bkz. Lionel Gossman, "Orpheus Philologus Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity", *Transactions of the American Philosophical Society,* Vol. 73, No. 5 (1983): 1-89.

[2] Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokraite der alten Welt nach Ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur* (Stuttgart: Verlag von Krais und Hoffmann, 1861). Çalışmada Ralph Manheim (Johann Jakob Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen*, çev. Ralph Manheim (Princeton New Jersey 1967)) ve Nilgün Şarman çevirileri (J. Jakob Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki*, çev. Nilgün Şarman (İstanbul: Payel Yay., 1997)) karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır.

[3] Analık hakkı kuramından sonra, insanlık tarihinde, tarihin seyrini ve olayların akışını değiştiren bir kırılmadan, bir gelişmeden bahsedecek her araştırmacının sırtını bir şekilde Bachofen'ın kurduğu sava dayadığı söylenebilir.

daha önce çalışılmış bir literatür bulamamasıdır.[4] Yunan ve Roma mitlerini, tragedyaları ve oyunları inceleyerek metin okumaları yapan Bachofen yaptığı okumayı özellikle hukuki çerçeve içinde değerlendirip kurgulayarak bir anlamda kendi literatürünü de kendisi oluşturmuştur.[5] Çünkü her ne kadar konu ile ilgili bilimsel literatür olmasa da tarih öncesinde anaerkinin delili sayılabilecek sayısız belge olduğunu düşünür.[6] Özellikle Aeschylus'un *Oresteia* isimli üçleme şeklindeki tragedyaları üzerinde durmasının sebebi olarak da bu oyunlar silsilesinin baba hakkının kurucu metni olarak kabul etmesini gösterir.[7] Bu bakımdan Bachofen'ın çalışması, henüz bilimlerin tam olarak tesis edildiğini iddia etmenin bile zor olacağı bir zaman diliminde gerçekleşen disiplinler arası ilk çaba olarak değerlendirilebilir.[8]

Analık hakkı kuramı, Lewis Henry Morgan, Karl Marx, Friedrich Engels, Jane Harrison, Sigmund Freud, Gustav Carl Jung, Robert Graves, James Mellaart gibi birçok kişinin kendi teorilerini üretmesinde çıkış noktası olmuştur.[9] Bu katkısının yanı sıra Bachofen'ın kültürel evrim süreçlerini açıklamak için hukuku temel alırken mitleri yorumlamayı tercih etmesi sadece muhteva açısından değil yöntem açısından da bir yenilik getirdiğini ortaya koymaktadır.[10] Bachofen'ın mitleri geçmiş zamanlara dair deliller

[4] Bachofen, bu ifadeyi *Das Mutterrecht* eserini yayınlamadan önce 16. Alman Filologistler, Oryantalistler ve Bilginler Birliği toplantısında (24 Eylül 1856) sarf etmiş ve analık hakkı üzerine ilk iddialarını bu toplantıda dile getirmiştir. Bkz. Damien Valdez, "Bachofen's Rome and the Fate of the Feminine Orient", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 3 (2009):421-443.

[5] Edebi metinlerdeki hukuki süreçlerin incelenmesi ve hukuk ile edebiyat arasındaki ilişki üzerine çalışmalar için bkz. Paul Gewirtz, "Aeschylus' Law", Harvard Law Review, Vol. 101, No. 5 (1988):1043, üçüncü dipnot.

[6] Bachofen, *Söylence,* 190.

[7] Bachofen, *Söylence,* 191.

[8] Peter Davies, *Myth, Matriarchy and Modernity: Johann Jakob Bachofen in German Culture 1860-1945* (Göttingen: De Gruyter, 2010), 38, 52.

[9] Bununla birlikte *Das Mutterrecht*'in zamanının popüler bir çalışması olup olmadığına dair soruya olumlu veya olumsuz cevap vermek güçtür. Eser, yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar dönemin akademik ve entelektüel olarak etkin dillerinden kabul edilen İngilizceye çevrilmemiştir.

[10] Bachofen'ın mitlerin okunması ve anlaşılmasında yeni bir yöntem oluşturmasını anlamak için bkz. Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship* (Chicago: University of Chicago Press, 1999). Lincoln, mit çalışmalarının amatör ve akademik bilgilerin birbiri ile sürekli değişim halinde olduğu bir alan olduğunu ifade eder ve mit üzerine çalışmaların "akademik ve popüler ortamlar arasında özgürce hareket ettiğini" düşünür; (*A.g.e.*,74). Mit üzerine söylemler de dinleyiciye günümüzdeki konumunu açıklayan geçmişe dair "hikâye formunda ideoloji" anlatmaktadır, (*A.g.e.,* 13, 147, 216).

taşıyan tarihi vesikalar olduğunu düşünmesi ve teorisini bu ön kabul üzerinden kurması, yöntemsel bir yenilik olarak değerlendirilebilir.[11]
Bachofen'ın tarih öncesi anaerki üzerine temel iddiası, insanlığın tarihin başlangıcında en aşağı seviyede bulunduğu, süreç içinde, mücadele ve gelişim ile ilerleyerek mümkün olan en üst seviyeye çıktığıdır. Bu mücadelenin temelinde ikili zıt kutuplu değerler ve kavramlar sistemi vardır, bu düalistik sistem devamlı suretle birbiri içinde mücadele ederek yeni sentezler oluşturmak için ilerler.[12] Bachofen, tüm insanlık tarihinin maddi hallerden kurtulup daha üstün özelliklerle şekillenmiş sistemlere evrilme çabasından ibaret olduğunu düşünür. Bachofen'ın keskin bir şekilde ayırdığı madde ve zihin arasındaki hiyerarşik değer ataması, eril-dişil düalizmi üzerinden tüm tarihin akışını da yönlendirmiştir. Bu eril-dişil düalizminin temsil noktası annelik ve babalıktır. Babalığın zaferi, insanlığın zaferidir.[13] Tarih ilerlemeci bir süreçtir: maddenin kösnüllüğünden aklın manevi ve rasyonel üstünlüğüne, kargaşadan düzene, Ana tanrıçadan Baba tanrıya, kadın yönetiminden erkek idaresine, annelik hakkından babalık hakkına, dişe diş intikamdan hukuka doğru gelişerek ilerler.[14] Bu bağlamda Bachofen'ın

---

[11] Davies, *Myth, Matriarchy and Modernity,* 5, 23. Bu yöntemsel yenilik, yaklaşık yüz yıl sonra psikanalistler, antropologlar ve etnograflar tarafından mit yorumlarının yöntemsel kullanımının önünü açacaktır.

[12] Bu ikili zıt kutuplu değerler sisteminin başlangıcını Platon'da bulmak mümkündür. Platon, Hesiodos ve Homeros'ta bulunan ikili ilişkileri tersine çevirerek logos-mythos ikilisini ele alırken logosu bir değerler silsilesi, mythosu ise onun zıddı ve daha kıymetsiz bir başka değerler silsilesi ile eşleştirmiştir. Buna göre logos, eril, otoriter, hakiki ve rasyonel konuşma ile; mitos ise dişil, manipülatif, yanlış yönlendiren ve irrasyonel konuşma ile eşleştirilmiştir (Bkz. Robert L. Fowler, "Mythos and Logos", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 131 (2011):45-66.; Luc Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology,* çev. Catherine Tihanyi (Londra, Chicago: The University of Chicago Press, 2004) 5-28. Platon'dan bu yana ataerkil sistem içinde kabul gören ikili zıtlıklı değerler setinin başlangıç noktalarından biri olan logos-mythos ayrımında mitlere verilen değeri yeniden tersine çeviren isimlerden ilki Alman filozof ve şair Johann Gottfried Herder olmuştur. İlk Kant eleştirmenleri arasında sayılan Herder, klasiklere, halk şiirlerine ve mitolojilere verdiği önemle Romantik hermenötiğin de ilk adımlarını atmıştır. Bkz. ed. Christopher John Murray, *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760–1850* (Routledge, 2013), 491.

[13] "Ana hakkından baba hakkına geçişteki ilerleme cinsler arasındaki ilişkinin tarihindeki en önemli dönemeç noktasıdır. … Babalığın zaferi beraberinde doğanın tezahürlerinden kurtulmayı, insanın varlığının maddi hayatın kanunlarının üzerine çıkarak yücelmesini getirir." (Bachofen, *Myth*, 109).

[14] Bu tür "kurgu"lardaki büyük ve kurgunun doğası itibariyle kaçınılmaz sorunlarından biri kurgunun sondan başa doğru yapılması ve geçmişi yeniden tasarlama teşebbüsü olmaktan kaçamamasıdır. Tarihin tahayyül ile ilişkisi için bkz. Albert Bushnell Hart, "Imagination in History", *The American Historical Review*, 15/2 (1910):227–51.; Vivienne Little, "What Is

kültür tarihi teorisine dair bir çalışma olarak değerlendirilebilecek[15] kuramı, kaçınılmaz olarak Hegelci diyalektikten ve Darwinci evrim teorisinden etkilenmiştir.[16] On dokuzuncu yüzyıla hakim ilerlemeci anlayışın yeni tarih algısı ve yeni biyoloji bilimi olmak üzere iki ayağını temsil eden bu olgular sebebiyle biyoloji, antropoloji ve tarih araştırmaları birbirini destekleyecek şekilde gelişmiştir.[17] Tarih öncesi anaerki fikrini ortaya koyan ilk çalışmalar bu sebeple sosyal evrimci teorinin tesisine de katkıda bulunmuşlardır.

I. Analık Hakkı

Bachofen insanlığın dört ana evreden geçtiğini anlatır: Hetaerik[18] dönem, Demeterci (anaerkil) dönem, Dionysusçu (anaerkilden ataerkile geçiş) dönem ve Apolloncu (ataerkil) dönem. Bu evrelerden hetaerizm ile Demeterci anaerki; Dionysusçu geçiş ile Apolloncu ataerki arasında kısa süreli ve şiddetli iki Amazonculuk evresi bulunmaktadır.

Hetaerik dönemi Bachofen yeraltı materyalizmi (chtonic materialism) dönemi olarak tanımlar. Bu dönemde ruha, manaya, zihne dair hiçbir gelişim bulunmaz, insanlar özellikle erkekler gelişigüzel ilişkilere girerek arzularının peşinde koşarlar. Bu gelişigüzellik her türlü düzen ve sistemin de yokluğuna işaret eder. Bachofen tarım ve bitki yetiştirmeciliği ile medeniyetin evreleri ve kurumsal oluşumlar arasında paralel bağlar kurar. İnsanların gelişigüzel yaşadığı bu dönem doğada kendi kendine yetişen ve toplanan bitkilerin

---

Historical Imagination?", *Teaching History*, 36 (1983):27–32.; James Axtell, "History as Imagination", *The Historian,* 49/4 (1987):451–62.

15 Stanley Edgar Hyman, "Review: Myths and Mothers", *The Kenyon Review*, 30/4, (1968): 548.

16 Bkz. Hyman, "Review: Myths and Mothers", 549.; Joseph Campbell, "Introduction", Bachofen, *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J.J. Bachofen*, çev. Ralph Manheim (N.J.: Princeton University Press, 1967):xxxvii-xxxviii.

17 Mesela sosyal evrimci teori ve antropoloji ile ilişkisi için bkz. Charlotte Seymour-Smith, *Macmillan Dictionary of Anthropology* (New York: Macmillan, 1986).; Alexander Lesser, "Evolution in Social Anthropology", *Southwestern Journal of Anthropology* 8, no. 2 (1952):134-146.; Irving Goldman, "Evolution and Anthropology", *Victorian Studies* 3, no. 1 (1959): 55-75.

18 *Hetaera (ἑταῖρα),* eski Yunan'da eğitimli, kültürlü, erkeklerle aynı sosyalleşme ortamlarında bulunmaları için kendilerine para verilen üst sınıf iş kadınları için kullanılır ve kökeni itibariyle "kadın arkadaş" demektir. Bachofen bu ilk evreye heaterik dönem dese de bu terimin ilk dönemi ne kadar karşıladığı belirsizdir. Türkçe çeviride terim "saray yosmalığı" olarak geçmişse de insanlığın ilk döneminde henüz saraydan bahsetmek mümkün olmadığı için bu çeviri de tam oturmamaktadır. *Hetaera* hakkında Lucian'ın antik Yunan'daki bu kadınlara ait konuşmaları aktardığı eseri önemlidir. Bu eserde *hetaera*nın toplum içindeki konumu açıklıkla belirtilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sharada Sue Shreve-Price, "Complicated Courtesans: Lucian's Dialogues of the Courtesans", Doktora Tezi, Iowa: University of Iowa, 2014.

dönemidir. Bu evrede tarım olmadığı gibi evlilik kurumu da dahil olmak üzere hiçbir kurum yoktur, çocuklar kendi kendine yetişen bitkiler gibi doğurulmakta ve büyümektedir. [19]

Bachofen'ın bu dönem hakkında ahlaki yargılarda bulunduğu görülür. Tarih öncesindeki kadınların davranış ve düşüncelerinin neler olabileceği hakkındaki kanaatleri ile on dokuzuncu yüzyıl toplumun kadın algısı arasında paralellikler göze çarpar. Bachofen'a göre kadınlar her zaman ahlaki olarak erkeklerden üstündürler ve erkeklerin aksine tekeşliliği tarih boyunca isteyen taraf olmuşlardır. Bu tutumlarının tarihi evrelerin şekillenişinde, toplumsal sözleşmelerin oluşturulmasında etkisi bulunmaktadır. Kadınların ahlaki olarak üstünlüğüne imkân veren ise annelikleridir. Annelikleri maddi de olsa bir ahlak geliştirmelerine ve çocuklarının bakımı üzerinden bir sistem kurmalarının yolunu açmıştır. O halde, toplumsal ilk kurumun da annelik olduğu ifade edilebilir. Kadınların anneliği kendi içlerinde sistemleştirmelerini müteakip geliştirdikleri ahlak ile üstünlük tesis etmelerinin siyasi ve toplumsal sonuçları olmuştur. Erkeklerin serbest tavırlarından kurtularak daha düzenli ve saf bir ahlak ile yönetilen evreye geçmek için yönetimi ele almışlardır.[20] Bu, ilk Amazonluk evresidir. Bachofen'a göre kadınların tesis ettiği ahlaki üstünlük, bu evrede silah zoru ile erkekleri bastırmalarını sağlamıştır. Hetaerik devrede erkek şiddetinin savunmasız nesnesi olduğu öne sürülen kadınların, bu zorbalığa nasıl karşı çıkıp idareyi ele alabildikleri sorusunun cevabı metinde belirsizdir.

Kadınların yönetimi ele geçirmesi ile Demeterci matriyarki (anaerki) dönemi başlar, Bachofen bu dönemi "gynaikokratie" (jinokrasi) olarak adlandırır. Demeterci matriyarkide tek eşlilik norm haline gelir ve her kadın kendi eşini seçme hakkını elde eder. Kadınların eşlerini seçme hakkı, sadece topluluk içi bir özgürlük değildir. Eşlerini seçme hakları, onların eşlerinin üzerinde hüküm sahibi olmalarının da önünü açar. Bachofen'ın bu döneme Demeterci demesinin sebebi, Demeter ile düzenli tarımın başladığını kabul etmesi, benzer şekilde de evlilik kurumunun tesisi ile insanlar arasında da düzenli üremenin başlamasıdır. Gelişigüzel büyüyen bitkilerin, meyvelerin gelişigüzel toplanmasından ve gelişigüzel ilişkilerden türeyen çocuklardan toprağın ve kadının rahminin düzenli bir şekilde işlenmesi aşamasına

[19] Bachofen, *Myth*, 93.

[20] "(Bu dönemdeki) haşmet, kahramanlığın görkemi, erkeklere cesaret ve yiğitlik ilham eden kadınların yükseldikleri güzellik, … (kadınların) … sevgiye, iffete ve genç erkeklerden bekledikleri itidale verdikleri anlam dolayısıyla anaerkil dönem tarihin şiiridir." (Bachofen, *Myth*, 83.)

geçilmiştir. Bu devirde kadın ile toprak arasında birebir ilişki kurulduğu görülür, anne olan kadına duyulan saygı ile gıda veren toprağa duyulan saygı aynılaşır. Kadının toprak, erkeğin tohum olması formülizasyonu bu anaerkinin ve analık hakkının temelidir. Annelik bu dönemde baskın olsa da henüz tam manası ile babalıktan söz edilmeye başlanmamıştır.

Bachofen babalığı "legal bir kurgu" anneliği ise "fiziksel bir gerçeklik"[21] olarak değerlendirdiği için Demeterci dönem, bir önceki döneme göre ileri olsa bile yine de istenen medeniyet seviyesinden uzaktır. Toprağa saygının ve anneliğin fiziksel özelliklerinin ile öne çıkarıldığı bu dönemde kadınların hükmü ile yönetilen toplumlar kurumsal ve kavramsal olarak fiziksel dünyanın ötesine geçemeyecekleri için geliştirdikleri kültür de daha sonraki babalık hakkının ilkelerinin oluşturacağı üstün kültürün çok altında materyal bir kültür olarak kalır.

Bununla birlikte bu dönem erkekler için evrimsel bir nitelik taşır. Heaterik dönemde neredeyse hayvansal içgüdüleri ile hareket eden erkekler, toplumsal bir kurgu olarak insanlığa ilk adımlarını Demeterci dönemde anneliğin güçlenmesi ile atarlar. Annelerinin şefkatli ama disiplinli bakımı ile eğitilen erkek çocuklarına dönüşürler. Bachofen bu durumu "Kadın her şeyden önce annedir, erkek her şeyden önce oğuldur,"[22] diyerek açıklar. Bachofen'a göre insanlığın gelişimi ve ilerlemesi için bu ilk aşama gereklidir. Anneleri/eşleri elinde temiz ve disiplinli hale gelen genç erkekler hükmetmeyi öğrenebilmek için öncelikle hizmet etmeyi öğrenirler.[23]

---

[21] Bachofen, *Myth*, 79.

[22] *A.g.e.,* 80. Freud'un da Jung'un da Bachofen'ı okuduklarını ve etkilendiklerini hem *Totem ve Tabu*'dan hem de ikili arasındaki mektuplaşmalar aracılığıyla anlayabiliriz. (Gossman, "Orpheus Philologus Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity", 2). Bachofen'ın anne-oğul ilişkisini kadın-erkek ilişkisinin temeline koyması, anne olma hali ile eş olma halini çoğu yerde birbirinden ayırmaması ve erkeklerin manevi ve zihni özgürlüğe ve üstünlüğe ancak bu ilişkiyi reddederek ulaşacaklarını ifade etmesi, babalığı ve babalık hakkını metafizik bir yüceltme ile anlatması, kadınlar hakkında bir yandan yüceltici bir yandan yerici bir üslup ile konuşması psikanalitik açıdan dikkat çekicidir. Bachofen'ın annelik ile ilişkisinin Oedipus ile Orestes arasında gidip geldiği düşünülebilir. Bir yandan anneliği öven ve anneliğin yanına baba olan eşten çok oğul olan eşi koyan Bachofen bu açıdan Odipal eğilimler gösterirken babalık hakkını tesis için (anne-babanın ölümü, oğulun babanın intikamını alması ve şehirde yaşaması ile biten) Orestes'in öyküsünü örneklemesi de bu bakımdan önemlidir.

[23] Bachofen'ın insanlığı (insanlığın normu olarak erkekliği) tarihi seyir içinde doğan, büyüyen, olgunluğa ulaşan bir oluşum olarak görmesi; bu oluşumda erkekliğin ilk eğitiminin kadınların, annelerin elinden olması, sonrasında erkeklerin kadınların alanını terk etmesi ve daha büyük gelişimle ilerleme aşamalarının erkekler eliyle erkeklere verilmesi Sherry Ortner'ın kadınların toplumun bir parçası olarak sadece kültürün ilk aşamalarında görev alabildikleri, her türlü uzmanlaşma ve bu uzmanlaşmadan gelen imtiyazlılık halinin

Bachofen, bütün büyük bereket ve toprak ana tanrıçalarının analığın basit ve evlilikle kurumsallaşmış evrelerini kendilerinde birleştirdiklerini düşünür.[24]

Demeterci evreden sonra annelik ve oğulluk ilişkisinde dengelerin ilk kez değiştiği Dionysusçu evre gelir. Bu evre ile insanlığın ataerkiye adım atmaya başladığı söylenebilir. Bachofen'ın ara geçiş döneminde tanrı olarak Dionysus'u seçmesi önemlidir. Dionysus, daha sonra babalık hakkının tesisinde önemli bir rol oynayacak Apollon'un anaerkil karşıtı olarak değerlendirilebilir. Apollon gibi eril bir güneş tanrısı olan Dionysus'un, Zeus'un ve Persephone'nin (veya Demeter'in) oğlu olduğu ifade edilir, bereket ve toprak tanrısıdır, yerin altı ile ilişkilidir. Bu evrede erkekler, disiplinli genç erkeklerden oğul-aşıklara dönüşürler. Bachofen'ın annelik-oğulluk ilişkisi üzerine anlatıları da burada üst noktasına ulaşır: Anne ile oğlu arasındaki ilişkide anneler, oğullarına, sayelerinde anneliği tattıkları için hayranlık beslemeye başlarlar. Oğullara duyulan hayranlık annenin oğluna bir nevi tapmasına dönüşerek anaerkinin ulaşabileceği en yüksek forma ulaşır.[25]

Annelerin oğullarına duydukları hayranlık babalığın da önünü açar. Böylece bu evre ile artık babalıktan da bahsedilmeye başlanır. Dionysus'ta babalığın ilk nüveleri görülse de bu aşamadaki babalığın, babalık hakkının oluşumundaki, eşten doğan çocuğa edilen babalık seviyesine ulaşmasına çok vardır. Dionysusçu babalık annesi ile ilişki halinde olan erkek çocuğun kendi kendisinin babası olması şeklinde gelişir.[26] Demeterci evredeki sadık eş ve

---

erkeklerin sahasında olması tespiti ile de uyum içindedir. (Bkz. Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", ed. M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere, *Woman, Culture, and Society* içinde (Stanford, CA: Stanford University Press, 1974):68-87.

[24] Bachofen, *Myth*, 98.

[25] Bachofen bu yorumunda muhtemelen, Yüce/Ana Tanrıça – Aşık/oğul mitinin tersine dönmesi sürecinden etkilenmiştir.

[26] Erkeğin kendi kendisinin babası olarak annelik hükmünden ve hakkından uzaklaşmaya başlaması bir sonraki evrede anneye bağlı olmadan babalık yapabilmesi ile neticelenecektir. Bu süreç ile mitolojik olarak tanrı algısının değişiminin geçirdiği süreç paralellik gösterir: Önce kendisinden maddeyi yaratan dişil güç olarak tek tanrı (mesela Namnu), ardından beraber yaratım yapan eş eril ve dişil tanrı (mesela Apsu ve Tiamat) ardından tanrıçanın bedenini kullanarak yaratan eril tanrı (Marduk ve Tiamat) en son yoktan var eden eril tanrı (Yahveh). Ayrıntılı bilgi için kz. Norman C. Habel, "'Yahweh, Maker of Heaven and Earth': A Study in Tradition Criticism", *Journal of Biblical Literature,* 91/3 (1972):321–37.; Keith Norman, "Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity", *Brigham Young University Studies,* 17/3 (1977):291–318.; J. C. O'Neill, "How Early Is The Doctrine Of 'Creatio Ex Nihilo?'", *The Journal of Theological Studies*, 53/2 (2002):449–65.

oğullar tekeşli evlilik içinde hem oğul hem aşık hem baba olurlar. Gerek annenin oğluna duyduğu hayranlık gerek bir şekilde babalığın ortaya çıkması neticesinde Dionysusçu dönemde evlilik içindeki hakimiyet erkeğe geçer. Bu hakimiyet tam eril bir hakimiyet değildir çünkü Dionysusçu devre her ne kadar ataerkiye atılan ilk adım olsa da materyal ve dişil dünyanın sınırları dışına çıkmayı tam olarak gerçekleştirememiştir. Ahlak, materyal olandan uzaklaştıkça nihai bir şekilde gerçekleştirilebileceği için bu devirdeki bazı erkeklerin ahlaki açıdan Demeterci evrede kazandıkları gelişimleri ve ilerlemeleri kaybederek Hetaerik dönemdeki hal ve davranışlara geri döndükleri görülür.[27] Bu da eşler arasında Demeterci dönemde ve Dionysusçu dönemin başında görülen muhabbet ve saygı ilişkisinin kaybolmasına sebep olur.[28]

Eşler arasındaki ilişkideki dengelerin bozulmasından ve erkeklerin hoyratlaşmasından memnun olmayan kadınlar, ikinci kez Amazonlaşır ve egemenliği yeniden tamamen ele almak isterler. Bununla birlikte insanlık tarihindeki bu ikinci Amazonluk darbesi ilk Amazonluğun ahlaklı duruşunun verdiği üstünlükten uzaktır. Bu sebeple, bu ikinci nesil Amazonlar, Dionysusçu erkeklerin askeri güçleri karşısında mağlup olurlar. Bachofen, ikinci nesil Amazonlar'ı tanımlarken kullandığı ifadeler de ikinci Amazonlar'ın ahlaki zafiyetlerine işaret eder.[29] Bu Amazonlar'ı, Dionysusçu erkeklerin askeri gücü kadar aşıklık güçleri de mağlup etmiştir. Bachofen, ikinci nesil Amazonlar'ın, erkeklere olduğu kadar kendi doğalarına mağlup olduklarını ifade eder. Doğalarının materyal yönünün baskın olması mağlubiyetlerinin kaçınılmazlığını ortaya koymuştur.[30] Çünkü kadınlar, ancak kendilerini tam anlamıyla erkeklere teslim etmeleri ile gerçek doğalarını bulmuşlardır. Kadınlar artık bu aşamada erkeklerin onlardan daha üstün, daha güzel ve daha güçlü olduğunu kabul ederler ve bu farkındalığa varmalarına vesile olduğu için erkeklere minnet duyarlar.[31] Böylece bu

[27] "… Dionysus anaerkilliği erkekleri öyle gözden düşürüp alçaltmıştı ki kadınlar onları adam yerine koymaz olmuştu. Bu analık ilkelerinin Demeter'e özgü saflığını Dionysus dininin bölücü etkisi(nin) … bir belirtisidir." (Bachofen, *Söylence*, 132.)

[28] "Kadınların erdemindeki gerileme genelde erkekler onları aşağı görmeye başladığında gerçekleşir. Daha ileri bir medeniyete sahip olunca erkekler züppeleşirler. … Medeniyetin gelişip (ilerlemesi) kadınların lehine değildir." (Bachofen, *Myth*, 171.)

[29] Bachofen, Amazonlar'ı erkeklerden nefret eden ve onları öldürmek isteyen bakireler olarak tanımlar. (Bu) kadınlar bir sistem kursalar bile bunu sürdürmede başarılı olamazlar. (Bachofen, *Söylence*, 134-136.)

[30] Bachofen, *Myth*, 100-102.

[31] Bachofen, *Söylence*, 129-131. Böylece Bachofen kendi çağında hâkim kadın yargısına ulaşan süreci tamamalar. Kadınların Batılı düşünce tarihi boyunca erkek filozoflar tarafından nasıl algılandığına dair daha kapsamlı bir araştırma için bkz. Genevieve Llyod,

evrenin başında oğullara duyulan hayranlığın yavaş yavaş kurumsallaşmış erkek fikrine duyulan hayranlığa evrildiğini görürüz.

Bachofen, bu evrenin sonunda kadın ve erkek arasındaki çift zıt kutuplu hiyerarşiyi kurmanın ilk adımını atar ve bu hiyerarşinin sembolik temeline güneş ve ay benzetmesini yerleştirir. Erkekleri güneşle, kadınları ayla eşleştiren Bachofen'a göre ayın ışığını güneşten alması gibi, materyal dünyaya bağlı olan kadınların da aşkın olan ile bağı ancak erkekler üzerinden olabilir.[32] Böylece en son aşama olan Apolloncu babaerki aşamasına ve annelik hakkının reddedilmesi ile babalık hakkının tesisine gelinir.[33]

II. Babalık Hakkının Tesisi ve *Eumenides*

Apolloncu devir, babalığın ve uygarlığın en ileri seviyesidir. Babalık hakkı fikrinin ilk adımları Dionysusçu devirde atılmış olsa bile o devirdeki babalık anaerkinden tam manası ile kurtulamadığı için materyal ve cinsel bir karakter taşımaktaydı. Apolloncu devirdeki babalık ise üstünlüğünü spiritüel ve zihinsel olmasından alır. Bu babalıkta artık fiziksel ilişki ve kan bağı bulunmamaktadır. Böylece anneye ve doğaya mecburiyet de kalmaz. Doğadan, materyal alemden, anneden bu kopuş eylemini Bachofen

"Reason, Gender, and Morality in the History of Philosophy", *Social Research*, 50/3, Women and Morality özel sayısı (Sonbahar 1983):490-513.

[32] "Maternal gizem eski bir unsurdur ve klasik dönem dini gelişimin daha geç bir evresini temsil eder. ... Helenizm, böylesi bir dünyanın düşmanıdır. Anneliğin aslîliği sonuçları ile ortadan kalkar. Ataerkil gelişim, insan doğasının tamamen farklı bir yönünün altını çizer, bu da tamamen farklı sosyal güçler ve idealler ile yansıtılır. Mısır'da Herodotus Yunan ve özellikle Attis medeniyetlerinin doğrudan antitezini bulur. Helenik çevresi ile mukayese ettiğinde Mısır ona tersine dönmüş bir dünya gibi gelir. ... Çünkü Mısır, anaerkilliğin artık klişe haline gelmiş bir örneğidir, bütün kültürü esası itibariyle anne kültü, Isis'in Osiris'ten önde gelişi üzerine inşa edilmiştir; ... Pitagoros'un düşüncesinin temeli Greklerin hikmetinde değil, Doğu'ya dair daha eski bir öyküde, hareketsiz Afrika ve Asya dünyasında yatar." (Bachofen, *Myth*, 89.)

[33] Ruether, Demeterci dönem ile Apolloncu dönem arasındaki farklılığı anlatırken Demeterci dönemin bir önceki döneme göre düzen getirmiş olmasının Apolloncu dönem ile mukayese edilmesine yetmeyeceğini ifade eder. Demeterci dönem de anaerkil toplumların maddeye bağlı sınırlamaları ile sınırlıdır. Apolloncu dönemin aşkınlığına erişemez. Bu yüzden de bu dönemde gerçek bir düzenden ve disiplinden söz etmek mümkün değildir. Medeniyet en yüksek evresine maddi sınırların ötesine geçebilen Apolloncu dönemde ulaşabilecektir. Apolloncu dönem ile ataerkillik oturacak, soy babadan geçecek, kadında miras hakkı bulunmayacaktır. (Rosemary Radford Ruether, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2005), 256-257.)

"babalığın zaferi"[34] olarak tanımlar. Bu zafer ile zihin her türlü maddi bağdan kurtularak maddi sınırların ötesine çıkmayı başarmıştır.[35]

Bachofen, anneliği kadınlık ile neredeyse tamamen aynı gördüğü için annelik hakkı ile kadınlık hakkını bir tutar. Dişil olana atfettiği aşağı kıymetler karşısında, ona zıt değerler taşıyan erkekliği yükseltmek için de babalığın doğası ile anneliğin doğasının tamamen birbirinden ayrı olduğunu ifade eder. Annelik, insanlığın fiziksel ve hayvani tarafına aittir. İnsanlık gelişiminin ilk aşamalarında, bir bebek halindeyken anneliğe ihtiyaç duymuştur. Belli bir olgunluğa erişen insanlığın gelişimini devam ettirmesi için babalığa ihtiyacı başlar çünkü insanlığı yükseltecek şey babalıktır. Babalık prensibi sadece erkeğe ait olmakla kalmaz, bu prensip ile "insanlık annelik prensibini kalıcı bir şekilde alt eder ve (erkekler) kadınları şüpheye mahal bırakmayacak şekilde"[36] mağlup ederek ruhlarını "maddenin aşağı çekmesinden"[37] temizlerler.

Ruhların maddenin aşağı çekmesinden kurtulmasının bir getirisi de babalık ile kurumların rasyonel zeminde inşasıdır. Babalığın bu nihai mertebesi, yeni ve aşkın bir adalet ve hukuk anlayışının ortaya çıkmasını da beraberinde getirir. Bu yeni hukuk sisteminin ilk yaptığı, eskinin göze göz, dişe diş süren ve bitmeyen kan davalarını ortadan kaldırması, kişisel adaleti toplumsal hukuka çevirmesidir. Bachofen'a göre bu kan davaları annelik hakkının gözünü kan bürümüş acımasız tarafıdır.[38]

---

[34] Bachofen, *Myth*, 109.

[35] "Dionysus'un yaptığı yalnız ataerkilliği anaların üzerine çıkartmaktı; Apollon ise kadınla bütün bağları koparır. Apollon'un babalığı, aynen evlat edinme gibi annesiz ve ruhanidir, bu sebeple de ölümsüzdür." (Bachofen, *Myth*, 115.; Bachofen, *Söylence*, 143-144.)

[36] Bachofen, *Myth*, 118.

[37] Apolloncu devir ile "toprağa tapınmaktan kurtulur ve gözlerini evrenin daha yüksek menzillerine diker. Galip gelen babalık göksel ışığa katılırken, çocuk doğuran analık ise her şeyi doğuran toprağa bağlı kalır; ... analık hakkının savunulması, yeryüzünde barınan ana tanrıçanın birinci vazifesidir." (Bachofen, *Myth*, 109.)

[38] Bachofen, *Myth*, 164. Lynn E. Roller bunu "Yeryüzünde barınan, yani toprağa bağlı olan ana tanrıça tapımından gökte barınan, yani göksel olan gök tanrılara tapıma giden o ilerleyiş yalnızca kaçınılmaz ve doğal değil, aynı zamanda insan bilincinin yükselişinin bir parçasıdır. Bachofen'a göre, analık tüm yeryüzü yaşamına aitken babalık bilinci yalnız erkekle sınırlandırılmıştır; böylece ana tanrıçanın yerine baba tanrının geçmesi iyi bir şey olarak görülmüştür çünkü bu durum insanoğlunu hayvansal yaşamdan daha yüksek bir düzeye koymaktadır," diyerek açıklar (Lynn E. Roller, *Ana Tanrıçanın İzinde: Anadolu Kybele Kültü*, çev. Betül Avunç (İstanbul: Homer, 2004), 29).

Bachofen babalık hakkının tesisinin temel iddiasını ve delilini *Oresteia* tragedyasından almıştır.[39] *Oresteia* tragedyasının üçüncü oyunu olan *Eumenides*'te, günümüzde bilinen manası ile düzenlenen ilk mahkeme örneği görülür. Oyun, Troya Savaşı'ndan dönen Miken kralı Agamemnon'un karısı (ve Orestes'in annesi) Clytemnestra[40] ve aşığı tarafından öldürülmesini (Agamemnon, Troya Savaşı'na çıkmadan önce Artemis'in öfkesini dindirmek ve ordusuyla sağ salim Troya'ya varabilmek için öz kızı Iphigenia'yı kurban etmiş, bu sebeple karısının nefretini kazanmıştır.), Orestes'in babasının intikamını almak için Apollon'un emri ile annesi ile annesinin aşığı Aegisthus'u öldürmesini ve anne katlinin intikamını almak için Orestes'in peşine düşen Erinysler'i anlatır. Erinysler'in eziyetleri karşısında çaresiz kalan Orestes'e bu cinayetin azmettiricisi olan tanrı Apollon da yardım edemez. Apollon, Orestes'in ellerindeki anne kanını temizler ve Erinysler'e geçici bir uyku verebilir ancak Orestes'i Erinysler'den tam manası ile kurtaracak güce sahip değildir. Bu sebeple Orestes'in Hermes'in yardımı ile Atina'ya kaçmasını sağlar ve oraya vardığında Athena'ya sığınmasını söyler. Clytemnestra'nın hayaleti[41] tarafından uykularından uyandırılan Erinysler, Orestes'i kanlı ayak izlerinin kokusunu takip ederek onu Athena'nın heykelinin dibinde, tanrıçaya kurtulmak için yalvarırken bulurlar. Athena ortaya çıkar, iki tarafı da sakinleştirir. Bununla kalmaz, Orestes ve Erinysler'i dinlemek için Atinalılar'dan oluşan 12 kişilik bir jüri heyetinin oluşturduğu ve ilk mahkeme olarak tanımlanan Areopagos'u kurar. Oyun jüri üyeleri ve Athena'nın her iki tarafı da

[39] Bachofen'ın mitlerden tarihi gerçekliğe ulaşılabileceği iddiasındaki temel soru bu tarihi gerçekliğin mitin anlatımından ve metninden nasıl elde edilebileceğidir. Buna cevap olarak roman türünün sosyal ve toplumsal gerçekliği aktarışındaki gerçeklik unsurları gösterilebilir. *Sefiller* gibi klasik olmuş bir roman, yazıldığı toplum ve zaman hakkında okuyucuya nasıl süzülmüş bir bilgi aktarma yetisine sahipse mitler de benzer bir aktarım gücüne sahiptir. Bachofen'ı eleştirecek nokta ise bu gücü anlamak ile bu gücün tüm insanlık için kesin bir delil olduğunu iddia ederek üzerine bir teori kurmak arasındaki farkı ne kadar gözettiğidir. Öte yandan, mitlerin, romanlara karşı bir avantajı vardır. Mitler nesilden nesile aktarılarak kolektif bir bilincin pekişmesini sağlarlar. Mesela bkz. Nancy Bunting, "Tolkien's Jungian Views on Language", *Mallorn: The Journal of the Tolkien Society*, no. 57 (2016):17–20.

[40] Clytemnestra'nın ataerkinin karşısında güçlü bir duruşa sahip olduğuna dair okumalara bir örnek için bkz. Azime Aydoğmuş, "Clytemnestra as a Nightmare to Patriarchy in Aeschylus Tragedy, The Oresteian Trilogy", *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi*, (2019): 25-38.

[41] Clytemnestra'nın hayaletinin Erinysler gibi ataerkilliğe geçiş sürecinde ataerki ile anlaşmaya yanaşmadığı için somut varlığını kaybetmiş bir imgelem haline geldiği düşünülebilir. Clytemnestra'nın hayaleti neyi temsil eder sorusuna verilmiş bir cevap için bkz. Amit Shio, "The Ghost of Clytemnestra in the Eumenides: Ethical Claims Beyond Human Limits", *American Journal of Philology*,139/4 (2018):533-576.

dinlemesiyle devam eder. Eski düzeni temsil eden, annelik hakkının koruyucusu Erinysler, eski yasalara göre annesini öldüren Orestes'ten intikam alınması gerektiğini söyleyerek onun katlini isterler. Orestes'in cezalandırılmaması için onun avukatlığını yapan Apollon ise yeni düzenin temsilcisi ve babalık hakkının tesisinin savunucusudur. Kimin haklı olduğu hususunda bir anlaşmaya varılamaz, jüri üyelerinden altısı Orestes'i altısı Erinysler'i haklı bulunca, karar Athena'ya kalır.[42] Athena oyunu, Orestes'ten yana kullanarak onun annesini katlettiği için öldürülmesi gerekmediğine karar verir çünkü babasının intikamını almıştır. Bu kararına öfkelenen Erinysler'i de sakinleştirir, onları överek yüceltir, kararının doğruluğuna onları ikna eder. Erinysler, Athena'nın kararını kabul edince bundan sonra onlara Eumenides (Saygın olanlar) deneceğini ilan ederek davayı nihayete erdirir.

III. Athena'nın Yargısı

Bachofen, Orestes'in babasının öcünü almak için annesini öldürmesine karşılık cezasının ölüm olmamasını babalık hakkının analık hakkı üzerindeki galibiyeti olarak yorumlar.[43] Athena, ilk mahkemeyi kurarak herkesin kendi kişisel adaletini aradığı kan davalarına son vermekle sonsuz ve kısır bir döngüye dönüşen trajediyi kırmakla kalmamış, baba hakkının anne hakkından üstün olduğunu da ortaya koymuştur. Kurulan ilk mahkeme ile hukukun bu şekilde tesis edilmesi, babalık hakkının da hukuki bir sistemin başlangıcından itibaren içinde bulunduğunu gösterir. Babalık hakkının böyle kurumsallaşma ile güçlenmesi, bunu gerçekleştiren ilk kurumun da mahkeme olması, eski anlayış ve düzenin üzerine yeni bir anlayış ve düzenin inşa edilmesini de simgeler. Bu yeni anlayış ve düzenin temsilcisi ise Apollon değil, Athena ve onun temsil ettiği Atina şehridir. Nitekim Orestes'in bir Atinalı olmadığı halde eski kanunların takibinden kaçarak Atina'ya sığınması, Atinalılar'ın Orestes hakkındaki kararı kamuya ait bir mahkeme ile alması, davalı Orestes kadar davacı olan Erinysler'in de hem mahkeminin hem verilen kararın meşruluğuna boyun eğmesi, yeni sistemin toplumun içeriden ve dışarıdan, çeşitli sınıflardan tüm unsurlarınca kabulünü göstermektedir.
Oyundaki etken tanrıçanın Athena olması tartışmanın bir başka boyutunu ortaya koyar. Athena, annesinin rahminden değil babası Zeus'un başından savaşçı kostümü üzerinde ve kalkanı elinde bir şekilde fırlayarak doğmuştur. Hesiodos'un *Theogonia*'sında Athena'nın annesi Metis ile babası Zeus'un

[42] Bu konuda farklı bir görüş için bkz. Esengül Akıncı Öztürk, "Athena'nın Oyu ya da Oyunu", *Archivum Anatolicum*, 15 (2021):1-20.
[43] Bachofen, *Söylence*, 138-139.

arasındaki ilişki anlatılır.[44] Metis, Oceanus ve Tethys'in kızıdır. Oceanus ve Tethys, Mezopotamya'daki ilksel çift Apsu ve Tiamat'ın Yunan mitolojisindeki yansıması gibidir. Bir Titan olan Metis, Zeus'un ilk eşidir. Zeus, Metis'in ikinci çocuğu doğarsa, bu çocuğun kendisinden güçlü olacağını öğrenir ve Metis'i yutmaya karar verir. Metis'i bir su damlasına çevirerek yutar ama bu kararında geç kalmıştır çünkü Metis, Zeus onu yuttuğunda Athena'ya hamiledir. Metis, Zeus'un içinde ölmez ve ona devamlı surette yol gösteren hikmetli bir iç sese dönüşür. Athena da bir zaman sonra babası Zeus'un başından doğar. Zeus'un ikisini de yutmasına rağmen ne Metis'in ne Athena'nın ölmesi, bu mitte, babalık hakkının zemininin analık hakkı üzerine inşa edildiği düşündürebilir. Öte yandan Bachofen'a göre Athena'nın babalık hakkı lehine karar vermesi, baba hakkının anne hakkından üstün olduğunun kanıtı olarak görülmelidir.[45]

Zeus'un kafasından doğan Athena'nın insan veya tanrı hiç çocuğunun olmaması, erkek kahramanlara rehberlik ve hamilik yapması, annesi ile ilişkisinin babası tarafından koparılması analık hakkının onun eliyle babaya devredilmesini, bu kararı onun vermesini daha sembolik kılar. Athena, Zeus'un başından doğmuş olsa bile bu hâlen bir yoktan var etme değildir. Zeus, Metis'i yuttuğunda Metis'in rahmindeki Athena'yı da yutmuştur. Athena, Zeus'un başından çıkarak onun hükmüne son verecek değil onun düzenini hukuki zemin ve yeni bir yasa üzerinden güçlendirecek bir evlada dönüşür. Yunan köken mitlerinde anneden doğan evlatların babaların hükmüne son vermesi ile babadan doğan evlatların babaların hükmünü güçlendirmesi, ebeveyn teki ile çocuğu arasındaki ilişkinin kurulan sistemlerin devamı için de gerekli en küçük yapı olduğunu gösterir. O halde ne anaerkil dönemde ne ataerkil dönemde aile yapısı sadece akrabalık ilişkileri üzerinden oluşturulmuş bir yapıdır. Bachofen'ın ilk mahkemeyi ataerkinin muhkemleşmesi için örnek olarak seçmesi de bunun gerekçelerinden biri sayılabilir.

Athena'nın Atina'nın yani *polis*in hamisi/kendisi/temsilcisi olması bu açıdan da değerlendirilmelidir. Orestes'in eski yasanın sürdürücüleri Erinysler'in elinden kurtulmak için Atina'ya kaçmaya çalışması, Apolloncu düzenin

[44] Hesiodos, "Theogonia", 51/2.; Hesiodos, *Theogony. Works and Days. Testimonia*, çev. Glenn W. Most (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

[45] Bachofen, *Myth*, 160. Jane Harrison ise Athena'nın doğum şeklinin "yeryüzünden doğmuş Kore'nin anaerkil konumunu ondan almak için" sonradan geliştirilmiş "umutsuz bir teolojik çare, çözüm" olduğunu düşünür (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, (orijinal yayım tarihi 1903), (New York: Meridian Books, 1955), 303.

şehirde düzenlenen mahkeme ve yasa ile meşru olması, ataerkinin meşruiyetini yeni bir yasa ile bir tanrıçanın elinden verilmesi, anaerki-ataerki arasındaki çatışmanın çözüldüğü yerin şehir ve mahkeme olması, Bachofen'ın var olduğunu varsaydığı dönemler arasında çatışmanın, çatışmadan ziyade alt yapı üzerine inşa edilen üst yapıya geçiş olduğunu göstermektedir. Bachofen, bu oyunun sonunda Athena'nın aldığı kararın babalık hakkının annelik hakkından daha üstün olduğunu gösterdiğini şu sözlerle ifade eder:

> Zeus'un herkese duyurduğu ataerki, göksel ve Olympia'ya özgüdür. (…) Ölüler ülkesine, yeraltına özgü olansa anaerkidir; savunucuları Erinyeler (Erinysler) gibi toprağın derinliklerinden gelir.[46]

Bu hak Zeus tarafından, Metis'i yuttuğunda alınmıştır. Bu bağlamda Athena, sadece babalık hakkını hukuksal olarak güçlendiren tanrıça değil babalık hakkının üzerinde uygulandığı ilk evlattır.

Eumenides'te, Orestes'in ve babalık hakkının savunucusu Apollon[47] Athena'nın doğumu meselini çocukların babalarının soyundan gelmelerinin sebebi olarak açıklar. Babalığın üstünlüğü karşısında annelik artık sadece araçsal bir konuma indirgenmiş, sadece bir mekâna dönüşmüştür. Kendisine *patroos* (babaların tanrısı) diyen Apollon'un bu açıklamasını modern okumalar anneliğin önemini örtmeye çalışan bir hezeyan[48] olarak görmüş olsalar da bu konuşma sistemler arası geçişin göstergesi olarak görülebilir:

> Anasının soyundan değildir söylendiği gibi çocuğu, yeni ekilmiş tohumu yalnız beslemiştir büyüsün diye. Tohumu ekendir asıl atası. Yabancının tohumunu koruyan bir yabancıydı anası, eğer tanrılar karışmasaydı. Açıklamalarımın kanıtını da göstereceğim. Olabilir kişi anasız baba: Duruyor işte karşınızda canlı tanığı, Olympia tanrısı Zeus'un kızı, Asla beslenmedi bir dölyatağının karanlıklarında ve hiçbir tanrıça böyle bir çocuk doğuramadı.[49]

Ne Apollon'un ne yazar Aeschylus'un ne de izleyenlerin Athena'nın Metis'ten olduğunu unuttukları düşünülemez. Apollon'un bu ifadeleri

---

[46] Bachofen, *Söylence*, 197.

[47] Babalık hakkını savunan ve bir güneş tanrısı olan Apollon, Bachofen'a göre kendisini "kadınlarla alakalı bütün bağlardan azad eder. Apollon'un babalığı annesiz ve ruhanidir, aynen evlat edinme gibi, bu sebeple de ölümsüzdür." (Bachofen, *Myth*, 115.)

[48] Baring ve Cashford, Apollon'un bu ifadelerinden duydukları tedirginliği açıklarlar, onlara göre artık anaerkillik karşıtı bu gibi söylemler saçma olmasının yanı sıra korku da uyandırmaya başlamıştır (Anne Baring ve Jules Cashford, *The Myth of the Goddes: Evolution of an Image* (Londra: Penguin Books, 1993), 344)).

[49] Bachofen, *Söylence*, 192.

Athena'nın soy kütüğünün nasıl ilerlediğini anlatmaktan ziyade değişen sistemi işaret eden bir imadır. Nitekim Athena da Orestes ile ilgili karar anında annesi ile bağını yok sayarak kadın-erkek ilişkisindeki teraziyi erkek lehine çevirir:

> Yoktu hiçbir yerde beni doğuran bir ana, ama … erkeklere yandaşım ben bütün yüreğimle ve yanındayım babamın kesinlikle. Böyle bir durumda öldürdüyse kadın kocasını, efendisini evin, bence yoktur önemi onun da ölmesinin. Ve eğer eşitse öbür oylar Orestes kazanır o zaman.[50]

Athena, bir anadan değil babadan doğduğu için babanın tarafında olduğunu ifade eder. Bu da baba katlinin anne katlinden önemli olduğu vurgusunu da beraberinde getirir. Orestes'in mahkemesinin sonucu ile baba hakkı kurulduğunda çocuğun annesi ile olan güçlü bağı babaya devredilmiş olur. Baba, Metis'i yutan Zeus gibi anneden annelik hakkını kendine çeker, çocuğu ile olan bağı üzerine alır. Üstelik, babadan çıkacak çocuklar, aynen Athena gibi, anneden çıkan çocuklardan kat be kat iyidir çünkü kendilerine maddesellik dokunmadan saf manadan üremişlerdir. Bachofen bu durumu, bir ilerleme, bir galibiyet olarak görür. Bu galibiyet kötünün iyi üzerine galibiyeti değildir. Babalık hakkı ve babalık hakkının beraberinde getirdiği tüm kavram, kurum ve kuruluşlar annelik hakkından ve annelik hakkının getirdiği tüm kavram, kurum ve kuruluşlardan iyi ve üstündür.[51] Apollon'un Erinysler'i aşağılamasına bakıldığında görüleceği gibi, babalık hakkının tesisinde eski düzene ve annelik hakkına ait her şey tehlikeli, öfkeli, hırs, intikam düşkünü ve acımasız görülür. Bu sebeplerle analık hakkı daha aşağıdayken babalık hakkı ondan üstündür. Üstünlüğün temelinde ise erkeğin kadına üstünlüğü bulunmaktadır. Bu aşamada iyi, güçlü, kuvvetli olan her kavram ve oluş erkek ile, bunların karşısında ve aşağısında olduğu düşünülen her kavram da kadın ile özdeşleştirilir.[52] Bachofen, baba hakkının verilmeye başlanması ile erkeğin kadından hiyerarşik olarak daha yukarıda konumlanmaya başladığını, böylelikle maddi annelik prensibinin de babalığın

[50] Bachofen, *Söylence*, 193.

[51] Ruether, Bachofen'ın bu üstünlüğün nihai şeklinin Roma hukuku olduğunu düşündüğünü öne sürer. Buna göre ataerkilliğin en yüksek hali Roma İmparatorluğu ve Roma hukukudur. Babalığın ve dolayısıyla babalık hakkının tesisi için anneliğinki gibi doğal süreçler yeterli değildir, babalığın hakkı ancak kanun ile tanınabilir: "Bu hakkı tanımak için ortaya konulan kurallar soyut düşüncenin gelişmesini ve anaerkil dönemin maddi sınırlamalarından kurtulmayı sağlamıştır." (Ruether, *Goddesses*, 256).

[52] Söz konusu değişim Babil'de, özellikle de *Enuma Elish* destanı ile başlamış, Yunan'da sistematik hale gelmiş, paralel olarak Yahudilik'te dini açıdan, Roma'da kanuni açıdan sağlamlaşmıştır.

soyut, zihinsel, ruhani prensibinden aşağıda kaldığını, ona tabii olduğunu ifade eder.[53]

Tarihsel zeminde gerçekleşen bu paradigmik değişimin esası ise hukuktur. Bu hukuk evrenseldir ve insanlığın daha iyiye doğru gelişimi için gereklidir.[54] Bu hukukun temelinde ise toplumsal bir genel kabul ve bu kabulün sözlü bir anlaşmaya dönüşmesi bulunur: Sahnedeki tüm toplumsal aktörlerin öyle ya da böyle bir şekilde babalık hakkının üstünlüğü konusunda mutabık kalmaları, Erinysler gibi eski düzenin temsilcilerinin de annelik hakkından vazgeçmeleri hususunda ikna edilmeye rıza göstermeleri ve yeni sistemde farklı şekillerde yer almayı kabul ederek yeni düzenin kanun koyucusu Athena ile sözleşmeleri yatar.

Bu sebeple, *Eumenides*'in adaletten ziyade yargı üzerine olduğu, hukuk ve zaman arasındaki ilişkiye yoğunlaştığı söylenebilir.[55] İnsanlık tarihinin kültürel evrim ve ilerleyişini hukuk ile temellendiren Bachofen'ın bu oyunu babalık hakkının tesisinin göstergesi olarak seçmesinde oyunun bu özelliklerinin etkisi de bulunmuş olmalıdır.

Babalık hakkının analık hakkının yerini aldığı bu yeni hukuk düzeni kabul eden toplumda ilahi manada eski veya yeni tanrılara da yer yoktur. Oyunda Apollon'un bir politikacı gibi dile getirdiği söylevler dikkat çekerken Athena'nın oyundaki tavrını ise bir hâkimin tavrından ziyade rehberlik eden bir yol göstericinin tavrına benzetmek mümkündür. Athena, yeni polisin temsilcisi olarak oyundaki söylemleri ile bir hukuk teorisi sunar. Kendi vesayetini kabul etmiş jüri üyelerine ve taraflara yol gösterir. Polisin oluşumunda hukukun gelişebilmesi için bireyselden toplumsala geçilmesi ve bu geçişin tüm toplum tarafından kabul edilmesi gerektiğini işaret eder. Bunun için ise sadece yeni kurumların oluşması yetmeyecektir, yeni yöntemler de gerekmektedir. Athena Erinysler'i de ortak karar alma yapısına dahil etmek sureti ile "hukuki yargının otoriter bir karar değil, tüm tarafların dahil olduğu bir akıl yürütme süreci"ne dönüştürür.[56] Onları ikna edebilmesi

[53] Bachofen, *Myth*, 109.
[54] "Bir büyük yasa insanın yargı gelişimini hükmü altına almıştır. (Bu yasa) Maddi olandan manevi olana, fiziksel olandan metafizik olana, telürizmden (canlı manyetizması) spiritüaliteye inkişaf eder." (Bachofen, *Myth*, 109-110; Stanley Edgar Hyman, "Myths and Mothers", *The Kenyon Review*, 30/4 (1968):549).
[55] D. Manderson, "Athena's Way: The Jurisprudence of the Oresteia", *Law, Culture and the Humanities,* 15/1 (2019):257.
[56] Manderson, "Athena's Way", 258-259.

de ancak bu surette mümkün olabilir çünkü "kolektif karar almanın yapısı ile iknanın hukuktaki rolü aynı madalyonun iki yüzüdür." [57]

Apollon'un Orestes'i savunduktan sonra oyundan kaybolması bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Erinysler ise ancak dönüşmeye ve değişmeye ikna olarak bu yeni düzende bir yer alabilirler.[58] Her ne kadar oyun boyunca Apollon tarafından aşağılanmış olsalar da Erinysler, Athena'dan saygı görürler. Athena'yı bir yol göstericiye, Apollon'u bir siyasetçiye benzetmek mümkünse Erinysler için de bürokrat oldukları söylenebilir. Yasal vazifeleri olarak gördükleri eylemleri, istisna kabul etmeden ve vazgeçmeden yerine getirmekte ısrarcı olan Erinysler için kuralların şekillendirdiği adalet arayışında kendinden şüpheye düşmeye veya Apollon'un, Orestes'in argümanlarındaki akılcılığa kulak vermeye yer yoktur.[59] (Mesela Orestes, annem babamı öldürdüğünde neden onun intikamının peşinde koşmadınız diye sorduğunda Erinysler ona cevap vermez.) Erinysleri sadece Athena'nın yol göstericiliği ikna edebilir. Athena, bu eskinin bürokratlarına yeni görevlendirmeler vererek onların eski vazifelerini bırakmalarını sağlar. Böylece yeni hukuk düzeni sadece bireyselin toplumsala evrildiği bir uzlaşıyı sağlamakla kalmaz, eski sistemin işlevsel unsurlarına da daha iyi roller ve mevkiler atayarak kendi üstünlüğünü herkesin gözünde pekiştirir.

IV. Sonuç: Babalık Hakkının Tesisinin Toplumlar için Anlamı

Böylece, baba hakkı, baba yasası, baba egemenliği, anne hakkı üzerindeki üstünlüğünü; inşa ettiği evrensel hukuk ile sağlar. Bachofen'ın evrensel hukuk kurgusunun alt yapısını oluşturan zihniyeti ise on dokuzuncu yüzyılın sosyal, siyasi ve felsefi atmosferinde aramak elverişli olacaktır: Bachofen'a göre eski Yunan ve Roma ile onların devamı olan Batı medeniyeti tüm evrelerden geçerek ataerkil mükemmelliğe ulaşmıştır. Öte yandan, Batı medeniyetinin ulaştığı bu ataerkil mükemmelliğe Doğu ve Yakın Doğu'da birçok halk, benzer bir toplumsal anlaşmaya vararak maddeyi aşmayı hedefleyemedikleri için ulaşamamıştır. Bachofen'a göre Batı'nın görevi, insanlığı Doğulu halkların etkisi ile içine saplandıkları maddesellikten

[57] Manderson, "Athena's Way", 260.
[58] *Eumenides*'in modern bir yeniden anlatımını kaleme alan Hélène Cixous, *The Perjured City or The Awakening of the Furies* oyununda vaad edilen sözler tutulmadığı için geri dönen Erinysler'i anlatır. Bkz. *Selected Plays of Hélène Cixous* içinde, çev. Bernadette Fort, ed. Eric Prenowitz, (Oxon: Routledge, 2004), 89-190.
[59] Manderson, "Athena's Way", 264.

kurtarmaktır.[60] Batı'nın Yunan ve Roma ile muhkemleştirmeye başladığı ataerkiyi tek tanrılı dinler ve Aydınlanma ile mümkün en ileri seviyelere getirmesi karşısında çoğu Doğu halkı benzer bir başarıyı gösterememiştir. Batı, medenî üstünlüğü ile medenî erilliği arasında böylece kuramsal bir bağ kurar ve bu üstünlüğü aynı bağı kurmamış halkların da üzerine tesis etmeyi, kurtarıcı kisvesi itibariyle kendisinde hak görür. Batı halkları üstündür çünkü ataerkil seviyeye ulaşarak eril mükemmelliği kazanmışlardır. Kendilerini doğanın ve toprağın, maddi alemin sınırlarından kurtarmış, zihinsel ve manevi üstünlük sağlamışlardır. Doğulular, Asyalılar ve Afrikalılar ise üstün Batı halklarına nispetle daha az gelişmiştir çünkü anaerkillikle, doğa ile, maddesellikle bağlarını henüz tam koparmayı başaramamışlar, toprak ve maddi dünya ile bağımlı yaşamaya devam etmişler, "ataerkil toplumun yüksek aklına erememiş"lerdir.[61] Anneden kopmak cesaretini gösterip annelik hakkından vazgeçemeyen halklar, toplumsal sözleşmelerinde babalığın hakkını tanımayı başaramadıkları için babalığın önünü açtığı medeni olgunluğa da erişemezler. Bachofen, buradan hareketle yukarıda anlatılan medeniyetin gelişim evreleri arasında da coğrafi bir ayrım da yapar. Ona göre Demeterci ve Dionysusçu evreler Doğulu evrelerdir. Çünkü bu evreler tabiatları itibariyle Batı'nın ruhu ile çelişir.[62] Üstünlüğün standardı Batılı erkek, onun aklı, hüküm gücü ve bunlardan doğan babalık hakkıdır. Asyalı ve Afrikalı erkekler ise medeni olarak Batılı erkeğe denk bir ilerleyişte olmadıkları için bu üstünlükten uzaktır. Bu sebeple Doğulu erkek kategorik olarak kadınlarla aynı konumdadır. Doğulu halkların kategorik olarak kadınlarla aynı hiyerarşik basamakta bulunması, Doğu halklarının üzerinde de tahakküm kurulmasını gerektiren, bu tahakkümü aynen kadınların üzerine kurulan tahakküm gibi doğal ve meşru gören bakışın önünü açar.

Bachofen'ın çalışması tarihte babalık hakkının nasıl analık hakkının yerini aldığını anlatırken esasen ataerkinin kurumları üzerinden Batılı erkeğin toplum içi ve uluslararası tahakkümünün onun "hakkı" olduğunu, Batılı erkeğin üstünlüğünü meşru bir şekilde gerekçelendirip muhkemleştirerek ortaya koyar. Bachofen'ın sistemi Batı tarihinde o zamana kadar yapılanları temellendirirken daha sonra yapılacaklara da meşruiyet kazandırma gayesini

[60] "Tarih, saf ve temiz doğasıyla Batı'ya … insanlığı, Doğuluların içine büyü kattığı alt yerselliğin bukağılarından kurtarma görevini yüklemiştir." (Bachofen, *Söylence*, 128).
[61] Ruether, *Goddesses*, 256.
[62] "Roma yasası geleneksel ilkesini, Doğu'nun tüm saldırı ve gözdağlarına, Isis ve Kybele'nin yayılan ana tapıncına ve hatta Dionysus gizemciliğine karşı sürdürüp yaşatmıştır; ilk kez Augustus tarafından yasalara sokulmasıyla, dişil Bereket ilkesine karşı koymuş; eski Roma ruhunu küçümseyerek *fasces*'i (erk çubuklarını, yargı gücünü) ve *signa*'yı (nişanları, asker gücünü) ele geçirmeye uğraşan ve bu konuda başarısız da olmayan imparator eşleri ile analarının etkisine de karşı koymuştur." (Bachofen, *Söylence*, 147).

taşır: Erilliğin dişilliğe üstünlüğü ontolojik, metafizik ve bunun dünyaya yansıması olarak sosyal düzen içinde de üstünlüktür. Bu üstünlük Batı toplumu tarafından kabul edilmiş bir üstünlüktür. Toplum içinde erkeklerin kadın üzerine tahakkümünün meşruluğu, toplumlar arasında da dişil özellik gösterdiği öne sürülen toplumlara karşı eril özellik gösteren toplumların meşru üstünlüğü olarak tezahür eder. Bu ilişki türü ataerkil düzende kadınlarla erkekler arasındaki hiyerarşik ilişkiyi sağlamlaştırmakla kalmaz, toplumlar arasında da erillik-dişillik üzerinden bir hiyerarşi kurar. Bu hiyerarşide Batılı erkek ve Batılı erkeğe ait her türlü kurum, oluşum erildir ve dolayısıyla erilliğe has özellikleri taşır: Rasyonel, zihin gücüne dayalı, aşkın, aydınlık, aktif, dinamik ve sistematiktir. Karşına ve aşağısına konumlandırılan tarafın ise özellikleri dişildir; irrasyonel, bedensel, somut, karanlık, pasif, statik ve düzenden, sistemden yoksundur.

Batı düşüncesine Yunan'dan bu yana hâkim olduğunu iddia eden ve temeline babalık hakkının üstünlüğünün toplum tarafından kabulünü alan bu paradigma Bachofen'ın ve onun devamında gelen sosyal evrimci antropologların çalışmaları ile resmiyet kazanmıştır. Birinci ve İkinci Dalga Feminizm tarafından bir meydan okuma ile karşılaşıncaya kadar (ve karşılaştıktan sonra da) kabul görmüş ve Tanrıça feminizmi de dahil olmak üzere birçok alanın teorik alt yapısını şekillendiren temel kuram olarak kalmaya devam etmiştir. Bu noktada Doğulu halkların mitik metinlerinin ve geleneklerinin ataerki/anaerki, ana hakkı/baba hakkı gibi toplumsal kurumları erillik-dişillik üzerinden etkilediği düşünülen kavram kategorileri üzerine neler söylemiş olabileceği sorulmalıdır. Nitekim bu kavramsal kategorilerin, Bachofen örneğinde de açıkça görülebileceği gibi ele alınışları itibari ile Batılı kategoriler olduğu söylenebilir.[63] Bu da diğer toplumlar açısından bu kategorilerin geçerliliğini ve bu toplumların bu kategorilere göre değerlendirilip yargılanmalarını tartışmaya açmıştır.

[63] Mesela bkz. Afsaneh Najmabadi, "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Analysis?", *Journal of Women's History* 18/1 (2006):11-21.

Kaynakça

Aeschylus. *The Oresteia*. Çeviren Robert Fagles. New York: Penguin Books. 1979.

Axtell, J. "History as Imagination". *The Historian,* 49/4 (1987):451–62.

Aydoğmuş, A. "Clytemnestra as a Nightmare to Patriarchy in Aeschylus Tragedy, The Oresteian Trilogy". *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi*. (2019): 25-38.

Bachofen, J. J. *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokraite der alten Welt nach Ihrer Religiösen und Rechtlichen Natur*. Stuttgart: Verlag von Krais und Hoffmann. 1861.

-. *Myth, Religion and Mother Rights: Selected Writings of J. J. Bachofen*. Çeviren Ralph Manhen. Princeton: Princeton University Press. 1967.

-. *Söylence, Din ve Anaerki*. Çeviren Nilgün Şarman. İstanbul: Payel Yay. 1997.

Baring, A. Cashford, J. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. Londra: Penguin Books. 1993.

Brisson, L. *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Çeviren Catherine Tihanyi. Chicago: The University of Chicago Press. 2004.

Bunting, N. "Tolkien's Jungian Views on Language". *Mallorn: The Journal of the Tolkien Society*. 57 (2016):17–20.

Campbell, J. "Introduction". Bachofen, J. J. *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J.J. Bachofen* içinde. xxxvii-xxxvii. Çeviren Ralph Manheim. N.J.: Princeton University Press. 1967.

Cixous, H. "The Perjured City or The Awakening of the Furies". *Selected Plays of Hélène Cixous* içinde. 89-190. Editör Eric Prenowitz. Çeviren Bernadette Fort. Oxon: Routledge. 2004.

Davies, P. *Myth, Matriarchy and Modernity: Johann Jakob Bachofen in German Culture 1860-1945*. Göttingen: De Gruyter. 2010.

Fowler, R. L. "Mythos and Logos". *The Journal of Hellenic Studies*. 131 (2011):45-66.

Gewirtz, P. "Aeschylus' Law". Harvard Law Review. 101/5 (1988):1043-1055.

Goldman, I. "Evolution and Anthropology". *Victorian Studies*. 3/1 (1959):55-75.

Gossman, L. "Orpheus Philologus Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity". *Transactions of the American Philosophical Society*. 73/5 (1983):1-89.

Habel, N. C. "'Yahweh, Maker of Heaven and Earth: A Study in Tradition Criticism". *Journal of Biblical Literature*. 91/3 (1972):321–37.

Hart, A. B. "Imagination in History". *The American Historical Review*. 15/2 (1910):227–51.

Harrison, J. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. New York: Meridian Books. 1955.

Hesiodos. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Çeviren Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press. 2006.

Hyman, S. E. "Review: Myths and Mothers". *The Kenyon Review*. 30/4 (1968):548-549.

Lesser, A. "Evolution in Social Anthropology". *Southwestern Journal of Anthropology*. 8/2 (1952):134-46.

Lincoln, B. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press. 1999.

Little, V. "What Is Historical Imagination?". *Teaching History*. 36 (1983):27–32.

Llyod, G. "Reason, Gender, and Morality in the History of Philosophy". *Social Research*. 50/3. Women and Morality özel sayısı. (1983):490-513.

Manderson, D. "Athena's Way: The Jurisprudence of the Oresteia". *Law, Culture and the Humanities*. 15/1 (2019):253-276.

Murray, Ch. J. (Editör). *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760–1850*. Londra: Routledge. 2013.

Najmabadi, A. "Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Analysis?". *Journal of Women's History* 18/1 (2006):11-21.

Norman, K. "Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity". *Brigham Young University Studies*. 17/3 (1977):291–318.

O'Neill, J. C. "How Early Is The Doctrine Of 'Creatio Ex Nihilo?'". *The Journal of Theological Studies*. 53/2 (1972):449–65.

Ortner, S. B. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". editör Rosaldo, M. Z., Lamphere, L. *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press. (1974):68-87.

Öztürk, E. A. "Athena'nın Oyu ya da Oyunu". *Archivum Anatolicum*. 15/1 (2021):1-20.

Roller, L. E. *Ana Tanrıçanın İzinde: Anadolu Kybele Kültü*. Çeviren Betül Avunç. İstanbul: Homer. 2004.

Ruether, R. R. *Goddesses and the Divine Feminine*. Berkeley: University of California Press. 2005.

Seymour-Smith, C. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. New York: Macmillan. 1986.

Shreve-Price, S. "Complicated Courtesans: Lucian's Dialogues of the Courtesans". Doktora Tezi. Iowa: University of Iowa. 2014.

Shio, A. "The Ghost of Clytemnestra in the Eumenides: Ethical Claims Beyond Human Limits". *American Journal of Philology*. 139/4 (2018):533-576.

Valdez, D. "Bachofen's Rome and the Fate of the Feminine Orient". *Journal of the History of Ideas*. 70/3 (2009):421-443.

YURTTAŞLAR SÖZLEŞMESİ: ROUSSEAU'NUN ZORLU MİRASI

Zeynep SAVAŞÇIN*

THE CITIZENS' CONTRACT: ROUSSEAU'S CHALLENGING LEGACY

Öz

Rousseau düşüncesi, sözleşmeci geleneğin yasal düzeni temellendirme iddiasını üç noktada bozguna uğratır, öyle ki bu geleneği ters yüz eder diyebiliriz. Bunlardan ilki Jean-Jacques Rousseau'yu önceleyen sözleşmeci teorilerdeki doğal durum anlayışının reddedilerek, bu teorilerde öne sürülen doğal durum varsayımlarının aslında var olan yozlaşmış toplumsallığın gerçeğini yansıttığının gösterilmesidir. İkinci aşamada, yasaların kaynağı olan, onların meşruiyetini belirleyen ilke bireyler ve onların sözleşmeyle devrettikleri haklarından sözleşmenin kendisine doğru kayar. Diğer teorilerde toplumsallığın ilkesi, doğal durumda sahip olduğu hak ya da haklar gereği bireye gönderir, sözleşme, bu hakların, özellikle de yaşam ve mülkiyet hakkının güvence altına alınması amacına hizmet eden araçtır. Rousseau'da ise sözleşmenin kendisi eleştirel bir ilke halini alarak Immanuel Kant'ın kökensel sözleşmesine doğru evrilecek olan normatif çekirdeği sunar bize. Üçüncü ve son aşamada, *Toplum Sözleşmesi*'nde yurttaşlık kavramının yeniden yapılandırılması söz konusudur. İnsan, birey ve yurttaş arasında Hegelci diyalektik ilerlemeyi önceler bir biçimde kurulan ilişkinin çözümlenmesiyle, Rousseau'da yurttaşlık kategorisinin, yasama faaliyetinin ve yasaların öncesinde yer alan bir ortaklıktan, bir ilişkisellikten itibaren düşünüldüğünü, dolayısıyla sözleşmenin dinamik nitelikte bir yurttaşlararasılığı ifade ettiğini fark ederiz. Bir biçimde sözleşmeci geleneğin içinde yer alarak, ama geleneği adeta ters yüz ederek, modern pratik felsefe içinde kapanmaz bir ufuk açar Rousseau. Bu makale bu ufku anlamayı ve Rousseau'da "yurttaşlararasılık" olarak beliren sözleşme anlayışının günümüze kadar gelen izdüşümlerini açığa çıkarmayı amaçlıyor.

Anahtar Kelimeler: Rousseau, toplum sözleşmesi, yurttaşlık, özgürlük, eşitlik.

*Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş.Gör.Dr., savascin@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-2973-4142.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 391-419.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 18.10.2022)

Abstract

Rousseau's thought defeats the contractual tradition's claim to ground the legal order at three main stages, to the point of turning this tradition upside down. The first of these stages is the rejection of the way in which the state of nature is understood in the contractual theories preceding Jean-Jacques Rousseau's thought, by showing that the assumptions put forward about the state of nature in these theories were in fact reflecting the reality of the actual corrupt sociability. In the second stage, the principle that constitutes the source of the laws and that determines their legitimacy shifts its place and moves from the individuals and their rights transferred by the contract to the contract itself. In other theories, the principle of sociality refers to the individual due to the right or rights she has in the natural state, and in this context, the contract is the tool that serves the purpose of securing these rights, especially the right to life and property. In Rousseau, on the other hand, the contract itself becomes a critical principle and presents us the normative core that will evolve into Immanuel Kant's original contract. In the third and final stage, a restructuring of the concept of citizenship takes place in the *Social Contract*: Through an analysis of the relationship between the human, the individual and the citizen in a way that foreshadows the Hegelian dialectical progress, we come to realize that the category of citizenship in Rousseau is conceived on the basis of an collaboration, a relationality that sets the scene for legislative activity and laws, with the consequence that the contract expresses a dynamic inter-citizenship. Rousseau thereby opens an unbridgeable horizon in modern practical philosophy by turning the contractual tradition upside down while being a part of it. This article aims to show this horizon and to reveal the projections of Rousseau's conception of the contract that manifests itself as a particular "inter-citizenship" that has survived to the present day.

Keywords: Rousseau, social contract, citizenship, liberty, equality.

***

♣

Sözleşme teorisyenleri içinde Jean-Jacques Rousseau'nun ayrıcalıklı bir yeri olduğunu, onun düşüncesinin bu geleneğin radikal bir eleştirisi olarak

♣ Bu çalışma Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu tarafından 95 – 19.501.002 nolu "Kritik, Refleksiyon ve Yönelimsellik" başlıklı proje kapsamında desteklenmiştir. Proje yürütücüsü Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya ve proje araştırmacısı Araş. Gör. Yusuf Yıldırım'a bu yayının hazırlanması sırasında verdikleri destek ve katkılar için teşekkürü borç bilirim.

şekillendiğini biliyoruz. Devrim'in filozofu olarak da anılan düşünürün sözleşme geleneği ve doğal hukuk düşüncesinde yarattığı kırılma hem kendi zamanında hem de günümüze kadar gelen okumalarda çok tartışılmış ve yorumlanmış bir konu. Bunlar arasında en çok yankı uyandırmış olanlardan biri de Ernst Cassirer'in yorumudur. Cassirer'e göre, Rousseau'nun eseri Kartezyen anlayışa ya da Aydınlanma felsefesine bağlıymış gibi göründüğü yerlerde bile "genel düşünsel ve törel "atmosfer"i değiştirmiştir". Onun yapıtında "belirli bir düşüncenin, yeni ve özgün bir soru soruş biçiminin gelişimini görmeliyiz" der Cassirer. Rousseau düşüncesinin Kant'ı müjdeleyen yönünün, her iki *Konuşma*'nın ortaya koyduğu moral temelli eleştirinin, *Toplum Sözleşmesi*'nde bir "yasa etiği"[1]yle taçlanmasına vurgu yapar. Rousseau en iyi rejim ya da toplumsal biraradalığı güvence altına alacak iktidar, düzeni sağlayacak otorite sorularının yerine, hangi yasa altında insan özgürdür sorusunu geçirir; yasayı kendinde bulan ve böylece özgürlüğünü ele geçiren insanın politikaya çizdiği etik ufuk, Kant'ın pratik akla tanıyacağı normatif gücün yolunu açar. Kant'ın kendi sözleriyle[2] de Rousseau moral dünyanın Newton'u değil midir? Bu makale, Rousseau felsefesinin, Aydınlanma çağında, politik modernitenin doğuş anında ve alttan alta devrimi hazırlayan bir tarihsel dönemde gerçekleştirdiği perspektif değişiminin ya da açtığı düşünsel ufkun anlamını, sözleşme geleneği içinde yarattığı kırılmanın günümüz için taşıdığı değeri açığa çıkarmayı amaçlıyor. Bu doğrultuda, Rousseau'nun iki eseri, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma* ve *Toplum Sözleşmesi* arasındaki devamlılığa odaklanarak, sözleşmeyle tesis edilen yurttaşlık anlayışının, bir yandan Kant ve Hegel felsefeleri için nasıl bir başlangıç noktası oluşturduğunu, diğer yandan Eleştirel Teori geleneğinin günümüzde ortaya attığı soru ve sorunlar için ne anlamda yön gösterici olabileceğini tartışmaya çalışacağız.

Rousseau düşüncesi, sözleşmeci geleneğin yasal düzeni temellendirme iddiasını üç noktada bozguna uğratır, öyle ki bu geleneği ters yüz eder diyebiliriz. Bunlardan ilki Rousseau'yu önceleyen sözleşmeci teorilerdeki doğal durum anlayışının reddedilerek, bu teorilerde öne sürülen doğal durum varsayımlarının aslında var olan yozlaşmış toplumsallığın gerçeğini yansıttığının gösterilmesidir. İkinci aşamada, yasaların kaynağı olan, onların meşruiyetini belirleyen ilke, bireyler ve onların sözleşmeyle devrettikleri haklarından sözleşmenin kendisine doğru kayar. Diğer teorilerde

[1] Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Hachette, Coll. Textes du XX^{e} siècle, 1987), 81.
[2] Immanuel Kant, *Observation sur le sentiment du beau et du sublime*, çev. R. Kempf (Paris: Vrin, 1980), 66.

toplumsallığın ilkesi, doğal durumda sahip olduğu hak ya da haklar gereği bireye gönderir, sözleşme bu hakların, özellikle de yaşam ve mülkiyet hakkının, güvence altına alınması amacına hizmet eden araçtır. Rousseau'da ise sözleşmenin kendisi eleştirel bir ilke halini alarak, Kant'ın kökensel sözleşmesine doğru evrilecek olan normatif çekirdeği sunar bize. Üçüncü ve son aşamada, *Toplum Sözleşmesi*'nde yurttaşlık kavramının yeniden yapılandırılması söz konusudur. İnsan, birey ve yurttaş arasında Hegelci diyalektik ilerlemeyi önceler bir biçimde kurulan ilişkinin çözümlenmesiyle, Rousseau'da yurttaşlık kategorisinin, yasama faaliyetinin ve yasaların öncesinde yer alan bir ortaklıktan, bir ilişkisellikten itibaren düşünüldüğünü, dolayısıyla sözleşmenin dinamik nitelikte bir yurttaşlararasılığı ifade ettiğini fark ederiz. Bir biçimde sözleşmeci geleneğin içinde yer alarak, ama geleneği adeta ters yüz ederek, modern pratik felsefe içinde kapanmaz bir ufuk açar Rousseau. Bu ufku anlamak ve Rousseau'da "yurttaşlararasılık" olarak beliren sözleşme anlayışının günümüze kadar gelen izdüşümlerini tartışmak amacıyla, öncelikle onun düşüncesinde gerçekleşen dönüşümün bu üç uğrağını değerlendirmeye çalışacağız.

Doğal durum ya da medeniyetin karanlık yüzü

Sözleşme geleneğinden kopuşun ilk uğrağı, Rousseau'nun "doğal durum" kavramına ve genel olarak da insan doğasına yaklaşımıdır. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* hem bu doğa durumunu hem de ondan çıkışın tarihsel serüvenini kurgusal anlamda tesis eder. Rousseau'da, Hobbes'takinin aksine, doğal durum ne insanlar arasında bir eşitlik hali, ne de bu eşitliğin körüklediği sonu gelmez bir savaş durumudur. Doğal durum, diğer bir deyişle her türlü toplumsallaşma öncesinde insanın yaşamı, neredeyse bir ilişkisizlik halidir. İnsan, isteğinin yapabildikleriyle, ihtiyaçlarıyla sınırlı olduğu, fazlasını arzulamadığı, dolayısıyla kendi dışındaki dünya ve canlılarla bir bağımlılık ilişkisine girmeden yaşadığı doğadaki hayatında, bir "içkinlik" haline gömülüdür[3]. Öteki ile karşılaşmalar kısa, geçici ve rastlantısal olduğundan, ötekinin bireyin belirlenimleri, arzuları ve mutluluğu üzerindeki etkisi de sınırlı ve geçicidir. Sözleşme teorilerinin doğa durumu olarak varsaydıkları durum ise, aksine bu ilişkisizlik halinden çıkış ile gerçekleşmiş bir dünyanın gerçeğidir. Örneğin Hobbes'ta[4] "herkesin herkesle savaşı"

[3] Paul Audi, *Liberté, égalité, singularité, Rousseau en héritage* (Paris: Vrin, 2021), 76.

[4] Tıpkı Rousseau gibi Hobbes da var olan düzeni normatif bir ilkenin ışığında sorgulamaya ve "olması gereken"i açığa çıkarmaya girişir. Meşruiyet sorusu Rousseau için olduğu kadar Hobbes için de siyaset felsefesinin temel sorusudur. Ancak Rousseau'da, toplumsallık haline dair hiçbir verinin orada yer bulamayacağı, aksine toplumsallığın insana kazandırdığı tüm nitelikler elenerek düşüncede kurgulanan bir doğal durum anlayışı söz konusudur. İnsanın

durumu ne doğamızın bir unsurudur ne de toplumsallığın; onun nedenleri mevcut toplumsal düzenin neden olduğu ve kendi yasal temelini baltalayan çatışmalarda aranmalıdır. Toplum Sözleşmesi'nde "savaşa yol açan insanlar arasındaki ilişkiler değil, şeyler arasındaki ilişkilerdir" der Rousseau.

> Savaş hali basit kişisel ilişkilerden değil, yalnız mal mülk ilişkilerinden çıktığına göre, özel savaş, insanla insan arasındaki savaş, sürekli bir mülkiyet tanımayan doğal yaşama halinde olmadığı gibi, her şeyin yasa gücüne bağlı olduğu toplum halinde de olmaz[5].

Sözleşmeci geleneğin ve Rousseau'nun doğal durum anlayışları arasındaki bu ayrım ne denli bilindik de olsa, aslında Rousseau'nun modern düşünce içinde yarattığı dönüşümün anahtarı, bu ayrımda değil, filozofun bu radikal biçimde farklı doğal durum anlayışını ne amaçla devreye soktuğu sorusuna vereceğimiz yanıtta gizlidir. Rousseau, doğal durumdan toplumsallığa geçişin teorisini yaparak, doğal bir hakta temellenen bir sözleşmeyle toplumsal düzenin nasıl sağlanacağı sorusuna cevap aramaz. Onun sorusu birbirlerini tehdit eden amaçlar peşinde koşan bireylerin nasıl olup da birarada kalacağı sorusu değil, bu biraradalığın nasıl olup da aynı zamanda her bir bireyin özgürlüğünün koşulu olacağı sorusudur. Soru bu şekilde sorulduğunda doğal durum ve orada mümkün olan özgürlük mevcut toplumsallığın analizinde bir turnusol kâğıdı vazifesi görür. Rousseau'nun kurguladığı doğal durumun insanı, düşünürün içinde yaşadığı toplumun çürümüş kurumlarına tutulmuş bir ışık gibidir. Öyle ki, "insanın bugünkü doğasında doğuştan olanla yapma olanı birbirinden ayırmak ve artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan ama yine de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız"[6] gereken bir doğal durum, yaşanmakta olan adaletsizliğin, eşitsizliğin kaynağını aydınlatır. Rousseau, kendi döneminin toplumu içinde yitip giden iyiliğin, erdemlerin yerini nasıl hırsa, rekabete, üstünlük ve kabul görme arzusuna bıraktığı konusunda yaptığı tespitleri adeta sarsılmaz kılmak istercesine, doğayla ve doğasıyla baş başa, her türlü bağımlılıktan azade halde yaşayan yaban insanı tanıklığa çağırır. Bu insan elbette Lecercle'in de vurguladığı gibi soyut bir kavramdır, ama insanlar

---

siyasi varoluşunun meşru temelini sorgulayışlarındaki ortaklığa rağmen, bu ayrım iki düşünürün tümüyle farklı sonuçlara ulaşmasına neden olmuştur.

[5] Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 9-10. Bundan böyle *Toplum Sözleşmesi*. Bu metinde ve *İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kaynağı* başlıklı metinde, kullanılan kavramların uygun olmadığını ya da çevirinin anlamı tam olarak vermediğini düşündüğümüz yerlerde çeviriye müdahale ettik. Alıntılanan pasajı tümüyle yeniden çevirdiğimiz yerlerde doğrudan Fransızca metni kaynak gösterdik.

[6] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 81. Bundan böyle *Eşitsizliğin Kaynağı*.

arasındaki eşitsizliğin kaynağında medeniyetin yattığını göstermedeki gücü yadsınabilir mi? Bu ters yüz edişten sonra, artık Hobbes'ta ya da Locke'ta olduğu gibi, kurulu düzenin geçerli kıldığı haklar, özellikle de mülkiyet hakkı, doğal dayanakları üzerinden savunulabilir ve temellendirilebilir değildir[7].

> Kölelik bağları insanların karşılıklı bağımlılıklarından, karşılıklı gereksinmeler onları birleştirmeden önce meydana gelmediği için, bir insanı başka bir insandan vazgeçemeyecek bir duruma getirmedikçe kul edip köleleştirmek olanaksızdır. Öyle bir durumun hiç olmadığı doğa hali herkesi boyunduruktan azade bırakır, en güçlünün hükmetmesi kanununu boşa çıkarır[8].

Eşitsizliğin kaynağında yer alan ve bu nedenle insanı özgürleştirmek yerine onu her aşamada daha fazla şeylere ve başkalarına, kendi dışındakilere bağımlı kılan, insanlığının aşağılanmasına sebep olan bu "hak"sız toplumsallaşmayı dönülmez bir noktaya taşıyan unsur mülkiyetin ortaya çıkışı olmuştur. Elbette "doğa halinin bu son sınırına varmadan önce hayli ilerlemeler kaydetmek, birçok hüner ve bilgi elde etmek, bunları bir çağdan ötekine aktarmak, çoğaltmak gerekmişti"[9] diye yazar Rousseau. Eşitsizlikler üzerine kurulu toplumu, kölelik düzenini mümkün kılan şey insanın kendini geliştirmesi, ilerlemesidir. Burada Rousseau'nun ilk *Konuşma*'sında bilimler ve sanat alanındaki ilerlemenin, kısaca medeniyetin ahlaki yozlaşma üzerindeki etkilerini nasıl açığa çıkarmaya çalıştığını hatırlayabiliriz. İnsanın, "mükemmelleşme" yetisi sayesinde, ama bu yetinin onun hayrına değil zararına işlediği bir tarih içinde, ulaştığı medeniyetin doruk noktası ise mülkiyet rejimidir. Artık kurulu düzen ve yasalar, efendilerin ve mülk sahiplerinin hizmetindedir. Doğal eşitsizliklerin çok ötesinde kurumsallaşmış ve düzenin çarkı haline dönüşmüş toplumsal, politik bir eşitsizlik bu şekilde doğar. Öte yandan bu efendiler de kölelerinden daha az köle değildirler. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nden önce ikinci *Konuşma*'da onların buyruğu altında olanlar kadar efendilerin de köle olduğunu dile getirerek, bireyin o toplumsallıktan bağımsız bir özgürleşme imkânının olmadığını fark ettirir bize. Fakirlerin zenginlerin yardımına ihtiyaç duyduğu gibi, başkalarına buyuran da emrindekilerin hizmetine ihtiyaç duyar, bu hizmeti almak için de sürekli onların kendisiyle ilgilenmesini, kendi çıkarı için çalışanların bunda bir yarar bulmasını sağlamak zorundadır[10]. Eşitlikten yoksun

[7] Bkz. J.-L. Lecercle, "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri (1712-1778)", içinde *Eşitsizliğin Kaynağı*, 48: Rousseau […] özel mülkiyetten, doğal ve önüne geçilemez bir olay olma niteliğini ve itibarını çekip alır; onu bir tarih olayı olarak inceler".
[8] *A.g.e.*, 130.
[9] *A.g.e.*, 133.
[10] *A.g.e.*, 149. Bu noktada Hegel'in köle-efendi diyalektiğini, her iki özbilincin de tanınmadan yoksun kalışını hatırlayabiliriz.

toplumsallaşmanın en görünür yüzü olan yoksulluğun "kolektif bir ürün"[11] oluşu gibi, kölelik kategorisi de bireylerden önce toplumu, toplumsal ilişkileri tanımlar. Sözleşmeci gelenek aracılığıyla felsefenin de yerleşmesine katkıda bulunduğu, eşitlik, özgürlük ve adaletten yoksun bu düzen, insanların hayatta kalabilmeleri ve sahip olduklarını koruyabilmeleri için, toplumun ve devletin gerekli olduğuna dair bir "aldatmaca"[12]dan ibaret hale gelmiştir. Sözleşme teorilerinin doğal durum olarak tanımladıkları hal bu türden toplumsal kurumların bir neticesidir. Doğal hukuk kuramlarının yanılgısı, doğa yasasını insanın duyarlı varoluşunda değil aklında arayarak, ancak sonradan, toplumsallıkla birlikte, aklın gelişim tarihinin geç bir evresinde ortaya çıkmış olan yasayı doğa yasası olarak sunmalarından kaynaklanır[13]. Rousseau'nun eleştirisinin hedefinde olan sözleşmeler gerçek birer sözleşme oldukları yanılgısına düşürürler bizi, oysa tümüyle olgulara dayandıkları açığa çıktığında temelsiz birer aldatmaca olarak kendilerini ele verirler. Toplum Sözleşmesi'nde Rousseau, en çok da Grotius'u hedef alarak doğal hak kuramlarına bir kez daha meydan okur. Hakkın dayanağını güçte, insanların kendilerini karşılıksız olarak bir efendiye bağladığı kölelik sözleşmelerinde bulan bu kuramlar zorlama ve ödev arasındaki ayrımı, dolayısıyla insanın özgürlüğünü hiçe sayarlar. "Güçlünün yok olmasıyla ortadan kalkan bir hakka hak diyebilir miyiz?" diye sorar Rousseau. Güç karşısında boyun eğen insanın "ödev gereği" boyun eğmeye ihtiyacı yoktur. Aynı bölümün başında, "en güçlü, gücünü *hak*, boyun eğmeyi de *ödev* biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir"[14] der. "Kölelik" başlığını taşıyan bir sonraki bölümde ise "özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir"[15] diye belirttiğinde, hem doğamızın bize bahşettiği yaşam ve özgürlüğü[16] eşdeğer tutar, hem de Kant'ın "koşulsuz buyrukta" buluşturacağı özgürlük ve ödevin birliğini, insanın hukukun hem tebaası hem de yazarı olmasını mümkün kılan ilkeyi müjdeler. Rousseau *Toplum*

[11] Ünsal Oskay'ın "Önsöz"ünden, *Eşitsizliğin Kaynağı*, 8.
[12] *Eşitsizliğin Kaynağı*, 158.
[13] Rousseau'nun bu itirazı, bir yandan "insanı insan yapmadan önce filozof yapma"ya kalkışan düşünürlerin sıradan insanın elinden aldıkları kendini kendinden itibaren tanıma imkânına, dolayısıyla "demokratik" bir düşünceye kapı açar, diğer yandan, ileride göreceğimiz gibi insanlar arası ilişkilerin temelinde duyarlılığa dair ilkeleri açığa çıkararak, insanın diğer duyarlı varlıklarla, yani hayvanlarla ilişkisinin de (hayvanların kötü muamele görmeme hakkı olarak) doğal hukuk düşüncesine dahil olmasını sağlar. Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı*, 85.
[14] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 6-7.
[15] *A.g.e.,* 9.
[16] Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı*, 162. "Ne pahasına olursa olsun onlardan vazgeçmek hem doğaya hem de akla hakaret etmek olacaktır".

Sözleşmesi'nin birinci kitabı boyunca, irade, moral, özgürlük ve ödev kavramlarını sıkça kullanır, ancak "kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun [eğmek] özgürlüktür" ifadesi dışında, bu kavramlar üzerine derinlemesine bir düşünüme rastlamayız, ona göre "özgürlük sözünün felsefesi anlamı da zaten [konusunun] dışında kalmaktadır"[17]. Onun savunduğu fikir, moral özgürlüğün toplumsal özgürlük içinde kazanılacağı fikridir. Bu durum bir yandan Rousseau'nun düşüncesini Kant'ta etik ve hukuk arasındaki ayrımın yarattığı sorunlardan korur, bu nedenle de bu düşünce öncelikle bir hukuk teorisi değil bir siyaset teorisi, siyasi bedenin kuruluşuna ilişkin bir teori olarak şekillenir; ancak diğer yandan Rousseau'da özgürlüğün felsefi temellerini aydınlatmak için Kant'a başvurmaktan daha emin bir yol olabilir mi diye sorabiliriz. *Teori ve Pratik* metninde, ardından da *Hak Doktrini*'nde, özgürlük ve zorlama arasındaki birliği kuran pratik aklın ilkesi, diğer bir deyişle Kant'ın kökensel sözleşmesinin[18], Rousseaucu sözleşmenin nasıl bir hak ilkesi tesis ettiğini anlamada önemli katkıları olabilir. Yine de Rousseau'nun toplumsallığı düşünürken başka temellerden hareket ettiğini gözden kaçırmamak gerekir[19] ve belki de bu temeller Rousseau'yu bu kez Hegel düşüncesine yaklaştırmaktadır.

Rousseau'nun teorisi için özgürlük yaşamdan ayrılmaz. Rousseau özgürlüğü, dolayısıyla insan için mutlu bir yaşamı mümkün kılacak toplumsallık üzerine düşünürken, pratik aklın bir ilkesinden değil, insanın duyarlı doğasından hareket eder. Tam da önceki sözleşme teorilerinin yanlış anladığı ve toplumsal olanı doğalmış gibi sunduğu için fark edemediği ya da perdelediği[20], insanın toplumsallığına temel oluşturabilecek doğasına ilişkin esas unsurları açığa çıkarmaya odaklanır. Bunlar insanın, bir akıl varlığı oluşundan değil, duyarlığından kaynaklanan, insan ruhunun özünü oluşturan iki ilkedir: "Bunlardan biri bizim refahımızı ve varlığımızı korumamızı yakından, şiddetle ilgilendirir, öteki ise bütün duyar varlıkların, hepsinden önce de hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çektiğini görünce, doğal olarak içimizi hoşnutsuzluk duygusu ile doldurur"[21]. Rousseau'ya göre doğal hukuk bu iki ilkenin, "kendi sevgisi" ve "merhamet"in "birleşiminden ve bağdaşımından başka bir şey olamaz"[22]. Toplumsallaşmanın bu iki ilke

[17] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 19.
[18] *Kants Werke* Berlin, Akademieausgabe, VIII, 289 ; VI, 231.
[19] Philip Knee'nin, Cassirer'in Rousseau'yu Kant düşüncesine yaklaştıran okumasına yaptığı itiraz için bkz. Philip Knee, "Note sur *Le problème Jean-Jacques Rousseau* de Cassirer" *Laval théologique et philosophique*, 43(2), (1987): 235–248.
[20] Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı*, 83.
[21] *A.g.e.*, 84.
[22] *A.g.e.*

üzerindeki etkisi, ikinciyi hırslara, tutkulara, öne geçme, üstünlük kurma heveslerine kurban ederek, birinciyi "kendini beğenmişlik"[23]e dönüştürmüş olmasıdır. Mülkiyet düzeninden doğan eşitsizliklerin doğal eşitsizlikleri de toplumsal olarak yeniden belirlemesi ve önemli hale getirmesiyle, insan için ötekilerin bakışı bambaşka bir anlam kazanır. Toplumun saygıdeğer olarak kabul ettiği niteliklere "sahip olmak ya da sahip gibi görünmek" gerekir. "'Olmak' ve 'görünmek' birbirinden tamamen farklı iki şey oldu" [24] diye yazar Rousseau. Bu sözler insanın kendi dışına çıkışının, diğeriyle ilişkisinin artık dolaysızca değil, şeylerin dolayımı üzerinden kurulmasının, "yabancılaşma"sının tespitidir[25]. İnsanları birbirlerinin önüne geçmeye, başkalarının göreceği zararı umursamadan kendi çıkarları için eylemeye iten toplumsal kurumlar ve ilişkiler, ötekilerle çıkardan uzak ilişkiler kurmaya izin veren kendi-sevgisinin yerini tümüyle özel çıkarlarla belirlenen bir kendini beğenmişliğin almasına neden olur. Kendi sevgisi, merhamet duygusuyla desteklendiği için diğerine zarar vermemeyi esas alarak kişiyi kendini korumaya yöneltirken, kendini beğenmişlik, bunun tam aksine, içe doğru değil dışa doğru bir hareketi tanımlar. Burada dışarıda olan içi, diğer bir deyişle toplumda kabul gören şey ve ötekinin bakışı bireyi belirler[26]. Kendini beğenmişlik aynı zamanda insanı diğerlerinden ayırır, kendi üzerine kapanmasına neden olur. İş bölümün gelişmesiyle insanlar arasında yerleşen ayrımlar, doğal insanın kayıtsız kaldığı farklar giderek daha da vurgulanır. Rousseau'ya göre insanın diğerlerinin saygısını kazanma, onlar tarafından tanınma arzusu, onu sürekli olarak kendini diğerlerinden ayırmaya, onlarla farkını belirginleştirmeye itmiştir. "Gelişmiş toplumlarda kullanılan nesne ve enstrümanları imal etmemiz konusunda bizleri teşvik eden başkalarının saygısına kumanda etme isteğimiz kendimizi mükemmelliğe adamamızdan daha çok önem taşır, öyle ki, medeniyet kamusal saygının eşit olmayan bir dağılımını tesis etme çabalarımızın gerçekleşmesinden ibaretmiş gibi görünür"[27].

Rousseau düşüncesi üzerine yapılan yorumlarda, doğal durumdaki insanın yüceltilmesine dair vurgunun çokça ön plana çıkması, hatta kimi

[23] Rousseau'nun 'amour-propre' kavramını 'kendini beğenmişlik' olarak çeviriyoruz. Bu kavramın Rousseau'nun altını çizdiği olumsuz niteliği çevirilerde yer alan 'özsaygı' ifadesinden daha doğru bir şekilde aktardığını düşünüyoruz.

[24] *A.g.e.*, 149.

[25] Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, Transparency and Obstruction*, çev. A. Goldhammer (Chicago&London : The University of Chicogo Press, 1988), s. 23 ve devamı.

[26] *Eşitsizliğin Kaynağı*, 175. Burada çeviri metin anlamı vermediği için cümlenin ilk bölümünü yeniden çevirdik: "Yaban insan kendinde (kendi içkinliğinde) yaşar, her zaman kendi dışında olan sosyal insan ise ancak başkalarının kanılarına göre yaşamayı bilir ve tabiri caizse, kendi varoluşunun duygusunu onların yargılarından çıkarır".

[27] Robert Wokler, *Rousseau*, çev. Emrah Günok (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020), 57.

yorumcuların Rousseau'nun doğal insanın özgürlüğünü genel iradenin tesis edeceği özgürlüğe tercih ettiğine dair görüşü, düşünürün yazılarında bu yitip giden özgürlüğün yasını hâlâ tutuyor oluşuna bağlanabilir[28]. Oysa Rousseau bize, insanın bu masumiyet çağına dönme arzusunun, geçmişi değil, geleceği konu alan bir üzüntü olduğunu da söyler.

> İleriki bahtsız kuşakların daha da büyük hoşnutsuzluklara uğrayacağını şimdiden haber veren sebeplerle bugünkü durumundan hoşnut olmayan sen, belki geriye, eski hayatına dönmek isteyebilirsin; bu duygun ilk atalarına bir övgü, çağdaşlarının eleştirisi ve senden sonra yaşamak bahtsızlığına uğrayacak olanlar hesabına duyulan büyük üzüntünün ifadesi olsa gerektir[29].

Bu üzüntü yitip gitmiş olanın yası olmaktan çok geleceğe ilişkin bir kaygıdır, bu nedenle de dönüştürülebilir, değiştirilebilir olana işaret eder ve o dönüşümü çağırır: İkinci *Konuşma*'yı *Toplum Sözleşmesi* takip eder.

Sözleşme: Öncesiz Bir Özgürlük

Rousseau merhamet duygusuyla motive olan eylemi "doğanın, her türlü düşünceden önce gelen asıl, saf hareketi" olarak nitelendirir. Bu duygu "çok bozulmuş törelerin bile pek yok edemediği doğal acıma gücü"dür[30] ve bu anlamda meşru bir toplum sözleşmesinin dayanaklarından biridir. Şüphesiz insan kendi kendini köleleştiren toplumsallaşması nedeniyle doğasına, doğasında taşıdığı merhamet duygusu ve kendi sevgisinin saflığına zarar verir, ancak eşitliği, özgürlüğü elimizden alan ve adaleti tümüyle kendi karşıtına dönüştüren bu toplumsallaşma, doğamızın bu iki ilkesini tamamen ortadan kaldıramayacağı için, insanın kendi haysiyetine yaraşır bir toplum kurması mümkündür. Rousseau, ikinci *Konuşma*'nın Cenevre Cumhuriyeti'ne seslendiği bölümünde, meşru bir sözleşmenin, dolayısıyla meşru bir yasanın var edeceği toplumu "yurttaşların sadece özgür değil, ama bir de bu özgürlüğe layık olarak yaşadıkları"[31] toplum olarak tanımlar. Artık doğal bir özgürlük olmayan, toplumsallık içinde dönüşmüş olan bu özgürlüğün farkı tam olarak bu "layık olma" sözünde aranmalıdır. Bu artık insanın kendi kendisi için yarattığı, mümkün kıldığı, gerçekleştirdiği bir özgürlüktür. Bu

[28] Lecercle, Rousseau'nun doğada yaşayan iyi ve mutlu insan tezini keskinleştirdiği pasajlara atıfla "demek ki kendi doktrinindeki aşırı basitleştirmelerin ilk sorumlusu bizzat Rousseau'dur" diye düşünür. Rousseau'nun kaleminin zaman zaman bu tür okumaları kolaylaştırdığı inkâr edilemez. Yine de *Toplum Sözleşmesi*'nin yazılmış olması bile düşünürün söz konusu tezi istikrarlı bir biçimde savunmadığının göstergesidir. Bkz. J.-L. Lecercle'in dipnotu, *Eşitsizliğin Kaynağı*, 143.
[29] *A.g.e.*, 91.
[30] *A.g.e.*, 120.
[31] *A.g.e.*, 68.

anlamda özgürlüğü mümkün kılan doğal dayanağı, yani merhamet duygusu ve kendi sevgisini, bir tohumdansa bir zemine benzetmek daha doğru olur. İnsan o zemin üzerinde kendi onurlu var oluşunu kendi tesis eder. Zemin doğal bir niteliğe sahiptir, ancak tesis edilen yapının kendisi siyasi, yapay niteliktedir. Toplumu mümkün kılan şey, insanın doğasından gelen kendini geliştirme, mükemmelleşme (*perfectionnement*) yetisini olumlu yönde işleterek o zemine hayat verecek olan siyasi bir "kurma" faaliyetidir.

Rousseau tarihte yer alan farklı yönetim biçimlerinin onları meşru yönetimler olmaktan alıkoyan ortak niteliğinin, kurulma anlarında insanlar arasında var olan küçük ya da büyük farklılıkları temel almaları olduğunu dile getirir. Toplumsal birliğin temeline bir kez fark, dolayısıyla eşitsizlik yerleştiğinde, her tür yönetim, fakir ve zengin arasındaki farktan ya da eşitsizlikten, güçlü ve zayıf arasındaki farka ve nihayetinde efendi ve köle arasındaki farka doğru ilerleyen üç aşamalı bir gidişat içinde değerlendirilebilir. İlk aşaması yasa ve mülkiyeti tesis eden, ikincisi yüksek görev makamlarının kurulmasına denk düşen bu süreç, sonuçta meşru iktidarın yerine keyfi bir iktidarı geçirerek yöneticileri devletin sahibi yapmaya, yurttaşları ise tebaaya dönüştürmeye yazgılıdır. Bu olumlu devrimlerin olamayacağı, meşru kurumların yerleşemeyeceği anlamını taşımaz, ancak eşitsizlik temelde durduğu sürece tiranlık ihtimali bertaraf edilemez. Toplumsal kurumları gerekli kılan kötülükler, onları suistimal etmeyi kaçınılmaz kılanlarla aynıdır[32]. Mülkiyet fikri, korunmasını amaçlayan düzeni böyle bir sona sürükler. Tarihsel gelişim elbette toplum içindeki yozlaşmanın giderek artmasına neden olmuştur, yine de bildiğimiz toplumların zamanla bir bozulmaya maruz kaldıklarını değil de, temel bir eşitsizliğe yaslandıkları için, bu bozulmayı doğum anlarından itibaren taşıdıklarını söylemek daha doğru olur. Dolayısıyla kendisine dönülecek bir altın çağ yoktur mu demeliyiz? Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda toplumsal hayatın başlangıç anını değerlendirdiği bir paragrafta, "insanlar daha az dayanıklı hale gelmiş olsalar ve doğal acıma duygusu bazı değişikliklere uğramış olsa da insan yetilerinin bu gelişme dönemi, ilkel durumumuzun tasasızlığıyla bizim kendini beğenmişliğimizin taşkın faaliyeti arasında bir yol tutarak, en mutlu, en uzun süreli çağ olmuş olsa gerektir" diye belirtir. Ne var ki, *Diyaloglar*'a kulak verecek olursak, "insan doğası hiçbir zaman geriye dönük bir adım atmaz"[33]. Toplumsallığın yeniden ve bu

[32] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Flammarion, 2001), 256. Burada çeviri eksik olduğu için doğrudan Fransızca metne gönderme yapıyoruz.

[33] Rousseau, *Œuvres complètes*, 1. Cilt, yay. haz. B. Gagnebin (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995), 935.

kez eşit ve özgür insanların toplumsallığı olarak kurulabileceğini düşünebilmemizin nedeni, onun bir yerlerde bir kez yaşanmış olması değil, insanın doğasında taşıdığı mükemmelleşebilme (*perfectibilité*) yetisidir[34]. Rousseau, insanın bu yetisini akla uygun biçimde geliştireceği bir toplum için yeni bir başlangıç yapmanın gerekli olduğunu düşündürür bize. İkinci *Konuşma*'da, "çırılçıplak yaban topluluklarının Avrupa zevklerini küçümsediklerini, sadece özgürlüklerini korumak uğruna açlığa, ateşe, demire ve ölüme göğüs gerdiklerini görünce, özgürlük üzerinde düşünce yaratmanın kölelere düşmediğini hissediyorum"[35] diye yazar. Yozlaşmış toplumun içinden özgürlüğün yasasına ulaşamayacağımız fikrini doğrular niteliktedir bu his. Aynı metinde tarih boyunca kurulmuş olan siyasi birlikleri, o ana dair sorunları gidermekle sınırlı kaldıkları ve "havayı temizlemeye ve tüm eski unsurları ekarte etmeye"[36] girişmedikleri için eleştirir. Var olan yasalar insanlar arası eşitsizliğin, köle-efendi ilişkilerinin, kısacası boyunduruk düzeninin yasalarıdır, bu yasalarda yapılacak düzenlemeler düzeni dönüştürmek için gerekli olan başlangıç noktasını sağlayamaz. *Toplum Sözleşmesi*'nde ise özgür uluslara, sahip olduğunuzu sakın kaybetmeyin dercesine, şöyle seslenir: "Özgürlük kazanılabilir ama, kaybedildi mi, bir daha ele geçmez artık"[37]. Tam da bu noktada, toplum sözleşmesinin bir yapılandırma (*constitution* – sözcüğün anayasa anlamına geldiğini de belirterek) değil bir kurma (*institution*) baştan var etme edimi olduğunu fark etmek gerekir[38]. Sözleşme, mevcut bir toplumun üyeleri arasındaki bağı tesis etmez, doğal ya da sivil hiçbir yasaya dayanmadığı gibi mevcut ilişkilerin yasallık kazandırılması da değildir, o politik topluluğun kuruluşuyla örtüşür. *Toplum Sözleşmesi*, olgusal düzlemde fark edilen ve *İkinci Söylev*'de dile gelen bu gerekliliği, sözleşmeyi toplumsallığın kendisini kurucu, biraradalığı bir yurttaşlararasılık olarak yeniden tesis edici niteliğinde tanıyarak kavramsallaştırır. Sözleşme'de yasa yapıcı "biz" ile yasalara tâbî olan "biz"in özdeşliği tüm sözleşmecilerce onaylanır. Rousseau'da toplum sözleşmesi bu nedenle "bir halkın halk olmasını" sağlayan edimdir [39] ve aynı anda o halkın üyeleri de kendilerini yurttaşlar olarak tanırlar. Halkı oluşturan her bir üyenin o halka iradi olarak katılması "sanki her birey kendi kendisiyle sözleşme yapıyormuş"[40] gibi gerçekleşir. Bunun anlamı her bireyin kendini

[34] Wokler, *Rousseau*, 102.
[35] Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı*, 159.
[36] Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı*, 157.
[37] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 42.
[38] Audi, *Liberté, égalité, singularité,* 98.
[39] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 13. Fransızca'dan dilimize yapılan çeviride, "halk"a karşılık gelen "peuple" kavramı düşünürün seçimine bağlı kalınmayarak "ulus" olarak çevrilmiştir. Rousseau'da bu ikisi arasındaki farkın önemi için bkz. Audi, *Liberté, égalité, singularité,* 130.
[40] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 16.

yurttaş olarak tanıması ve kendini başka bir özgürlük altında özgür kılmasıdır. Böylece bir yandan oluşturulan birlik bireylerin özgürlüğünden, özgürce aldıkları bir karardan başka bir şeye dayanmaz ancak diğer yandan bu birlik yeni, başka bir özgürlüğün mekânıdır ve her birey doğal anlamda sahip olduğu bağımsızlığın yerine bu özgürlüğü geçirmek üzere kendiyle ve diğerleriyle sözleşir. Sözleşme, bireyin öncesinde sahip olduğu özgürlüğü eksiltmez, aksine sözleşmeye katılarak birey "eskisi kadar özgür" kalır.

> Kısacası, kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlamamış olur ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığına göre de, herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını, hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur[41].

Özgür olma hali korunur, ne var ki özgürlük dönüşür. İnsanın geride bıraktığı doğal özgürlük, diğerinin iradesine ya da yasalara tâbî olmamak anlamında "bağımsızlığı" ifade eder. Sözleşme ile kazanılan özgürlükte ise insan kendi yasasına tâbî olur. "Böylelikle, insanların feragat etmek zorunda oldukları 'başkalarının kontrolünden azade olma' özgürlüğü, ancak yurttaşlar, yabanlar için hayal bile edilemeyecek ahlaki kişiliklere ve ortak ilgilere kavuştuklarında, daha gelişmiş başka bir özgürlüğün kazanılmasını da mümkün kılar"[42]. Bu iki özgürlük arasında yukarıda bahsettiğimiz, kendi dışında yaşama hali olarak mülkiyetin kabulü ile başlayan toplumsallığın yarattığı yabancılaşma yer alır. Kazanılan özgürlük bu yabancılaşmadan özgürleşmedir, ancak insanın doğal durumda sahip olduğu özgürlüğe kıyasla da "bağımsızlık durumundan, yükümlülük durumuna geçiş"[43]tir. Hem bu edimin birey neredeyse kendi kendisiyle sözleşiyor gibi gerçekleşmesinin hem de doğa durumu içinde yaşayan yaban insanın "hayal bile edemeyeceği" ahlaki kişiliğin oluşmasının anlamı budur. Sözleşme toplumun üyelerini iki bakımdan bağlar: "Önce, egemen varlığın üyesi olarak kişilere karşı, sonra devletin üyesi olarak egemen varlığa karşı"[44]. Bu bir yandan yasa yapıcılar olan "yurttaş"ların diğer yandan yasalara uyan "uyruk"lar olduğunu söylemekle aynı şeydir. Kişi toplumun üyesi olarak, iradesinin bir halkın iradesiyle, genel iradeyle belirlenmesini, böylece kendi kendine koyduğu yasalara uyma "yükümlülüğü"nü onaylar. Burada özgürlüğü belirleyen onun dışında herhangi bir şey değil, yine özgürlüğün kendisidir[45]. Birey genel iradeye bağlanarak ve onun boyunduruğu altına girerek kendisi için seçtiği bu özgürlükten başka hiçbir şeye bağlanmaz. Hakkı tanımlayan da özgürlük

[41] *A.g.e.*, 14.
[42] Wokler, *Rousseau*, 116.
[43] Audi, *Liberté, égalité, singularité, Rousseau en héritage*, 98.
[44] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 16.
[45] Audi, *Liberté, égalité, singularité, Rousseau en héritage* (Paris: Vrin, 2021), 98.

ve yükümlülük arasındaki bu özdeşliktir. Bireyler arasında hukuk yoluyla kurulmuş dışsal bir ilişki hakkı anlamaya yetmez, aksine onu bir yanılsamaya dönüştürme tehlikesini içerir. Sözleşme öncesindeki kadar özgür olmak, tüm dışsal ilişkilerin koşulu olan ortaklığın kurulmasına, genel iradenin içeriği olan ortak iyinin tesis edilmesine bağlıdır. Tesis edilen bu hak, yasaların, hatta anayasanın temelidir, bir yasaya değil, siyasi bedene, politik topluluğun kendisine gönderir. Sözleşmeyle hayat bulan bu politik beden tikellerden oluşan çoğunluğu kolektif bütünün ayrılmaz parçaları olarak bir araya getirir; bu bedenin hareketini ve iradesini oluşturacak olan şey ise yasama faaliyetinden başka bir şey değildir[46].

Bütün bir halk, halkın bütünü için karar verir. Hem her bir yasama faaliyetinin öznesi olarak halkı hem de yasanın içeriği olarak ortak iyiyi belirleyen genel olandır. Bu noktada Rousseau'nun oy çoğunluğu konusunda söylediklerini hatırlamak gerekir:

> Gerçekte, daha önceden yapılmış bir sözleşme olmasaydı, azınlık için -seçim oybirliğiyle yapılmadıkça- çoğunluğun seçimine uyma zorunluluğu nerden gelecekti? […] Oylarda çoğunluğa hak tanıyan yasanın kendisi sözleşme ile meydana gelmiştir ve hiç değilse bir defa için oybirliğini gerekli kılar. [47]

Yurttaşlığın kurulduğu, ortak iyinin tesis edildiği an bu oybirliği anıdır. O halk öncesinde yoktur, ama bir kez kendini halk olarak ortaya koyduğunda, aynı zamanda kendini egemen kılar, toplum sözleşmesi bu şekilde statik değil dinamik bir nitelik kazanır. Diğer bir deyişle, toplumun kendi üzerindeki eylemi olan her bir yasama faaliyeti, genel iradenin hareketi ve toplumsal bedenin kendini yeniden var ettiği anlardır. Rousseau'nun bu bölüme verdiği başlığın diliyle söylersek, her yasama faaliyeti "hep bir ilk sözleşmeye dönme zorunluluğu"dur. Rousseau Mirabeau'ya yazdığı mektupta "yasayı insanın üzerine yerleştiren bir yönetim biçimi bulmanın siyasetin en büyük sorunu"[48] olduğu düşüncesinden bahsederken, yasaların temelinde yer alan hakkın özel çıkarların eline bırakılmasına ve hak kılığına bürünmüş gücün yasasına engel olmanın bundan başka bir yolu olmadığına işaret etmektedir. Bu büyük soruna verdiği cevapta, gerçekte kimsenin kararı olmayan, herkes tarafından alındığı varsayılan bir kararı hayata geçiren toplum sözleşmesiyle, "kendinden başka hiçbir şeyle belirlenemez olan insan özgürlüğü"ne akla yatkın bir temel ve anlaşılır bir biçim"[49] kazandırdığı görülebilir. Yasaların temelinde yer alan ve sözleşmenin tesis ettiği "hak"

[46] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 34.
[47] *A.g.e.*, 13.
[48] Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques* (Paris: Vrin, 1974), 167.
[49] Audi, *Liberté, égalité, singularité, Rousseau en héritage*, 99.

sözleşme ediminin kendisinden ayrılmaz, bu anlamda özgürlüğü belirleyen yine yalnızca özgürlüktür ve tam da bu yüzden sözleşme yasaların sadece dayanağı değil, aynı zamanda ereğidir. Toplum Sözleşmesi'nde, Hobbes'un sözleşmesinin yasalara sağladığı meşruiyetten farklı olarak, genel iradenin içeriğini oluşturan ortak iyi ya da ortak çıkar, her bir yasama faaliyetinin normatif ilkesidir.

Şüphesiz Rousseau'nun toplum sözleşmesi, Kant'ın kamusallık ilkesi için benzersiz bir başlangıç noktası olmuştur, ne var ki Kant'ta yönetici yön gösterici ilke olan kökensel sözleşmeye bağlı kalsın ya da kalmasın, kamusal hak gereği yönetsin ya da yönetmesin, yurttaşlar mevcut iktidara itaatle yükümlüdür. Aksi bir "eylem" kamusal biraradalığın temeli olan sözleşmeyi ihlal etmek anlamına gelir, yurttaşların mevcut düzene itirazları ancak kamusal olarak ifade edilecek "düşünce"ler yoluyla olabilir. Rousseau'nun genel irade düşüncesi ise tam olarak böyle bir itaatin önündeki engeldir. "Rousseau'ya göre egemen varlık yapması gerekenden fazlasını yapamaz. Çünkü bunun için, özel bir amaca meyilli olması ve dolayısıyla, kendisi olmaktan vazgeçmesi gerekmektedir. Bu tür ihlaller, egemen varlığın değil egemen varlığın yerini alıp gasp eden tekil bireylerin eseri olur. Bu demektir ki, [bu bireylere] itaat gerekli değildir"[50]. Genel iradenin devredilemez, bölünemez ve yanılmaz[51] olduğunu söylemek, bunun aksi durumunda, onun artık ortak iyiye değil, özel bir amaca yöneleceğini, dolayısıyla ortadan kalktığını söylemekle aynı şeydir. Bu üçünden herhangi birinin mümkün olduğu durum, genel iradenin yönetimi değil, yönetimin genel iradeyi belirlediği, halkın egemenliğinin bir egemenin iradesine geçtiği, özgürlüğün bağımlılığa, yurttaşlığın tâbiyete dönüştüğü durumdur. Rousseau'nun modern siyasetin düşünsel ufkunda yarattığı dönüşümün merkezinde artık kolektif özerklik ile aynı anlama gelen bir egemenlik kavramı yer alır. Özgür bir halkı yöneten kim olursa olsun, sadece bu halkın, yani egemen varlığın iradesinin hayata geçmesinden sorumludur, bu iradeyi belirlemek onun işi olamaz ve yasalar yurttaşların iradi birliğine, halkın egemenliğine dayanmadığı sürece hakka dayılı bir düzenden, meşru bir hukuk düzeninden bahsetmek mümkün değildir.

Rousseau'nun düşüncesinin bir ütopya olduğunu ya da onun genel iradenin mutlaklığı ve devlet çıkarı karşısında bireyi savunmasız bıraktığını öne süren eleştirilerin haklılık payını teslim etmek elbette önemlidir. Ancak hiçbir dışsal yetkinin altında yer almayan genel iradenin mutlak olması, sınırsız

[50] Emile Durkheim, *Sosyolojinin Öncülleri: Montesquieu ve Rousseau* (İstanbul: Dedalus Kitap, 2019), 142.
[51] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 23-28

olması anlamına gelmez, onun sınırı "genel olan"dır[52]. Özellikle de genel iradenin üç niteliğiyle ilgili olarak Rousseau'ya yönelteceğimiz eleştirilerde, onun izlediği yolun ortaya koymuş olduğu toplumsal düzenin meşruiyet ilkesini sonuna kadar takip etmek olduğunu unutmamalıyız. Ya özgürüzdür ya da köle! Diğer yandan, Rousseau'da normatif ilkeler olarak sözleşme ve bu sözleşmeden doğan genel irade, onları hazırlayan şartlar ve gerçekleşme imkânları anlamında tarihselliklerinden kopuk değildir. Herşeyden önce, sözleşme elbette devletin temelidir, ama devlet bu sözleşmeden ibaret değildir, farklı bileşenlerden, kurumlardan oluşan ve bunlar arasında ilişkiler yoluyla tarih içinde evrilen bir yapıdır[53]. Rousseau'nun teorisinin, Kant'ta karşımıza çıkan hukuk olguları ve hukuk normu arasındaki yer değiştirmeler, egemen ve egemenlik kavramlarının çelişkili kullanımı gibi tutarsızlıklardan tümüyle arınmış olduğunu söylemek elbette imkânsız. Ne var ki Kant'ın düşüncesine damgasını vuran olgu ve norm arasındaki, deneyim ile ahlak ödevi ya da hukuk ödevi arasındaki kopukluk, Rousseau'da yerini insanın politik varoluşu içinde "adalet ile fayda birbirinden ayrı düşmesin diye, hakkın onayladığını çıkarın gerektirdiği ile uzlaştırma"[54] çabasına bırakır. Bu nedenle Rousseau'yu tümüyle Kant'ın kavramlarıyla anlamaya çalışmak, onun düşüncesine sadık bir okuma olmayacaktır.

Yurttaşlararasılık ve yurttaşlık etiği

Toplum sözleşmesinin hak ve çıkarı nasıl buluşturduğunu en açık haliyle şu sözler anlatır:

> Bizi topluma bağlayan verilmiş sözler, salt karşılıklı oldukları için zorunludurlar. Bu sözlerin özü öyledir ki, onları yerine getirirken, aynı zamanda kendi hesabımıza çalışmadan başkaları hesabına çalışamayız. Niçin genel istem her zaman doğrudur ve niçin herkes hep birbirinin mutluluğunu ister? Çünkü herkes sözünü kendine mâl etmeyecek ve herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek tek bir insan yoktur da ondan. Bu da gösteriyor ki, hak eşitliği ve bu eşitlikten doğan adalet kavramı, her kişinin kendini üstün tutmasından, dolayısıyla insanın yaradılışından gelmektedir[55].

Görülüyor ki eşitlik ve adalet kendi-sevgisinin üzerinde yükselir. Kendi-sevgisi, karşılaştırmalar yapan, farklılıkları hatta karşıtlıkları açığa çıkarmaya yatkın kendini beğenmişliğin aksine diğerine karşı bir kayıtsızlık halidir ve bu

[52] P. Canivez, « Aspects de l'État chez J.-J. Rousseau » in *Tumultes,* 2015/ 44, Nº. 1 (Paris: Éditions Kimé), 14. Ayrıca Rousseau'da özgün bir anlam kazanan devletin "yönetildiği haliyle toplumdan başka bir şey olmadığını" hatırlayabiliriz.
[53] *A.g.e.*, 12.
[54] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 3.
[55] *A.g.e.*, 29.

kayıtsızlık, yurttaşların kendileri için iyi olanı belirlerken, diğerlerinin iyisi ile çatışmayacak, böylece ortak bir iradeye ulaşma imkânını baştan sekteye uğratmayacak bir iyiye yönelmelerini sağlar[56]. Ancak doğa durumundakinden farklı olarak, kendi-sevgisini dizginleyen merhametin yerini, bizi topluma bağlayan karşılıklılık alır. Patrice Canivez bu karşılıklılığın sözleşme ediminin en temel aşaması olduğunu savunur. Her bir bireyin tüm diğer bireylere bağlanması, sözleşmenin diğer üç boyutundan; bu bireylerin bütün ile, her bireyin kendi kendiyle ya da halkın kendi kendisi ile sözleşmesinden önce gelir. "Burada temel bir şart söz konusudur, bu da tüm katılımcılar arasındaki karşılıklılık şartıdır"[57]. Bireyin kendi kendisi ile sözleşmesi, sözleşmeci bireyleri yurttaşlara dönüştüren edimdir demiştik. Bireylerin bir özgürlük perspektifini bırakarak seçtikleri diğer özgürlük perspektifi, sözü edilen karşılıklılık olarak yurttaşlararasılıktır. Diğer bir deyişle, doğal bir ilkenin değil iradî olarak kurduğumuz bir karşılıklılığın sayesinde başkasına zarar vermeden kendimizi koruruz ve gerçekleştiririz. Kendini kabul ettirmek için diğerlerinden farklı olmanın peşinde koşan ve özgürlüğünü bu yolda kaybeden, kendine yabancılaşan birey, ortak iyinin kolektif tesisine, yurttaşlararasılığa katılarak kendini gerçekleştirir. Sözleşmenin kurduğu "moral ve kolektif beden"e katılmak, irademizi genel iradeye teslim etme, doğal özgürlükten vazgeçme anlamında bir yabancılaşmaysa bile, bizi kolektif bir özgürlüğün şemsiyesi altında kendimizle buluşturur. Yurttaş olmak, insanlığımızı yozlaşmış bir bireyselliğin elinden kurtarıp, özgürlüğümüzün toplumsal imkânlarına kavuşmaktır. Doğasına gömülü olan insanın kendi-sevgisi başkalarına karşı bir ilgisizlik halidir, oysa yurttaşlık, ilişkilerini özel çıkarların değil, Kant'a atıfla söylersek, "çıkar gözetmeyen bir ilgi"[58]nin belirlediği, ortak iyi etrafında örgütlenen insanları bir dayanışma içine sokar.

> Bu halk kalabalığı, böylece bir bütün halinde birleşti mi, artık üyelerinden birine saldıran bütüne saldırmış, bütüne saldıran da üyelere saldırmış olur. Böylece ödevleri ve çıkarları, sözleşmeyi yapan tarafları karşılıklı olarak yardımlaşmaya zorlar[59].

Bu dayanışmanın çerçevesini anlamak için, sözleşmeyle kurulan toplumun talep ettiği özgürlük ve eşitlik arasındaki ilişkiye bakmak, eşitliğin soyut, hukuki bir eşitliğe indirgenip indirgenmediği sorusuna yanıt aramak gerekir.

---

[56] Luc Vincenti, "Citoyenneté et démocratie dans la philosophie de Rousseau" in *Citoyen et citoyenneté sous la Révolution française* (Paris : Société des Etudes robespierristes, 2006), 28.
[57] Canivez, « Aspects de l'État chez J.-J. Rousseau », 13.
[58] *Kants Werke* Berlin, Akademieausgabe, VII, 85.
[59] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 17.

> Toplum sözleşmesi yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği sözle bağlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir. Böylece, sözleşmenin özü gereğince her türlü egemenlik işlemi, yani genel istemin her türlü işlemi yurttaşları eşit olarak bağlar ya da kayırır; öyle ki egemen varlık yalnız halkın bütününü tanır ve onu oluşturanlar arasında hiçbir ayrılık gözetmez[60].

Halkı halk yapan sözleşme, dolayısıyla yasalar – her bir yasama faaliyetinin bu kurucu ilkeye dönme gerekliliğini hatırlarsak – yurttaşların özgürlükleri kadar yurttaşlar arası eşitliği de gözettiği ölçüde genel iradenin ifadesidir.

> Her yasama sisteminin amacı olması gereken genel yararın ne olduğunu araştırırsak, bunun belli başlı iki şeye, özgürlük'le eşitlik'e vardığını görürüz. […] eşitlik olmadan özgürlük olmaz [61].

Ne var ki Rousseau'nun düşüncesindeki zorlu konulardan biri de eşitlik sorununun düğümlendiği mülkiyet konusudur. İnsanlar arası eşitsizliği dönülmez bir noktaya taşıyan tarihsel unsurun mülkiyet düzeni olduğunu savunan düşünür, özgürlüğün toplumunda bu düzeni ters yüz etmeyi düşünmez. "Yalnız görünüşte [kalan]", "aldatıcı" bir eşitliğin "yoksulun yoksulluğunu, varlıklının da zorbaca ve kurnazca hazıra konuşunu" onaylamaktan başka bir işe yaramadığını söyleyen Rousseau, bize toplumsallığın ancak "insanlar için, hepsinin bir şeyleri olması ve hiçbirinin gereğinden çok şeyi olmaması halinde yararlı"[62] olduğunu pek çok kez hatırlatmakla yetinir.

> [Toplumsal] sınıflarda ve zenginliklerde çokça eşitlik olacak. Yoksa haklarda ve yetilerde uzun zaman eşitlik sürdürülemez[63].

> Eşitliğe gelince, bu sözcükten güç ve zenginlik derecelerinin herkes için kesinlikle aynı olması değil, bu gücün hiçbir zorbalığa kaçmaması ve ancak mevki ve yasalar gerektirdikçe kullanılması, varlık bakımından da hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması gerektiği anlaşılmalıdır[64].

Burada, Rousseau'nun eşitlik sorununu toplumda mevcut koşulların oluşturduğu içerik açısından değil, bu koşulların genel iradenin etkinliğini sekteye uğratmayacağı bir durumun dayanması gereken ilke açısından ele aldığını görebiliriz. Eşitlik, zenginler ve yoksullar, güçlüler ve zayıflar

[60] *A.g.e.*, 30
[61] *A.g.e.*, 48.
[62] *A.g.e.*, 22. Dipnot.
[63] *A.g.e.*, 63.
[64] *A.g.e.*, 49.

arasındaki farklılıkların belli bir sınırı aşmasını önleyerek, toplumu yönetenler ve yönetilenler arasındaki ayrıma yeniden mahkûm etmeyecek şekilde bir dengenin korunmasını gerektirir. Bu anlamda da maddi (matériel) değil ama somut (matérial) bir eşitliği ifade eder[65]. Eşitlik, halkın politik varlığını korumasını mümkün kılan bir dengenin toplum içinde sağlanmasına karşılık gelir. Bu dengenin toplumdaki çözülmeleri önleyecek şekilde uygulanması bir "yurttaşlık etiği"ne kapı açar[66]. Diğer bir açıdan, eşitsizlik üzerine kurulu toplumların açığa çıkardığı karşıtlığa bakarak değerlendirdiğimizde, eşitliğin, kendini diğerlerinden ayırma, onlarla farkını ortaya çıkarma arzusunun da bertaraf edileceği bir düzeni nitelediğini ve bu anlamda da bir yurttaşlık etiğini beslediğini söyleyebiliriz. "Egemen varlıkla yurttaşların karşılıklı hakları nereye kadar varır diye sormak, yurttaşların kendilerine, bir kişinin herkese, herkesin de bir kişiye ne ölçüye kadar bağlanabileceğini sormak demektir"[67]. Bu sözler, "tam ve başlı başına bir bütün olan [kişinin], bir bakıma yaşamını ve varlığını borçlu olduğu daha büyük bütünün bir parçası"[68] olarak kalmasının böyle bir yurttaşlık etiğine bağlı olduğunu düşündürür.

Rousseau, ilk oturum hakkından ve bu hakkın ancak sözleşme yoluyla gerçek bir hak niteliğine kavuşabileceğinden bahsederken, bu hak söz konusu olduğunda saygı duyulması gerekenin "başkasına ait olandan ziyade bana ait olmayan" olduğunu vurgular. Sözleşmenin tarafı olarak her yurttaş, toplumsal özgürlüğünü kazanırken kendi özgürlüğünü toplumsallığa referansla belirleme sorumluluğunu da kazanır. Diğer bir deyişle, saygımı gerektiren hakkın konusunun sahip olmadıklarım biçiminde ifade edilmesi, ötekinin özgürlüğünü benim özgürlüğümün sınırı olarak koymak yerine, bu sınırı genel iradenin, dolayısıyla toplumun her birimiz için çizdiği sınır olarak fark ettirir. Benzer şekilde eşitlik de toplumun toplum olarak kalabilmek için kendine dayattığı sınırlarla ilgilidir. "Olayların gücü hep eşitliği ortadan kaldırmaya yöneldiği içindir ki, yasaların gücü her zaman eşitliği sürdürmeye çalışmalıdır"[69].

Toplum Felsefesi'nin şafağı:

Rousseau, Kant ve Hegel'in felsefeleri, doğmakta olan politik moderniteden günümüz teorilerini belirleyen bir hatta kadar uzanır. Bu hattı, gerçekleşme

[65] Audi, *Liberté, égalité, singularité, Rousseau en héritage*,128.
[66] *A.g.e.*, 194-195.
[67] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 30.
[68] *A.g.e.*, 38
[69] *A.g.e.*, 49.

imkânını ancak toplumsal özgürlük içinde bulan bir bireysel özgürlük savunusu olarak tanımlayabiliriz. Rousseau'nun genel irade kavramında açığa çıkan, özgürlüğün bu toplumsal niteliği, Kant'ın kamusallık ilkesinin ve Hegel'in etik yaşam anlayışının da köklendiği yerdir. Düşünceleri arasındaki indirgenemez farklara rağmen, sözleşmeci teorileri eleştirerek – özellikle Rousseau ve Hegel, ama *Teori ve Pratik*'in ikinci bölümünün alt başlığını hatırlarsak belli ölçüde Kant da – işe koyulan bu üç filozof modern bireyin yeniden ve bu kez kendi kurumlarının (ilkesini bireyde bulmaları ve bireylerin yapıp etmelerinden kaynaklanmaları anlamında) otoritesi altında köleleşmeksizin, kendini gerçekleştirmesinin koşullarını düşünmüşlerdir. Rousseau, genel iradeye katılmak istemeyenleri "özgürleşmeye zorlamalıyız" derken, yüzeysel bir okumanın düşündürebileceği gibi *Toplum Sözleşmesi*'nin başında devre dışı bırakmış olduğu güce dayanan hakkı geri çağırmaz. Rousseau'nun kavramsallaştırdığı haliyle "genel irade" anlayışına hakkını veren bir okuma, özgürleşmeye zorlama ile kastedilenin yurttaş olmaya, diğer yurttaşlarla konuşmaya ve onları dinlemeye, ortak iradenin ifadesine eşit yasa yapıcılar olarak katılmaya zorlama olduğunu fark edecektir. Böyle bir okumanın yolu, neden özgürleştiğimiz sorusunu hiç elden bırakmamaktan geçiyor. Özgürleştiğimiz şey, Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* başlıklı metninin de konusunu oluşturacak olan tâbi olma, boyunduruk altında olma durumudur. Kant'ın olgu ve norm arasında yerleştirdiği uçurumu yadsıyarak işe koyulan Hegel ise, yasa ve yaşamın birbirine dışsallığına vurgu yapar. Özgürleşmek, yasayı yeniden yaşamın yasası kılmaktır ve bunun için öncelikle var olan dışsal ilişkilerin çözümlenmesi, onların yarattığı patolojilerin, bireyi kendi özgürlüğünü gerçekleştirmekten alıkoyan engellerin saptanması gereklidir.

Axel Honneth Rousseau'nun düşüncesini toplum felsefesinin doğuş anına yerleştirdiğinde, tam da onun bu "toplumsal patolojiler"i okuma gücüne işaret eder. Honneth'e göre "Rousseau, kavramı gerçek anlamda tanımlamadan ama konusunu betimleyerek "yabancılaşma" dediğimiz felsefi fikri icat etmiştir. Bu [icat], bir toplumsal yaşam biçimini artık sadece siyasal ve moral meşruiyet boyutuyla anlamakla kalmayıp, bu yaşam biçiminin insana kendini gerçekleştirme arayışı içinde dayattığı yapısal sınırları da sorgulamayı mümkün kılmıştır"[70]. Honneth'in tanımıyla toplum felsefesinin, kendini pratik felsefe alanındaki diğer disiplinlerden, özellikle de siyaset felsefesinden ayırdığı temel nokta, onun "toplumsal evrim içinde kaçırılmış gelişmeler ya da çalkantılar olarak karşımıza çıkan süreçleri tanımlama ve

[70] Axel Honneth, *La Société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*, çev. O. Voirol, P. Rusch ve A. Dupeyrix (Paris :Editions La Découverte, 2006), 50.

analiz etme"[71]yi üstlendiği noktadır. Bu tanım ve analiz, her bir bireyin kendini gerçekleştirmesine izin verecek olan "başarılı bir toplumsal hayatın kriterlerini açığa çıkaran bir düşünüm"[72]ün koşullarıdır. Rousseau'nun iki eserinde, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* ve *Toplum Sözleşmesi*'nde, toplum felsefesinin kapsamını oluşturan bu iki yönelimin birbirlerini nasıl tamamladıklarını fark ederiz. İkinci *Konuşma*, sözü geçen tanımlama ve analizin, önsözde yer alan çarpıcı bir örneğiyle açılır:

> İnsan toplumu, sakin ve çıkarlardan uzak bir bakışla ele alınınca, başlangıçta güçlü insanların kaba kuvvet kullanmasından ve zayıfların baskı altında ezilmesinden başka bir görünüm vermiyor gibi gelir. İnsan, güçlülerin sertliğine isyan eder ya da zayıfların körlüğünü kınamaya yönelir. İnsanlar arasında hiçbir şey, bilgelikten daha çok rastlantının ürünü olan ve zayıflık ya da güç, zenginlik ya da fakirlik dediğimiz bu dışsal ilişkiler kadar istikrarsız olmadığı için, insan kurumları, ilk bakışta, kaygan kum yığınları üzerine kurulmuş gibi görünür; ancak bu kurumlar yakından incelenerek, yapıyı çevreleyen toz ve kum temizlendikten sonra yapının üstünde yükseldiği sarsılmaz temel fark edilir, bu temellere saygı duyulması öğrenilir[73].

Rousseau'nun bahsettiği toz ve kum toplumların tarihi boyunca üst üste binmiş olan eşitsizliklerin yarattığı patolojiler, saygı duyulacak temel ise "bütün öbür hakların temeli olan kutsal bir hak" olarak "toplum düzeni"dir.

> Bununla birlikte, [bu düzen] hiç de doğadan gelme değildir, sözleşmelere dayanmaktadır. İş bu sözleşmelerin neler olduğunu bilmektir[74].

İkinci *Konuşma*'nın toz ve kumu temizleyerek görünür kıldığı temel üzerinde *Toplum Sözleşmesi* yükselir. Ne var ki Rousseau'nun toplum sözleşmesiyle sunduğu çözüm insana özgürleşmesi için bir güvence sağlamaktan çok uzaktır. Diğer bir deyişle, teorinin açığa çıkardığı normatif unsurdan itibaren yeniden pratiğe dönen düşünür bize bir kez daha sınırları işaret eder.

> Özel istem durmaksızın genel istemi etkilediği için, hükümet de egemenliği etkilemekte sürekli bir çaba gösterir. Bu çaba ne denli artarsa, ana yapı o kadar değişikliğe uğrar ve burada hükümdarın istemine karşı gelip, bir denge kurabilecek bir bütün istemi bulunmadığı için, hükümdar sonunda egemen varlığa ister istemez baskı yapacak ve toplum sözleşmesini bozacaktır. İşte, bu öylesine *kaçınılmaz* ve *öze bağlı* bir kusurdur ki, politik bütünü doğuştan başlayarak durmaksızın ortadan kaldırmaya çalışır[75].

---

[71] *A.g.e.*, 40.
[72] *A.g.e.*, 41.
[73] Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı*, 85-86.
[74] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 4.
[75] *A.g.e.*, 81. Vurgu bize ait.

Rousseau bu bozulmayı kurulmuş ve kurulacak her devletin yazgısı olarak karşımıza koyar. Bu kaçınılmaz durumu önlemek imkânsız da olsa, ona mümkün olduğunca karşı koyabilmenin tek yolu devleti canlı, yaşar halde tutmaktır. "Devlet yasalarla değil, yasama gücüyle yaşar. Dünün yasası bugünü bağlamaz: Ama […] egemen varlık […] ortadan kaldırmak elindeyken kaldırmadığı yasaları durmadan gerçekliyor sayılır"[76]. Eski yasaların iyi yasalar olduğuna ilişkin önyargı, eski yasalara bağlılık, devletin yasama gücünü yitirdiğinin, artık "yaşamadığının" göstergesidir. Bunun anlamı devleti yaşatacak şeyin yurttaşların söz ve eylemleri olduğudur. "Kamu görevi yurttaşların en başta gelen işi olmaktan çıktığı ve yurttaşlar kendileri çalışacak yerde, paralarıyla hizmet görme yolunu seçtikleri zaman, devlet yok olmaya yüz tutar"[77].

Teori hüzünlendirir, canımızı yakar. İlkenin bize mesafesidir canımızı yakan. Kendini pratiğe dışarıdan dayatan bir teoriyle kurduğumuz ilişki bir mesafe değil bir kopukluktur. Oysa normatif olan var olan toplumsallığın açığa çıkardığı taleplerden ve gerekliliklerden itibaren dile geliyorsa, idea hem onu fiiliyata geçiren yaşamın içinde, oradadır, hem de her an elimizden kaçar, felsefe onun mevcudiyetini müjdelediğinde gün batmaktadır, yasa ve yaşam yeniden ayrışmakta, ne birey ne yurttaş olabilmiş bir ayak takımı (*populace*) toplumu kendi yaralarını sarmaya çağırmaktadır. İşte Kant ve Hegel'in Rousseau'dan devraldığı miras, bu yaraların ancak kendi yasasının altında yaşamayı amaçlayan ve bunun koşullarını oluşturan bir toplumda iyileşeceğinin bilinci olarak şekillenen bir yurttaşlararasılık'tır. Ne var ki Rousseau, kendini kamusal söze dönüştürmüş de olsa yargı olarak kalmaya mahkûm bir özgürlük deneyimi ile, kendini etik yaşamın kurumları ve tanınma ilişkilerinde tümüyle gerçekleştirmiş bir özgürlük arasında seçim yapamayacağımızı da öğretebilir bize. Rousseau'da özgürlük, ne Kant'la birlikte sınırlayıp tüketemeyeceğimizi bile bile içine daldığımız bir denizden, ne de Hegel'deki gibi çileli bir yolculuğun ardından ayak bastığımız ve evimiz dediğimiz bir karadan ibarettir. Sözleşme'nin tesis ettiği hak, ne yöneticilerin ve halkın akla uygun davranışlarının yönlendirici ilkesidir sadece, ne de dışsal varoluşunu bütünüyle kendinin kılmış, tanınmayı (*Annerkenung - reconnaissance*) tümüyle gerçekleştirmiş bir Tin'in özgür yaşamı. Rousseau'nun düşüncesi bir uçurumun dibinden seslenir, düşüncenin yükseleceği en tepe noktanın değil, inebileceği en derin ve belki de en karanlık yerin peşindedir. Bu nedenle de ne ahlak, hukuk ve politikanın

[76] *A.g.e.*, 85.
[77] *A.g.e.*, 89.

kesişimindeki paradoksları gizlemeye, ne de teori ve pratik arasındaki mesafeyi silmeye uğraşır, aksine onları sahiplenir.

Sınırlar, Çelişkiler, Paradokslar[78]

Rousseau'da özgürlüğün en derin anlamı belki de Pierre Manent'ın *Liberalizmin Entelektüel Tarihi* adlı eserinde onun düşüncesi için yazdığı şu sözlerde özetlenebilir: İnsanın doğası "bir doğaya sahip olmamak"tır, o doğa "bir özgürlük"tür[79]. Yine de bunu söylerken, Rousseau'da Hegel'in adını koyacağı diyalektik hareketin izlerini takip ederek yurttaşlık aşamasına ulaştığımızda, ilk yabancılaşmanın sonucu olan "birey"e ne olduğunu da sormalıyız. Genel iradenin her yere ve herkese yayılan etkisi ardında tümüyle silikleşmiş, hatta yitip gitmiş midir? Ya da kimi zaman, bozuk toplumsallığın yarattığı, "zorla özgürleştirilmesi" gereken iflah olmaz bir köle midir? Mutluluğu ancak kendini tümüyle unutarak toplumda var olabileceğini anladığında mı yakalayacaktır?

Rousseau düşüncesinin en zorlayıcı ve en çok eleştirilen yönü, yurttaşların birliğinin bir "siyasi beden" imgesine gönderiyor olmasıdır. Claude Lefort'a göre, aslında modern demokrasi *Ancien Régime*'in bir kalıntısı olarak totaliter rejimlerde kendine yeniden hayat bulan "siyasal beden imgesi"nin gözden kaybolma eğiliminde olduğu rejimdir ve tam da bu nedenle demokrasinin ayrıcalığı, ancak demokrasi ve totalitarizm karşıtlığı üzerinden aydınlatılabilir[80]. Rousseau, sözleşmeci gelenek eleştirisinde, politik birlikten, birliği bedeninde gerçekleştiren Léviathan'ı çıkarır, ancak yurttaşların birliğinin ifadesi olarak politik beden imgesini korur. Şu durumda Lefort'un savunduğu karşıtlık açısından, kendini her tür boyunduruk sözleşmesinden ayıran *toplum* sözleşmesinin nerede durduğunu sormalıyız. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, bireyin özgürlüğünü gerçekleştirmesini mümkün kılan şey kolektif bir bütün, diğer bir deyişle siyasi bir beden olsa da Rousseau'da insan bu siyasi bedenin bir parçası olmaktan ibaret değildir. Rousseau, "Egemen Gücün Sınırları" başlıklı bölümde, "tüzel kişi dışında, bir de onu oluşturan, ama yaşamı ve özgürlüğü ister istemez ondan bağımsız olan özel kişileri düşünmemiz gerek"[81] diye belirtir. "Yurttaşlar devletin azaları olarak

[78] Bu başlık altında, ele alacağımız konuları bu makalenin sınırları içinde geliştirmemiz mümkün olmadığından, Rousseau'da düşüncenin bize açtığı yoldan ayrılıyormuşuz hissi yaratan, altımızdaki zeminin kaygan olduğu izlenimini veren birkaç noktaya değinmekle yetineceğiz.
[79] Pierre Manent, *L'Histoire intellectuelle du libéralisme* (Paris: Fayard, 2012), 168.
[80] Claude Lefort, *L'Invention démocratique* (Paris: Fayard, 1994).
[81] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 28.

isimlendirilse de vücudun gerçek azaları gibi bir araya gelemezler; bunların her birinin kendi başına kendilerini korumaya yetecek bireysel ve ayrı varoluşlarının olmaması imkânsızdır"[82]. Halkın ve onu oluşturan üyelerin varoluşlarının tüm yönleriyle değil, politik özneler olarak beden imgesi altında düşünüldükleri açıktır. Politik beden kavramı, toplumu oluşturanların iki açıdan, yasa yapıcılar ve kendi koydukları yasaya uyanlar olarak ele alınışını mümkün kılar ama aynı zamanda bu iki perspektifin "halk" adı altındaki ayrılmazlığını tesis eder. Genel iradenin "herkese uygulanmak üzere herkesten çıkması", yasaların bir özel iradeden kaynaklanmasının, dolayısıyla yurttaşların kendilerinden başkasına boyun eğmelerinin önünde engeldir. Ne var ki bu durum, bireylerin yaşamlarının, aynı zamanda oluşturdukları birliğe, diğer bir deyişle devlete "adadıkları yaşamlar" olduğu gerçeğini değiştirmez. "Devleti savunmak için yaşamlarını tehlikeye attıkları zaman, ondan aldıklarını yine ona vermekten başka bir şey mi yapıyorlar"[83] diye sorar Rousseau. İnsan doğal durumda "daha sık, daha tehlikeli bir biçimde" gerçekleştirdiği şeyi, kendini koruma uğruna hayatını tehlikeye atmayı toplumsal özgürlüğünün bir koşulu olarak kabul etmeliyse, bu özgürlüğün yine de bireyin kendini gerçekleştirmesi amacına hizmet ettiğini savunmak mümkün müdür? Başka bir şekilde ifade edersek, devleti savunmak söz konusu olduğunda, yurttaşlararasılık olarak adlandırdığımız karşılıklılık ilişkisinin siyasal beden ve onu oluşturan parçalar arasındaki ilişkinin gölgesinde kaldığını kabul etmek gerekmez mi? Diğer yandan, toplumsallığın bir sonucu olan savaş durumuna ilişkin bu sorunun, Cenevre Yurttaşı'nın düşüncesi içinde kalmaktansa, Kant'ın kozmopolit yurttaşlık anlayışına uzanan bir düşünüme davet ettiği de açıktır.

"Sansür korkusuyla Diderot, Voltaire ve diğerleri yazdıkları yazıları imzasız yayımlatırken, o, çalışmalarını "Cenevre yurttaşı diye imzalamak üzere önüne çıkan hiçbir fırsatı kaçırmamış, bundan ancak yurttaşlarının geri dönülmez bir biçimde yollarını kaybettiklerine ikna olduktan sonra vazgeçmiştir. Ondan başka hiçbir Aydınlanma figürü, aynı anda kendi sahip olduğu politik kimlikten bu kadar memnuniyet duyarken politik medeniyetin girdiği yola bu denli düşmanlık beslemiş değildir"[84]. Wokler'in bu sözleri Rousseau'nun mirasının çatışmalı hatta paradoksal yönünü özetler. Rousseau yurttaşlık ilkesine ne denli bağlıysa, yurttaşlığı fiili olarak tesis eden düzenin o denli karşısında yer alır. Rousseau'nun bu tavrının, insanı kendi egoizminin, dolayısıyla şeylerin esiri kılan mevcut toplumsallığa ve onu onaylayan, ona

[82] Durkheim Rousseau'yu alıntılar. Durkheim, *Sosyolojinin Öncülleri: Montesquieu ve Rousseau*, 108.
[83] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 31.
[84] Wokler, *Rousseau*, 15.

meşru bir zemin kazandırmaya soyunan sözleşmeci geleneğe yöneldiğini söylemiştik. Ancak Rousseau'nun düşüncesinde bundan daha temel, deyim yerindeyse daha derinlerde işleyen bir paradoksun iş başında olduğunu da fark ederiz. Toplum Sözleşmesi'nin sunduğu çözüm insanın özgürleşmesi için ne denli vazgeçilmez olursa olsun, Rousseau'ya göre siyaset felsefesinin büyük problemi aslında çözümsüzdür, yasayı insanın üzerine yerleştirecek bir yönetim biçimi "ne yazık ki bulunamaz"[85]. "İnsanlara yasalar vermek için tanrılar gerek"[86]lidir. Yasa yapıcının hiçbir zaman olması gereken yasaları yapamayacağı açıktır. Rousseau'nun "hangi halk yasa yapmaya elverişlidir" sorusuna verdiği yanıt bir başka açıdan bu durumun sağlaması gibidir:

> Aşağı yukarı soy birliği, bir çıkar birliği ya da bir sözleşmeyle birbirine bağlı olmakla birlikte henüz yasaların gerçek boyunduruğu altına girmemiş olan; kökleşmiş töreleri, kör inançları olmayan, apansızın saldırıya uğramaktan korkmayan […]; zengin ya da yoksul olmayan, […] kısacası, eski bir halkın dayanıklılığıyla yeni bir halkın uysallığını birleştiren bir halk. Yasama işini güçleştiren, kurulması gerekenden çok, yıkılması gereken şeydir ve bu konuda başarıya binde bir erişmenin nedeni, doğadaki sadelik ile toplum gereksinimlerini bir arada bulmanın olanaksızlığıdır[87].

Durkheim'a göre "Rousseau bireyden yola çıkar ve bireye en ufak bir toplumsal eğilim isnat etmeden, bu eğilimlerin yol açacağı çatışmalar ve kötülüklerle toplumu gerekli kılacak türden zıt eğilimleri ona atfetmeden, ortak yaşama dair her şeye bu kadar kayıtsız olan bir varlığın nasıl olup da toplumlar oluşturduğunu anlamaya çalışır"[88]. Toplumsallaşmak insanın doğal yetisi değildir ve "insanın sefaletine neden olan doğa ve toplumsal kurumlar, insan ve yurttaş arasındaki karşıtlıktır."[89] Ne var ki koşulların onu ittiği toplumsallaşma nedeniyle doğası da dönüşüme uğrar, onda tohum halinde mevcut olan, hiç uyanmayabilecek bir toplumsallaşmaya ilişkin yetiler fiiliyat kazanır. Rousseau'da doğal ve yapay olan arasında yer alan toplumsallaşma durumu, tam da bu ikiliğin bertaraf edilemez çelişkileriyle hemhâl olmuştur. Toplum Sözleşmesi açısından baktığımızda, Rousseau'daki çelişkiler sözleşmeye dayalı toplumsallığın kendi içindeki bir yarığa işaret eder. Günümüz toplumlarını ve onların başlıca sorunlarını belirlemeye devam eden, belki de hiç üstesinden gelemeyeceğimiz modernizmin "kurucu paradoksunu" görünür kılan, bireysel özgürlük ve kolektif özgürlük olarak

---

85 Rousseau, *Lettres philosophiques* (Paris: Vrin, 1974), 167.
86 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 37.
87 *A.g.e.*, 47-48.
88 Durkheim, *Sosyolojinin Öncülleri: Montesquieu ve Rousseau*, 104.
89 Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, III. Cilt, yay. Haz. : B. Gagnebin (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995), 510.

yurttaşlık arasındaki gerilimi açığa çıkaran çelişkilerdir bunlar. Toplum sözleşmesini Rousseau ile yeniden düşünmek bu zorlukları aşmamızı sağlayamaz, ancak teorideki bir eksiklik nedeniyle değil, tam da kurucu paradoksun aşılmazlığı nedeniyle. Rousseau olsa olsa, bize önce ulus-devletin kurulma ve gelişim aşamasında, toplumun hukuk ve siyaset üzerinden belirlenme süreçlerinin ardında, daha yakın dönemde ise, siyasi özneler olarak devletler ve onları hukuki ve ekonomik anlamda aşan küresel kurumlar arasındaki çatışmalı dinamiklerin ardında gözden kaybettiğimiz yurttaşlığın temel niteliğini, bizi yurttaşlar kılan esas edimin kurumlarla kurulan bir bağ değil, bir "yurttaşlararasılık" olduğunu hatırlatmak anlamında sınırlı ancak hayati bir fayda sağlayabilir. Şeyla Benhabib'in formülasyonuna başvurarak söylersek, Rousseau'da sözleşmenin tesis ettiği hak öncelikle yurttaşlararası bir taleptir[90], ne bireysel bir hakka indirgenebilir ne de yasanın kendisiyle örtüşebilir, bu nedenle eleştirel bir ilke olarak kamusal yaşama dinamizmini kazandıran odur. Öyleyse filozof, bu taleplerin dile gelebileceği, yurttaşlararası diyaloğu mümkün kılacak dolayımları neden tümüyle reddetmiştir?

Bugün bu çelişkiler, paradokslar ve sınırlar üzerine düşünmenin, bizi sadece bireyin özgürleşmesinin toplumsal dayanaklarını düşünmeye değil, aynı zamanda bu toplumsal kurumların ufkunun bireysel özgürlüklerin ufkuyla birlikte genişlediğini fark etmeye zorladığını da söylemeliyiz. Rousseau'nun yasa yapıcı yurttaşları genel iradede ortaklık dışında oluşabilecek gruplaşmalardan, ortak karar alma ya da bir fikir etrafında kümelenme deneyimlerinden uzaklaştırma çabası[91], genel iradenin belirlediği ortak iyinin dışında bir iyi tanımama, bireysel özgürlük alanlarını bertaraf etme olarak mı anlaşılmalıdır? Genellik niteliği ortak iyinin tanımından çıkarılabilir olsaydı böyle düşünmek için iyi bir nedenimiz olurdu. Aslında Rousseau'nun gruplaşmalara itirazı, insanlar arasındaki ilişkilerin iki karşıt niteliğiyle, şeffaf ya da opak oluşuyla ilgilidir[92]. Bireyler, bir grubun görüşlerine, kararlarına dahil olarak kamusal söze katıldıklarında, özel ilgilerin ve çıkarların belirlediği yargılara dayanacakları için, tıpkı şeylerden dolayımlanan ve bireyi

[90]Şeyla Benhabib "normatif bakımdan neyin geçerli ve değerli sayılması gerektiğini belirleyen öznelerarası bir talep" olarak haktan bahseder, öte yandan, Rousseau'nun aksine, yurttaşlığı cumhuriyetin sınırlarına hapsetmeden kozmopolit bir ufka açarak bu özneleri yurttaşlık statüsünden ayrı düşünmez. Şeyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya, Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme*, çev. İ. Tekerek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 131.

[91] Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 27.

[92] *A.g.e.*, 99. "Bir araya gelmiş birçok insanın, kendilerine bir bütün gözüyle baktıkları sürece, yalnız tek bir istemleri vardır. Bu istem de bütünün gözetilmesi ve herkesin rahatlığı ile ilgilidir. Bu durumda devletin bütün kaynakları güçlü ve yalın; kuralları da açık ve durudur".

kendine yabancılaştıran ilişkiler gibi, karşılıklı ilişkilerin şeffaflığı yitip gider. İlk durumda, opaklığı yaratan "şeyler", diğer bir deyişle, mülkiyetle birlikte mutluluğun vazgeçilmezleri haline gelen nesneler ise, ikinci durumda aynı nesnelerin yarattığı ya da yaratabileceği ilgi ve çıkar çerçeveleridir. Rousseau, bireysel özgürlükler alanının bugünkü geniş yelpazesini, ya da bu özgürlük mücadelelerinin nasıl aynı zamanda ortak iyiyi yeniden sorgulama konusu yapan, kamusal tartışmanın alanını açan mücadelelere dönüşebileceğini elbette öngöremezdi. Ama biz, onun genel iradeye çizdiği sınırların, böylesi mücadeleleri değersizleştirmek için değil, olsa olsa bu tür mücadelelerde savunulan fikirlerin ve değerlerin bile ancak bireyin kendini özgürce o fikre bağlaması, dolayısıyla ortak iyi ile ilişkisinde her zaman bireyin kendisinin bir yargı ve karar mercii olması gerektiğini savunmak adına orada olduğunu fark edebiliriz. "Ortak iyi üzerinde sadece her bir birey-yurttaşın söz sahibi olması değil, aynı zamanda bireysel olarak söz sahibi olması gerekir ki bu iyi gerçek anlamda ortak ve ondan kaynaklanacak irade gerçek anlamda genel olabilsin"[93]. Bugün kamusal alanda dolayım sağlayan örgütlenmelerin – partilerden medyaya, sendikalardan sivil toplum örgütlerine uzanan geniş bir yelpaze içinde – demokrasi için vazgeçilmez olduğunu biliyoruz. Elbette bu örgütlenmeler, baskıcı, tutucu, bireyselliği ezip geçen cemaatlere dönüşerek Rousseau'yu kaygılandıran eşitsizliklerin kaynağı haline de gelebiliyorlar. Ancak bu dolayımlar aynı zamanda demokrasilerin ihtiyaç duyduğu "eleştirel altyapıyı" oluşturarak, ifade özgürlüğü gibi temel hakların kullanımını ve politik hayata katılımı kolaylaştırıcı bir görev de üstleniyorlar. Rousseau'nun düşüncesini günümüz demokrasilerinde giderek çeşitlenen bu dolayımlar açısından düşünüp eleştirirken, belki de onun genel irade dışındaki gruplaşmalara itirazının bireylerin tarafsızlığını değil bağımsızlığını amaçlayan bir itiraz olduğunu da akılda tutmak gerekiyor. Bu açıdan baktığımızda Rousseau'da, medeniyetin yarattığı insan-bireyin daha bulurken yitirdiği erdemleri neden bir ahlak öğretisinde değil de bir toplum sözleşmesinde, bir "hak" dolayımıyla geri kazanabileceği açıktır.

Sonuç Yerine: Ya Özgürüz ya da Köle

Bugün ülkemizde deneyimlediğimiz toplumsal parçalanma şüphesiz otoriter bir yönetimin sonucu olarak karşımıza çıkıyor, ancak böyle bir parçalanmayı kabul etmenin, ona diren(e)memenin temelinde Rousseau'nun "kölelik" olarak tanımladığı seçim yok mu? Sadece bizi yöneten bir efendi orada olduğu için değil, aynı zamanda ortak bir iyiyi amaçlayarak kendi üzerinde eyleyen bir toplum olmayı bıraktığımız için bugün yaşadığımız zorlukların

[93] Vincenti, "Citoyenneté et démocratie dans la philosophie de Rousseau", 28.

çarkına sıkışıp kalmıyor muyuz? Tıpkı köleliğin tek tek bireylerden önce toplumsal bütünün kendisini tanımladığını söylediğimiz gibi, yurttaşlığın da bireylerin siyasi varlığını tanımlayan bir nitelik olmadan önce, toplumu kuran ve niteleyen bir yurttaşlararasılık olduğunu unutmuş olabilir miyiz? Bugün toplumu toplum yapan şey, toplum olma iradesinin çok uzağında, coğrafi sınırlardan ve kurumsal bağlardan ibaret gibi görünüyor. Bir devletin, kimi zaman birkaç devletin yurttaşı olmayı öğrenirken, yurttaşlık kurumunun öncelikle bir yurttaşlararasılığa dayandığını ve onun çoğul bir kimliği dile getirdiğini, bu çoğul varoluş içinde ancak bir karşılıklılık kurarak kendimiz olmayı sürdürebileceğimizi unutmuş gibiyiz. Bu unutuş elbette basitçe özel hayatın konforuna kapanma anlamı taşımıyor, kamusal alanı ıssızlaştıran, sanki böyle bir şey mümkünmüşçesine insanı siyasal varoluşundan giderek uzaklaştıran nedenler, yalnızca tarihin utanç dolu anlarında gizlenmiyor, aynı zamanda günümüzün zorba yönetimlerinden, ikiyüzlü demokrasilerinden dünyaya yayılan baskı ve zulümde düğümleniyor. Hegel'in söylediği gibi, Rousseau'nun teorisinin içinden pratiğin yaralarına, bizim olan o karanlığın derinliklerine gözümüzü diktiğimizde, göreceğimiz şey basit belki, ama bir o kadar da can alıcı: Özgür olmadığımıza göre köleyiz!

Kaynakça

Audi, Paul. *Liberté, égalité, singularité, Rousseau en héritage.* Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2021.

Benhabib, Şeyla. *Eleştiri, Norm ve Ütopya, Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme*. Çeviren İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Canivez, Patrice, « Aspects de l'État chez J.-J. Rousseau » *Tumultes*. 2015/ 44. Nº 1. Paris: Éditions Kimé, 2015.

Durkheim, Emile. *Sosyolojinin Öncülleri: Montesquieu ve Rousseau*. Çeviren M. Gültekin, B. Aycan, B. Uçar. İstanbul: Dedalus Kitap, 2019.

Cassirer, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau.* Paris: Hachette, Coll. Textes du XX^{e} siècle, 1987.

Honneth, Axel. *La Société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*. Çeviren O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix. Paris: Editions La Découverte, 2006.

Kants Werke, VI, VII & VIII. Berlin: Akademieausgabe.

Kant, Immanuel. *Observation sur le sentiment du beau et du sublime*. Çeviren R. Kempf. Paris: Linbrairie Philosophique J. Vrin, 1980.

Knee, Philip. "Note sur *Le problème Jean-Jacques Rousseau* de Cassirer". *Laval théologique et philosophique*, *43*(2), (1987): 235–248.

Lefort, Claude. *L'Invention démocratique*. Paris: Editions Fayard, 1994.

Manent, Pierre. *L'Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris: Editions Fayard, 2012.

Jean-Jacques Rousseau. *Œuvres complètes*. Yayına Hazırlayan B. Gagnebin. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

-. *Lettres philosophiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

-. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion, 2001.

-.*Toplum Sözleşmesi*. Çeviren Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

-. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Jean Starobinski. *Jean-Jacques Rousseau, Transparency and Obstruction*. Çeviren A. Goldhammer. Chicago&London: The University of Chicago Press, 1988.

Vincenti, Luc. "Citoyenneté et démocratie dans la philosophie de Rousseau" *Citoyen et citoyenneté sous la Révolution française*. Paris: Société des Etudes robespierristes, 2006.

Wokler, Robert. *Rousseau*. Çeviren Emrah Günok. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2020.

AMERİKAN FEDERALİSTLERİ, HANNAH ARENDT VE CUMHURİYETÇİLİK: TEMSİLİ DEMOKRASİYE KARŞI KONSEY SİSTEMİ?

Devrim SEZER* & Ünsal Doğan BAŞKIR**

AMERICAN FEDERALISTS, HANNAH ARENDT AND REPUBLICANISM: REPRESENTATIVE DEMOCRACY VERSUS COUNCIL SYSTEM?

Öz

Bu makale sözleşme teorisi ve cumhuriyetçilik üzerine olan akademik yazında ihmal edilen bir konuyu incelemeyi amaçlıyor: Hannah Arendt'in ve Amerikan federalistlerinin cumhuriyetçi perspektiflerini karşılaştırmalı olarak tartışmak. Birbiriyle ilişkili iki meseleyi tartışmaya açıyoruz. Amerikan federalistlerinin ve Arendt'in 1) sözleşme teorisiyle kurdukları ilişkiyi ele almayı, 2) cumhuriyet ilkesini yorumlayış biçimlerini karşılaştırmalı olarak irdeleyerek temsili demokrasi konusundaki perspektiflerini ortaya koymayı amaçlıyoruz. İki temel argümanımızı şu şekilde özetleyebiliriz. Birincisi, federalistler bir yandan sözleşme teorisinin soyut ve rasyonalist anlayışını takip etmişler, pragmatik ve prosedürel bir bakış açısıyla bu geleneğe özgün bir katkıda bulunmuşlar, bir yandan da başta hafızasızlaştırma sorunu olmak üzere bir dizi problemi aynı düşünce ekolünden devralmışlardır. Arendt ise hipotetik ve tarih ötesi varsayımların sözleşme kavramının ontolojik kökenini olduğu kadar tarihsel boyutlarını da anlamamızın önünde bir engel teşkil ettiğini bize hatırlatmış, sözleşme teorisinin soyut ve rasyonalist yaklaşımına sözleşmelerin tarihsel boyutlarını ve devraldıkları siyasal mirasları vurgulayan bir 'sözleşmecilik'le cevap vermiştir. Buna ilaveten sözleşme teorisinden Amerikan federalistlerine intikal eden iktidar ve anayasa kavramlarını sorgulamıştır. İkincisi, Arendt ve Amerikan

* İzmir Ekonomi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Doç. Dr., devrim.sezer@izmirekonomi.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9343-7345.

** İzmir Ekonomi Üniversitesi, Dr., dogan.baskir@izmirekonomi.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0779-1450.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 420-457.
(Makale Gönderim: 30.05.2022 / Makale Kabul: 03.10.2022)

federalistlerinin perspektifleri cumhuriyetçi siyaset felsefesinde iki önemli kırılma anını temsil etmektedir. Amerikan federalistleri temsili demokrasinin ilk sistematik savunusunu kağıda dökerken cumhuriyet ilkesini yurttaş katılımından tamamen koparmışlardır. Arendt ise cumhuriyet ilkesini yeniden etkin yurttaşlık pratiği bağlamına yerleştirmiş, tıpkı Rousseau gibi temsili demokrasinin radikal bir eleştirisini ortaya koymuştur. Asıl özgün katkısıysa cumhuriyet ilkesini bütünüyle kamusal katılımla özdeşleştirmiş ve etkin yurttaşlık pratiğinin (bir başka deyişle siyasal özgürlüğün) yerel düzeyden başlayan bir kurumsal örgütlenmeyi, "konsey sistemi" olarak adlandırdığı bir radikal demokratik ve konfederal katılım ağını gerektirdiğini öne sürmüş olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Arendt, Amerikan federalistleri, cumhuriyetçilik, sözleşme teorisi, temsili demokrasi, konsey sistemi, federalizm ve konfederalizm, demokrasi teorisi, modern siyasal düşünce, çağdaş siyaset felsefesi.

Abstract

This article aims to investigate a topic that has largely been overlooked in the scholarly literature on social contract theory and republicanism: a comparative discussion of the republican perspectives of Hannah Arendt and the American federalists. We discuss two interrelated problems. Our purpose is 1) to explore their relationship to contract theory, and 2) to examine their perspectives on representative democracy through a comparative analysis of their interpretations of the republican principle. Let us recapitulate our two main arguments. First, on the one hand, the federalists followed the abstract and rationalist outlook of social contract theory and made an original contribution to this tradition with a pragmatic and procedural outlook; on the other hand, they inherited a series of problems, especially the problem of amnesia, from the same school of thought. Arendt, however, reminded us that the hypothetical and ahistorical assumptions constitute an obstacle to understanding the historical dimensions as well as the ontological origin of the concept of contract, and responded to the abstract and rationalist approach of contract theory with a 'contractarianism' that stresses the historical dimensions of contracts and the political legacies they inherit. Furthermore, she also questioned the conceptions of power and constitution that were transmitted from contract theory to the American federalists. Second, the perspectives of Arendt and the American federalists represent two important turning points in republican political philosophy. While the American federalists put on paper the first systematic defense of representative democracy, they completely

detached the republican principle from citizen participation. Arendt, by contrast, reinterpreted the republican principle in the context of active citizenship and, like Rousseau, articulated a radical critique of representative democracy. Her most original contribution was to wholly identify the republican principle with public participation and to argue that the practice of active citizenship (i.e., political freedom) requires an institutional framework starting from the local level, a radical democratic and confederal participatory network she called the "council system".

Keywords: Arendt, American federalists, republicanism, contract theory, representative democracy, council system, federalism and confederalism, democratic theory, modern political thought, contemporary political philosophy.

***

♣

Giriş

Sözleşme teorisini cumhuriyetçi siyaset felsefesiyle buluşturan ilk kanonik düşünür Rousseau'ydu. Rousseau halk egemenliğini kendi sözleşme anlayışının tam kalbine yerleştirmekle kalmamış, halk egemenliğinin doğrudan yurttaş katılımı olmaksızın hayata geçirilemeyeceğini öne sürerek temsili demokrasi paradigmasının ilk eleştirisini de ortaya koymuştu. Rousseau'nun cumhuriyetçi sözleşme teorisinin günümüzde yankılanmaya devam eden saptamalarından biri şuydu: Temsilin olduğu yerde demokratik egemenlikten söz edilemez. Kuşkusuz, Cenevreli cumhuriyetçinin temsil ilkesine olan bu alerjisi, siyasal özgürlüğü etkin yurttaşlık pratiğine (bir başka deyişle yasa yapım sürecine doğrudan katılıma) dayandırmasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla Rousseau'nun geleceğe miras bıraktığı soru,

♣ Makalemizin Arendt'in temsili demokrasi eleştirisi ve konsey sistemi anlayışıyla ilgili olan kısmının erken bir versiyonu Devrim Sezer tarafından *Association for Social and Political Philosophy*'nin Amsterdam Üniversitesi'nde ve *Association for Political Theory*'nin Boulder Üniversitesi'nde (Colorado) gerçekleşen 2015 kongrelerinde sunulmuştu. Arendt ve Amerikan federalistlerini karşılaştırmalı olarak irdeleyen ortak çalışmamız ise iki ayrı bölümden oluşuyor. Bunlardan ilkini, Arendt'in konsey sistemi anlayışını tartışmaya açmak amacıyla *Centre for Citizenship, Civil Society & Rule of Law* tarafından Haziran 2022'de Aberdeen Üniversitesi'nde düzenlenen bir mini konferansta sunmuştuk. Bu makaleye konu olan ikinci bölümünü ise Siyasi İlimler Türk Derneği tarafından Eylül 2022'de Bilgi Üniversitesi'nde gerçekleştirilen 1. Ulusal Siyaset Bilimi Kongresi'nde sunduk. Bu buluşmalarda soruları ve yorumlarıyla önerilerde bulunan katılımcılara, *Felsefi Düşün*'ün editörlerine, makalemizin hakemlerine ve "Toplum Sözleşmesi" sayısının editörü Kurtul Gülenç'e teşekkür ederiz.

temsili demokrasinin yeterince demokratik olup olmadığı, halk egemenliği ve siyasal özgürlükle çelişip çelişmediğiydi.

Rousseau sonrası cumhuriyetçi düşüncede temsili demokrasiye ilişkin bu soruşturmaya en özgün katkılardan biri *Federalist Yazılar*'ı kaleme alan Amerikan federalistlerinden, diğeri ise *Devrim Üzerine* başlıklı eserinde gerek Rousseau'yu gerekse Amerikan federalistlerini kıyasıya eleştiren Hannah Arendt'ten gelmişti. Aslına bakılırsa bu katkıların cumhuriyetçi siyaset felsefesindeki iki önemli kırılma anına denk geldiğini söyleyebiliriz. Amerikan federalistleri temsili demokrasinin ilk büyük ve sistematik savunusunu kağıda dökerken cumhuriyet ilkesini yurttaş katılımından neredeyse tamamen koparmışlar, halk egemenliğini temsile dayalı bir "karma yönetim" modeline atıfla temellendirmişlerdi.[1] Arendt ise cumhuriyet ilkesini yeniden etkin yurttaşlık pratiği bağlamına yerleştirmiş, tıpkı Rousseau gibi temsili demokrasinin radikal bir eleştirisini ortaya koymuştu. Fakat hem Rousseau hem de Amerikan federalistlerinden farklı olarak sözleşme teorisini çeşitli sınırlılıkları nedeniyle eleştirmiş, cumhuriyet ilkesini bütünüyle kamusal katılımla özdeşleştirmiş ve en önemlisi etkin yurttaşlık pratiğinin (bir başka deyişle siyasal özgürlüğün) yerel düzeyden başlayan bir kurumsal örgütlenmeyi, "konsey sistemi" olarak adlandırdığı bir radikal demokratik katılım ağını gerektirdiğini öne sürmüştü. Son iki yüzyıldaki siyasal deneyimlerimizin ışığında Amerikan federalistlerinin perspektifini temsil paradigmasına dayalı liberal cumhuriyetçiliğin teorik manifestosu, Arendt'inkiniyse radikal demokratik cumhuriyetçiliğin tavizsiz bir savunması olarak tanımlayabiliriz. Temsili demokrasinin çağdaş demokratik tahayyüldeki egemen anlatı olduğunu anımsayacak olursak Amerikan federalistlerini "tarihin galipleri", temsili demokrasinin yerleşik kurumları karşısında tekrar tekrar mağlubiyete uğrayan konsey sistemini ise radikal

[1] On sekizinci yüzyılın sonlarında temsile dayalı yönetim anlayışını benimseyen ve demokratik katılımı sınırlandırmaktan yana olan yalnızca Amerikan federalistleri değildi şüphesiz. Emmanuel-Joseph Sieyés de benzer kaygılarla (popülizm tehlikesi) ve demokrasiyi sınırlandırmak amacıyla (hatta federalizm ile demokrasiyi özdeşleştirerek ve Amerikan federal modelinin üniter bir cumhuriyet olan Fransa'ya sokulmaması gerektiğini özellikle vurgulayarak) temsili yönetim anlayışını savunuyordu. Bkz. *Sieyés: Political Writings*, haz./çev. Michael Sonenscher (Indianapolis: Hackett, 2003). Ayrıca bkz. Nadia Urbinati, *Representative Democracy: Principles and Genealogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 138-166. Üniter cumhuriyet konusunda ise Sieyés ve Rousseau'nun hemfikir olduklarını not düşelim: Keith Michael Baker, "Political Languages of the French Revolution", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* içinde, haz. Mark Goldie ve Robert Wokler (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 636.

demokratik cumhuriyetçi geleneğin "kayıp hazinesi" olarak adlandırmak mümkün.

Tartışmaya açtıkları meselenin günümüzde devam eden önemi ve ortaya koydukları perspektiflerin özgünlüğüne karşın Arendt ile Amerikan federalistlerinin katkıları Arendt çalışmaları alanında herhangi bir karşılaştırmalı analize konu olmuş değil bugüne dek.[2] Cumhuriyetçilik üzerine olan literatürde de benzer bir ilgisizlik söz konusu. Kendisini 'yeni-Romacı' olarak sunan bir 'cumhuriyetçi' ekol, yurttaş katılımının cumhuriyetçi özgürlüğün temelini oluşturamayacağı savını öne sürüyor yıllardır.[3] Bu ekolün, Rousseau ve Amerikan federalistlerinden Arendt'e (ve günümüze) uzanan temsili demokrasi soruşturması üzerine kurulu çok boyutlu ve çok sesli bir siyasal düşünce hattını (eleştirilerle ve savunmalarla beslenen) tamamen görmezden geldiği kanısındayız.[4] Bu ekolün takipçileri, katılım meselesine olan kayıtsızlıkları nedeniyle, hem siyasal düşünce tarihinde soykütüğü çıkarılabilecek bir tartışmaya sırt çevirmiş, hem de günümüzdeki radikal demokratik arayışlar hakkında söyleyecek pek bir şeyleri bulunmadığını itiraf etmiş oluyorlar.[5] Gerek Arendt gerekse

[2] Arendt çalışmalarında Amerikan federalistlerine değiniler var. Fakat bunların büyük çoğunluğu Arendt'in federalistler hakkındaki yorumlarını tekrarlamakla yetiniyor: Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003), 165-6, 208 ve James Muldoon, "The Origins of Hannah Arendt's Council System", *History of Political Thought* 37, sayı 4 (2016): 761-789.

[3] Philip Pettit, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 16-18. Aydınlatıcı ve özenli bir yorum için bkz. Ahu Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 257-289.

[4] Tüm bu eleştirimiz tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışını benimseyen cumhuriyetçi ekolün büsbütün değersiz olduğu anlamına gelmiyor: Sosyal adalet, anayasacılık ve çeşitli tahakküm biçimleri arasındaki ilişki ve mülkiyet ilişkilerinin yarattığı tahakküm biçimleri gibi pek çok meseleyi cumhuriyetçi bir tarzda yorumlama girişimleri dikkate değer. Bkz. Andreas Niederberger ve Philipp Schink, *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013) ve *Theoria* 69, sayı 171 (2022).

[5] Rousseau'dan Amerikan federalistlerine, Tocqueville'den Arendt'e pek çok düşünürün dikkat çektiği bu mesele (temsili hükümet ile katılımcı yurttaşlık arasındaki gerilim) demokrasi teorisinde epey hararetli tartışmalara konu oldu ve olmaya devam ediyor. Demokrasi teorisindeki bu tartışmaları kabaca üçe ayırmak mümkün: 1) Temsil paradigmasını mevcut haliyle savunanlar: Hanna F. Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1967) ve Bernard Manin, *The Principles of Representative Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); 2) Temsili demokrasiyi bu kavramın bir oksimoron olduğunu öne sürecek denli eleştirenler: Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for A New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984) ve Jacques Rancière, *Demokrasi Nefreti*, çev. Utku Özmakas (İstanbul: İletişim, 2014) 3) Temsil meselesi hakkında daha nüanslı bir tartışma yürütmekten yana olanlar: Urbinati, *Representative Democracy* ve Hélène Landemore, *Open Democracy:*

cumhuriyetçilik üzerine olan Türkçe literatürde de benzer bir boşluk söz konusu. Martin Diamond'un 1950'lerde vurguladığı gibi Amerikan federalistlerinin siyasal düşünce tarihine en önemli katkısıydı *Federalist Yazılar*.[6] Türkçeye cumhuriyetin kuruluşunun yüzüncü yılına doğru ancak çevrilebildi bu başyapıt.[7] Üç ayrı yazar tarafından kaleme alınan ve 85 makaleden oluşan *Federalist Yazılar*, görebildiğimiz kadarıyla Türkçede siyaset felsefesi alanındaki herhangi bir incelemeye konu olmadığı gibi siyasal düşüncenin serüvenini irdeleyen herhangi bir seçkiye veya kaynak kitaba dahil edilmiş de değil.[8]

Bu boşluğun giderilmesine katkıda bulunmak amacıyla önce Amerikan federalistlerinin, hemen ardından Arendt'in temsili demokrasi üzerine perspektiflerini farklı boyutlarıyla tartışmaya açmak arzusundayız. Birbiriyle ilişkili üç temel amacımız var. Evet, öncelikli hedefimiz siyasal düşünce tarihinde ihmal edilmiş bir konuyu irdelemek, bu konunun önemine dikkat çekmek ve anlaşılmasına katkıda bulunmak. Fakat aynı zamanda günümüzdeki kimi demokratik açmazları ve arayışları daha iyi kavrayabilmenin Amerikan federalistleri ile Arendt'in rekabet halindeki bakış açılarını layıkıyla anlamaktan geçtiğini göstermeyi de amaçlıyoruz. Son olarak, pek çok yorumcuyu kararsızlığa sürükleyen bir soruyu gündeme getireceğiz. Arendt temsili demokrasinin açmazlarını ve federalistlerin hatasını aşmaya yönelik bir çözüm olarak sunmuştu konsey sistemini. Öyleyse soru şu: Konsey sistemi temsili demokrasinin yerine mi geçecek, yoksa onu tamamlayıcı bir işlev mi üstlenecek? Makalenin son bölümünde bu konuya da değineceğiz.

Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century (Princeton: Princeton University Press, 2020).

[6] Martin Diamond, "Democracy and *The Federalist*: A Reconsideration of the Framers' Intent", *American Political Science Review* 53, sayı 1 (1959): 52-68.

[7] Kitabın çevirmenlerinin dört dörtlük bir sunuş yazısı kaleme aldıklarını vurgulayalım: Alexander Hamilton, James Madison, John Jay, *Federalist Yazılar*, çev. Tolga Şirin ve Necdet Umut Orcan (İstanbul: Runik, 2021), 13-43. Bu esere yapacağımız atıflarda kullandığımız İngilizce versiyondaki sayfa numaralarına da yer vereceğiz: *Hamilton, Madison, and Jay: The Federalist with Letters of "Brutus"*, haz. Terence Ball (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[8] Şu iki kapsayıcı, titizlikle hazırlanmış ve kılavuz niteliği taşıyan çalışmada değinilmemiş: Mehmet Ali Ağaoğulları (haz.), *Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler* (İstanbul: İletişim, 2011); Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (haz.), *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e* (Ankara: Doğu Batı, 2013). Şu kolektif çalışmada da yer verilmemiş: *Res Publica*, haz. Armağan Öztürk (Ankara: Doğu Batı, 2013).

Fakat yazının ilk bölümünde Amerikan federalistleri ile Arendt'in sözleşme geleneğiyle kurdukları ilişkiyi tartışmamız gerekiyor. Zira Amerikan federalistlerinin sözleşme teorisine ana hatlarıyla bağlı olmakla kalmayıp bu geleneği prosedürel bir anayasacılık ve temsili yönetim vurgusuyla zenginleştirdikleri, Arendt'in cumhuriyetçiliğinin ise "söz verme" ediminin ve anayasanın önemini vurgulamasına karşın sözleşme teorisi başlığı altına yerleştirilemeyeceği kanısındayız.

Sözleşme Teorisine Karşı Sözleşmecilik

Modern toplum sözleşmesi teorisi, siyasal meşruiyet tartışmalarına makul ve makbul bir yanıt sunma çabasının ürünü olarak ortaya çıkmış ve on yedinci yüzyılın ortasından on sekizinci yüzyılın sonuna dek altın çağını yaşamıştı. Aslına bakılırsa oldukça basit bir düşünce deneyiyle işe başlar sözleşme teorisi. Meşru veya adil bir siyasal toplumun hangi temeller üzerinde yükselmesi gerektiğini saptamak için hipotetik bir 'başlangıç durumu'na (daha klasik ifadesiyle doğa durumundan siyasal topluma geçiş anına) davet ediliriz. Burada asıl amaç, mevcut tarihsel bağlamdan kendimizi tamamen soyutlayarak üzerinde anlaşmaya varabileceğimiz temel ilkeleri ve rızaya dayalı bir siyasal toplumun meşruiyet koşullarını belirlemektir. Bu tarih dışı bakış açısı, tarihselliğimizi ve tarihselliğimizden kaynaklanan deneyimleri ve çatışmaları unutmaya veya askıya almaya yönelik bu düşünce deneyi Hobbes'tan Rawls'a kadar sözleşme teorisinin belkemiği olagelmiştir. Rawls'un bu başlangıç anındaki konumumuzu tanımlarken kullandığı "bilgisizlik perdesi" kavramı, sözleşme teorisinin beraberinde getirdiği hafızasızlaştırmanın oldukça anlamlı ve isabetli, ama bir o kadar da ironik bir yansımasıdır.[9]

Federalist Yazılar'ı, federalistlerin temsili demokrasi anlayışına zemin oluşturacak yaratıcı ve pragmatik bir sözleşme teorisi yorumu olarak okuyabiliriz. Federalistler de bizi (ve seslendikleri Amerikan halkını) bir başlangıç noktasına davet etmekte, geçmişin üstüne sünger çekmeyi teklif etmektedir: Yalnızca kölelik kurumu ve Amerikan yerlilerinin yerinden yurdundan edilmesi gibi karanlık noktaların üzerini ustalıkla örttükleri için değil, cumhuriyet ilkesinin "anti-federalistler"in sahip çıktığı demokratik içeriğini siyasal ve düşünsel hafıza(mız)dan silmeye yönelik bir müdahalede

[9] John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, haz. Erin Kelly (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001). Bu hafızasızlaştırma girişiminin harikulade bir eleştirisi için bkz. Sheldon Wolin, *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989), 32-46, 137-150.

bulundukları için de.[10] Arendt'in sözleşmecilik ve anayasacılık yorumu ise siyasal meşruiyeti belirlemeye yönelik böyle bir düşünce deneyine ve hafızasızlaştırmaya dayanmadığı gibi bizi, sözleşme teorisinin odağında yer alan kimi varsayımları (doğa durumu ve doğal haklar gibi) sorgulamaya da götürür. Şöyle ifade etmek de mümkün bu farkı: Arendt, sözleşme teorisinin hipotetik akıl yürütmelere dayalı soyut ve rasyonalist yaklaşımına sözleşmelerin tarihsel boyutlarını ve devraldıkları siyasal mirasları vurgulayan bir 'sözleşmecilik'le cevap vermiştir.[11] Bize öyle geliyor ki sözleşme meselesine yönelik bu iki farklı tutum, cumhuriyet ilkesinin ve yurttaşlık pratiğinin Arendt ve Amerikan federalistleri tarafından iki ayrı şekilde yorumlanmasıyla yakından ilişkilidir.

Sözleşme teorisinin Amerikan cumhuriyetçiliğini derinden etkilediği sık sık dile getirilir.[12] Sözleşmeci yaklaşım gerçekten de hem devrim süresince hem de federal birliğin kuruluşunda siyasal yaşamın kavranış tarzını baştan başa biçimlendirmiş gibidir. Hatta diyebiliriz ki toplum sözleşmesi düşüncesi Amerika'nın devrim ve cumhuriyet deneyimi sayesinde yalnızca filozofların kitaplarında karşımıza çıkan bir mefhum olmaktan çıkmış, siyasal yaşamda deneyimlenen ve canlanan bir kavrama dönüşmüştür. Cumhuriyetin kurucuları, Britanya kolonilerinin başkaldırısını yasa dışı bir isyandan ayırmak ve meşru bir zemine oturtmak için Locke'un vazgeçilmez haklar ve direnme hakkı kavramları etrafında ördüğü rızaya dayalı yönetim anlayışına başvurmuşlardı. Jefferson'ın kaleme aldığı Bağımsızlık Bildirgesi, Locke'un sözleşme teorisinin Amerika'da önemli bir siyasal ilham kaynağına dönüştüğünü teyit eden bir belge niteliğindedir. İnsanların vazgeçilmez haklarla donatıldığını; bu hakların başında yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı hakkının geldiğini söylüyordu Jefferson: "Bu hakları korumak için insanlar tarafından yönetimler kurulur ki bunlar meşru yetki ve güçlerini yönetilenlerin rızasından alırlar. Ancak ne zaman ki bir yönetim biçiminin bu hedefleri yıkıcı bir etkisi olmaya başlar, o yönetim biçimini değiştirmek veya

[10] Amerika'nın karanlık geçmişinin kamusal hafızadan silinmesine ilişkin iki yorum: Wolin, *The Presence*, 32-46 ve Richard Beeman, "Introduction", *The Declaration of Independence and the United States Constitution* içinde, haz. Richard Beeman (New York: Penguin, 2012), xxxviii-xl.

[11] Bizim burada vurguladığımız farkı (rasyonalist sözleşme teorisine karşı tarihselliği öne çıkaran sözleşmecilik) anayasacılık bağlamında irdeleyen bir yorum için bkz. Jacob T. Levy, "Not So *Novus* an *Ordo*: Constitutions Without Social Contracts", *Political Theory*, sayı 37/2 (2009): 191-217.

[12] Michael Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

ortadan kaldırmak insanların hakkıdır."[13] Devrimin, temsil edilmedikleri bir mecliste alınan kararları tıpkı bir tiran gibi Amerikan halkına dayatan Britanya parlamentosuna karşı verilen haklı bir özgürlük mücadelesi olduğunu kanıtlamaya çalışıyorlardı Amerikan cumhuriyetçileri. Bu nedenle sözleşme teorisiyle kurdukları ilişkinin kelimenin tam anlamıyla onları güçlendiren pragmatik bir yanı vardı. Gelgelelim pek çok yorumcu söz konusu bu etkinin tek yönlülüğüne dikkat çekmiş, sözleşme teorisine Amerika'da kayda değer herhangi bir felsefi veya teorik katkı yapılmadığını vurgulamıştır.[14] Yalnızca bağımsızlık mücadelesi ve bildirgesiyle sınırlı tutulduğunda bu saptamada bir haklılık payı vardır şüphesiz. Ne var ki bu iddia federal birliğin kuruluşunu içerecek şekilde genişletilirse Amerikan federalistlerinin sözleşme teorisine katkısını bir hayli silikleştirecektir. Bu kayda değer katkıyı eğrisiyle doğrusuyla görebilmek için yüzümüzü *Federalist Yazılar*'a çevirmemiz gerekir.

Federalistlerin sözleşme (ve temsili demokrasi) teorisine en özgün katkısı siyasal prosedürleri belirlemeye özel bir önem atfetmelerinde saklıdır. *Federalist Yazılar*'da bu konuya genişçe bir yer ayrılmıştır. Aslına bakılırsa hipotetik akıl yürütmelerle vardıkları bir sonuç değildi bu: Prosedürlere olan ilgileri federal birliğin kökeninde iki önemli kopuş veya yırtılma anı yer almasından kaynaklanıyordu. Cumhuriyetin başlangıcına devrimci bir başkaldırının damga vurduğunu belirtmiştik. Fakat ikinci ve yarattığı etki nedeniyle ilkinden aşağı kalır yanı olmayan bir siyasal kopuş daha vardı Amerika'da: Britanya kolonilerinin oluşturduğu konfederal birlik, yeni bir anayasa önerisiyle birlikte Philadelphia Kongresi'nde ortadan kaldırılmıştı. Üstelik böyle bir anayasayı hazırlama yetkisine sahip olmayan temsilcilerce alınan bir karardı bu. Prosedürlerin tanımlanması konusunda eşi benzeri görülmemiş bir hassasiyet göstermelerinin arka planında bu iki siyasal deneyim yer almaktaydı. Dolayısıyla katmerli bir meşruiyet açığının federal cumhuriyetin başlangıç anına düşürdüğü gölge, Amerikan federalistlerini anayasanın ruhu ve içeriği kadar yapılış sürecine ve işleyiş tarzına ilişkin prosedürlere, siyasal ilkelerin ve kurumların birbirleriyle etkileşimini

[13] Thomas Jefferson, *Bağımsızlık Bildirgesi*, çev. Gülden Kurt (İstanbul: Doruk, 2012), 62 (çeviride bazı değişiklikler yapıldı). İngilizcede: *The Declaration of Independence and the United States Constitution*, haz. Richard Beeman (New York: Penguin, 2012), 2.

[14] Thad W. Tate, "The Social Contract in America, 1774-1787: Revolutionary Theory as a Conservative Instrument", *The William and Mary Quarterly*, sayı 22/3 (1965): 375-391. Federalistlerin siyasal düşüncesinin felsefi boyutlarına ilişkin bir tartışma için bkz. Morton White, *Philosophy,* The Federalist*, and the Constitution* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

düzenleyen usullere dikkat kesilmeye sevk etmiş gibiydi.[15] İşte bu nedenle *Federalist Yazılar*'da siyasal prosedürlere ilişkin detaylı yorumlarla karşılaşırız: Senatörlerle temsilcilerin görev sürelerinden anayasa değişikliklerinin yapılış tarzına, güçler ayrılığının işleyiş mantığından eyaletlerin ve federal hükümetin yetki alanlarının belirlenmesine, yasama organlarındaki temsilcilerin seçilme biçiminden yüksek mahkeme üyelerinin nasıl belirleneceğine varana kadar bir dizi prosedür tanımlanmış ve ayrıntılı olarak yorumlanmıştır. Bu titiz tutum, Amerikan federalistleri için prosedürlerin saptanmasının vazgeçilmez hakların anayasal güvencelerle garanti altına alınması kadar önemli olduğunun, daha doğrusu onların gözünde bu ikisi arasında içsel bir bağ olduğunun güçlü bir göstergesidir.[16]

Federalistlerin, yeni anayasayı onaylatma amacıyla seslendikleri Amerikan halkını, sözleşme teorisindeki düşünce deneyinde olduğu gibi bir sıfır noktasında durduklarına ikna etmeyi amaçladıklarını söylemiştik. Bu nedenle sözleşme teorisinde halk egemenliğini demokratik katılımdan ziyade ilksel bir rıza gösterme edimiyle özdeşleştiren Lockeçu bakış açısını izliyordu federalistler. Peki tam olarak neydi Amerikan halkının rıza gösterdiği şey? Yalnızca vazgeçilmez haklarla donatıldıkları mı? Federal devletin asıl görevinin tarafsız bir hakem rolü (bir başka Lockeçu tema) üstlenerek birbiriyle çatışan grupları dengelemek ve hiç kimsenin bir başkasının haklarını ihlal etmeden yaşamasını garanti altına almak olduğu mu?[17] Kuşkusuz, bunlara rıza gösterilmeye davet edilmişlerdi ve bu tür anayasal güvenceler siyasal bakımdan yabana atılacak meseleler değildi. Fakat bir de şu vardı: Amerikan halkının onayına sunulan yeni bir sözleşme niteliğindeki federal anayasa, geçmişe sünger çekilmesine yardımcı olacak bir milat, mutlak bir kopuş veya başlangıç noktası, doğa durumundan siyasal topluma geçiş anı gibi takdim ediliyordu. Hamilton mevcut konfederasyonun başarısızlıklarından ve "anarşik" yapısından, Jay ise "uyumsuz cumhuriyetler"in bölünmüşlüklerinden söz ediyor; her ikisi de güçlü bir merkezi hükümetle halk egemenliğinin (ki onlara göre cumhuriyet ilkesi bu ikincisidir) buluşturulmasının federal sözleşmenin en temel önceliği olduğuna dikkat çekiyordu.[18] Madison ise "öncelikle temeli", ardından "üst

[15] Anayasanın yapılış tarzının en az içeriği kadar önemli olduğunu vurgulayan aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Serdar Tekin, *Founding Acts: Constitutional Origins in a Democratic Age* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016).
[16] Bu bağı vurgulayan önemli bir çağdaş yorum için bkz. Norberto Bobbio, *The Future of Democracy*, haz. Richard Bellamy, çev. Roger Griffin (Cambridge: Polity Press, 1987), 24-26.
[17] Madison'ın (oto)biyografisinden alıntılayan Garrett Ward Sheldon, *The Political Philosophy of James Madison*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001), 56-57.
[18] *Federalist Yazılar*, 1. ve 4 no.lu makaleler, 47, 66 (1, 16).

yapı"yı değiştirmekten, cumhuriyet ilkesini "kötü namlı ve öldürücü fenalıklar"dan arındırmak ve demokrasi belasından kurtarmaktan bahsediyordu.[19] Bu fenalıkların başında da "farklı fikirler arasında uzlaşma sağlamak için" kurulmuş olan "konsey ve danışma organları" gelmekteydi. Doğru, "antik cumhuriyetleri" ve "saf demokrasileri" eleştiriyordu öncelikle Madison. Fakat aynı zamanda, tıpkı Hamilton gibi, kolonyal dönemin radikal demokratik kurum ve pratiklerini hedef almakta, konfederal dönem de dahil olmak üzere Britanya kolonilerinin bütün siyasal geçmişini tümüyle unutulması gereken kaotik bir 'doğa durumu' olarak resmetmekteydi.[20] Oysa anti-federalistlerin haklı olarak vurguladıkları gibi konfederal geçmiş kaotik bir doğa durumu olmaktan çok uzaktı.[21] O geçmişi reddetmek; yerel demokratik pratikleri ve kurumları, katılımcı yasal düzenlemeleri ve gelenekleri, cumhuriyet ilkesinin etkin yurttaşlık pratiği temelinde anlaşıldığı bir siyasal mirası kamusal hafızadan silmek anlamına gelecekti.[22] Birazdan daha ayrıntılı olarak göstereceğimiz gibi federalistlerin amacı, bu siyasal mirası itibarsızlaştırarak cumhuriyet ilkesini demokratik katılımdan tamamen koparmaktı zaten. Bu nedenle yurttaşlık pratiğini, temsilcilerin 'özgür ve adil seçimler' aracılığıyla yönetilenlerce belirlenmesine indirgeyen (ve Rousseau'nun yaklaşık yirmi beş yıl önce eleştirdiği) 'seçimlik demokrasi' anlayışının sözcülüğünü üstlenmiş gibidir federalistlerin sözleşmesi.[23]

Sözleşme teorisi (ve Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi) özgürlük, yaşam ve mutluluk arayışı haklarının bütün siyasal yönetimlerden (ve tarihten) bağımsız olduğunu varsaymış, bu nedenle onları 'devredilemez' veya 'doğal' haklar olarak tanımlamış ve bir tür 'beşeri doğa'ya atıfla temellendirmişti. Arendt ise felsefi yolculuğunun başından itibaren hakların tarih ve siyasetten bağımsız olarak tanımlanamayacağını, doğaya atıfla temellendirilemeyeceğini söylüyordu. Bu vazgeçilmez hakların, onları tanımlarken kullandığımız 'sivil' ve 'siyasal' sıfatlarının da açıkça gösterdiği gibi, bir siyasal topluluğa üye olduğumuz andan itibaren edinildiğini, anlam ve gerçeklik kazandığını vurguluyordu.[24] "Haklara sahip olma hakkı" kavramıyla kastettiği, tüm haklarımızı edinmemizin esasen siyasal bir koşula dayandığıydı: Haklarımızı

[19] *A.g.e.*, 37 no.lu makale, 270 (174).
[20] Wolin, *The Presence*, 112.
[21] Anti-federalistler üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Herbert J. Storing, *What the Anti-Federalists Were For* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).
[22] Wolin'in bu konuya ilişkin değerlendirmesi için bkz. Wolin, *The Presence*, 82-119.
[23] Bambaşka bir konuyu (ama benzer bir eğilimi) irdeleyen şu çalışmadan ödünç alarak kullanıyoruz bu tabiri: Ülkü Doğanay, Halise Karaaslan Şanlı ve İnan Özdemir Taştan, *Seçimlik Demokrasi* (Ankara: İmge, 2017).
[24] *Toplum Sözleşmesi*'nde de karşımıza çıkan bir argüman bu: Rousseau'nun kitabının alt başlığının *Siyasal Hukukun İlkeleri* olduğunu hatırlayalım.

ancak, bu hakları bize tanıyacak bir siyasal topluluğa üye olduğumuzda kazanırız. Dolayısıyla sivil ve siyasal haklarımızı ne ahlak öğretilerine ne de kendisine insan doğasını referans alan doğal hukuk teorisine atıfla temellendirmek mümkündür: Haklarımızın kökeninde metafizik bir temel değil, siyasal bir topluluğa üyelikten kaynaklanan kazanımlar yer alır.[25] Fakat Arendt'in buradaki tartışmamız açısından daha önemli olan itirazları da var sözleşme teorisine. *Devrim Üzerine*'nin çeşitli pasajlarına dağılmış olan bu itirazları üç başlık altında toplayabileceğimiz kanısındayız.

Arendt'in toplum sözleşmesi teorisine ilk ve en sert itirazı, yönetme hakkının yöneticilere devrine ilişkin vurguyadır. Locke'un sözleşme teorisinde bile karşımıza çıkan bu yetki devri, sözleşmenin vazgeçilmez hakların korunması karşılığında herkesin "yönetilmeye razı geldiği kurgusal bir anlaşma" olarak yorumlanmasından kaynaklanır. "İktidarın yönetime, rızanın da onun hükümranlığına teslim edilmesini buyuran" böyle hipotetik bir toplum sözleşmesi, herkesin kurgusal ve ilksel bir rıza gösterme edimiyle kendi iktidarından feragat etmesini ve yönetilmeye razı olmasını vurgulaması nedeniyle "siyasal eylemin temel gramerini" anlamaktan uzaktır. Uzaktır çünkü "yönetilenler, yönetimi değiştirmek ve bir başka yöneticiyi görevlendirmek için kendi ilk iktidarlarını geri kazanmaya azmetmedikleri sürece siyaseten iktidarsız kalırlar." Yurttaşların bu şekilde iktidarsızlaştırılmasının "iktidarın halka dayandığını savunan cumhuriyet ilkesi"yle çeliştiği gün gibi açıktır.[26]

Arendt'in ilkiyle yakından ilişkili ikinci itirazıysa toplum sözleşmesinin (ve dolayısıyla Amerikan Anayasası'nın) hedefine yönelik bir eleştiridir: Sözleşmenin asıl amacının devleti ve iktidarı sınırlamak, böylelikle sivil hakları güvence altına almak olduğu vurgulanmıştır hep. Kuşkusuz, keyfi yönetimin engellenmesi ve herkesin temel haklarının anayasal güvencelerle korunması elzemdir: Arendt anayasal güvencelerle korunan sivil hakları "özgürlük"ten ayırarak "özgürleşme" olarak adlandırır ve keyfi yönetimden özgürleşmenin modern bir cumhuriyetin yurttaşları için taşıdığı önemi asla yadsımaz.[27] Ne var ki sözleşmenin/anayasanın yalnızca sınırlayıcı ve 'negatif' bir anlaşma olarak kabul edilmesi eksik bir bakış açısıdır ve yanlış bir iktidar kavrayışına dayanır. İktidar, başkaları üzerinde tahakküm kurma, onları yönetme veya onlara istemedikleri bir şeyi yaptırma kapasitesi değildir.

[25] Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 1998), 295, 304, 306-307.
[26] Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara (İstanbul: İletişim, 2012), 229.
[27] *A.g.e.*, 187-189.

Machiavelli ve Hobbes'tan Carl Schmitt'e, Weber'den Robert Dahl'a varana dek pek çok düşünür ve yazarda karşımıza çıkan bu iktidar anlayışı 'hükümranlık-itaat ilişkisi'ne dayalı olması nedeniyle siyasetin özünü kavramaktan acizdir.[28] Zira siyasetin özü katılımdır ve "siyasal özgürlük, 'yönetimde bir katılımcı olma hakkı' demektir."[29] Bizim tartışmamız açısından daha önemlisi, siyasal tahayyülümüzdeki ve siyaset felsefesi kanonundaki bu egemen iktidar anlayışının eksik bir anayasa kavrayışını beraberinde getirmesidir. Arendt'in aksi yöndeki yanıltıcı iddialarına rağmen (ki bu meseleye daha sonra kısaca değineceğiz) federalistler de siyasal düşünce tarihinde egemen olan bu iktidar anlayışını takip etmişlerdi. Oysaki "iktidar," diye özellikle altını çiziyordu Arendt, "yalnızca insanlar eylem gayesiyle bir araya geldiklerinde varlık kazanır ve herhangi bir sebeple dağıldıklarında ve birbirlerini yalnız bıraktıklarında da varlığını yitirir." Bu nedenle "bağlanma ve söz verme, birleşme ve anlaşma da iktidarı yaşatmanın yollarıdır."[30] Demek oluyor ki anayasanın sivil hakları güvence altına almak kadar önemli bir diğer hedefi, hatta siyasal açıdan ondan daha hayati olan işlevi, insanların yönetime katılmak amacıyla bir araya geldikleri kurumların ve mekanların sayısını artırarak iktidarı çoğaltmaktır. Dolayısıyla anayasa yalnızca sınırlayıcı bir işlev üstlenen, yurttaşları devlet eliyle gerçekleştirilen 'iktidar istismarı'ndan koruyan bir sözleşme olarak düşünülemez. Anayasanın asıl amacı, insanların yönetime katılmak maksadıyla bir araya gelip konuştukları, eylemde bulundukları ve müşterek meseleleri tartıştıkları siyasal mekanları ve formel kurumları yaratmak, böylelikle yurttaşların siyasal özgürlüğü icra edebileceği ve hayata geçirebileceği "iktidar odaklarını" artırmaktır.[31]

Üçüncü ve son olarak, sözleşme hipotetik akıl yürütmelerle oluşan kurgusal bir anlaşma değildir. Arendt'e göre sözleşme, farklı olaylar veya deneyimler neticesinde ve karşılıklı verilen sözlerle ortaya çıkan, bu sözleri veren insanları yeni bir iktidar yapısında birbirine bağlayan bir ittifak veya birleşim (Roma'ya has manasıyla *societas*) anlamına gelir. İnsanın "söz verebilme ve tutabilme yetisi"nden, dolayısıyla "dünya kurma becerisi"nden kaynaklanması nedeniyle insanlık durumuna içkin 'ontolojik' bir kökeni vardır sözleşmenin. Fakat farklı olayların ve deneyimlerin sonucunda ortaya çıkması nedeniyle tarihsel bir bağlamın ve o tarihsel bağlama özgü siyasal

[28] İktidar kavramı üzerine yetkin bir tartışma için bkz. Steven Lukes, *Power: A Radical View* (İkinci Basım) (Londra: Palgrave Macmillan, 2005 [1974]).
[29] *A.g.e.*, 293.
[30] *A.g.e.*, 234. Aynı zamanda bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 1994), 273-283.
[31] Arendt, *Devrim Üzerine*, 188, 191, 194, 197.

mirasların damgasını da taşır. Arendt'in siyaset felsefesinde Tocqueville etkisinin en belirgin olduğu anlardan biridir bu sözleşme anlayışı.[32] Şu veya bu amaca hizmet eden hafızasızlaştırma çabalarının, hipotetik başlangıç noktalarının veya keskin kopuşların sözleşme kavramının ontolojik kökenini olduğu kadar tarihsel boyutlarını da anlamamızın önünde bir engel teşkil ettiğini hatırlatır Arendt bize. Toplumlar, söz vererek/tutarak bir kuruluş eyleminde birleştikleri anlarda hep bir şeylerin tam ortasındadırlar. Dolayısıyla sözleşmeler (ve cumhuriyetler), muhtelif tarihsel ve siyasal mirasların (hem kazanımların hem de yüklerin) izlerini eğrisiyle doğrusuyla bünyelerinde barındırır.[33] Konumuzla doğrudan ilişkili bir örnekle kısaca açıklayalım. Kasaba meclisleri, Arendt'in Tocqueville'i izleyerek tekrar tekrar vurguladığı gibi, Amerika'nın gerek kolonyal gerekse konfederal döneminde muazzam bir rol oynamışlardı. Çünkü Amerika'da katılımcı demokrasi pratiğine can veren, siyasal özgürlüğün kasaba ölçeğinde icra edildiği yerel kurumlardı bu meclisler. Amerika'nın konfederal dönemdeki katılımcı demokrasi anlayışı böyle bir siyasal mirastan besleniyordu. Arendt Kıta Avrupası'ndaki siyasal tıkanmaları ve Fransa'da üniter cumhuriyetçiliğin demokrasi açığını böylesi bir mirastan yoksunluğa bağlar: "Eski Dünya'da olmayan şey, kolonilerdeki kasaba meclisleriydi."[34]

Arendt, Amerika'da katılımcı ruhun ve siyasal özgürlüğün sönümlenmesini ve temsili demokrasinin uzun vadedeki zaferini, Amerikan federalistlerinin bu yerel kurumları yeni cumhuriyetin siyasal yapısına entegre edememesine, kolonyal ve konfederal dönemdeki demokratik mirası adeta kaza ile unutmasına bağlar. Sanki federalistlerin cumhuriyet ilkesini yorumlayış tarzında, demokrasi alerjisinde ve konfederal geçmişin üzerine sünger çekme arzusunda herhangi bir sorun yokmuş da kasaba meclisleri durup dururken unutulmuş ve benzersiz bir demokratik miras siyasal hafızadan talihsiz sonuçlar doğuran bir beceriksizlik nedeniyle ansızın silinmiş gibi. Arendt'in

[32] *Amerika'da Demokrasi* de bir "başlangıç noktası" tartışmasıyla açılır. Fakat Tocqueville'in bu kavramla kastettiği şey hipotetik ve soyut bir başlangıç konumu değil, demokrasinin Amerika'da devraldığı tarihsel ve siyasal miraslardır. Bkz. Alexander de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir (İstanbul: İletişim, 2016), 53-69.

[33] Arendt'in 'beyaz sorunu'na karşı sessizliğini halı altına süpürmemek lazım. Başka yazılarında da ("Şiddet Üzerine" ve "Little Rock" başlıklı makalelerinde örneğin) tosladığımız bir duvar bu. Eichmann davası sonrasında kolektif sorumluluk meselesi üzerine yazdıkları hatırlandığında Arendt'in kendiyle çeliştiğini söylemek mümkün. Kısa ama aydınlatıcı bir yorum için bkz. Barış Ünlü, "Sözleşme ve Sömürge", *Birikim*, sayı 398-399 (2022): 28-30. Fakat tüm bunlar Arendt'in sözleşmeciliğinin (ve genel olarak sözleşmeci düşüncenin) ırkçılık ve sömürgecilikten ayrıştırılamayacağı anlamına gelmiyor hiç kuşkusuz.

[34] Arendt, *Devrim Üzerine*, 221.

bu iddiasının yanlışlığını anlayabilmek için *Federalist Yazılar*'a yakından bakmamız gerekiyor. Zira siyaset felsefesi kanonundaki ve cumhuriyetçi düşüncedeki yeri yeterince anlaşılamamış olan bu kurucu ve derinlikli metne baktığımızda, demokrasinin katılımcı ve yerel meclislere dayalı olan versiyonunu toptan ortadan kaldırmaya yönelik hamlelerle örülen bir yaklaşımla, temsili demokrasinin ilk düşünsel manifestosuyla karşılaşıyoruz.

Temsil Meselesi ve Cumhuriyet İlkesinin Dönüşümü

Federalist Yazılar'da ve daha genel olarak federalistler ile anti-federalistler arasındaki kamusal tartışmada devrimci geleneğin sözleşme teorisiyle kesişen en temel sorusu ile yüz yüze geliyoruz: Özgürlüğü koruyacak bir siyasal düzen nasıl kurulacaktır ve hangi ilkelere dayandırılacaktır? Dolayısıyla *Federalist Yazılar*'a konu olan asıl mesele bir başlangıç sorunudur. Devrim olup bitmiş, devrimi yapan on üç Amerikan kolonisi konfederasyon ilkeleri altında bağımsız hale gelmiştir. Fakat devrimin kalıcı olarak tesis edeceği siyasal düzenin ve rejimin niteliği halen bir tartışma konusudur. Yeni Amerikan cumhuriyeti nasıl bir anayasa, dolayısıyla nasıl bir toplum sözleşmesi üzerine kurulmalıdır? Tartışmanın tarafları, bu soruya hiç şüpheye yer bırakmayacak biçimde tek bir yanıt vermek konusunda uzlaşıyorlar: cumhuriyet.[35] Ancak bir cumhuriyetin çatısı altında aile bağlarından ve patronaj ilişkilerinden özgürleşmiş, rızaya dayalı bir siyasal örgütlenme kurulabilecektir. Öte yandan kurucu kadrolarda cumhuriyetin tanımı, başka bir deyişle cumhuriyet ilkesinin içeriği konusunda derin bir kafa karışıklığının hüküm sürdüğünü federalistler ve muarızları arasındaki anlaşmazlıkta açıkça gözlemliyoruz.[36] Tanımlama konusundaki bulanıklığı 'başarılı' retorik müdahalelerle lehlerine çeviren,[37] temsili demokrasinin sistematik bir manifestosunu ortaya koyan ve yurttaşların siyasete katılımını düzenli seçimlere indirgeyen federalistlerin kesin 'zaferiyle' sonuçlanan bu anlaşmazlık sadece Amerikan cumhuriyetinin 'başlangıcını' belirlemekle

[35] Aralarındaki tüm ayrımlara ve anlaşmazlıklara karşın federalist ve anti-federalist kamptaki figürlerin bir 'kadro' olarak çalıştığını, iki kamptakilerin de temelde yurttaşların rızasına ve doğal haklarının korunmasına dayanan bir rejim ortaya çıkarmak konusunda anlaştığını, bir anlamda aynı siyasal dili paylaştığını inkar edemeyiz. Bkz. Thomas G. West, *The Political Theory of the American Founding: Natural Rights, Public Policy, and the Moral Conditions of Freedom* (New York: Cambridge University Press, 2017), 2; Paul Peterson, "The Meaning of Republicanism in *The Federalist*", *Publius*, sayı 9/2 (1979): 46.

[36] Peterson, "The Meaning of Republicanism", 53.

[37] Federalistlerin kullandığı güçlü retoriği hatırlatan çalışmalar için bkz. Joshua Miller, "The Ghostly Body Politic: The Federalist Papers and Popular Sovereignty", *Political Theory*, sayı 16/1 (1988): 99-119; Patrick Riley, "Martin Diamond's View of The Federalist", *Publius,* sayı 8/3 (1978): 71-101.

kalmamış; aynı zamanda cumhuriyet ilkesinin anlaşılma biçimini kökten değişikliğe uğratmıştır.

On sekizinci yüzyıl sonunda cumhuriyet rotası monarşi karşıtlığı tarafından belirlenen, erdem sahibi yurttaşların katılımıyla oluşan ve ortak iyiyi gözeten yasalara dayalı bir özyönetim biçimi olarak tarif ediliyordu.[38] Amerika'daki kurucu tartışmaya konu olan esas meseleyse halk egemenliğinin nasıl anlaşılacağında, yani cumhuriyet çatısı altında halkın kendi kendisini yönetmesinin nasıl mümkün olacağını saptamakla ilgiliydi. Anayasanın kabulüne giden yolda yapılan tartışmalarda Bağımsızlık Bildirgesi'nin yazarı Jefferson, yerel meclislerdeki demokratik katılımı vurgulaması sebebiyle anti-federalistlere daha yakın durmaktaydı. Kurucu kadronun önemli isimlerinden John Adams ise cumhuriyet ilkesini hukuk önünde eşitlikten ibaret görüyordu. Federalistlerin cumhuriyet ilkesini yorumlama biçimi bu iki perspektifin arasına yerleştirilebilir.[39] Zira Adams'ın minimal hukuk devleti, halk egemenliğinin hayata geçirilmesi için yeterli değildi; Jefferson'ın 'demokratik cumhuriyeti' ise tiranlık, istikrarsızlık ve keyfi yönetim tehditlerine açıktı. Bu nedenle federalistler Amerikan halkını 'tertemiz' bir başlangıca, hukuk devletinden fazlasını vadeden ama demokrasiyle cumhuriyet arasına da bir sınır çizmeyi öngören yepyeni bir anayasaya davet etme yoluna gittiler. Böyle bir başlangıç, konfederal yapının toptan bir reddini mümkün kılması bakımından federalistlerin tek bir anayasa altında birleşmiş, güçlü merkezi hükümete sahip, geniş kapsamlı bir cumhuriyet kurma amacına uygun olduğu gibi halk egemenliğinin temsil dolayımıyla gerçekleşmesini sağlayacağı için de geçmiş cumhuriyetlerin zaaflarından kurtulabilecekti.

[38] Devrim Sezer, "Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, Cumhuriyetçilik", *Toplum ve Bilim*, sayı 124 (2012): 8; Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi*, 18-19; Iseult Honohan, *Civic Republicanism* (Londra: Routledge, 2002).

[39] lain Hampsher-Monk, "Democracy and Federation in the *Federalist Papers*", *Federal Democracies* içinde, haz. Michael Burgess ve Alain-G. Gagion (Londra: Routledge, 2010), 37-38. Burada federalistlerin önerisinin yalnızca cumhuriyetçi düşünce için değil, aynı zamanda federalist gelenek bakımından da hayli şaşırtıcı olduğunu belirtmemiz gerekir. Amerikan anayasasının kabul edildiği ve federal cumhuriyetin kurulduğu tarihe kadar federalizm, bir nevi uluslararası antlaşma olarak kavranmakta ve gevşek bir siyasal ittifak anlamı taşımaktadır. Amerikan federalistlerinin güçlü bir merkezi hükümeti ve bütünleşik bir cumhuriyeti vurgulayan müdahalesi, federalizmin anlaşılma biçimini kökten bir değişikliğe uğratmıştır. Bkz. Thomas Hueglin, "Federalism at the Crossroads: Old Meanings, New Significance", *Canadian Journal of Political Science*, sayı 36/2 (2003), 276.

Peki ama neydi geçmiş cumhuriyetlerin zaafları? Cumhuriyet ilkesini sil baştan yorumlamak neden bu denli gerekliydi? Hamilton halkın yönetime doğrudan katıldığı "Yunanistan ve İtalya'da kurulan küçük cumhuriyetlerin tarihini korku ve tiksinti hissetmeden okuma[nın] imkansız" olduğunu, "öfke ve fesatlık gibi baştan çıkarıcı duygular"ın siyasal hayata hakim olması nedeniyle "tiranlık ve anarşi"nin yaşandığını, bunlarınsa despotluk yanlılarını beslediğini ve hem cumhuriyete hem de bireysel özgürlüklere tehdit oluşturduğunu belirtiyordu.[40] Bunlar sadece demokratik cumhuriyetlerin sorunları da değildi üstelik. Bir "toplumlar ittifakı" olarak işleyen konfederal yapı da aynı dertlerle kuşatılmıştı.[41] Eski demokratik cumhuriyet deneyimleriyle konfederasyon arasındaki bağları vurgulamak isteyen federalistler, örneklerini Persler karşısında birleşen antik Yunan polislerinden (*Amfiktiyonik Konseyi* ve *Akha Birliği*), Ortaçağ Alman krallıklarına ve bir cumhuriyetler konfederasyonu olarak Birleşik Hollanda'ya uzanan bir çerçevede genişletiyorlardı.[42] Söz konusu tarihsel deneyimleri "hatalı ilkeler üzerine kurulu", tıpkı bir "deniz feneri" gibi "kaçınılması gerekeni" gösteren işaretler olarak okumaktaydılar.[43] Yeni bir başlangıç için eskiden kopmak, eski cumhuriyetlerin "kusurlarını azaltan veya ortadan kaldıran araçlar" bulmak, "yeni ve kusursuzluğa varan" icatların peşine düşmek zorundaydılar.[44] Daha açık söylemek gerekirse konfederal deneyimi siyasal hafızadan silip atmak, demokrasiyle cumhuriyet ilkesi arasındaki ilişkiyi dönüştürmek arzusundaydılar. Federalistlerin 'kökenlere dönüşünün', eski demokrasi ve cumhuriyetleri sorgulamasının izledikleri siyasal strateji ve başvurdukları retorik açısından büyük önem taşıdığı kanısındayız. Cumhuriyet ilkesine getirdikleri yorum böylece eski deneyimlerin hatalarına düşmeme ve gerçekten 'yeni' olma iddiası taşıyabilecek; federalistler de demokratik yurttaş katılımını tahtından indirip temsili bir cumhuriyet ilkesi yorumuna meşruiyet zemini yaratabilecekti. Dahası, tarihsel örnekler ile devrim sonrası yaşanmakta olan deneyim arasındaki bağlantıların gösterilmesi anti-federalistlerin sahip çıktığı (ama federalistlerin 'doğa durumu' olarak sunma eğiliminde olduğu) konfederal

[40] *Federalist Yazılar*, 9 no.lu makale, 90 (35). Wood, Amerikan devrimcilerinin bir zamanlar ışıl ışıl parlayan geçmiş cumhuriyetlerin görkemini nasıl yitirdiğini öğrendikçe bir "hakikat melankolisine" yakalandığını belirtir. Bkz. Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1789* (New York: W. W. Norton & Company, 1993), 51.

[41] *Federalist Yazılar*, 9 no.lu makale, 94 (39).

[42] *A.g.e.*, 18 no.lu makale, 147-153 (79-84); 19 no.lu makale, 154-160 (84-89); 20 no.lu makale, 161-166 (89-93). Federalistlerin, Sparta ve Kartaca gibi cumhuriyetçi siyaset teorisi için pek alışılmadık olan örneklere yer vermesi birçok yorumcuyu şaşırtmıştır. Bkz. Peterson, "The Meaning of Republicanism", 46.

[43] *Federalist Yazılar*, 37 no.lu makale, 266-267 (170-171).

[44] *A.g.e.*, 9 no.lu makale, 91 (36).

sistemi itibarsızlaştıracak ve yepyeni bir başlangıç olarak sunacakları federal anayasanın onaylanmasını kolaylaştıracaktı.[45] Halk egemenliği ve demokrasi arasındaki birliktelik böylelikle son bulacaktı.

Cumhuriyet ilkesinin yorumlanmasının 'başlangıç sorunu'nun bir parçası olduğunu belirtmiştik. Federalistler retorik kıvraklıklarını kullanarak başlangıç sorununa bir tanımla müdahale ettiler: "az sayıda yurttaştan oluşan ve yurttaşların bizzat kararlar aldığı ve yönetime katıldığı" sisteme demokrasi, "temsilin mevcut olduğu" rejime ise cumhuriyet denir.[46] Modern zamanlara uygun yeni cumhuriyet ilkesi ise "yetkinin farklı organlar arasında dağıtılması, yasama yoluyla fren ve denge mekanizmalarının oluşturulması, uygun tutum gösterdikleri sürece görevlerini sürdüren yargıçlardan oluşan mahkemelerin kurulması, halkın kendi seçtikleri vekiller aracılığıyla yasama organında temsil edilmesi" üzerine kuruludur.[47] Federalistler ile birlikte temsil sistemi veya temsili demokrasi, cumhuriyet ilkesinin tanımlayıcı bileşeni haline geliyordu. Madison'ın, Amerikan cumhuriyetini tarihteki diğer cumhuriyetlerden ayıran temel özelliğin temsil ilkesi olduğunu dile getirmesinin nedeni buydu.[48] Fakat sanki daha fazlasını söylemek de mümkün: Federalistler cumhuriyet ilkesini radikal biçimde dönüştürdükten sonra anayasacılık ve temsili demokrasi, sadece Amerikan cumhuriyetinin değil bütün cumhuriyetçi rejimlerin ayırt edici nitelikleri arasında iyiden iyiye öne çıkmaya başladı.

Bu dönüşüme rağmen cumhuriyetçi geleneği hep meşgul etmiş olan ölçek sorununa federalistler de kayıtsız kalamazdı. Geleneksel olarak daha küçük ölçekli siyasal topluluklar için uygun olduğu varsayılan cumhuriyetin sınırları ve kapsamı, geniş bir nüfusa ve coğrafi alana yayılacak biçimde nasıl genişletilecek; bu genişleme neye dayanarak temellendirilecekti? Hamilton güçlü bir merkezi hükümete sahip federal bir cumhuriyete duyulan ihtiyacı, eyaletler arasında çıkması muhtemel bir çatışma durumunda tarafsız bir hakemin varlığına dayandırarak savunuyordu.[49] Dahası, eyaletler üzerinde "üstün bir otoriteye sahip olacak" federal hükümet, siyasal sistemin daha "verimli" ve "etkili" olmasına hizmet edecek; özgürlüklerin korunmasına

[45] Miller, "The Ghostly Body Politic", 112-113; Riley, "Martin Diamond's View", 89-90; Gordon S. Wood, "Democracy and the Constitution", *How Democratic is the Constitution*? içinde, haz. Robet A. Goldwin ve William A. Shambra (Washington: the American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1980), 12.
[46] *Federalist Yazılar*, 10 no.lu makale, 100-101 (43-44).
[47] *A.g.e.*, 9 no.lu makale, 94 (39).
[48] *A.g.e.*, 63 no.lu makale, 438 (308).
[49] *A.g.e.*, 7 no.lu makale, 79 (26).

odaklanan "zinde" yönetim anlayışını hayata geçirebilecektir.[50] Böyle bir federal yapıda sadece halk değil, aynı zamanda eyaletler de kurucu sözleşmenin tarafları olarak kabul görecek ve temsil sistemi içinde (senatoda) kendilerine eşit olarak yer bulacaklardır.[51] Federalistlerin cumhuriyetin ülkesel ve demografik sınırlarını genişletme çabası ile Locke'un toplum sözleşmesini gerekçelendirme biçimi arasında sıkı bir bağlantı bulunduğunu göz ardı etmeyelim. Sözleşme aracılığıyla bir siyasal toplum kurmaya karar veren Locke'un akılcı bireyleri gibi Amerikan halkı da on üç küçük cumhuriyetin bir araya gelmesiyle, hem bireylerin hem de eyaletlerin haklarını koruyacak bir federal cumhuriyet şemsiyesi altında birleşecektir.

Cumhuriyetin ölçeğinin genişlemesi konusunda Hamilton'un sunduğu bu faydacı gerekçenin Madison'un tartışmasında normatif bir anlama kavuştuğunu görüyoruz. Ünlü 10 numaralı makalesinde Madison, yerel halk meclislerinde ortaya çıkan hiziplerin yol açtığı iki tehlikeye, istikrarsızlık ve adaletsizliğe odaklanıyor; konfederal yapının bir "ölümcül hastalıkla", bir siyasal hizbin çoğunluğu arkasına alarak azınlığın haklarını ihlal etmesi tehlikesiyle boğuştuğunu iddia ediyordu.[52] Dolayısıyla cumhuriyetin ölçeğinin genişlemesinin ardında sadece faydacı gerekçeler değil, aynı zamanda 'çoğunluk tiranlığı'nı önlemeyi ve vazgeçilmez hakların korunmasını amaçlayan normatif bir perspektif de bulunmaktadır.[53] Büyük nüfusa sahip ve geniş bir ülkesel alana yayılmış bir cumhuriyette çoğunluğun desteğini almak, yurttaşların karar alma süreçlerine doğrudan katıldığı küçük demokrasilere kıyasla daha güç olacağından vazgeçilmez haklar daha sağlam bir garantiye kavuşacaktır. Madison'ın demokrasiyle cumhuriyet arasında olduğunu öne sürdüğü bu uyuşmazlık, halk egemenliği ilkesinin de demokrasiden koparılmasına yol açmıştır.[54] Genişlemiş bir cumhuriyet tasarımını savunan ve federal hükümeti hem tarafsız bir hakem hem de bireysel hakların koruyucusu olarak tarif eden federalistler için önemli ve öncelikli olan şey, halkın siyasete katılımından çok rızasıdır sanki.

---

[50] *A.g.e.*, 1 no.lu makale 49 (3).
[51] *A.g.e.*, 9 no.lu makale, 95 (40).
[52] *A.g.e.*, 10 no.lu makale, 96-97 (40-41).
[53] Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, 3-6. Zuckert 'yeni cumhuriyetçiliğin' doğal hakları güvence altına almayı her şeyin önüne koyduğunu belirtiyor. Bu yorumu tümüyle reddetmeyen ama federalistlerin hem ırk meselesine bakışını hem de demokratik katılım konusundaki şüpheciliğini sorgulayan bir değerlendirme için bkz. Roger M. Smith, "Lockean Liberalism and American Constitutionalism in the Twenty-First Century: The Declaration of Independence or "America First"?", *American Political Thought: A Journal of Ideas, Institutions, and Culture*, sayı 8/2 (2019): 283-294.
[54] Miller, "The Ghostly Body Politic", 99-102.

Anti-federalistler ise siyasal düşünce geleneğindeki hakim anlayışa sadık kalarak halk egemenliğiyle demokrasi arasındaki bağıntının kopmaması gerektiğini savundular ve yurttaşların siyasete katılımının cumhuriyet ilkesinin tanımlayıcı unsuru olduğunu hatırlattılar.[55] Rousseau, Montesquieu ve Machiavelli gibi filozofların eserlerinde yankı bulan 'katılım dilini' sahiplenerek cumhuriyetçi özgürlüğün ancak küçük siyasal toplumlarda hayata geçirilebileceğinde ısrar ettiler. Bir siyasal toplumun cumhuriyet olabilmesi için karşılıklı güven bağlarının oluşmasını sağlayan bazı doğal (demografik) sınırlar olması gerekmekteydi anti-federalistlere göre. Eğer bu sınırlar genişlerse, siyasal alanda söz alan aktörler halktan kopmuş bir zümreye dönüşecek; yöneticiler yönettikleri kişileri tanıma imkanından mahrum kalacak ve halkla temsilcileri arasında aşılması olanaksız uçurumlar oluşacaktı.[56] Görece küçük topluluklarda gerçekleşen yurttaş katılımı hem halk egemenliğiyle özdeşti hem de tanımı gereği cumhuriyet ilkesinin kurucu bileşeniydi. Gelgelelim anayasa tartışmasına sahne olan 1780'lerde yerel halk meclislerinde yaşanmakta olan çeşitli sorunlar ve hak ihlalleri de anti-federalistlerin gereken dikkati göstermediği bir tehlikeye gebeydi. Olağanüstü siyasal güce sahip yerel halk meclisleri, çıkar çekişmeleri nedeniyle çalkantılı bir yapı sergilemekle kalmamakta, aynı zamanda aldıkları kararlarla başta mülkiyet hakkı olmak üzere bazı bireysel hakları da ihlal etmekteydi.[57] 1785'te federalistlerden daha demokratik bir siyasal pozisyonda bulunan Jefferson'a "173 despot da tek bir despot kadar baskıcı olabilir" dedirtenin, yerel halk meclislerinde sergilenen çoğunlukçu ve 'popülist' eğilimler olduğunu unutmayalım.[58] Federalistlerin en temel endişesi, deyim yerindeyse, yerel halk meclislerinin 'fazla demokratik' olması ve yerel iktidar ilişkilerinin yönetime doğrudan yansıması nedeniyle azınlıkta kalanların haklarının gereğince korunamaması ihtimalidir.[59] Küçük ölçekli

[55] Bilindiği üzere geleneksel olarak cumhuriyet, daha ziyade küçük ve yüz yüze ilişkinin mümkün olduğu siyasal topluluklar için uygun bir yönetim biçimi olarak anlaşılır. Yurttaşların bir araya gelerek ve kendi koydukları yasalar uyarınca kendi kendilerini yönetmelerine dayalı siyasal örgütlenme biçimi olan cumhuriyet, yasalar yoluyla keyfi yönetimin önüne geçecek ve yurttaşların paylaştığı bir ortak iyi anlayışı üzerine oturacaktır. Bkz. Honohan, *Civic Republicanism*, 23-24; Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 23-52.

[56] Jean Yarbrough, "Representation and Republicanism: Two Views", *Publius*, Spring 1979, 83-84.

[57] Wood, "Democracy and the Constitution", 8. Madison bu ihlallerden bazılarını şöyle özetliyor: "banknot sistemini ortadan kaldırmak, borçların silinmesi, mülkiyetin eşit dağıtılması". Bkz. *Federalist Yazılar*, 10 no.lu makale, 104 (46).

[58] Aktaran: Gordon S. Wood, *Empire of Liberty: A History of Early Republic, 1789-1815* (Oxford University Press, 2009), 19.

[59] *Federalist Yazılar*, 49 no.lu makale, 362 (247); 51 no.lu makale, 369-371 (252-253).

cumhuriyetlerde yöneticiler, halkla daha sıkı bağlar tesis edeceği için onların çıkarlarını savunmak konusunda daha adanmış davranabilir veya bu sıkı bağları kendi çıkarları için kullanabilirler. Diyebiliriz ki cumhuriyetin ölçeğinin genişlemesi ve demokratik yurttaş katılımının cumhuriyet ilkesinin merkezindeki yerinden edilmesi böyle bir endişenin ürünüdür. Temsile dayalı yeni cumhuriyet ilkesi yorumu ışığında "özgür olmak için bir efendiye tabi olmamak, kendisi efendi olmaktan daha önemlidir".[60]

O zaman soralım: Hizipçiliğin sonucunda ortaya çıkan çoğunlukçuluk (veya çoğunluk tiranlığı) tehlikesiyle nasıl baş etmeyi öneriyor federalistler? Madison bu soruya bir siyasal düşünür titizliğiyle yanıt veriyor ve olası iki çözüm yolunu ayrıntılı olarak tartışıyor. Hizipçilik karşısındaki ilk çözüm onun nedenlerini ortadan kaldırmak olabilir; bu da ancak ifade özgürlüğünü sınırlamak veya herkesin aynı çıkarlara sahip olmasını sağlamakla mümkündür.[61] Fakat vazgeçilmez haklar üzerine kurulu bir cumhuriyette ifade özgürlüğünü sınırlamak ne kadar "ahmakça" ise tüm yurttaşların aynı çıkarlara sahip olmasını ummak da öylesine "olanaksızdır". Siyasal yaşamda insan doğasından kaynaklanan çıkar ve kanaat çeşitliliğinin hüküm sürdüğünü belirten Madison, 'bölünme tehlikesini' bertaraf etmek için 'birlik ve beraberlik' ülküsünü benimseyen Rousseau'ya yanıt vermekte gibidir: Eğer hiziplerin oluşmasını engellemek veya çıkar çeşitliliğini yok etmek mümkün ve makbul değilse, diye vurgulamaktadır Madison, hizipçiliğin yıkıcı etkilerini ortadan kaldırmak gerekecektir. "[S]af demokrasi"den farklı olarak cumhuriyet, yönetimin "diğerleri tarafından seçilen az sayıda yurttaşa devredil[mesi]" nedeniyle büyük ölçekli coğrafyalara ve nüfuslara uygundur.[62] Öyle ki nüfus ölçeği büyüdükçe "bir azınlığın kirli oyunları" çoğunluğu ikna etme kapasitesini kaybedecek; bu da bireysel hak ve özgürlüklerin ödünsüzce korunmasına hizmet edecektir. Burada federalistlerin, cumhuriyetçi düşüncede nasıl bir radikal kopuşu temsil ettiklerini açıkça görüyoruz. Yurttaş katılımı yerine temsil, ortak çıkar yerine çıkarların çoğulluğu, söz birliği ve genel irade yerine ifade özgürlüğü ve kamu yararı, küçük ve homojen siyasal topluluk yerineyse büyük ölçekli cumhuriyet. Cumhuriyetin 'ortak iyi' üzerine kurulu bir rejim olduğunu hatırlatan federalistlere göre yasaları halk tarafından belirlenen genişletilmiş bir temsilciler meclisinin yapması, 'demokratik dalgalanmalara' açık yerel meclislerin güçlendirilmesinden yeğdir. [63]

[60] Honohan, *Civic Republicanism*, 184.
[61] *Federalist Yazılar*, 10 no.lu makale, 97 (41).
[62] *A.g.e.*, 10 no.lu makale, 101 (44).
[63] Yarbrough, "Representation and Republicanism", 88-89.

Cumhuriyet ilkesinin merkezine böylece yerleşen temsil sistemi, sadece hizipler sorununa bir çözüm olma niteliği taşıdığı için önemli değildir üstelik. Temsili kurumlar aracılığıyla halk iradesi, aklın ve ortak iyinin 'süzgecinden' geçecek; kamu yararı ve bireysel haklar anayasal kurumlar tarafından güvence altına alınacaktır.[64] Halkın tutkuları (ve çoğunluğun çıkarları) akıl dolayımından geçerek yönetim ve karar alma süreçlerinde yankı bulacaktır çünkü "yerel önyargılara ve adaletsizliklere karşı dayanıklı" olması beklenen temsilciler, "kamunun ortak sesi"nin taşıyıcısı olmakla yükümlüdür.[65] Burada federalistlerin temsil sistemini yalın tutkular ve hırslar karşısında bir 'filtreleme düzeneği' olarak tanımladıklarını görüyoruz. Daha açık söylemek gerekirse, federalistler temsili kurumlar sayesinde toplumsal ve siyasal talepleri yönetim kademelerine aktarırken hem bireysel hakların hem de kamu yararının gözetilmesini öngörmüşlerdir: Cumhuriyetin "dirliği ve refahı için gerekli olan budur".[66] Cumhuriyet ilkesi, federalistlerin elinde temsili demokrasi yoluyla dönüşürken ortaya liberal cumhuriyetçi bir sentez çıkmıştır.[67] Federalistlerin vazgeçilmez hakların çoğunluk eliyle ihlal edilmesi konusundaki (liberal) kaygıları öylesine ağır basmaktadır ki "cumhuriyetçi rejimlerde zorunlu olarak baskın olduğunu" bildikleri yasama yetkisine de sınırlar getirmek, yasama organını parçalamak gerektiğini savunmuşlardır.[68] İki kanada sahip olacak yasama organında temsilciler meclisi üyeleri halkın çoğunluğunu, senato üyeleriyse federal cumhuriyetin kurucusu kabul edilen eyaletleri (eşit olacak biçimde) temsil etmelidir. Federalistlerin kurumsal tasarımında temsilciler meclisi çoğunluğun tercihlerinin yasama organı içindeki yansıması iken senato azınlık haklarının çoğunluk tarafından ihlal edilmesinin önünde bir engel, "kötücül ittifaklar[ı]" ve "ani ve şiddetli tutkular[ı]" barındırabilen halk egemenliği için ikinci bir süzgeç olma işlevi görecektir.[69] Vazgeçilmez haklar konusundaki anlaşılabilir endişelerine rağmen, federalistlerin cumhuriyetçi 'başlangıcında' yurttaş katılımına

[64] *Federalist Yazılar*, 49 no.lu makale, 360, 363 (246, 248).
[65] *A.g.e.*, 10 no.lu makale, 101, 103 (44, 46).
[66] *A.g.e.*, 10 no.lu makale, 100 (43).
[67] Wood, *The Creation of the American Republic*, s. 61, 513, 562; Joseph Postell, "Regulation during the American Founding: Achieving Liberalism and Republicanism", *American Political Thought*, sayı 5 (2016), 81–85.
[68] *Federalist Yazılar*, 51 no.lu makale, 370 (253).
[69] Dick Howard, *The Primacy of the Political: A History of Political Thought from the Greeks to the American and French Revolution* (New York: Columbia University Press, 2010), 315. Federalistler senatoyu yasa yapımındaki hataları düzeltecek ve cumhuriyete 'istikrar' kazandıracak kurum olarak gördüklerini her fırsatta vurguluyorlar. *Federalist Yazılar*, 62 no.lu makale, 429-431 (302-304); 63 no.lu makale, 437 (308).

öylesine dar bir alan kalmaktadır ki süzgeçlerle örülmüş yeni rejimin meşruiyeti sorgulanır hale gelmektedir.

Temsil paradigması ve bireysel hakların önceliğine yaptıkları vurguyla hem cumhuriyet ilkesini hem de cumhuriyetçi dili dönüştüren federalistlerin, muarızlarından daha demokratik olduklarını ve halk egemenliğine dayalı bir cumhuriyetçiliği savunduklarını tekrar tekrar kanıtlamaları gerekmektedir.[70] Onları uzun bir prosedür tartışmasına sürükleyen ve yurttaşları yeni rejimin cumhuriyetçi ilkeye bağlı olduğuna ikna etmeye zorlayan da bu demokrasi açığıdır tam olarak. Montesquieu'ye referansla güçler ayrılığının cumhuriyetler için hayati olduğunun altını çizen federalistler yasama, yürütme ve yargı arasında titiz bir denge ve denetleme sistemi kurulması gerektiğini ısrarla vurgularlar. Zira halk egemenliğini ve bireysel hakları aynı anda güvence altına alan bir cumhuriyet kurmak ancak böyle mümkün olacaktır. Halkın iradesi, çoğunluk ilkesine göre seçilen temsilciler meclisi eliyle tecessüm edecek; senato ise hem vazgeçilmez hakların bekçisi hem de kurucu aktörler olan eyaletlerin eşitliğinin simgesi olma görevini üstlenecektir. Halk oylamasının sonucunda eyaletlerin oluşturduğu bir konsey (*electoral college*) eliyle, yani yine dolaylı olarak seçilen başkan (yürütme erki) hem halka hem de eyaletlere karşı sorumluluk taşıyacaktı. Yargıçları ömür boyu atanan ve yasama yetkisini olduğu gibi yürütme gücünü de denetleme yetkisi bulunan yüksek mahkeme ise vazgeçilmez haklar üzerine kurulu bir cumhuriyet düzeninin temellerini atan federalistlerin en çarpıcı 'icadıydı'.[71] Güçler ayrılığı ilkesini temsil paradigmasıyla buluşturan federalistler, cumhuriyetin meşruiyetini oluşturdukları bu yeni karma yönetim anlayışıyla temellendirdiler; halk egemenliğinin incelikle düşünülmüş kurumlar aracılığıyla (bir bütün olarak değil, parça parça) hayata geçtiğini kanıtlamaya çalıştılar. Öyle ki bu karmaşık yapı sadece devlet organlarını değil, aynı zamanda kurucu sözleşmenin taraflarını (eyaletleri ve yurttaşları) da denge ve denetim mekanizmalarının bir parçası haline getirdi. Bu kurumsal tasarımın Amerikan halkını ikna ettiğine ve bireysel hakların korunması konusunda başarılı olduğuna şüphe yok. Fakat aynı temsili cumhuriyetin demokrasi açığının üstesinden gelmiş olduğunu ve demokratik katılımı seçimlerin ötesine taşıdığını söylemek hayli güç.

Federalistler, yeni bir toplum sözleşmesinin kağıda dökülmüş biçimi olacak ortak bir anayasanın varlığını savundular. Yurttaşların vazgeçilmez haklarının korunmasını ve çoğunluk tiranlığının önlenmesini asıl öncelik olarak

[70] Miller, "The Ghostly Body Politic", 99.
[71] *Federalist Yazılar*, 39 no.lu makale, 282 (183). Ayrıca bkz. Howard, *The Primacy of the Political,* 316.

belirleyen bir siyasal ufka sahipti federalistlerin anayasası. Yurttaşlık pratiği ise bu önceliği gölgeleme riski taşımaya başladığı anda kısıtlanması, süzgeçten geçirilmesi, dengelenmesi ve denetlenmesi gereken bir kuru gürültüden ibaretti. Temsili kurumlar ve seçimler yurttaşlara hükümetleri barışçıl yollarla değiştirme, hak ve özgürlük taleplerini dile getirme, tartışma ve somutlaştırma fırsatı sunuyor olduğu için hiç de önemsiz değiller elbette.[72] Fakat aynı anlayış yurttaşların (yani 'sıradan insanların') kendi kendilerini yönetme işine (yani kendi yasalarının yazarı olmaya) doğrudan erişme olanağını ve "açıklığını" ortadan kaldırdığı için derin bir demokrasi açığı barındırıyor.[73] Federalistlerin tartışmasında cumhuriyetçiliğin kavranma biçimine damga vuran Rousseau'nun yorumuna düşülmüş bir şerhten çok daha fazlasını, cumhuriyet ilkesini temsil paradigması etrafında radikal biçimde dönüştüren bir müdahale buluyoruz dolayısıyla.[74] Federalist projeye duyduğu bütün sempatiye karşın Arendt'in sert eleştirisinin merkezinde de demokrasi açığıyla malul bu dönüşüm yer alıyor.

Konsey Sistemi: Temsili Demokrasinin Ötesinde?

Temsili demokrasinin siyaset felsefesi kanonundaki düşünsel manifestosunu Amerikan federalistlerinin kaleme aldığını, egemen temsil paradigmasına yirminci yüzyıldaki ilk güçlü itirazın ise Arendt'ten geldiğini söylemiştik. Temsile dayalı çağdaş demokrasinin oligarşik bir yönetime dönüştüğünü vurguluyordu Arendt: "Bugün demokrasi dediğimiz şey, en azından varsayıldığı şekliyle çoğunluğun çıkarını gözeten azınlık hükümranlığının söz

[72] Urbinati, *Representative Democracy*, 6, 26, 33.

[73] Hélène Landemore, *Open Democracy*, 3-4. Bu demokrasi açığını hiç de hafife almamak gerekir. Tocqueville on dokuzuncu yüzyıl ortasında Amerika'da demokrasi üzerine yazarken, cumhuriyeti bekleyen en büyük tehlikelerden birinin siyasal alanda kendi sesine karşılık bulamayan yurttaşların bireysel alanlarına ve çıkarlarına hapsolarak siyasetten hepten çekilmesi olduğunu iddia ediyordu. Bkz. Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, 535-537.

[74] Yankıları çağdaş siyaset felsefesinde sürmekte olan iki cumhuriyetçi anlatıyı temsil ediyor Rousseau ve federalistler. Rousseau'nun cumhuriyeti halkın belirli bir yurttaşlık eğitiminden geçerek aynı (veya benzer) kanaatlere sahip olduğu 'kamusuz bir cumhuriyet' olma tehlikesini bağrında taşıyor. Bkz. Sezer, "Çoğulluk ve Politika", 9; Nilgün Toker ve Serdar Tekin, "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik Özellikleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, haz. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim, 2004, 82-106. Federalistlerinkiyse farklı çıkar ve kanaatlerin birbiriyle yarıştığı bir sivil topluma sahip, fakat yurttaşların siyasal karar alma süreçlerini ancak çok sayıda filtre içinden geçerek etkileyebildiği bir siyasal yapıya hapsolmuş gibi görünüyor. İki cumhuriyet anlayışı da anlaşılır kaygılara (parçalanma tehlikesi ve çoğunluk tiranlığı gibi) yanıt olma çabasında, ama her biri kendine özgü çelişkilerin izlerini taşıyor.

konusu olduğu bir yönetim şeklidir." Siyaset felsefesinde Aristoteles'ten bu yana bildiğimiz klasik oligarşi tanımından epey farklı bir "azınlık hükümranlığı"ndan söz ediliyor burada. Doğru, temsili demokrasi, en azından kağıt üzerinde, "toplum refahını ve kişisel mutluluğu temel hedefler olarak" kabullenmiş gibi görünmektedir. Çünkü hem ihtiyaç duyduğu siyasal meşruiyeti hem de talip olduğu toplumsal desteği kazanması bu iki amacı gerçekleştirebilme gücüne bağlıdır büyük ölçüde. Hatırlayalım: Vazgeçilmez hakların başında yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı hakkının geldiğini söylemişti Jefferson. Dolayısıyla seçimle işbaşına gelen temsilcilerin, çoğunluğun toplumsal refah ve kişisel mutluluğa ilişkin talep ve beklentilerini tamamen görmezden gelmesi mümkün değildir. Gelgelelim siyasal yaşama katılım anlamına gelen "kamusal özgürlüğün… azınlığın bir ayrıcalığı"na dönüşmesi nedeniyle oligarşik bir kisveye bürünmüştür temsili demokrasi.[75] Katılım kanalları tıkanmış, etkin yurttaşlık pratiğinin icra edilebileceği formel ve yerel kurumlar yaratılamamış, kamusal alan büyük ölçüde daralmıştır. Peki ama nasıl gerçekleşmiştir bu daralma? Egemen temsil paradigmasının en temel bileşeni olan siyasal partilerin günümüze özgü oligarşik eğilimlerin yerleşmesi ve pekişmesinde oynadığı rol on dokuzuncu yüzyıldan itibaren önemli bir tartışma konusuydu. Arendt'in temsili demokrasi eleştirisinde de siyasal parti sistemi genişçe bir yer tutuyor. Mutlak ve bölünmez egemenlik fikrini ve bu fikre eşlik eden bölünme endişesini mirasçısı olduğu ulus devlet sisteminden devralan partilerin pek çoğu, parti içi demokrasi ve tartışma kültürünün iyice aşınması sebebiyle otokratik eğilimler sergilemektedir. Siyaseti küçük bir zümre için mesleki kariyere dönüştüren parti sistemi, kamusal katılımın 'adil ve özgür seçimler'de oy kullanma edimine veya çıkar gruplarında yürütülen lobicilik faaliyetlerine indirgenmesinin de başlıca sorumlusudur. Temsilcilerin bile "çoğu zaman birer idari memur vasfında kaldıklarını", pek çok kamusal meselenin teknokratlar ve "uzmanlarca" karara bağlandığını ekliyordu Arendt. Mevcut koşullar altında siyasal partilere dayalı temsili demokrasinin "köhnememiş tek işlevi", hesap verebilirlik ilkesinin gözetilmesine katkıda bulunmasıdır.[76]

Arendt'in 1960'ların sonunda dile getirdiği bu teşhis, temsili demokrasinin krizine erken bir tarihte parmak basması nedeniyle çağdaş siyaset felsefesinde müstesna bir yere sahip hiç kuşkusuz. Nitekim benzer oligarşik eğilimlerin altını çizen Wolin ve Rancière gibi radikal sesler üzerinde

[75] Arendt, *Devrim Üzerine*, 361-362.
[76] *A.g.e.*, 366.

Arendt'in perspektifinin azımsanmayacak bir etkisi söz konusu.[77] Fakat Arendt'in özgünlüğü temsili demokrasinin oligarşik eğilimler sergilediğini vurgulamasından kaynaklanmıyor. Zira teorik öncüllerini hem Rousseau'da (makalenin girişinde belirttiğimiz gibi) hem de Pareto ve Mosca gibi 'elitizm' yorumcularında görebileceğimiz bir saptama bu.[78] Arendt'in cumhuriyetçiliğinin özgün yanı, kamusal özgürlüğün (yani katılım anlamına gelen cumhuriyet ilkesinin) layıkıyla hayata geçirilebilmesinin konsey sistemi olarak adlandırdığı (kon)federal bir siyasal alanın varlığına bağlı olduğuna dikkat çekmesindedir. Asıl sorun, diyordu Arendt, "temsilin eylem ve katılım ile karşıt hale gelmesi" ve adı cumhuriyet olan bir rejimde "cumhuriyet ilkesi"nin (yani kamusal özgürlüğün) icra edilebileceği siyasal kurumların ve kamusal mecraların yaratılamamasıdır.[79] Bu argüman siyasal düşünce tarihi açısından son derece önemli görünüyor bize. Çünkü Arendt, bir tür demokratik konfederalizmi savunan "anti-federalistler"in cumhuriyet ilkesi yorumunu benimsemiş, bu yorumu konsey sistemi adını verdiği bir kurumsal yapıyla zenginleştirerek yirminci yüzyıla taşımış, dolayısıyla federalistlerin kamusal alanı daraltan siyasal mirasını büyük ölçüde reddetmiş gibidir. Tıpkı anti-federalistler gibi Arendt de merkeziyetçi bir cumhuriyette profesyonel ve ayrıcalıklı bir yönetici zümrenin siyasal yaşamı tekeline alacağına işaret etmekte, katılımcı siyasal kurumların yokluğunda cumhuriyetin demokratik olmaktan çıkıp oligarşik bir yapıya dönüşeceğini belirtmektedir.[80] Arendt'in argümanı çağdaş siyaset felsefesi açısından da oldukça çarpıcı ve aydınlatıcı. Çünkü Arendt giderek derinleşen temsili demokrasi krizine verilmesi gereken yanıtın direniş ve protestoya dayalı bir 'ret siyaseti'nden, kurumsallık karşıtı bir radikalizm veya 'meydan siyaseti'nden ibaret olamayacağını hatırlatmış oluyor bize.[81] Ne de gönüllü dernekler veya yurttaş inisiyatifleriyle sınırlı bir kamusal alan veya sivil toplum siyaseti yeterlidir.[82] Kuşkusuz, gerek sivil itaatsizlik gerek meydan

[77] Sheldon Wolin, "Fugitive Democracy", *Constellations*, sayı 1/1 (1994), 11-25; Rancière, *Demokrasi Nefreti*.

[78] Bobbio, *The Future of Democracy*, 30-31. Aynı problemi ayrıntılı olarak irdeleyen önemli bir eser: Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (İstanbul: İletişim, 1997), 255-404.

[79] Arendt, *Devrim Üzerine*, 365-366, 372.

[80] Akhil Reed Amar, "Anti-Federalists, *The Federalist Papers*, and the Big Argument for Union", *Harvard Journal of Law and Public Policy*, sayı 16/1 (1993): 111-118.

[81] Kurumsallık karşıtı bakış açısını savunanların başında Wolin ve Rancière geliyor. Ayrıca bkz. Bonnie Honig, *A Feminist Theory of Refusal* (Cambridge: Harvard University Press, 2021).

[82] Arendt'in katılım vurgusunu harcıalem bir 'katılımcı demokrasi' anlayışına indirgeyen yorumlar epey yanıltıcı: Jeffrey C. Isaac, "Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics", *The American Political Science Review*, sayı 88/1 (1994): 156-168.

veya protesto siyaseti gerekse yurttaş inisiyatifleri ve dernekler Arendt'in cumhuriyetçi perspektifinin önemli bileşenleri, çok boyutlu ve canlı bir kamusal yaşamın vazgeçilmez unsurlarıdır. Fakat Arendt'in asıl özgün katkısı şu ısrarında saklı bize kalırsa: Siyasal özgürlük formel kurumlara gereksinim duyar. Modern bir cumhuriyetin öncelikli amacı, katılımı güvence altına alan formel ve yerel kurumlar yaratmak ve böylelikle kamusal özgürlüğü yaşatmaktır. Arendt'in başka türlü "bir yönetim şekli" olarak tanımladığı konsey sistemi önerisini siyasal kurumların önemine ilişkin böyle bir cumhuriyetçi kaygı bağlamında anlayabiliriz ancak.

Konsey sistemini şaşırtıcı ve yersiz bir öneri, Arendt'in siyaset felsefesinde ütopik bir sapma olarak okuyan yorumcular oldu.[83] Oysa Arendt'in cumhuriyet ilkesini siyasal özgürlük ve katılım ekseninde yeniden tanımlamasının mantıksal bir sonucuydu bu öneri. Siyaset sahnesinde hiç görülmemiş bir modelden, deneyim konusu olmamış bir idealden söz etmiyordu Arendt. Kavramsal düşüncenin "olay ve olgulardan çıkıp gelen deneyimler ve hatta hikayeler"den doğduğunu sık sık vurguladığını, kendisini "bir tür fenomenolog" olarak tanımladığını hatırlayalım.[84] Dolayısıyla konsey sistemi önerisini bir 'filozof ütopyası' olarak görmek yanlış olur. Nitekim Arendt'e göre konsey sistemi, "cumhuriyetçi" ve "(kon)federal" bir kurum olarak Fransız Devrimi'nden itibaren pek çok devrim esnasında tekrar tekrar karşımıza çıkan sıradışı bir siyasal fenomendir.[85] Cumhuriyetçi bir kurumdur, çünkü "yönetimin kalıcı organları" olma talebiyle ve her yurttaşa "kamusal işlerde birer katılımcı olma imkanı" sunma amacıyla ortaya çıkmıştır. (Kon)federal bir yönetim şeklinin tezahürüdür, çünkü iktidarı birbirini dengeleyip denetleyen federe birimlere paylaştıran bir yapıya ve yerel meclislerinden başlayıp merkezi bir parlamentoya doğru uzanan piramidal bir siyasal mimariye sahiptir.

Konsey sistemi önerisini daha iyi kavrayabilmek için Arendt'in verdiği tarihsel örneklerin bazılarını hızla gözden geçirelim. Arendt'e göre Fransız Devrimi'nin ardından kendiliğinden ortaya çıkan toplulukların oluşturduğu bir devrimci belediye konseyi olan Paris Komünü ve yine kendiliğinden ortaya çıkan halk kulüpleri (*sociétés populaires*) en eski konsey

[83] Eleştirel bir tartışma için bkz. James Muldoon, "The Lost Treasure of Arendt's Council System", *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, sayı 12/3 (2011): 396-417 ve Muldoon, "The Origins of Hannah Arendt's Council System", 761-762. Ayrıca bkz. Shmuel Lederman, *Hannah Arendt and Participatory Democracy: A People's Utopia* (Londra: Palgrave, 2019).

[84] Arendt, *Devrim Üzerine*, 296. Ayrıca bkz. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, çev. Bahadır Sina Şenel (İstanbul: İletişim, 1996), 27.

[85] Arendt, *Devrim Üzerine*, 343, 351.

deneyimlerindendi. Paris Komünü'nü oluşturan mini konseyler özyönetim anlayışını benimseyen siyasal birimler olarak kurulmuşlardı. Halk kulüpleri ise anayasanın ilkelerini kamusal tartışma konusu haline getirmek amacıyla kurulan topluluklardı; Robespierre tarafından cumhuriyetçi özgürlüğü ve "anayasayı ayakta tutan gerçek sütunlar" olarak tanımlanmışlardı.[86] 1905'te Rusya'da bir başka konsey deneyimi yaşanmıştı: "Kendiliğinden gelişen grev dalgası birdenbire ve diğer bütün devrimci parti ya da grupların dışında, kendine has bir siyasi önderlik geliştirmişti ve fabrikalarda işçiler temsili özyönetim amacıyla konseylerde, yani sovyetlerde örgütlenmişlerdi."[87] 1918 ve 1919 yılları Almanyası'nda, büyük savaştaki mağlubiyetin hemen ardından İşçi ve Asker Konseyleri (*Arbeiter- und Soldatenräte*) kurulmuş ve yeni anayasasının temel taşının konsey sistemi (*Rätesystem*) olması talep edilmişti. Aynı yıl Bavyera'da kısa süreliğine kurulacak olan Bavyera *Räterepublik* bu deneyimin uzantısıydı ve konfederal bir yönetim anlayışını benimsiyordu. Arendt'in konsey sistemine verdiği örnekler arasında 1917 Şubat Devrimi ile 1956 Macar Devrimi'nin önemli bir yeri var. Rusya'da kurulan işçi, asker ve köylü konseyleri epey uzun bir süre varlıklarını sürdürebilmişti. Macaristan'daki deneyim ise daha büyük bir çeşitlilik arz ediyordu: Kentlerde ortaya çıkan mahalle konseyleri, Budapeşte kahvehanelerinde filizlenen sanatçı konseyleri, sokak mücadelelerinden doğan devrimci konseyler, üniversitelerde örgütlenen öğrenci ve gençlik konseyleri, fabrikalarda yeşeren işçi konseyleri, ordu konseyleri, memur konseyleri ve benzerleri. Hem Rusya hem de Macaristan deneyiminde kısa bir süre içerisinde koordinasyon süreci yaratılabilmişti: Sırasıyla bir bölgeyi, bir vilayeti temsilen üst konseyler kurulmuş ve tüm ülkeyi temsil edecek delegeler bu konseylerden seçilmişlerdi. Bütün bu örneklerden hareketle konsey sisteminin temel niteliklerini saptamak mümkün. Konseyler "eylem organları" ve "özgürlük alanları"ydı, çünkü kendilerini "yönetimin kalıcı kurumları" olarak tesis etmeyi amaçlıyorlardı. Evet, temsil ilkesini büsbütün ortadan kaldırmak gibi bir amaç gütmüyordu konsey sistemi. Fakat tüm yurttaşlara yönetime katılma olanağı sunmasının yanı sıra temsilcilerin gerçekten siyasal olan ölçütlere göre ve tüm yurttaşların erişimine açık olan kamusal mecralarda belirlenebilmesini sağlıyordu: Dünya ahvalini dert edinip kamusal meselelere ihtimam gösterenler tarafından ve onların arasından, yani konseylere iştirak edenlerce ve konsey üyeleri arasından seçilenler konfederal bir cumhuriyetin gerçek temsilcileri oluyordu. Arendt'e göre konseylerin cumhuriyetçilik açısından en çarpıcı yanlarından biri, ortaya çıktıkları her tarihsel anda, tıpkı kolonyal Amerika'daki "sözleşmelerde,

[86] *A.g.e.*, 321-323.
[87] *A.g.e.*, 351.

'birleşmeler'de ve konfederasyonlarda" olduğu gibi, "federal ilkeyi, yani cemiyetleşme ve ittifak oluşturma ilkesini" benimsemeleriydi. Aşağıdaki yerel konseylerden en yukarıdaki merkezi parlamentoya doğru uzanan piramidal bir siyasal katılım ağı kurulabilmiş ve iktidar paylaşımının koşulları yaratılabilmişti. Böylelikle konfederal bir cumhuriyetin merkezi iktidarı, farklı düzeylerdeki konseylerin katılım hakkını gasbetmeyecek şekilde, iç içe geçmiş "bileşke cumhuriyetlere" dayanmış oluyordu.[88] Yurttaşların yerel konseylerde siyasal yaşama katılabilecekleri, bir sonraki konseye gidecek temsilcilerin ideolojik parti angajmanına sadakat gösterip göstermediklerine göre değil siyasal kanaatleri ve niteliklerine göre belirlenebileceği, kamusal dünyadan yabancılaşmanın önlenebileceği konfederal bir cumhuriyetçilik anlayışının tezahürüydü konsey sistemi.

Konsey sisteminin Arendt için taşıdığı anlamı görmek zor değil. Hükümranlık ilişkisine dayanmaması, "iktidarın dikey değil yatay olarak kurulması" ve karar alma süreçlerine katılmak isteyen her yurttaşa bu olanağı sunması nedeniyle "demokrasinin doğrudan dirilişi"ne ve esasen cumhuriyetçi bir fikir olan (kon)federatif yönetime olanak tanıyordu konsey sistemi.[89] Gelgelelim devrim anlarıyla sınırlı ve temsili yönetim paradigması karşısında yenilgiye uğramaktan kurtulamayan bir "kayıp hazine"den, epizodik olarak birdenbire ve kendiliğinden bir görünüp bir kaybolan bir radikal demokrasi deneyiminden söz ediyordu Arendt sanki.[90] Konsey sistemi önerisini Arendt'in düşüncesindeki ütopik bir sapma olarak okuyan yorumcuları haklı çıkaran bir yanı yok mu şu ana kadar verdiğimiz tarihsel örneklerin? Arendt'in konsey sistemi üzerine olan tartışmasının böyle 'romantik' bir cephesi olmadığını söyleyecek değiliz.[91] Ne var ki bunu dengeleyen ve Arendt'in cumhuriyetçiliğinin özgünlüğünü pekiştiren bir cephesi daha var aynı tartışmanın. Konsey sisteminin ilk örneğini bir devrim anında kendiliğinden ortaya çıkan ve hızla kaybolan epizodik bir deneyimde değil, Amerika'nın kolonyal döneminde doğan ve serpilen kasaba meclislerinde görmüştü Arendt. Uzun soluklu tarihsel deneyimler ve siyasal geleneklerin sonucunda ortaya çıkan bir mirastı kasaba meclisleri. Fakat aynı

[88] *A.g.e.*, 359.

[89] *A.g.e.*, 353, 355, 357.

[90] Konsey deneyiminin tekrarlanmasının epey düşük bir ihtimal olduğunu kendisi de vurguluyor: Hannah Arendt-Adelbert Reif, "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler: Bir Değerlendirme", çev. Devrim Sezer ve Ünsal Doğan Başkır, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 4 (2009): 109.

[91] Richard Bernstein, kavramın güncel pejoratif kullanımından farklı bir boyutunu, radikal demokratik yanını öne çıkararak "popülist" olarak tanımlamıştı Arendt'in konsey sistemi önerisini: Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge: The MIT Press, 1996), 127.

zamanda bilinçli tercihlerle şekillenen, düşünce ve tasarım ürünü olan cumhuriyetçi bir kurumdu. Yurttaşların yönetime katılmak amacıyla bir araya gelip konuştukları, eylemde bulundukları ve müşterek meseleleri tartıştıkları kamusal mekanlar; cumhuriyetçi özgürlüğü icra edebildikleri yerel kurumlar; "ifade etme, tartışma ve karar verme" gibi siyasal etkinliklerin gerçekleşebildiği iktidar (*potestas*) odaklarıydı. Emerson'ın veciz ifadesiyle cumhuriyetçi bir "yapı taşı" ve "halkın okulu"ydu Amerika'daki kasaba meclisleri.[92] Bağımsızlık sonrasında eyalet anayasalarının hızla hazırlanabilmesi piramidal bir yapıya sahip olan kasaba, ilçe, bölge ve eyalet meclislerinin uyum içinde çalışabilmesinden kaynaklanıyordu. Amerika'nın en büyük icadı, bu yerel ve konfederal katılımcı kurumlar sayesinde egemenlik kavramının (yani hükümranlık düşüncesinin) ortadan kalkışıydı. Amaçlanan şey, merkeziyetçi/üniter bir cumhuriyet kurmak değil, kolonyal siyasal mirası bir adım daha ileriye taşıyarak yurttaşları siyasal anlamda güçlendiren yerel "iktidar odakları" ve kurumlar oluşturmak, böylelikle konfederal ve demokratik bir cumhuriyet yaratmaktı. Arendt cumhuriyetin mimarları olan federalistlerin en önemli hatasının bu yerel kurumları anayasal çerçeveye dahil etmemesi olduğunu söylüyordu. Oysa Jefferson'ın tüm cumhuriyeti mıntıkalara veya bileşke cumhuriyetlere bölmeyi amaçlayan "bölge sistemi" tam da böyle konfederal bir konsey sistemini hayata geçirmeyi amaçlıyordu. Jefferson'ın, özgür ve demokratik bir cumhuriyet için sağlam bir temel olacağını öne sürdüğü bu bölge planı, yurttaşların kolonyal dönemde kasaba meclislerinde ve devrim sonrasında yerel meclislerde yaptığı şeye devam etmelerini sağlayacak, bir başka deyişle isteyen herkesin kamusal meselelere katılmasını güvence altına alacaktı. Oysa federalistlerin anayasası, halk egemenliğini savunur ve halkı güçlendirir gibi görünmesine karşın, ne yurttaşlara seçim sandığından daha geniş bir kamusallık vadediyor ne de kendi seslerini seçim günü dışında kamuya duyurabilecekleri mekanlar sunuyordu. Sözüm ona tüm iktidar halka verilmişti ama yurttaşlara "cumhuriyetçi olma" ve "eylemde bulunma" olanağı sunulmamıştı.[93]

Tüm bunlar şunu açıkça gösteriyor bize: Konsey sistemi dediğimizde yalnızca devrimler sonrasındaki 'bahar dönemlerinde' birdenbire ve kendiliğinden ortaya çıkan, bir görünüp bir kaybolan bir özyönetim deneyiminden değil, aynı zamanda Amerika'nın kolonyal ve konfederal dönemlerinde hayata geçirilmiş, Jefferson'ın da bu mirastan esinlenerek önerdiği bölge sistemi planında karşımıza çıkan cumhuriyetçi bir kurumdan

[92] Arendt, *Devrim Üzerine*, 316.
[93] *A.g.e.*, 336, 339.

söz ediyoruz. Öte yandan şunu da vurgulamamız lazım: Yalnızca idari anlamda bir ademimerkeziyetçilik veya yerel yönetimlerin güçlendirilmesi kastedilmiyor konsey sistemiyle.[94] Bunların her ikisi de üniter cumhuriyet modelinde söz konusu olabilecek idari düzenlemeler. Oysaki Arendt, iktidarı merkezi hükümetle eyalet hükümetleri arasında paylaştıran Amerikan federalistlerinin vizyonunun ötesine geçen bir konfederal cumhuriyet modelini ve demokratik katılım ağını kastediyor konsey sistemiyle. Bu önerinin felsefi temelini ise siyasal yaşama katılım anlamına gelen cumhuriyetçi özgürlük anlayışı oluşturuyor. Zira Arendt'e göre modern bir cumhuriyetin nihai amacı; "*constitutio libertatis*'in, yani özgürlüğün ve bu özgürlüğün ortaya çıkabileceği bir kamusal alanın kurulması", yurttaşların müşterek meseleler üzerine tartışmalar yürütebilmesinin kurumsal koşullarının yaratılması ve en önemlisi bu "mekanların insanlar için ulaşılabilir kılınması"dır.[95] Konseylere dayalı konfederal bir cumhuriyetin yurttaşların bir yandan kanaatlerini ve beklentilerini formüle etmesi, anlatıya dönüştürmesi ve daha geniş kesimlere duyurması, bir yandan da temsilcilerini belirlemesi ve yönetime katılması konusunda temsili demokrasinin köhnemiş kurumlarından daha iyi bir yol sunacağını vurguluyordu Arendt:

> Konseyler şunu dile getirir: Biz katılmak istiyoruz; tartışmak istiyoruz; sesimizin kamusal alanda duyulmasını istiyoruz ve yaşadığımız ülkenin siyasal kaderini belirleme imkanına sahip olmak istiyoruz. Bütün bir ülke bir araya gelebilmemiz ve kaderimizi belirleyebilmemiz için çok büyük olduğundan bazı kamusal kamusal mekanlara ihtiyaç duyuyoruz. Oylarımızı kullandığımız sandık şüphesiz çok küçük; orada sadece bir kişiye yer var. Siyasal partiler de pek yetersiz; onların gözünde çoğumuz, manipülasyon yoluyla idare edilecek seçmenlerden başka bir şey değiliz. Fakat eğer onumuz masanın etrafına oturur ve içimizden her biri kendi görüşlerini dile getirir ve diğerlerinin görüşlerini dinlerse, işte o zaman görüş alışverişi yoluyla rasyonel bir görüş oluşum süreci gerçekleşebilir. Böylelikle hangimizin bir üst konseyde kendi perspektifimizi en iyi ifade edebileceği ortaya çıkacaktır ki bir üst konsey, bizim bakış açımızın, başkalarının görüşlerinin etkisiyle daha da açıklık kazandığı, gözden geçirildiği veya çürütüldüğü yer olacaktır.[96]

Konsey sisteminin temsili demokrasinin mevcut halinin tümüyle yerine geçmesi gerektiğini mi söylüyordu Arendt? Konsey sistemi önerisini gerek eleştiren gerekse destekleyen yorumcular arasında genel kabul gören görüş, konsey sistemi ile temsili demokrasi arasında kökten bir uyumsuzluk olduğu,

[94] Bu önemli ayrıma ilişkin bir değerlendirme için bkz. Daniel Judah Elazar, *Exploring Federalism* (Tuscaloosa: University of Alabama Press), 34-35, 48.
[95] Arendt, *Devrim Üzerine*, 341.
[96] Arendt, "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", 108.

dolayısıyla birincisinin ancak ikincisinin ortadan kaldırılmasıyla hayata geçirilebileceğiydi. Buradaki tartışmamızda bu meseleyi etraflıca ele alamayacağımızın farkındayız. Kaldı ki Arendt'in kaleme aldığı metinler de soruya doyurucu bir cevap vermemize pek imkan tanımıyor. Dolayısıyla bu konuya eğilirken genişçe bir gri bölgede hareket ettiğimizi hesaba katmak, kusursuz bir yanıtın imkansızlığını baştan kabul etmek gerekiyor. Tüm bu muğlaklığa karşın biz yine de 'ikame tezi'nin epey yanıltıcı, hatta Arendt'in perspektifine aykırı olduğu kanısındayız. Konsey sistemini temsili demokrasinin yerine geçecek radikal bir plan olarak değil, onu adım adım ve içeriden dönüştürecek reformist bir öneri olarak yorumlamak iki sebepten ötürü bize daha makul görünüyor. Birincisi şu: Her yurttaşa başkalarıyla bir araya gelme ve kamusal meseleleri tartışma olanağı sunması nedeniyle Jefferson'ın federal cumhuriyeti "bileşke cumhuriyetlere", "bölgelere" veya "konseylere" ayırma önerisinden övgüyle söz ediyordu Arendt. Şayet federalistler bu planı cumhuriyetin siyasal yapısına entegre edebilseydi Amerikan Devrimi'nin amacına ulaşmış olabileceğini vurguluyordu. Konsey sistemini temsili demokrasiyi ikame edecek ütopik ve bambaşka bir yönetim şeklinden çok, Jefferson'ın taslağında olduğu gibi temsili demokrasiyle katılımı harmanlayan konfederal ve demokratik bir siyasal kurum olarak okuyabileceğimiz anlamına geliyor bu. İkincisi ve daha önemlisi, temsili demokrasiyi bambaşka ve yepyeni bir yönetim şekliyle ikame etme arzusu Arendt'in siyasal düşüncesiyle ve cumhuriyetçiliğiyle bağdaşmıyor. Andreas Kalyvas'ın vurguladığı gibi mutlak kopuş veya bambaşka bir başlangıç fikrine dayalı eskatolojik bir bakış açısının Arendt'in ölçülü ve realist perspektifiyle uyuşması mümkün değil: "İnsanın ne değişim ne de muhafaza etme yeteneği sınırsızdır; ilki geçmişin günümüze uzaması —kimse sıfırdan [*ab ovo*] başlamıyor— nedeniyle, ikincisiyse geleceğin öngörülemezliğinden ötürü. İnsanın değişim arzusuyla istikrar gereksinimi birbirini hep dengelemiş ve frenlemiştir."[97] Daha önce de dikkat çektiğimiz gibi Arendt'in tarihsel mirasların siyasal hafızadan silinemeyeceğine ilişkin güçlü vurgusuyla, hafızasızlaştırmaya ilişkin itirazlarıyla bağdaşmıyor ikame tezi. Bu tür beyhude girişimlerin karşısına Roma cumhuriyetçiliğine özgü bir sentezi, muhafaza ederek çoğaltma veya artırma (etimolojik olarak *augere* fiilinden türetilen) düşüncesini koyuyordu Arendt.[98] Şöyle ifade etmek de mümkün bunu: Mevcut dünyayı bambaşka bir dünya kurmak uğruna yıkıp

[97] Hannah Arendt, *Crises of the Republic* (New York: Harvest Brace & Company, 1972), 78-79 (çeviri bize ait).

[98] Kalyvas'ın aydınlatıcı yorumuna çok şey borçluyuz: Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 223-224. Ayrıca bkz. Arendt, *Devrim Üzerine*, 269.

her şeyi sil baştan yaratmak gibi bir aşırılığın (*hybris*) peşine düşmektense onu küçük adımlarla dönüştürmeye ve iyileştirmeye çalışmak. Böyle bir bakış açısı, Arendt'i bir yandan çağdaş siyaset felsefesinde temsili demokrasinin krizine katılımcı kurumlar ve radikal demokratik araçlarla çare bulmayı amaçlayan yorumculara,[99] bir yandan da benzer bir itirazı Amerikan cumhuriyetinin kuruluş aşamasında ısrarla dile getiren anti-federalistlerin (ve Jefferson'ın) konfederal vizyonuna yaklaştırıyor. Kuşkusuz, yaşadığımız çağın iktisadi, toplumsal ve siyasal açmazlarının basıncını yine ölçülü realizmiyle göğüsleyen Arendt'in uyarısını akılda tutmak kaydıyla. Ne de olsa konseylere dayalı konfederal bir cumhuriyetin günümüzde kurulup kurulamayacağını kendi kendine sorduğunda verdiği yanıt kulaklarımızda yankılanmaya devam ediyor: "Gerçekleşecekse bile bu çok düşük bir ihtimal; belki de bir sonraki devrimin peşi sıra."[100]

Kaynakça

Ağaoğulları Mehmet Ali (Hazırlayan). *Sokrates'ten Jakobenlere: Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim, 2011.

Amar, Akhil Reed. "Anti-Federalists, *The Federalist Papers*, and the Big Argument for Union". *Harvard Journal of Law and Public Policy*. Sayı 16/1 (1993): 111-118.

Arendt, Hannah. *Crises of the Republic*. New York: Harvest Brace & Company, 1972.

-. *İnsanlık Durumu*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim, 1994.

-. *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*. Çeviren Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 1996).

-. *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim, 1998.

-. *Devrim Üzerine*. Çeviren Onur Eylül Kara. İstanbul: İletişim, 2012.

Arendt, Hannah – Reif, Adelbert. "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler: Bir Değerlendirme". Çeviren Devrim Sezer ve Ünsal Doğan Başkır. *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*. Sayı 4 (2009): 87-109.

[99] Aradaki kimi radikal farkları görmezden gelerek şu iki yorumcuyu anabiliriz: Barber, *Strong Democracy* ve Landemore, *Open Democracy*. Biraz daha radikal bir yorum ise: Marina Sitrin ve Dario Azzellini, *They Cannot Represent Us: Reinventing Democracy from Greece to Occupy* (London: Verso, 2014). Daha radikal bir yorum: Michael Hardt ve Antonio Negri, *Assembly* (New York: Oxford University Press).

[100] Arendt, "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", 109.

Baker, Keith Michael. "Political Languages of the French Revolution", *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought* içinde, 626-659. Hazırlayan Mark Goldie ve Robert Wokler. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Barber, Benjamin. *Strong Democracy: Participatory Politics for A New Age*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Beeman, Richard. "Introduction", *The Declaration of Independence and the United States Constitution* içinde, vii-xlviii. Hazırlayan Richard Beeman. New York: Penguin, 2012.

Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

Bernstein, Richard J.. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: The MIT Press, 1996.

Bobbio, Norberto. *The Future of Democracy*. Hazırlayan Richard Bellamy. Çeviren Roger Griffin. Cambridge: Polity Press, 1987.

Diamond, Martin. "Democracy and The Federalist: A Reconsideration of the Framers' Intent". *American Political Science Review*. Sayı 53/1 (1959): 52-68.

Doğanay, Ülkü, Karaaslan Şanlı, Halise ve Özdemir Taştan, İnan. *Seçimlik Demokrasi*. Ankara: İmge, 2017.

Elazar, Daniel Judah. *Exploring Federalism*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çeviren Tanıl Bora ve Mithat Sancar. İstanbul: İletişim, 1997.

Hamilton, Alexander, Madison, James, Jay, John. *Federalist Yazılar*. Çeviren Tolga Şirin ve Necdet Umut Orcan. İstanbul: Runik, 2021.

Hamilton, Alexander, Madison, James, Jay, John. *The Federalist with Letters of "Brutus"*. Hazırlayan Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Hampsher-Monk, lain. "Democracy and Federation in the Federalist Papers", *Federal Democracies* içinde, 29-45, Hazırlayan Michael Burgess ve Alain-G. Gagion. Londra: Routledge, 2010.

Hardt, Michael ve Negri, Antonio. *Assembly*. New York: Oxford University Press.

Honig, Bonnie. *A Feminist Theory of Refusal*. Cambridge: Harvard University Press, 2021.

Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. Londra: Routledge, 2002.

Howard, Dick. *The Primacy of the Political: A History of Political Thought from the Greeks to the American and French Revolution*. New York: Columbia University Press, 2010.

Hueglin, Thomas. "Federalism at the Crossroads: Old Meanings, New Significance". *Canadian Journal of Political Science*. Sayı 36/2 (2003): 275-294.

Isaac, Jeffrey C.. "Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics". *The American Political Science Review*. Sayı 88/1 (1994): 156-168.

Jefferson, Thomas. *The Declaration of Independence and the United States Constitution*. Hazırlayan Richard Beeman. New York: Penguin, 2012.

-. *Bağımsızlık Bildirgesi*. Çeviren Gülden Kurt. İstanbul: Doruk, 2012.

Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Kincaid, John. "Democracy versus Federalism in the United States of America", *Federal Democracies* içinde, 119-141. Hazırlayan Michael Burgess ve Alain-G. Gagion. Londra: Routledge, 2010.

Landemore, Hélène. *Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

Lederman, Shmuel. *Hannah Arendt and Participatory Democracy: A People's Utopia*. Londra: Palgrave, 2019).

Levy, Jacob T.. "Not So *Novus* an *Ordo*: Constitutions Without Social Contracts". *Political Theory*. Sayı 37/2 (2009), 191-217.

Lukes, Steven. *Power: A Radical View* (İkinci Basım). Londra: Palgrave Macmillan, 2005 [1974].

Manin, Bernard. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Miller, Joshua. "The Ghostly Body Politic: The Federalist Papers and Popular Sovereignty". *Political Theory*. Sayı 16/1 (1988): 99-119.

Muldoon, James. "The Lost Treasure of Arendt's Council System". *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*. Sayı 12/3 (2011): 396-417.

-. "The Origins of Hannah Arendt's Council System". *History of Political Thought*. Sayı 37/4 (2016): 761-789.

Niederberger, Andreas ve Schink, Philipp. *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

-. Radical Republicanism (Özel Sayısı). *Theoria* 69. Sayı 171 (2022).

Öztürk, Armağan (Hazırlayan). *Res Publica*. Ankara: Doğu Batı, 2013.

Peterson, Paul. "The Meaning of Republicanism in *The Federalist*". *Publius*. Sayı 9/2 (1979): 43-75.

Pettit, Philip. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Pitkin, Hanna F.. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Postell, Joseph. "Regulation during the American Founding: Achieving Liberalism and Republicanism". *American Political Thought*. Sayı 5 (2016): 80-108.

Rancière, Jacques. *Demokrasi Nefreti*. Çeviren Utku Özmakas. İstanbul: İletişim, 2014.

Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Hazırlayan Erin Kelly. Cambridge, MA: The Beknap Press of Harvard University Press, 2001.

Riley, Patrick. "Martin Diamond's View of The Federalist". *Publius*. Sayı 8/3 (1978): 71-101.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Sezer, Devrim. "Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, Cumhuriyetçilik". *Toplum ve Bilim*. Sayı 124 (2012): 7-35.

Sheldon, Garrett Ward. *The Political Philosophy of James Madison*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.

Emmanuel-Joseph Sieyés. *Political Writings*. Hazırlayan ve Çeviren Michael Sonenscher. Indianapolis: Hackett, 2003.

Smith, Roger M.. "Lockean Liberalism and American Constitutionalism in the Twenty-First Century: The Declaration of Independence or "America First"?". *American Political Thought: A Journal of Ideas, Institutions, and Culture*. Sayı 8/2 (2019): 283-294.

Storing, Herbert J.. *What the Anti-Federalists Were For*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Sitrin, Marina ve Azzellini, Dario. *They Cannot Represent Us: Reinventing Democracy from Greece to Occupy*. London: Verso, 2014.

Şirin, Tolga ve Orcan, Necdet Umut. "Sunuş". *Federalist Yazılar* içinde, 13-43. Yazan Alexander Hamilton, James Madison ve John Jay. İstanbul: Runik Kitap, 2021.

Tate, Thad W.. "The Social Contract in America, 1774-1787: Revolutionary Theory as a Conservative Instrument". *The William and Mary Quarterly*. Sayı 22/3 (1965): 375-391.

Tekin, Serdar. *Founding Acts: Constitutional Origins in a Democratic Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Tocqueville, Alexis de. *Amerika'da Demokrasi*. Çeviren Seçkin Sertdemir Özdemir. İstanbul: İletişim, 2016.

Toker, Nilgün ve Tekin, Serdar. "Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristik Özellikleri: 'Kamusuz Cumhuriyet'ten 'Kamusuz Demokrasi'ye". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, 82-106. Hazırlayan Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim, 2004.

Tunçel, Ahu. *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Tunçel, Ahu ve Gülenç, Kurtul (Hazırlayan). *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e*. Ankara: Doğu Batı, 2013.

Urbinati, Nadia. *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Ünlü, Barış. "Sözleşme ve Sömürge". *Birikim*. Sayı 398-399 (2022): 25-36.

Villa, Dana R.. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

West, Thomas G.. *The Political Theory of the American Founding: Natural Rights, Public Policy, and the Moral Conditions of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 2017.

White, Morton. *Philosophy,* The Federalist*, and the Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Wilkerson, Jaren. "Disappearing Together? American Federalism and Social Contract Theory". *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*. Sayı 17/2 (2014): 569-571.

Wolin, Sheldon. *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989.

-. "Fugitive Democracy". *Constellations*. Sayı 1/1 (1994): 11-25.

Wood, Gordon S.. "Democracy and the Constitution", *How Democratic is the Constitution?* içinde, 1-17. Hazırlayan Robet A. Goldwin ve William A. Shambra. Washington: The American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1980.

-. *The Creation of the American Republic 1776-1789*. New York: W. W. Norton & Company, 1993.

-. *Empire of Liberty: A History of Early Republic, 1789-1815*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Yarbrough, Jean. "Representation and Republicanism: Two Views". *Publius*. Sayı 9/2 (1979): 77-98.

Zuckert, Michael P.. *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

TOPLUMSAL SÖZLEŞME KURAMLARINA İLİŞKİN ELEŞTİREL BİR OKUMA: CAROLE PATEMAN VE HİKAYENİN EKSİK YARISI

F. Betül TATLI*

A CRITICAL READING ON THE THEORIES OF THE SOCIAL CONTRACT: CAROLE PATEMAN AND THE MISSING HALF OF THE STORY

Öz

Modern politika felsefesinin başlangıcına yerleşen sözleşme kuramları, kendisinden önceki politik tasavvurun kimi kodlarını yıkan yeni bir toplumsallık tahayyülüyle doğmuştur. Bu politik kodlardan en önemlisi meşruiyetini özellikle ilahi yasaya veya kutsal metinlerin babalık ve soy hakkına dayandıran ataerkil mutlakiyetçi iktidar anlayışıdır. Sözleşme kuramlarıyla birlikte, kaynağını aşkın ve mutlak güç veya güçlerden alan iktidar yerini eşit ve özgür insanlar arasında yapılan anlaşmadan alan yeni toplumsal-politik ilişkilere bırakır. Ne var ki devletin ve toplumun kökenine, işlevine ve meşruiyetine ilişkin bu yeni anlayış dayandığı bireysellik, eşitlik ve özgürlük kavramları bakımından gerek sosyalist gerek feminist kuramlarca eleştirilmiştir. İşte bu çalışmada, her ne kadar birbirinden tümüyle kopuk olmasa da, bu eleştirilerden yalnızca feminist perspektifin sunduklarına odaklanılacaktır. Zira feminizmin sözleşme kuramlarına yönelik güçlü ve etkili iddiası, fiziksel gücü, rasyonel kapasitesi ve izole karakteriyle bu kuramların tam merkezine yerleşen birey anlayışının eril olduğu, dahası toplumsal sözleşmelerin varlığını ve karakterini belirleyenlerin de geleneksel iktidardan farklı olarak artık babalar değil, erkek kardeşler olduğudur.

Anahtar Kelimeler: cinsel sözleşme, toplumsal sözleşme, ataerki, birey, özgürlük, eşitlik.

* Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör.Dr., betultatli@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2784-7282.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 458-482.
(Makale Gönderim: 27.05.2022 / Makale Kabul: 30.08.2022)

Abstract

Contract theories, which settled at the beginning of modern political philosophy, were born with a new imagination of sociality by destroying some of the codes of the previous political imagination. The most important of these political codes is the patriarchal absolutist understanding of power, which bases its legitimacy on divine law or the paternity and lineage rights of sacred texts. Along with the contract theories, the power that takes its source from the transcendent and absolute power or powers is replaced by new social-political relations that take the place of the agreement between equal and free people. However, this understanding of the origin, function and legitimacy of the new state and society has been criticized by both socialist and feminist theories in terms of the concepts of individuality, equality and freedom on which it is based. In this study, only the feminist perspective will focus on these criticisms, although they are not completely separate from each other. Because feminism's strong and effective claim towards contract theories is that the understanding of the individual, which is located at the very center of these theories with its physical strength, rational capacity and isolated character, is masculine, and moreover, unlike traditional power, it is brothers, not fathers, who determine the existence and character of social contracts.

Keywords: sexual contract, social contract, patriarchy, individual, freedom, equality.

****

> Burada egemen olan yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü, metaın, diyelim emek-gücünün hem alıcısı hem satıcısı yalnızca kendi serbest iradelerinin etkisi altındadırlar. Serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnız kendisini düşünür. Bunları biraraya getiren ve ilişki içersine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır. Herkes yalnız kendini düşünür, kimse geri kalana kulak asmaz, ve böyle yaptıkları için de, şeylerin önceden düzenlenmiş uyumu gereği ya da kadiri mutlak ve takdiri ilahi ile

> hepsi de, herkesin mutluluğu ve yararı adına, kendi karşılıklı çıkarları adına elbirliği ile çalışırlar.[1]
> Karl Marx

Herhangi bir kurumla, tüzel veya özel bir kişiyle ilişkilerimizin yasal çerçevesini şekillendiren sözleşmeler salt kurgusal veya teorik bir başlangıç noktası değil, modern dünyayı da tümüyle düzenleyen güncel ve pratik bir mesele. İlk veya güncel, her sözleşme için en temel gereklilik ise sözleşme yapan tarafların eşit ve özgür olduğu varsayımıdır. Başka ve modern bir ifadeyle "birey" fikri, sözleşmelerin dayanağı olmuştur. Sözleşme kuramları modern politik ve toplumsal tasavvurun bu merkezi kavramlarını kuşatırken, tam da kendilerinden hareket ettikleri bu kavramlar ve en genel çerçevede dayandıkları "birey" anlayışı nedeniyle de eleştirilmişlerdir.

Bireysel eşitlik ve özgürlük fikrine dayanan sözleşme kuramlarının ilk elden ortaya koyduğu; mevcut tahakküm ve tabiyet biçimlerinin doğal olmadığı ve bu nedenle de değiştirilebilir olduğudur. Bu açıdan sözleşmeler geleneksel veya klasik politik tasavvurdan radikal bir kopuşa işaret eder. Konumuz çerçevesinde söyleyecek olursak; ilahi bir yasa veya yaratılış öyküsünden hareketle geleneksel babalık hakkına dayanan mutlakiyetçi sınırsız iktidarın sözleşme kuramlarının eşitlik ve özgürlük vurgusuyla birlikte ortadan kalktığı kolaylıkla düşünülebilir. Ne var ki rıza ve gönüllülük temelinde yapıldığı düşünülen sözleşmelerin ve politik tasavvuru şekillendiren sözleşmeci kuramların aynı şekilde eşitsizliğe ve tabiyete imkân tanıdığı, başka bir ifadeyle; bu kuramların ve modern kurumların tabiyeti yok etmek yerine ona yeni ve modern bir biçim verdiği iddiası kimi feminist[2] çalışmaların sorgulamalarına konu olmuştur.

Bu soruşturmanın en önemli gerekçesi sözleşmelere rağmen varolan mevcut toplumsal eşitsizlik ve tabiyet pratikleridir. Bu pratikler tüm modern anlaşma, varolma ve yaşama zeminimizi yeniden değerlendirmenin gerekliliğini ortaya koyar. Soruşturmalarsa sıklıkla sözleşme dolayımıyla ataerki iktidar modelini ortadan kaldırdığı düşünülen modern iktidar

[1] Karl Marx, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları. 2011), 178-179.

[2] Bu feminist çalışmalar için kimi örnekler; M. A. Clawson, "Early Modem Fratemalism and the Patriarchal Family", *Feminist Studies*, 6, 2 (1980).; N. C. M. Hartsock. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (New York: Longman. 1983).; J. B. Elshtain, Public Man, *Private Woman: Women in Social and Political Tought* (Princeton: Princeton University Press. 1981).; M. Astell, *Some Reflections Upon Marriage* (New York: Source Book Press. 1970).; M. L. Shanley, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century English Political Thought", *Westem Political Quarterly* XXXII, 1 (1979).; Carole Pateman, *Cinsel Sözleşme*, çev. Zeynep Alpar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017).

paradigmasının yeni toplumsal ve politik yapılanmada dahi ataerkiyi teorik ve pratik özellikleriyle zımni bir şekilde destekleyip sürdürdüğü fikriyle sonuçlanmıştır. Yine de sözleşme kuramcılarının metinlerinin yüzeysel okumasından yola çıkarak bu iddiadaki "gizil" ilişkiyi ve anlayışı ortaya çıkarmak pek kolay görünmemektedir. Zira, bir yandan düşünürlerin söylemlerine bakarak kimi zaman bu ilişkilerin tam aksi yönde kurulduğu iddia edilebilir. Sözgelişi Thomas Hobbes açık bir şekilde babaerkil kodları sarsan bir eşitlik argümanına sahiptir:

> Cinsiyetinin üstünlüğünden dolayı annenin değil ama Babanın Efendi olacağı şeklinde bazılarınca öne sürülen iddia geçersizdir; zira bu akla aykırıdır çünkü doğal güç eşitsizliği erkeğin savaş olmaksızın kadın üzerinde bir hakimiyet kurmasına izin vermeyecek kadar azdır.[3]

Yine aynı şekilde John Locke da eşitlik durumunu kazanana kadar (akılsal özgürlük) çocuklar üzerindeki hakların sadece babaya değil "ebeveynlere ait olduğu"nu, kadının erkekle arasındaki sözleşmeyi (evlilik sözleşmesi) feshetme hakkı olduğunu iddia eder ve Locke bu tezini şu şekilde ortaya koyar:

> (…) Sözleşmeyle kadına özgü kılınmış Haklar üzerinde kadına tam ve özgür bir tasarruf hakkı bırakır ve Kocaya karısının Yaşamı üzerinde, karısının, kocasının Yaşamı üzerinde sahip olduğundan daha fazla bir iktidar vermez[4]

Bu durumda sözleşmeci düşünürlerin gerek evlilik sözleşmesi gerekse de ebeveynlik hakları bakımından kadın ve erkeği eşit gördükleri kolayca ortaya konulabilir. Bir diğer yandansa bugün hala varlığı en şiddetli yollarla zuhur eden bu toplumsal ve cinsiyetlere ilişkin eşitsizlik sorunlarını yeni sözleşmeler yoluyla (İstanbul Sözleşmesi gibi[5]) ortadan kaldırmaya

---

[3] Thomas Hobbes, *De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yayınları, 2007), Bölüm 9, (§3), 128.

[4] John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı, (Ankara: Ebabil Yayınevi, 2012), (§82), 58.

[5] İstanbul sözleşmesi, cinsiyet eşitsizliği temelinden doğan güç ilişkilerinin görünür sonuçları olan cinsel istismar, taciz ve tecavüz, zorla kürtaj, zorla evlendirilme ve namus cinayetleri kapsamındaki kadına yönelik şiddetin engellenmesi adına 2011 yılında taslağı hazırlanan ve 2014 yılında İstanbul'da imzaya açılan, 2020 yılında ise toplamda 45 ülke ve Avrupa Birliği tarafından katılım sağlanan uluslararası bir insan hakları sözleşmesidir. Sözleşme, kadına yönelik şiddetin, özellikle de domestik şiddetin engellenmesi, bu şiddete maruz kalan kadın ve çocukların korunması adına alınan kararlara ekonomik ve psikolojik şiddetin de tanımlanıp eklenmesiyle birlikte zaman içinde geliştirilmiştir. 12 bölüme ayrılmış, 80 maddeden oluşan Sözleşme genel olarak Önleme, Koruma, Yargılama/Kovuşturma ve Bütüncül Politikalar/Destek Politikaları ilkelerini savunmaktadır. 2020 yılında sözleşmeden çekilme kararı alan Polonya'nın yanı sıra Türkiye resmi olarak sözleşmeden 2021 yılında

çalışıyoruz. Burada akla gelen soru; sözleşme teorilerine ve onların eşitlikçi ve dönüştürücü gücüne rağmen neden hala aynı sorunlarla mücadele etmek zorunda kaldığımız ve bu sorunların sözleşmelerin yapısal mı yoksa tarihsel-ilineksel bir sorunu mu olduğudur. Tam da bu açıdan sözleşmelerin tüm iddialarına rağmen neleri değiştirip neleri değiştiremeyeceğini soruşturmak önemli hale gelir. Cinsel(lik) sözleşme(si)nin toplumsal sözleşmeyi öncelediğini ve baba-oğul ilişkisi yerine erkek-kardeşlik ilişkisini ikame ettiğini düşünen Carole Pateman'a göre toplumsal sözleşmeler modern ataerkil iktidar modelini yürürlüğe koymakta ve sürdürmektedirler. Bu iddia izi sürülmeye değer bazı kavramsal ve pratik karşılıklar sunmaktadır.

Bu çalışmada da güçlü bir mutlak eşitlik argümanı ortaya koyan Thomas Hobbes ile Adem'in ve soyunun babalık hakkına dayanan mutlakiyetçi iktidarı açıkça eleştiren John Locke özelinde ele alacağımız sözleşme kuramlarının gizil veya göz ardı edilmiş bir cinsel sözleşme yoluyla kadının erkeğe tabiyetini tesis edip etmediği, bu tabiyetin doğa(l) durum(uy)la ilişkisi olup olmadığı sorgulanacaktır. Dolayısıyla çalışmanın çerçevesi birey anlayışı ve cinsel farklılığın doğalcı söylemleri üzerinden evlilik sözleşmesi, ebeveynlik iktidarı ve özel alan-kamusal alan ayrımına dayanan iktidar-tabiyet pratiklerinin sorgulanması ile şekillenecektir. Hobbes ve Locke'un kimi eserlerini bu sorgulamanın temel referansları olarak Pateman'ın *Cinsel Sözleşme* kuramıyla birlikte değerlendireceğiz. Bu nedenle öncelikle Pateman'ın temel eleştirilerini teorik çerçevemizi çizmesi ve daha sonraki kuramları kendisiyle değerlendireceğimiz bir temel oluşturması bakımından kısaca ve anahatlarıyla ele almalıyız.

Sözleşmenin Eksik Parçası: Kardeşlik

Fransız Devrimi'nin ünlü sloganı "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" (liberté, égalité, fraternité), toplumsal ve politik değişimin en çarpıcı vurgusuna sahiptir. Burada yankılanan yalnızca tek ve yetkin güç olarak krala/krallığa ve soylulara/soyluluğa ilişkin politik bir tavır değil, aynı zamanda özgür ve eşit bireylerle kurulmuş yeni bir toplumsallıktır. Oldukça güçlü bir dalga etkisi yaratan bu hareket, en nihayetinde yeni bir aradalıklar ve bağlar oluşturmak adına önemli bir referans noktası haline gelmiştir. Akrabalık veya ayrıcalıklı güce dayanmayan bu yeni bağın teorik başlangıcı, devlet ve sivil toplumun kaynağına, yetkisine ve meşruiyetine ilişkin bir sorgulamayı ifade eden "sözleşme" kuramlarında karşılık bulur. Sözleşmeden önce ve sözleşmeden sonraki iki ayrı varoluş ve yaşayış biçimi, birbirinden tümüyle

çekilen tek ülke olmuştur. Bkz. https://www.coe.int/en/web/istanbul-convention/key-facts.

ayrı toplumsal ve politik içerik ve gönderimlere sahip olarak konumlanır. Bu ilk sözleşme (klasik sözleşmeci kuramlar) sıklıkla sözleşme öncesi dönemi doğal durum ya da doğa durumu olarak adlandırır ve doğa durumu dinamikleri gereği sivil toplumun inşasına temel oluşturur. Tam da bu nedenle ayrılmayı ve kopuşu imleyen bir karar anına vurgu yapılır. Karar anı, farklı sözleşme kuramcılarında (sıklıkla anıldığı gibi Hobbes, Locke ve Rousseau'da) kendisinden önceki (doğal) durumun tanımlanma biçimine dayanarak farklı özellikler gösterse de her düşünür için belli oranlarda kopuşu imler. Sözgelişi Hobbes için eşitlik ve özgürlük; doğa durumunda sınırsız fakat aynı zamanda olası riskleri bakımından sınırlı, sözleşme sonrası ise (sivil-politik durumda) özgürlükler bu tehlikelerden kurtulmak (güvenlik) adına kesinlikle sınırlandırılırken, Locke için sözleşme ve sivil durum yalnızca koruma ve cezalandırma ölçüsünde bu doğal özgürlüklerin yasal ve güvenilir bir hale gelmesinin garantörüdür.

Bu ilk sözleşmeye dayanarak oluşturulan diğer tüm sözleşmeler de (evlilik sözleşmesi, iş sözleşmesi vb. güncel sözleşmeler de) aynı türden özgürlük ve eşitlik anlayışına yaslanır. Zira sözleşmeler en başından anlaşmayı onaylayan iki kişiyi gerektirir. Klasik aile modelinde (heteroseksüel) evlilik sözleşmesi kadın ve erkek arasındaki özgür ve gönüllü bağlılığı imlerken, iş sözleşmeleri de işçi ve iş veren arasındaki karşılıklı özgür onaya dayanır. Tüm bu onaylama prosedüründe özgürlük; bireyin kendi rızası ve gönüllü katılımıyla oluşturduğu yasaların gücü altında yaşaması, eşitlik de karşılıklı tanınma ve yasaların her bir bireyin eşit hak ve talepleri doğrultusunda yaratılması şeklinde anlaşılmıştır. Başka bir ifadeyle; eşit taraflar kendi özgür iradeleriyle bir yasanın hükmüne, genellikle güvenlik adına, tabi olurlar. Her iki kavramın ortak yaratımı "sivil" (*civitas*) yaşam olurken, buradaki tabiyet bedenin, iradenin ve bilincin bastırıldığı bir kölelik durumundan farklı olarak "kendi yasasına tabi olma" anlamında bir özgürlük ifadesi haline gelmiştir. Tam da bu açıdan sivil toplum ataerki dahil tüm zor ve baskı pratiklerinin aşılması olarak kabul edilir. Dolayısıyla aslında burada, içinde "zor"un olmadığı basit bir alışveriş söz konusudur. Güvenlik alıp özgürlük vermek. Fakat Carole Pateman'a göre bu anlaşma zeminini basit bir takas olarak görmek de hata olur. Zira Pateman'a göre:

> Eğer kısıtlamasız pazarlık yapılsaydı, işverenin onu 'işveren' yapan siyasi hakka sahipliği ortadan kalkardı; işte bu nedenle 'salt sözleşme' yerine, işverenin uygulattığı iş sözleşmesi var.[6]

[6] Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 226.

Aynı durum evlilik sözleşmesi için de geçerlidir. Düşünür, bu sözleşmenin de kamusal-politik yoksunluk üzerine kurulduğunu ifade eder.

> Eğer evlilik düzgün bir sözleşme olsaydı, kadınların sivil hayata kocalarıyla bire bir aynı zeminde katılmaları gerekirdi.[7]

Sözleşme teorilerine göre her şeyi sınırsızca yapabilme anlamında alınan özgür olmanın (eşitlikle yan yana geldiğinde sürekli bir tehdit durumuna yol açan) tehlikesi, yerini güvende olmanın rahatlığına bırakırken, eşit olma durumu saklı tutulur. Bu defa yasaları oluşturma ve yasalar önünde eşit olma anlayışı, tüm sivil yaşamın merkezi pozisyonunu olumlar. Sivil ya da siyasal yaşamda hiçbir birey bir diğerinden üstün ve ayrıcalıklı konumda değildir. İşte Pateman'a göre sözleşmeler açısından, sorunun "kaynağı" çok daha öncesinde kurulmuş olsa da sorunun "görünürlüğü" burada başlar: Herkes için geçerli yasaların evrenselliği, bir diğer yandan da özel ve kişisel olanın dışlanmasını gerektirdiğinden, bu yasalarla oluşturulan sivil toplum veya kamusal alanın kendisi de evrensel bir nitelik kazanır. Elbette sorun sivil yaşamda herkesin eşit olması değil, kimlerin sivil yaşamın aktörleri ve eşitleri olarak kabul edildiğidir. Dolayısıyla burada özel-kamusal ayrımı sivil toplumdaki iki alan olmakta, fakat sivil toplum özel alanla karşıtlığı üzerinden konumlanan kamusal alanla tanımlanmaktadır. Kamusal alanın varoluşu sözleşmeye ve sözleşmeyle yaratılan toplumsal, yasal, politik varlıklara bağlıyken, özel alanın kaynağı genelde belirsizdir fakat bu alan kesinlikle politika dışıdır. Bu konu daha çok *doğal olan* ile *sivil-toplumsal-politik olan* arasında sözleşme kuramlarında çizilen sınırla açıklık kazanır. Nihayetinde özel alan doğal durumla, kamusal alan ise sivil-toplumsal-politik yapıyla eşleştirilir.[8]

> Özel alan, sivil toplumun bir parçasıdır ama "sivil" alandan ayrılmıştır. Özel-kamusal zıtlığı, doğal-sivil'in ve kadın-erkek"n bir başka ifadesidir. Özel, kadınsı alan (doğal) ve kamusal, eril alan (sivil) birbirine karşıttır ama anlamlarını birbirlerinden alırlar ve kamusal hayatın sivil özgürlüğü, özel alanı karakterize eden doğal tabiyetin karşısına konduğunda anlamını bulur.[9]

---

[7] *A.g.e.*, 234.

[8] Bu ifadeden olası eşitsizliklerin (ya da konumuz gereği ataerkil ilişkilerin) sadece özel alanla sınırlandığı gibi yanlış bir anlaşılmayı ortaya çıkarabilir. Aksine ataerki özel ve kamusal tüm sivil toplum alanlarını kuşatır. Zira sivil toplumu kuran ilk sözleşmenin kendisi, eril tahakküm modeline dayanması itibariyle her iki alanı da birden belirler. Ataerkinin sadece özel alanla sınırlı olmadığının en açık ifadesi ve kamusal göstergesi de fuhuştur. Bkz. Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 2017.

[9] Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 29.

Yine de sözleşme kuramlarında eşitlik sivil toplumun tüm kamusal ilişkileri bakımından vurgulanmaya devam edilir. Yöneten yönetilenle, işçi işverenle ve kadın erkekle, aralarındaki ilişki özgür ve gönüllü bir sözleşmeye dayandığı sürece, eşittir. Bu anlamda yasalar da kapitalizm de evlilik de özgür ve gönüllü olarak yapılan sözleşmeler olmaları bakımından eşitlik ilkesine dayanmaktadır. Fakat biz bugün hala neden ve nasıl eşitsizlikten, sömürüden ve ataerkil tabiyetten bahsediyor, bahsedebiliyoruz? Bu sorgulama bizi Pateman'ın sorunun "kaynağı" olarak gördüğü noktaya açacaktır.

Carole Pateman, *Cinsel Sözleşme* isimli çalışmasında bu sorunun en çarpıcı cevabının sözleşme teorilerinin denklemindeki eksik ve sıklıkla unutulan (!) üçüncü unsuruna odaklanarak verilebileceğini düşünüyor: Kardeşlik (fraternité).

> Sözleşme yanlıları babaerkinin en tutarlı karşıtlarıdır ve toplum sözleşmesinin hikayesi bunun nedenini ortaya koyar. Babaerki dili siyasal düzenin geleneksel ataerkil modeline geri döner: Bütün yönetenler baba gibidir; oysa bu model sözleşme teorisiyle yıkılmıştı. Toplum sözleşmesinin hikayesinde baba -metaforik olarak- oğulları tarafından öldürülür, oğullar babanın ataerkil hakkını (bu hakkın babaerkil boyutunu) sivil idareye dönüştürürler.[10]

Baba katlinin hem gerçek hem metaforik karşılığı babaerki hakkının ve iktidarının ortadan kaldırılmasıdır. Sözleşme girişte bahsettiğimiz gibi tüm babaların en yetkin babaerki hakkını elinde tutan krala (ve onun soyuna) ilişkin tek taraflı olarak kurulmuş sahip olma ve hükmetme hakkının ortadan kaldırılmasının başlangıcını imler. Yeni toplumsal ve siyasal hayat daha önce tabi kılınmış olanların eşitler olarak kendi aralarında yaptıkları anlaşmayla, yeni bir hak ve hukuk anlayışı çerçevesinde kurulur. Fakat bu, tabi kılınanların hepsinin (erkek, kadın, köle, hizmetli, esir vs) sözleşmeye eşit şekilde katıldığı anlamına gelmez. Pateman sözleşmeyi yapanların babanın "oğulları" olduğunu ve aralarında kardeşlik sözleşmesi yaptıklarını ifade eder. Bu iddiayı kavramanın yolu ise babaerki (*paternal rule*) ile ataerkiyi (*patriarchy*) birbirinden ayırmaktır. Zira Pateman'a göre sözleşmeyle ortadan kalkan babaerkiye rağmen ataerki varlığını sürdürmektedir ve bu, sözleşme kuramcılarında göreceğimiz gibi, hızlı bir hamleyle hane içinde iktidarın sadece babada olmaması veya kadına boşanma hakkı tanınmasıyla ortadan kalkmaz. Mesele daha çok politik yaratımın cinsel yaratım gücüne bağlanması ile ilgilidir.

> Siyaset hakkı, seks hakkından ya da evlenmeyle edinilen haklardan gelir. Babalık hakkı, ataerkil iktidarın sadece bir boyutudur, üstelik ona kaynaklık

[10] *A.g.e.*, 58.

> eden boyut değildir. Erkeğin baba olarak gücü, bir erkeğin (kocanın) bir kadın (karı) üstünde ataerki hakkını uygulamasından sonra gelir. Sözleşme teorisyenleri, babaerkil haklara karşı saldırılarında, ataerki hakkının başlangıcını sorgulamaya yanaşmadılar. Bunun yerine, evlenmeyle gelen hakları teorilerine kattılar ve böylece de erkeğin seks hakkı kuralını modern sözleşmeye dayalı biçimine dönüştürdüler.[11]

Başka bir ifadeyle; erkek -artık baba olarak değil, salt erkek olarak- yeni modern yaşamın üretici gücü olarak kabul edilir. Üstelik kadının bedenine erişim hakkı erkeğin baba olmasını önceler. Dolayısıyla babalık üzerinden kurulan denklem ortadan kalksa da erillik ve onun genel, evrensel, etik ve politik yaşamı kurma gücü sabit kalır. Pateman'ın ifadesiyle;

> Sivil toplumda sadece babalar değil bütün erkekler politik hayatı ve politik hakkı meydana çıkarabilirler. Politik yaratıcılık babalığa değil erilliğe aittir.[12]

Burada oldukça katmanlı problemlerle karşılaşmak mümkün. İlk olarak, halihazırda evliliğin bir sözleşme olmadığını, çünkü karşılıklı olarak anlaşmanın maddeleri üzerinde konuşan, düşünen ve hemfikir olan iki kişi değil, devlet tarafından sınırları yasal olarak çizilmiş bir "statü paketi" çerçevesinde yaşamayı kabul eden iki kişi olduğu iddia edilmiştir. Mary Lyndon Shanley'in ifade ettiği gibi "Bir evliliğe rıza göstermek demek, özünde hiyerarşik ve değiştirilemez olan bir statüye rıza göstermek demekti."[13] Bu açıdan evlilik, eski statü anlayışına bağlı olmayı sürdüren bir tabiyet biçimi olarak görülür. Ne var ki sözleşme, tam da eski statü anlayışına karşıt olarak, Locke'un ifadesiyle, şahıslarında mülkiyet sahibi olan "bireyler" arasındaki karşılıklı anlaşma olarak, bu bakımdan da babaerkil hak (statü) sorununun çözümü olarak görülmüştür. Fakat bu defa da sorunun ikinci katmanı sözleşme kuramlarının dayandığı "birey" anlayışında ortaya çıkar. Bu anlayış ise iki temel uğrağa sahiptir. Bunlardan biri cinsiyet farkı ve onun doğal niteliği, ikincisi ise buna bağlı olarak bedensel ve akılsal olanın birey tanımında kullanılma biçimidir. Cinsiyet farkı ve onun doğallaştırılması en geniş kullanımıyla sözleşmenin ataerkil iş bölümünü, sivil yaşamın özel-kamusal ayrımını ve bu açıdan da politik hakları temellendirir. Başka bir ifadeyle, doğal cinsiyet farkı vurgusu, sözleşme sonrası sivil-politik yaşamın ikili yönünü korur ve bunlara uygun bir iş bölümü ortaya çıkarır. Daha önce bahsettiğimiz gibi, özel alan, kadının bu doğal cinsiyet farkına dayalı

[11] *A.g.e.,* 18.
[12] *A.g.e.*, 64.
[13] Mary Lyndon Shanley, "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought, The Western Political Quarterly", *University of Utah on behalf of the Western Political Science Association*, Vol. 32, No. 1 (1979): 79-91.

varoluşu gereği sivil-politik yaşama uygun yeti ve kapasiteleri olmadığı gerekçesiyle kapatıldığı bir alan olarak adeta doğa durumunda kalmaya devam eder. Kamusal alanı dizayn etme yetisi, etik yaşamı kurma ve sürdürme kapasitesine sahip bir birey/şahıs olarak (genelde fiziksel gücü, savaşma yeteneği ve bunun tesis ettiği rasyonel yetileriyle) erkeğe bırakılır. Dolayısıyla cinsiyet farkının doğallığı halihazırda kadının birey/şahıs olmadığının ve bu açıdan sözleşme yapma yetkisi olmadığının en açık göstergesidir. Zira sözleşme yapmak, birey fikrini, eş deyişle; ikili sahipliği; kendi şahsına sahip olma ve onu kullanma özgürlüğüne sahip olmayı gerektirir. Bu anlayışı evrensellikten ve dünya yurttaşlığından bahseden Kant'tan, sözleşme anlayışını dışsal bir bağlanma biçimi olarak görmesi nedeniyle reddeden Hegel'e kadar pek çok düşünürde görmek mümkündür. Sözgelişi "Kant'a göre 'genel olarak kadınlar . . . sivil şahsiyete sahip değillerdir ve varlıkları, deyim yerindeyse, tamamen kendiliğindendir.'"[14] Dolayısıyla sivil hayatta kadın birey olarak kabul edilmez ve yer almaz. Sözleşme anlayışına karşı çıkan Hegel de *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim* çalışmasında cinsiyet farklılığına ilişkin bu argümanları sürdürerek kadının tözsel hayatının ailede, erkeğin tözsel hayatınınsa devlette olduğunu yazar.[15]

O halde Pateman'ın bize sunduğu bu zeminde üç temel çözümleme noktası öne çıkar: Birey, cinsel farklılık ve özel-kamusal ayrımı üzerinden yapılan politik haklara erişim ve katılım. İlk sözleşme kuramcılarına ve metinlerindeki gizil cinsel sözleşme kavrayışları olup olmadığına bu çerçeveden hareketle yakından bakabiliriz. Bu konunun çalışmamızda odaklanacağı iki uğrak, pratik yaşamdaki görünürlüğü sağlamaya çalışacaktır. Birincisi birey ve mülkiyet anlayışına dayanan evlilik sözleşmesi, ikincisi ise doğadan politik alana taşınan ebeveynlik hakkı. İlki karı-koca arasındaki ilişkilerin doğal ve ayrıcalıklı bir iktidar anlayışı zeminine dayanıp dayanmadığını, Pateman'ın ifade ettiği gibi erkeğin kadının bedenine yönelik eril cinsellik hakkı kanununu (*law of male sex right*) içerip içermediğini açık kılacakken, ikincisi ailedeki tabiyet ilişkilerinin politik haklara kadar genişletilip genişletilmediğini soruşturacaktır.

[14] Immanuel Kant, *Political Writings*, ed., H . Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970): 78. Akt. Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 255.

[15] F.W.F. Hegel, *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim,* çev. Aziz Yardımlı, İkinci Baskı (İstanbul: İdea Yayınları, 2013), (§166 ve ek), 206.

Thomas Hobbes: Özgürlük, Eşitlik, Devlet

Devletin, egemenliğin ve sivil toplumun kaynağına ve işlevine ilişkin açıklayıcı bir kurgu olarak ortaya koyulan sözleşme teorileri insan 'doğası'nı ve insanlararası ilişkileri anlamak bakımından önemli bir imkân sunma peşindedir. Sözleşme teorilerinde genel anlamda politika öncesi "doğal durum" (*state of nature*) ve öznelerin iradeleri ile ortaya koydukları "politik durum" olarak ikili bir varoluş biçimi söz konusudur. Bu aynı zamanda zımni olarak politikanın iradi ve yapay, bu anlamda da ilahi ve yazgılı değil; değiştirilebilir, dönüştürülebilir olduğunu ifade etmektedir. Hem doğal ve politik olan ayrımını ve ilişkisini hem de bu ayrımın politik sonuçlarını anlamak bakımından öncelikle doğal durumun nasıl tasvir edildiğine bakmalıyız.

İlk sözleşmeci teorisyenlere göre başlangıçta doğal durum vardı. İnsanlar oldukça tehlikeli, yıkıcı ve istikrarsız olan doğal durumdan kaçmanın yolunu sivil toplumun yaratımında buldular. Dolayısıyla devlet veya sivil toplum, korunmak adına insanların doğal durumdan kaçarak yaptıkları sözleşme ve anlaşmanın sonucudur. Bu temel tez, aralarındaki belirli farklılıklara rağmen, sözleşme teorisyenlerinin mutabık olduğu bir konudur.[16] Tarihsel veya hipotetik olarak kabul edilen bu hikâye, sözleşmelerin daha iyi ve adil bir yaşam sürmek üzere insanların özgürlüklerinden feragat ederek yeni bir yasa altında yaşamaya razı/gönüllü olması esasına dayanmaktadır. Peki doğal durum neden bu kadar yıkıcı ve tehlikelidir? Doağnın veya koşulların zorlamasıyla ortaya çıkan rıza ne türden bir rızadır? Bu soruların cevabını Thomas Hobbes'un doğa durumu tasvirinde açık bir şekilde bulmak mümkün.

Hobbes, insanların tümüyle eşit ve özgür olduğu, herkesin her şeyi yapma hakkı ve gücünü kendi elinde tuttuğu durumu doğa durumu olarak adlandırır. Hobbes'un ifadesiyle:

> Kendi gücünüze ne kadar güvenirseniz güvenin, doğa tarafından diğerlerinden daha üstün yaratıldığınıza inanamazsınız. Birbirlerine karşı eşit gücü olanlar eşittir; ve en büyük güce, öldürme gücüne, sahip olanlar, aslında

[16] Veena Das'ın ifade ettiği gibi bu kökensel hikayeler liberal teori içerisinde önemli bir yer tutar: "Bu bağlamda liberal felsefe içerisinde ulus-devlet hakkında anlatılan ulusa can vermek ve ulus için ölmek konusunda anlatılan kuruluş ya da köken hikayeleri, şiddeti ulus-devlete ait cinsiyetçi aidiyetin bir parçası olarak normalleştiriyor gibi göründüğü için önemlidir." Bkz. Veena Das. "Violence, Gender, and Subjectivity", *Annual Review of Anthropology* , 2008, Vol. 37 (2008), 4-5.

> eşit güce sahiptir. Bundan dolayı, doğa gereği tüm insanlar eşittir. Aramızdaki mevcut eşitsizlikler medeni yasaların sonucudur.[17]

Ne var ki Hobbes bu özgürlük ve eşitlik durumunu övmez, kutlamaz. Aksine düşünür metinlerinde doğa durumunu sıklıkla bir "savaş durumu", "korku durumu", "anarşi ve düşmanlık durumu" olarak da adlandırır. Kısaca doğa durumu, sivil toplum dışındaki bir durumu imler. Bu tüm pejoratif referanslar Hobbes için doğa durumundan, eş deyişle mutlak bir eşitlik ve özgürlük üzerine kurulu bir durumdan özgürlüğün sınırlandığı ve dışsal ve mutlak engellerin yokluğu olarak tanımlandığı bir başka duruma geçişin gerekçesi olacaktır.

Eşitlik ve özgürlük birlikte katlanılamaz bir durum ortaya çıkarır. Zira kendi varlığını korumak, sürdürmek ve arzu ve isteklerine ulaşmak için her şeyi yapma hakkı olan ve doğal hakkı nedeniyle tüm yetilerini (fiziksel kuvvet, deneyim, akıl, duygular) işe koşan insanlar aynı şeyi arzulayıp ona yöneldikleri noktada birbirileri için bir tehdit unsurudur. Dolayısıyla ortaya çıkan durum kaçınılmaz olarak savaş durumu olacaktır: Bellum omnium contra omnes! Yine de bu savaşta hiçbir haksızlık, hiçbir ahlaksızlık ve meşruiyet sorunu olamaz. Zira bunlar ancak sivil yasalar dolayımıyla ortaya çıkan kavramlar ve yargılardır. Oysa doğa durumunda hâkim olan doğa yasası yalnızca bireysel yararı salık veren aklın yasasıdır.

> (…) beraber; güç ve diğer insani yetileri bakımından sahip oldukları eşitlik nedeniyle, doğa durumundaki insanlar, eş deyişle bir savaş durumunda yaşayan insanlar, uzun süre hayatta kalmayı umamazlar. Bundan dolayı, elde etme umudu olması durumunda barışı kovalamak, barış elde edilemiyorsa, savaş için yardım aramak doğru aklın bir buyruğudur, eş deyişle (…) bir Doğa Yasasıdır.[18]

Bu temel doğa yasası, barışın mümkün olmadığı durumda savaşla her şeyi kendi yararına kullanma özgürlüğüne ve hakkına dayanır. Bundan türeyen ilk doğa yasası da bu temel yasanın ilk kısmını gerçekleştirmek üzere temellenir. Her ne kadar doğal hak açısından savaş da barış kadar mümkün ve gerekli olsa da temel yasadaki koşullu ifade birincil öneme sahiptir: Barışı tesis etmek. Bu açıdan eğer barış mümkünse, savaş hakkı iptal olmalıdır. Zira sürekli aynı korku ve savaş durumunda kalmaya devam ederse bireylerin ve genel olarak insanlığın yaşamı son bulacaktır. Sözleşme fikri işte bu ilk doğa yasasından doğar. Barışın bedeli her şey üzerindeki sınırsız özgürlük ve hakkından her bir bireyin feragat etmesidir. En nihayetinde de eyleme

[17] Hobbes, *De Cive*, (Bölüm 1, §3), 26.
[18] *A.g.e.*, (Bölüm 1, §15). 32.

özgürlüğü doğanın zorlamasıyla son bulur. Peki herkesin onayıyla devredilen haklar Hobbes için eşitsizlik durumunu ortaya çıkarır mı? Eğer herkes doğa durumunda sahip olduğu yasama, yürütme ve yargılama hakkını aynı anda devrediyorsa, hayır. Fakat elbette haklarından feragat edenler arasında olmasa da yalnızca hakların devredildiği *bir* kişi ile haklarını devreden çokluk arasında bir eşitsizlik durumu olacaktır. Yine de bunda, güvenlik uğruna doğanın zorlaması altında yapılan bir eylem olduğu ve *çokluk* ile *bir* artık aynı şeyi ifade ettiği için, herhangi bir sakınca olmayacaktır. Tam tersine politik ve toplumsal istikrar bir kişinin otoritesini gerekli ve zorunlu kılmaktadır.

Aynı durum aile için de geçerli olacak ve Hobbes sözleşme sonrası ailenin yönetimini tam da bu nedenlerle erkeğe bırakacaktır. Öncelikle *Leviathan*'da hiçbir siyasi otoriteye/devlete sahip olmasa da Amerika'nın pek çok yerindeki vahşi insanların doğal arzudan kaynaklanan uyumundan[19] bahseden Hobbes aynı şekilde *İnsan Doğası*'nda ailenin temelini kişilerin birbirlerine duydukları bu doğal yakınlık ve aynı zamanda çocuklarına duydukları sevgide bulur.[20] Dolayısıyla aile birlikteliği doğal yatkınlığa, duygulara ve hatta duyusal hazla gelen zihinsel hazza dayanır. Kadın ve erkeklerin doğa durumunda eşit olması, cinselliğin karşılıklı arzuya dayanması ve çocuklar üzerinde öncelikle annelik hakkından söz edilmesinin temel gerekçesi daha çok (cinsel) özgürlük ile ilişkilidir. Zira Hobbes'un ifadesiyle uzun süreli bir ilişkinin mümkün olmadığı doğa durumunda babanın saptanması da mümkün olmayabilir.

> Bu nedenle, kadınların çocuklar üzerindeki gücünün bir kısmı, erkeklerin kadınların cinselliğini kontrol edememelerinden…kaynaklanmaktadır.[21]

Ne var ki Hobbes için doğa durumunda bu eşitliğe, karşılıklı arzuya dayanan birliktelik ve aile[22] ve dahası çocuk üzerindeki öncelikli anne-hakkı[23], sivil yaşamda erkeğin hakimiyetine dayanan evlilik sözleşmesiyle yer değiştirir.[24] Başka bir ifadeyle doğa durumundaki mutlak eşitlik hali, sivil durumda yerini bir çeşit hiyerarşi ve hakimiyete bırakır. Tam da bu bakımdan bu hakimiyet

---

[19] Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed., C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1982), 187.
[20] Thomas Hobbes. "Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy." The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury IV içinde, ed., William Molesworth (London: John Bohn,1962), 49.
[21] April L. Cherry, "Social Contract Theory, Welfare Reform, Race, and the Male Sex-Right" (Cleveland State University, 1996) Vol. P. 75, 1060.
[22] Hobbes, "Human Nature or the Fundamental Elements of Policy", 47-48.
[23] Hobbes, *De Cive*, (Bölüm 9, §2 ve §3), 128.
[24] *A.g.e.,* (Bölüm 9, § 6), 130.

politiktir; zira Hobbes tüm tabi olma durumlarını sözleşme ve rızaya bağlar. Çocuğun ana-babaya tabiyeti dahi Hobbes için bir rıza ve uzlaşı ilişkisidir. Bu durumda kadının sivil toplumdaki tabiyeti de kadının rızası ve isteğine bağlı olacaktır. Başka bir ifadeyle;

> Doğa durumunda özgür olan kadınlar, sürekli savaş halinde olan doğa durumunda diğer erkeklerden korunmak için kocalarına boyun eğmeye razı olurlar.[25]

Doğa durumundaki cinsel özgürlük kadının korunmasız kalmasına neden olurken, sivil toplumda evlilikle sağlanan istikrar kadının diğer erkeklere karşı korunmasına ve böylece babasının belirlenebildiği çocukların gelişmesine imkân tanıyacaktır. Hobbes buradaki koruma ve istikrarı sağlama ilkesinin öncelikle fiziksel güçle ilgili olduğuna ilişkin sinyaller verir.

> Çocuklar arasında erkekler kadınlara tercih edilir; bunun nedeni, belki de, başlangıçta büyük işlerle ama özellikle de savaşlarla başa çıkma konusunda erkeklerin genellikle (ama her zaman değil) daha donanımlı olmalarıdır (...).[26]

Fakat burada başka bir soru da gündeme gelebilir: Amacı itibariyle savaş durumunu sonlandıracağı iddia edilen sözleşme sonrası sivil-politik durumda neden savaşla başa çıkma konusundaki bir "yetenek" gerekli olsun? Ayrıca Pateman'ın da ifade ettiği gibi:

> Sundukları açıklamalarda sadece erkeklerin bedenen ve zihnen daha güçlü olmasından veya daha dayanıklı ve becerikli olmasından bahsediyorlar. Sözleşme teorisinin varsayımları ile doğal olarak kuvvetli olma konusuna başvurmak arasındaki çelişki hemen belli oluyor. Birey özgürlüğü ve eşitliği öğretisini kabul ediyorsak, iktidar iddiaları bu tür doğal özelliklere dayandırılamaz.[27]

Hobbes doğal durumun süreksizliği, tekinsizliği ve belirsizliği üzerinden ailenin de sağlam bir temelinin olamayacağını ifade eder. Bu durumda sivil toplum gereği ailenin temelinde bulduğu bu doğal yakınlık evlilik sözleşmesi ile istikrarlı hale getirilir. Devlet için gereken istikrarın koşulu bir kişinin yönetimi olduğundan, evlilikte de aynı koşul geçerli kılınacaktır ve daha önce anneye ait olan ebeveynlik yönetimi ve hakkı sözleşme ile sivil düzen adına babaya devredilecektir.

---

[25] April L. Cherry, "Social Contract Theory, Welfare Reform, Race, and the Male Sex-Right", 1062.
[26] Hobbes, *De Cive*, (Bölüm 9, §16), 134.
[27] Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 147-148.

> (…) bir devlette, beraber yaşamak üzere bir erkek ile bir kadın bir sözleşeme yapacak olursa, doğan her çocuk babaya ait olacaktır; çünkü aileleri anneler değil ama babalar tarafından kurulduğu için tüm devletlerde evi idare etme iktidarı erkeğe aittir; ve medeni yasalarla uyumlu olması durumunda böylesi bir sözleşmeye EVLİLİK adı verilir.[28]

Aynı argüman *Leviathan*'da da karşımıza çıkar:

> Devletlerde, bu anlaşmazlık medeni hukukla çözülür; ve, genellikle fakat her zaman değil, karar babanın lehinedir; çünkü devletlerin çoğu analar değil babalar tarafından kurulmuştur.[29]

Açıktır ki; Hobbes'un aradığı istikrar ve güvenlik sözleşmeyle birlikte eşitliğin ortadan kalkıp hiyerarşi ve tabiyetin olduğu bir başka duruma dönüşür. Bunun mutlak hükümdar mantığının bir sonucu olduğunu düşünmek belki de yerinde olacaktır. Ne var ki aile ve politik toplumun benzemezliğine, farklılığına ilişkin sözleşmeci tez, burada gücünü ve anlamını kaybeder. Zira Hobbes'a göre hükümdarın mutlak hakimiyeti nasıl ki onun arzusuna dayanıyorsa babanın da hakimiyeti onun arzusuna dayanır.

> Hakimiyetiniz ve dolayısıyla da mülkiyetiniz devletin arzu edeceği kadar geniştir ve onun arzu ettiği sürece devam etmektedir; tıpkı ailede nelerin ne kadar bir süre için çocukların mülkiyeti olduğuna karar verenin baba olması gibi.[30]

Peki bu durumda sözleşme teorisinin yeniliği nedir/nerededir? Daha önceki yönetim biçiminden her şey üzerinde hakimiyeti olan, değiştirilemez ve karşı gelinemez yetkilerle donatılmış bir krallık, tüm babaların ataerki hakkı ve iktidarını elinde tutan bir güç olarak bahsetmiştik. Hala yasalara tabi olmayan, her şeyin mülkiyetini elinde bulunduran bir egemen güçten ve onun her şey üzerindeki hakimiyetinden bahsettiğimizde sözleşme ne anlama gelmektedir? Hobbes için sözleşme anlayışının kilit noktası rızadır ve rıza tüm tabiyet ilişkilerinin meşru zemini olarak kabul edilir. Çocuklarla ebeveynleri arasındaki tabiyet ilişkisinin dahi bir rıza ve uzlaşıya dayandığını iddia eden düşünür, tüm sivil-politik yaşamı bu zemine yerleştirir. Ne var ki "doğal zorunlulukların" sürüklediği bir rıza durumu tartışmaya açıktır. Pateman'ın yanı sıra bu konuya "İkinci eleştiri, sözleşme teorisinin rıza yoluyla kendi kendine üstlenilen yükümlülükler kavramsallaştırmasının, bazı açılardan – tüm açılardan olmasa da- doğası gereği cinsiyetçi olduğunu

[28] Hobbes, *De Cive*, (Bölüm 9, §6), 130.
[29] Hobbes, *Leviathan*, (Bölüm 20), 147.
[30] Hobbes, *De Cive*, (Bölüm 12, §7), 163.

savunan Hirschmann'dan gelir."[31] Hirschmann'a göre sözleşme teorilerinin ortaya koyduğu özel-kamusal ayrımının yarattığı asimetrik yükümlülükler toplumsal cinsiyete dayalı değerlerin yansımasıdır ve rıza söylemi bu değerleri derinleştirerek sabitlemeye hizmet eder.[32] Zira her şeyden önce farklı ilişkiler deneyimleyen, farklı psikolojik süreçlerden geçen ve farklı toplumsal cinsiyet kimliği geliştiren erkek ve kadınların rıza gösterme süreçleri de farklılaşacaktır. Bu durumda sözleşme teorisinin ontolojik ve epistemolojik arka planını değiştirmeden rızayı salt bir sonuç ve tüm toplumsal ilişkilerin meşruiyet zemini olarak kabul etmek gizleyici bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla toplumsal teorilerde rıza, her şeyden önce rasyonel bir tercih ve karşılıklı olarak kurulmuş iradi bir anlaşmaya işaret etse dahi öncesinde var olan konumların ve farklı kodların etki gücünü gözden kaçırabilir. Liberal bir feminist olan Martha Nussbaum da toplumsal sözleşme kuramlarını bu açıdan eleştirir. Düşünüre göre "toplumsal sözleşme teorisi, asimetrik güç ilişkilerinin, karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin veya sosyal olarak inşa edilmiş tercihlerin gerçekliğini yakalamaz."[33] Bu anlamda rasyonel bir seçim ve iradi bir edim olarak görülerek sözleşme teorilerinin zeminine yerleşen rıza anlayışı, zorlamayı gizleyebilir. Elbette bu her rıza ilişkisinin bir zorlama veya bilinçsiz bir tercih olduğu anlamına gelmez. Aksi taktirde her kadın-erkek ilişkisini bir zorlama veya tecavüz olarak görmek mümkün hale gelir. Üstelik bu söylem bizi, kadınların sadece birer kurban ve pasif alıcılar olduğu sonucuna ulaştırabilir. Bu yaklaşımdan kaçınmak adına, Mary Barbara Walsh, sözleşme anlayışını tümden reddetmek yerine onu baskı ve tahakkümü tespit edici bir araç olarak kullanmayı önerir. Ona göre sözleşmelerin etraflıca düşünme ve diyalog kurarak kendini bir başkasının yerine koyma becerilerini geliştirebilecek bir potansiyeli vardır ve bu potansiyeli ortaya çıkarma ve kullanma girişimi feminist kuramlara büyük katkılar sağlayacaktır. Böylece kişiler rıza türlerini ayırt etme konusunda daha bilinçli ve hangisinin eşitsizlik durumlarından doğan gönüllü-olmayan bir kabullenmeye dayandığına ilişkin değiştirilebilir, düzenlenebilir ve yeniden işlerlik kazandırılabilir yargılara ulaşma ihtimaline sahip olabilirler.[34]

---

[31] Shay Welch, "The Feminist Standoff: Reviving Consent for Individual Freedom", *A Theory of Freedom, Feminism and the Social Contract*, ed., Linda Martin Alcoff, Gillian Howie (New York: Palgrave Macmillian, 2012). 89.
[32] *A.g.e.*, 90.
[33] Mary Barbara Walsh"Feminism, Adaptive Preferences, and Social Contract Theory", *Hypatia*, Vol. 30, Issue 4 (2015), 7.
[34] *A.g.e.*, 13.

Sonuç olarak sözleşme temel itibariyle babaerkil iktidara karşı bir zafer, aile ve sivil toplumun birlikte aynı yasaya tabi olmasının ortadan kaldırılmasıysa, farklı yaklaşımlara sahip tüm bu feminist düşünürler açısından Hobbes'un sözleşme kuramı bu koşulları sağlayamaması bakımından güçsüz kalır. En başta sözleşmenin temel vurgusu olan irade ve uzlaşım, daha önceki ilahi ve değiştirilemez görülen yasanın iptal edilmesine ve yerine ortaklaştırılabilir yeni bir bağ üzerinden gerektiğinde değiştirilebilir olmasına dayanmaktadır. Ne var ki Hobbes, diğer sözleşmeci düşünürlerden farklı olarak, hak devriyle başlayan sözleşme sonrasında değişim imkanını kapatır ve sözleşmeyi kılıcın gücüyle mühürler. O halde yoksulların, kadınların ve diğer toplumsal sınıfların direnme ve başkaldırısının tümüyle engellendiği bir durumda sözleşmenin herkesin iradesini ortaya koyan bir anlaşma olduğunu nasıl iddia edebiliriz?

John Locke: Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet

Hobbes için olduğu gibi, Locke için de doğa durumu özgürlük ve eşitlik durumudur. Fakat bu özgürlük ve eşitlik tam anlamıyla Hobbes'ta gördüğümüz gibi sözleşmeye zorunlu kılan bir "Başıbozukluk Durumu değildir."[35] Zira doğa durumunda aklın yasası olan "Doğa Yasası" hakimdir. Zira Locke'a göre yasanın olmadığı yerde özgürlük de olamaz. Elbette Hobbes için de doğa durumunda doğa yasası mevcuttur; fakat düşünür için "(…) doğa yasalarının bilinmesi onlara riayet edilmesini garanti altına almamaktadır" ve bu durumda herkes için direnme hakkından vazgeçmek olan gücün ve özgürlüğün devriyle birlikte sivil duruma geçmek zorunlu hale gelir. Peki Locke'un çizdiği şekilde özgürlüğü ve uyumu tesis eden bir yasa varsa ve hatta etkiliyse doğa durumu neden bırakılır? Düşünür her ne kadar doğa yasasından bahsetse de doğa durumunda bireyler ve onların mülkleri "soysuzlaşmış insanların yolsuzluğu ve kötülüğü" nedeniyle bazı tehlikelere, istismara ve istikrarsız durumlara açıktır. Bilinen ve yerleşik bir yasanın olmayışı, bilinen ve tarafsız bir yargıcın olmayışı ve son olarak destek ve sürekliliği sağlayacak yürütme iktidarının eksikliği insanların parçalı ve pozitif yasalar altında birleşmesinin temel nedenleridir.[36] Dolayısıyla politik iktidarın temel eğilimi ve amacı bireylerin yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülkiyetlerini *korumak* ve onu ortadan kaldırmaya, gasp etmeye ve bozmaya yönelen insanları *cezalandırmak*tır. O halde Locke'ta Hobbes'ta olduğu gibi özgürlüğün, direnme gücü ve hakkının devrinden değil, bunların gerçekleşmesinden bahsederiz. Başka bir ifadeyle; doğa yasası yerini yeni yasalara bırakmaz, doğa yasaları edimselleşir. Bu açıdan Locke'a göre pozitif

[35] Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (Bölüm 1, §6), 10.
[36] *A.g.e,.* (§124-125-126), 85-86

yasalar ancak doğa yasasına dayandıkları sürece doğru ve meşru olacaktır. Tam da bu bakımdan iki düşünürün sivil topluma ilişkin politik kavrayış ve tutumları farklılaşacaktır.

Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'sinin ilki Sir Robert Filmer ve onun taraftarlarına yönelik ciddi ve sert eleştiriler içerir. Locke *Birinci İnceleme*'de Adem'in babalık hakkına dayanarak mutlak monarşilerin kendi sınırsız yetkilerini meşrulaştırmasına karşı çıkar. Robert Filmer'ın eserine gönderme yaparak düşünür bu anlayışı şöyle özetler:

> Orada, Yazarımızın anlayışıyla, babalık otoritesi ya da babalık hakkı, değiştirilemez Tanrısal bir egemenlik hakkıdır ki, bu otoriteyle, bir baba ya da prens çocuklarının ve uyruklarının yaşamları, özgürlükleri ve servetleri üzerinde mutlak, keyfi, sınırsız ve sınırlanamaz bir iktidara sahiptir. Bu nedenle baba ya da prens çocuklarının ya da uyruklarının malvarlıklarına el koyabilir, onları devredebilir, kişilerini dilediği gibi kullanabilir, satabilir, kısırlaştırabilir. Çünkü hepsi onun kölesidirler ve o da her şeyin lordu ya da sahibidir ve onun sınırsız iradesi, onların yasasıdır.[37]

Locke'un politik hakların ve iktidarın babalık haklarından türetilmesine ilişkin itirazı, en temelde egemene mutlak tabiyeti ortadan kaldırmayı hedefler. Nitekim Sir Filmer'ın kutsal metinlere dayanarak vurguladığı babalık hakkı onun mutlak monarşi arzusunun meşru zemini tesis eder. Bu nedenle Locke özellikle beşinci emirden yola çıkarak (babanızı ve annenizi onurlandırınız/babana ve annene hürmet edeceksin[38]) hem sadece babalık hakkının vurgulanarak annenin yok sayılmasına hem de babalığın politik bir hak olarak konumlandırılmasına itiraz eder ve buradaki çelişkiyi gösterir.

> Babanızı ve annenizi onurlandırınız biçimindeki emir eğer siyasal hükümranlığa ilişkin olsaydı, doğrudan doğruya Yazarımızın monarşisini yıkardı. Çünkü bu görevin, toplum içinde dahil, her çocuk tarafından babasına karşı ödenmesi gerekeceğinden, her babanın siyasal hükümranlığa sahip olması zorunludur ve bu durumda baba sayısı kadar egemen olacaktır.[39]

Locke'un bu çalışmasında monarşiye yönelik eleştirisi temelde paternal iktidardan politik iktidara ilişkin çıkarım yapılmasına ilişkindir. Monarşi ve babalık hakkı arasında sıklıkla yapılan analoji, iktidara sınırsız ve mutlak bir hak tanınmasına dayanır. Ne var ki Locke'a göre ebeveynlerin çocukları

[37] John Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme: Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Keşfi ve Yıkılışı*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Kırlangıç Yayınevi. 2007), (§9), 21.
[38] Eski ve Yeni Ahit'teki on emirden beşincisi. Bkz. Çıkış 20:2–17 ve Tesniye 5:6–21 olmak üzere Tanah'ın iki kitabı. (y.n).
[39] John Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, (§65), 79.

üzerindeki iktidarı dahi çocuğun aklını ve temyiz hakkını kullanana kadar geçerli olan; geçici ve sınırlı bir eğitim işidir. Çocuğun ebeveynlerine vereceği tek karşılık ise Beşinci Emir'in hükmünde açık kılınmıştır: Anne ve babanızı onurlandırın/ebeveynlerinize hürmet edin. Zira çocuğun ebeveynlerini onurlandırması, onların özen, şefkat ve sıkıntılarıyla ilişkili olan "emek"leri üzerinden temellendirilir. Bir parantez açarak söyleyecek olursak; çocuk, tam da Locke'un emek-mülkiyet ilişkisine bağlı olarak, geçici bir mülkiyet olarak görülebilir. Tıpkı yönetimin gücünün ve sınırlarının geçici bir mülkiyet olması gibi.

Buradaki temel çelişki ise şudur: Locke'a göre sivil toplumun temeli doğa yasasıdır, fakat politik iktidar doğa yasasındaki ebeveynlik hakkına dayanmaz/benzemez. Öyle görünmektedir ki Locke monarşi karşıtlığı nedeniyle bir yandan paternal hakla politik iktidar hakkının farklılığını vurgulamak istemekte, fakat diğer yandan da paternal iktidarı parental iktidara dönüştürüp düzenleyerek ve sınırlayarak politik iktidar için de bir model sunmakta, onun da geçici ve sınırlı olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Burada her iki model için de söz konusu olan; geçici, sınırlı (kesinlikle yaşam ve ölüm hakkını içermeyen) bir süreye sahip belirli bir iktidardır. Yine de "…hem oluşumu, iktidarı ve hem de amacı bakımından devletten oldukça farklı" olan evlilik modelinde eşitlik değil bir ast-üst ilişkisi vardır. Buradaki hiyerarşi daha çok çocuklar ve hizmetliler (köleler) üzerinden tarif edilmesine rağmen, gözden kaçmayacak olan önemli detay çocuğun eğitim ve mirası konusunda sürekli "babalık" vurgusunun olmasıdır. Her iki çalışmada da aynı argüman kullanılır: "Paternal İktidarın ya da daha doğrusu Paternal Görevin Eğitim biçimindeki ilk kısmı belirli bir dönemde sona ermek üzere Babaya aittir."[40]

> Ancak Koca ve Karı sadece tek bir ortak tasaya sahip olmakla birlikte farklı anlama yetilerine sahip olduklarından kaçınılmaz olarak bazı durumlarda farklı isteklere de sahip olacaklardır. Bundan dolayı nihai Karar Vermenin, yani Yönetimin bir yerlere yerleştirilmesi gerekli olduğundan yönetim, doğal olarak, daha muktedir ve daha güçlü olan Erkeğin payına düşer.[41]

Elbette Locke'un, Sir Robert Filmer'la kıyaslandığında ya da daha genel itibariyle kendi dönemindeki ataerkil yapılanmanın içerisinde farklı bir yeri olduğunu söylemek gerekir. Bu farklılığın kaynağı gerek evlilik ve aile içinde gerekse politik iktidar söz konusu olduğunda bir başkası üzerindeki hakkı yaşam ve ölüm sınırına kadar genişletmemesi ve ayrılma/boşanma hakkını

[40] John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (§69), 51.
[41] *A.g.e.,* (§82), 58.

kadın için de mümkün kılmasıdır.[42] Fakat Locke bir yandan eşit ebeveynlik hakkı, kadının kendi kişisel bütünlüğü, evlenme ve boşanma hakkı hakkında konuşurken aynı zamanda hane içindeki tabiyeti saklı tutar. Burada, daha önce Hobbes'ta gördüğümüz türden bir fiziksel güç ve kapasite vurgusuyla birlikte gelen "daha muktedir ve daha güçlü" (*as the abler and stronger*)[43] olanın hâkimiyetine ilişkin "doğalcı" bir kabul vardır. Dolayısıyla kadının tabiyetinin bu doğal temeli Locke tarafından tanınır ve sürdürülür, diyebiliriz. Üstelik Locke bu "doğal" gerekçeyi, karşı çıktığı kutsal metin yorumlarına ve geleneğe (*convention*) dayandırarak uzlaşma veya sözleşme sonrasına taşır.

> Kadının kocasına tabi olması gerektiğini Tanrının kendi takdiriyle nasıl emretmiş olduğunu, insanoğlunun yasalarının ve ulusların geleneklerinin de genellikle öyle buyurmuş olmalarından anlıyoruz; ben bu tabiyetin doğada da bir temeli olduğunu kabul ediyorum.[44]

Dolayısıyla Locke için de toplumsal sözleşme temelde bir önkabule dayanır. Sivil toplumun dayanağı ve önceli olan doğa durumu pozitif yasalar altında güvenceye alınırken, doğa durumunda kadının güçsüz ve tabi doğasına ilişkin kabul de sürdürülür. Böylece hem doğal hem de uzlaşıya dayalı toplumlarda cinsiyet hiyerarşisine dayalı özel alanın, devlet tarafından düzenlenip müdahale edilmeyen bir alan olarak yer alması garanti altına alınmıştır. Fakat diğer yandan özgürlüğün tanımlandığı alan kamusal alandır. "Modern sözleşme teorileri, bireysel özgürlüğün güçlü savunularını içermesine rağmen, özgürlüğün yalnızca bir yönüne hitap eder: politik özgürlük." [45]Bu alan ise eril gücün yaratıcı ve üretici özellikleriyle donatılmıştır.

İkinci olarak Locke'un mülkiyet ve onun korunmasına ilişkin kaygısı, aile ve evlilik toplumuna (*conjugal society*) bakış açısını belirleyen temel bir başka boyuttur. *İkinci İnceleme*'de Locke, erkek ve kadının birlikteliğinin nedenini üreme, süresini çocukların akılsal yetkinliğe kavuşması ve hedefini malların birikimi olarak belirli çıkarlar çerçevesinde belirler.

---

[42] Joanne Boucher, "Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman's The Sexual Contract", *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 36, No. 1 (2003): 33.

[43] Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (§82), 58.

[44] Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, (§47), 59.

[45] Shay Welch, "Social Contract Theory and Social Freedom: Entering the Feminist Debate", *A Theory of Freedom, Feminism and the Social Contract*, ed. Linda Martin Alcoff, Gillian Howie (New York: Palgrave Macmillian, 2012). 4.

> Mülkiyet olmaksızın Ortaklaşa olanın kullanımı söz konusu olmazdı. Dolayısıyla şu ya da bu bölümü almak bütün Ortakların açık onayına bağlı değildir. 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.[46]

Bu durumda kadının, köle ve hizmetçilerin ailenin efendisine ekonomik katkısı evlilik toplumunun önemli bir veçhesidir. Ailenin doğal yöneticisine (*head of family*) ait olan her şey onun mülkiyetinin bir parçası olarak yer alır. Locke buna kadını açıkça dahil etmese de burada görünür olan hiyerarşi, kadının doğal tabiyeti ve buna rızası olduğu iddiası erkeğe doğal hakimiyetini sağlayacaktır. Buradaki en temel sorunlardan biri yine rıza anlayışına ilişkindir. Sözleşme teorilerindeki rıza söylemi her zaman belirli yükümlülüklere dayanır ve bu yükümlülükler büyük oranda inşa edilmiş ve dışardan dayatılan sınırlamaları meşru kılar.[47] Dolayısıyla mesele temelde zorunluluk-yükümlülük ve rıza ilişkisinin arka planında duran özgürlük kavrayışında çözümlenir. Liberal sözleşme teorilerinin dışsal ve sınırlayıcı, eş deyişle negatif özgürlük çerçevesinden yaptıkları özgürlük tanımlamaları ise kişinin kendi mülkiyetine sahip olması ile belirlenir. Başka bir ifadeyle bu mülkiyet sadece mallar ve dışsal sahip olunanlarla değil, kendi bedeni, yetileri, arzularına sahip olması ile ilişkilidir. Bu durumda kişi kendi mülkiyetini kölelik yönünde kullanmak isterse, salt gönüllü olması ve rıza göstermesi bakımından bu tavır meşru sayılabilir. Pateman bu noktada mülkiyet-özgürlük-rıza anlayışına dayanan sözleşme teorilerindeki en büyük sorunun, kadınların doğal cinsiyet farklılıkları nedeniyle halihazırda kendi mülkiyetlerinden mahrum bırakılması olduğunu ifade eder.

Sonuç

İlk sözleşmeci düşünürlerin metinleri sıklıkla sadece büyük politik konular çerçevesinde değerlendirilir. Politika felsefesindeki ana yolları gösteren bu metinlere elbette salt politik perspektiften yaklaşmak oldukça makul görülür. Fakat bu metinlere kaynaklık eden tüm toplumsal ilişkiler tali veya politika-dışı bir mesele haline getirildiğinde veya önemsizleştirildiğinde sorunun semptomları ortaya çıkar. Hem Hobbes'un hem de Locke'un ele aldığımız politik metinleri ebeveynlik, evlilik sözleşmesi, kadın-erkek-çocuk ilişkisi gibi oldukça önemli meselelerden beslenerek ve onlar etrafında dönerek

[46] Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (§28), 28.

[47] Shay Welch, "Social Contract Theory and Social Freedom: Entering the Feminist Debate", *A Theory of Freedom, Feminism and the Social Contract*, ed. Linda Martin Alcoff, Gillian Howie (New York: Palgrave Macmillian, 2012). 85.

oluşturulmuş metinlerdir. Bu bakımdan tali değil bilakis ana ve politik konular olarak ele alınmayı hak ederler. Pateman'ın ifade ettiği gibi sözleşme kuramcılarının kendilerinin taşıdığı kimi çelişkiler bu okumalara eşlik eden örtüyü görünür kılar.

> Metinlerin alışıldık okumaları, klasik sözleşme teorisyenlerinin nasıl, doğaya başvuran her türlü siyasi hak iddiasını gayrımeşru saydıklarını ve ardından erkeklerle kadınlar arasındaki farkı doğal özgürlük ve doğal tabiyet arasındaki fark olarak kurduklarını ne idrak edebilir, ne de bu soruyu cevaplayabilir.[48]

Tam da bu açıdan sözleşme kuramlarının dayandığı iki temel olan cinsel farklılık ve birey anlayışı, düşünürlerin metinlerindeki tali kılınmış evlilik, ebeveynlik, doğal-sivil haklar ayrımı ve ilişkisi üzerinden bu çalışmaya konu edilmiştir. Bu eleştiriler bir yandan cinsel farklılığın doğal, hiyerarşik ve normatif bir ayrıma dayanarak ele alınmasına diğer yandan da birey anlayışının -evrensel ve cinsiyetsiz göründüğü noktada dahi- bu ayrımın üstün ve ayrıcalıklı kılınmış eril-rasyonel tarafına işaret etmesine ilişkin olmuştur. Oysa sözleşme için özgür ve eşit bireylerin mülkleri ve onunla birlikte gelen hakları üzerinden anlaşma yapmaları gerekir. En iyi ihtimalle kadının taraf olduğu sözleşme evlilik sözleşmesidir, fakat bu sözleşme de özel alanın sınırlarına hapsedilir.

Doğal haklara dayandığı iddia edilen ve salt babaerki olarak alınan ataerkil iktidarın, kralın iktidarının devrilip yerine herkesin eşit ve özgür bireyler olarak sözleşmeyle kurduğu sivil toplumda son bulduğu düşüncesi, bu aynı sivil toplumda neden hala doğal ve politika-öncesi bir alanın (özel alan) varolduğunu sorgulamaya sevk eder. Bu ayrımın getirdiği iş bölümü özellikle domestik işlerde kadınların, kamusal ve politik görevlerde ise erkeklerin yer almasında belirgin hale gelir. İşte tam da bu nokta belli türden bir rasyonalite ve buna bağlı bir birey anlayışının görünür olduğu noktadır. Cinsiyet farkının doğallaştırılması ve aynı zamanda erkek bireylerin doğuştan belirli özellik ve kapasitelerle donatılmış olması (*endowed with*) iddiası politikanın mekânı sayılan kamusal alanın ve orada gerçekleşen faaliyetlerin bu eril güce teslimiyle sonuçlanır. Buradaki ilk örtü sadece kamusal alanın politik görülmesiyken, yine buradaki ilk çelişki bedensel gücün rasyonel güce bir çırpıda dönüştürülmesidir. Henüz 1700 yılında Mary Astell'in de ifade ettiği gibi "(…) en güçlü hamalın en akıllı adam olmaması üzerine filozofların henüz kafa yormaması tuhaf bazı rastlantılar sonucu olsa gerek (…)"[49]

[48] Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 328.

[49] Mary Astell, *Some Reflections Upon Marriage* (London: Printed for John Nutt, near Stationers-Hall, 1700), 87.

Bunun yanı sıra felsefi kanonun neredeyse genel ve baskın diyebileceğimiz tutumu; tutku, tikellik ve bedenin akılla sınırlandırılması, bastırılması veya düzenlenmesi gerektiği yönündedir. Birey anlayışı tam da bu rasyonalitede ve onun cinsiyetsiz, evrensel soyutluğunda resmedilir. Fakat tam da böyle tasarlandığı müddetçe ortaya koyulan hiyerarşik dikotomi tüm simgesel çağrışımlarla birlikte akla eril bir karakter kazandırır. Dolayısıyla birey nosyonu eril kapasitede temellendirilmiş olur ve kamusal organizasyon işte bu eril bireyin rasyonalitesinin praksisidir.

Elbette sözleşme kuramlarının tek sorunu onların cinsel iktidar ve bu yolla politik iktidarı eril güce teslim etmeleri değildir. Bu kuramların felsefi eleştiri ve soruşturması bu konularla doğrudan bağlantılı olan başka iktidar problemlerini de ortaya koyar. Bunlar daha önce bahsettiğimiz gibi yine liberal evrensel birey nosyonunda ve tam da bu birey anlayışını mümkün kılan mülkiyet anlayışında düğümlenmiştir. Hobbes zenginliği ve fakirliği ilginç bir şekilde doğallaştırıp herkesin gelirine bakmaksızın aynı vergiyi ödemesini savunurken[50], Locke "yeryüzünün eşitsiz sahipliği"nden hareketle kurduğu "meşru" sözleşmede, birey anlayışının en güçlü zemini olan ortaklar üzerinde izinsiz mülk edinebilme hakkını savunur.[51] Bütün bunlar başka bir çalışmanın konusu olmakla birlikte Pateman'ın ortaya koyduğu ve odaklandığı merkezi "eril cinsellik hakkı yasası"nın da dışında kalır görünmektedir. Yine de sözleşme kuramları kölelik, hizmetçiler, kadınlar, yoksullar ve yoksullukla ilgili tüm tabiyet ilişkilerini meşru kılabilecek genel bir perspektife sahip görünmektedir.

Pateman'ın sözleşme kuramlarına ilişkin radikal eleştirisinin, sözleşmeleri bir çırpıda ortadan kaldırmaya veya değersizleştirmeye yönelik bir amaç taşıması nedeniyle eleştirilmiş olmasını göz ardı etmemek gerekir. Bu eleştirilerde sözleşmelere yönelik, düzenlenmesi ve feminizm için kullanışlı hale getirilmesi yönünde, olumlu bir yaklaşım söz konusudur. Susan Okin'in ifade ettiği gibi Pateman bu tartışmalarda yalnızca "eril cinsellik hakkı yasası"nın peşindedir ve burada ima edilen neredeyse her sözleşme düşünürünün kuramının zemininde kadının bedenine "zorla" erişim hakkının/tecavüzün saklı olduğudur ki bu oldukça büyük ve sorgulanabilir bir iddiadır.[52] Şiddetin tek müsebbibi olarak sözleşmeleri görmek, yapılacak başka türden sözleşmelerin ve düzenlemelerin tüm imkanlarına kapanmak demektir. Bu bakımdan sözleşmelerin kendisinin tümden eleştirisi değil bu

[50] Hobbes, *De Cive*, (§10), 177.
[51] Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme,* (§28), 27.
[52] Susan Moller Okin, "Feminism, the Individual, and Contract Theory", *The University of Chicago Press*, Vol. 100, No. 3 (1990): 660.

noktaların eleştirilerek ve sözleşme fikrinin düzenlenerek saklı tutulması gerektiği vurgulanır.

Sonuç olarak sözleşmeleri eleştirirken ve sorgularken saklı tutmamız gereken temel sorular belki de şöyle formüle edilebilir:
-Zımni ve gönüllü bir anlaşma, herkesin iradesini aynı ölçüde taşır ve ilk anlaşmadan sonra geri kalan her şeyi meşru kılar mı? (Sözgelişi bir yurttaşın içine doğduğu ve salt yurttaş olmak bakımından örtük (*tacit*) bir rıza ile bağlı olduğu devletin her karar ve edimine katılması veya bu kararların tümünü onaylaması (onayladığının varsayılması) mümkün ve doğru mudur?)
-Eğer politik iktidarın birincil amacı mülkiyetin ve özgürlüğün korunması ise, doğa durumunda bu ikisine de sahip olmayan insanlar neden doğal yasanın korunmasını ve sürdürülmesini garanti altına alan bir pozitif yasa altında sözleşme ile yaşamak isterler?

Kaynakça

Astell, Mary. *Some Reflections Upon Marriage*. London: Printed for John Nutt, Stationers- Hall, 1700.

Boucher, Joanne. "Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman's 'The Sexual Contract'". *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*. Vol. 36. No. 1. (2003): 23-38.

Cherry, April L. "Social Contract Theory, Welfare Reform, Race, and the Male Sex-Right". Cleveland State University. Vol. 75 (1996): 1037-1094.

Das, Veena. "Violence, Gender, and Subjectivity". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 37 (2008): 283-299.

Hegel, G. W. F. *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2013.

Hobbes, Thomas. "Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy." *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury IV*. Editör William Molesworth. London: John Bohn, 1962.

Hobbes, Thomas. *De Cive, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. Çeviren Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2007.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Editör C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin, 1982.

Kant, Immanuel. "Political Writings". Editör H . Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Locke, John. *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*: *Bay Robert Filmer ve Yandaşlarının Yanlış İlke ve Temellerinin Keşfi ve Yıkılışı*. Çeviren Fahri Bakırcı. Ankara: Kırlangıç Yayınevi. 2007.

Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*: *Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayınevi, 2012.

Marx, Karl. *Kapital I*. Çeviren Alaattin Bilgi. Ankara: Sol Yayınları, 2011.

Okin, Susan Moller. "Feminism, the Individual, and Contract Theory". *The University of Chicago Press*. Vol. 100, No. 3 (1990): 658-669.

Pateman, Carole. *Cinsel Sözleşme*. Çeviren Zeynep Alpar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017.

Shanley, Mary Lyndon. "Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth Century English Political Thought". *The Western Political Quarterly*. University of Utah on behalf of the Western Political Science Association. Vol. 32. No. 1 (1979): 79-91.

Walsh, Mary Barbara. "Feminism, Adaptive Preferences, and Social Contract Theory". *Hypatia*. Vol. 30. Issue 4. 2015.

Welch, Shay. *A Theory of Freedom, Feminism and the Social Contract*. New York: Palgrave Macmillian, 2012.

AHMET MİDHAT EFENDİ'NİN KONTRASOSYAL ÇEVİRİSİ

Hulusi Ertuğrul UMUDUM*

AHMET MIDHAT'S TRANSLATION OF SOCIAL CONTRACT

Öz

Ahmet Midhat Efendi (1844-1912), 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde eserler veren velut bir yazardır. Yazarlığının yanı sıra gazetecilik ve yayıncılık yapan Ahmet Midhat, çevirileriyle de Osmanlı düşünce ve edebiyat dünyasına katkılarda bulunmuş ve çeşitli alanlarda ilklere imza atmıştır. Kendi çıkardığı *İttihad* gazetesinde 1876 yılı itibariyle ünlü Fransız düşünür Jean Jacques Rousseau'nun *Contract Social* yapıtını *Mukavele-i İctimaiyye* olarak Türkçeye tercüme etmiştir ve bu tercüme Türkçedeki ilk Jean Jacques Rousseau çevirisidir. Ancak siyasî müdahaleler sebebiyle çevirisini yarıda kesmek zorunda bırakılmış ve bir müddet sonra Rodos'a sürgün edilince çalışması natamam kalmıştır. Dönemin çeviri anlayışına uygun olarak sadece tercüme yapmayan Ahmet Midhat Efendi, yaptığı tercümelerin içinde gerekli gördüğü yerlerde "izah ve icmal" diyerek metni şerh etmiş ve kendi didaktik tarzına uygun bir şekilde metni Türk okuyucusuyla buluşturmaya çalışmıştır. Bu çalışmada Ahmet Midhat'ın *Kontrasosyal* çevirisi, Türk siyasal düşüncesine sunduğu kavramsal katkısı bağlamında ele alınmaya çalışılacak; Walter Benjamin ve Jacques Derrida'nın çeviri ve metin düşüncelerinden hareketle Ahmet Midhat'ın çeviri ve çevirideki şerhlerinin Osmanlı siyaset düşüncesine etkisi tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Midhat Efendi, toplum sözleşmesi, çeviri, yapısöküm, siyaset felsefesi.

* Atatürk Üniversitesi İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Dr. Öğr. Üyesi, ertugrul.umudum@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4997-1575.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 483-496.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 12.09.2022)

Abstract

Ahmet Midhat Efendi (1844-1912) is a prolific author who lived in 19th c. Ottoman Empire. In addition to his authorship, he was also a journalist and a publisher and he did translations as well. In these various fields he sometimes led the way. In *Ittihad* – journal which was published by Ahmet Midhat – he translated the *Social Contract* of Jean Jacques Rousseau as *Mukavele-i Ictimaiyye* in 1876 and this was the first translation of Social Contract in Turkish. However, due to the political interventions, this translation was interrupted and he was exiled to the Rhodes Islan after a while, this translation remained incomplete. Ahmet Midhat Efendi, by following the translation trend of his era, made comments on the texts while translating it wherever he thinks it is compulsory under the titles of "*izah* or *ijmal*" and by doing so he tried to make the translation appropriate for the Turkish reader. In this study, the Social Contract translation of Ahmet Midhat will be covered in terms of its conceptual contribution to the Turkish political thought and following the ideas of Walter Benjamin and Jacques Derrida on text and translation the impact of the comments and translation of Ahmet Midhat upon the Ottoman political thought.

Keywords:Ahmet Midhat Efendi, social contract, translation, deconstruction, political philosophy.

****

> Tercüme bahsi matlûbu olan lisânı anlamak cihetinde kalır. Yani matlûb olan lisânı anlayıp badehu ondan anlayacağımız şeyleri kendi lisânımızla ifâde edeceğiz demektir.[1]
> (Ahmet Midhat Efendi, Usûl-i Tercüme'den)

Bu sözleri serdeden Ahmet Midhat, çevirmenin artık klişeleşen dilemmasıyla karşı karşıyadır: *traduttore, traditore*: çevirmek ihanet etmektedir. Ve eğer çevirmek ihanet etmekse, böyle bir ihanetin en büyüğü belki de çevirinin ta kendisi olacaktır, eğer çevirmen hain değilse. Eğer vazıh bir anlam aranıyorsa, ya da pür bir "anlamına gelme" deneyimi mevzubahis ise çeviri

[1] Metinde Latin alfabesine aktarılan ifadelerde transliterasyon yapılmayacaktır. Hemze (ʾ), ayın (ʿ) harfleri gösterilmeyecek; ancak med (uzatma) harfleri â, î, û olarak yazılacaktır.

öznesiz, "özneden hâlî" olmalıdır; aksi takdirde Platoncu anlamda orijinal metnin bir kopyası olan çeviri her daim noksan, kusurlu kalacaktır. [2]

Bu mantıkla düşünülürse hain Ahmet Midhat'tır. Onun *ihanetini* farklı kılan, çeviriyle birlikte gelen bir şerh pratiğidir: Ahmet Midhat, metinlerde izah eder, icmal eder, şerh eder. Ve şerh ettikçe asında tercüme anonim bir hale gelmektedir: Yazarın (*author*) yetkesi (*authority*) elinden gider; ancak mütercim de gerçek bir yazar değildir. Metin *şerh* olundukça açılır, okuyucuya doğru genişler; ancak *şerh* aynı zamanda yarmaktır[3]; metnin dokusu (*textuality*) yarılır ve bu yarılan yerden metin eklemlenir: hedef dilin kültürüne, yeni okurlara ve yeni anlamlara. Ahmet Midhat'ın *Social Contract* çevirisi ele alındığında çeviri ve şerhin işleyen dinamiklerini takip etmek mümkündür. Metin kaynak dilden hedef dile aktarılırken "Rousseaucu siyasal" Osmanlı düşüncesine gelmektedir.

Bunu görebilmek için ilk olarak Ahmet Midhat'ta çevirinin yeri ve mahiyeti ile başlamak gerekmektedir. Natamam otobiyografik eserinde Ahmet Midhat, 1864'te Rusçuk'ta iken dört kelimeyi kâğıt üzerinde yan yana koyamadığını belirtmekte ve Fransızca dilbilgisinin oldukça kıt olduğunu aktarmaktadır[4]. İlerleyen dönemlerde Şakir Beyle tanıştıktan sonra yazı hayatının önemli anlarından birini yaşamıştır. Şakir Bey ona konağında yer vererek kendi kütüphanesini açmış ve yazmaya teşvik etmiştir.

O dönemler tapu yazma işi yaptığını söyleyen Ahmet Midhat, Şakir Bey'in "Yazı yazmak istiyorsan tapu yazma, yazı yaz! Kendin yaz, tercüme yap! Senin yazı ve tercüme konusundaki yeteneğin meydandadır. Bu yoldan ün kazanırsın, şan kazanırsın." [5] Sözlerinden zihninin önem verdiği iki kelimenin "yazı" ve "tercüme" olduğunu ve bu "kelimecikler" onun hislerini gıcıkladığı için inadından vazgeçerek tercümeye başladığını ifade etmektedir[6].

---

[2] Antoine Berman, Isabelle Berman, ve Valentina Sommella, *The Age of Translation: A Commentary on Walter Benjamin's 'The Task of the Translator'*, çev. Chantal Wright (Routledge, 2018), 40.

[3] Ragıp el-Isfahanî , el-Müfredat fi'l Garâib el-Kur'an, ş-r-h maddesi. Şerh hem açmak, yaymak hem de yarmak, kesmek demektir. Örneğin Mevlânâ'nın سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد و اشتیاق/ mısraı: İştiyak derdini şerh edebilmem için, Ayrılık acılarıyla şerha şerha olmuş bir kalp isterim.

[4] Ahmet Midhat Efendi, *Menfa Sürgün Hatıraları*, haz.Handan İnci (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), 167.

[5] Ahmet Midhat Efendi, *A.g.e.*,181.

[6] Ahmet Midhat Efendi, *A.g.e.*,182.

Yazı ve yazı içinde de tercüme önemli bir konumda yer almaktadır. "Tarîk-i İktibâs" başlıklı gazete yazısında "Tercüme dahi sanʿat-ı tahrîrin pek mühim bir şuʿbesini teşkîl eder." [7] Tapu istinsahından daha yüce olan tercüme Ahmet Midhat Efendi için sadece iç gıcıklayıcı bir duygu değil aynı zamanda kendini geliştirme ve gerçekleştirme vasıtasıdır. (Osman) Hamdi Bey'le bu deneyimi yaşamıştır. İlk özgün yazı denemelerine onu "dürtercesine gayretlendiren" Hamdi Bey'dir ve Ahmet Midhat'a göre eğer bu tarz bir gayret olmasa kendisi 5-10 yıl geçse de yazmaya teşebbüs etmeyeceğini beyan etmektedir: Avrupalı yazarların eserlerinden en güzel yerleri Ahmet Midhat'la paylaşan Hamdi Bey "Şurasını çevirmek mümkün müdür?" diye sorarak Ahmet Midhat'ı hırslandırmakta ve yaptığı çevirileri düzeltmek suretiyle ona yardım etmektedir [8].

Özgün yazılarına giden yolda tercüme ile pişmektedir ve otobiyografisinin ilerleyen sayfalarında okuma ve yazmanın onun ikinci yaradılışı haline geldiğini söyleyen Ahmet Midhat, [9] tercümeye dair fikirlerini de yine bu bağlamda serdetmiştir. Tercümeye dair yaklaşımını ortaya koyarken tercüme edilecek eserin seçimi ve nasıl tercüme yapılacağını göstermeyi tercih etmektedir [10].

Seçilecek eserde tercüman adeta bir yazar gibi dikkatli olmalıdır Ahmet Midhat Efendi'ye göre, çünkü bu "şân-ı vatanperverîsi iktizasındandır." [11] Bu yüzden Müslüman, gayrı Müslim; eski ya da çağdaş olması fark etmez, iktibas yapılacak milletlerin dili ve iktibas yapılacak eserin ilmi bilinmelidir [12]. Bir konudan örnek verdikten sonra tercüme edilen eserleri eleştirirken mütercimin anlamadan tercüme ettiği için tercümelerin kötü olduğunu dile getirmektedir. Devamında eğer mütercim tercüme ettiği şeyi anlasaydı anlatarak tercüme etmesi gerektiğini bu anlatarak tercümenin de "tevsîen" olduğunu söylemektedir[13].

Bir dilin tahsilini o dili anlamak ve o dilde yazmak üzere iki kısma ayıran Ahmet Midhat, tercümeyi kaynak dili anlamak kısmında bıraktıktan sonra o

[7] Ahmet Midhat Efendi, "Tarîk-i İktibâs", *Tarîk*, Cemâziyelâhir 1316, 3.
[8] Ahmet Midhat Efendi, *Menfa Sürgün Hatıraları*, 198.
[9] Ahmet Midhat Efendi, *A.g.e.*, 238.
[10] Fazıl Gökçek, "Ahmet Midhat Efendi'nin Çevirileri ve Çeviri Anlayışı", içinde *Küllerinden Doğan Anka Ahmet Midhat Efendi Üzerine Yazılar*, 2. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 218.
[11] Gökçek, *A.g.e.*, 219.
[12] Ahmet Midhat Efendi, "Tarîk-i İktibâs", 3.
[13] Ahmet Midhat Efendi, *A.g.e.*,3.

dili anlamanın ardından anadilde ifade etmek olarak ilave etmektedir [14]. Bu yüzden hedef dilde yazılan gazete yazıları, seyahatnameler, tarihler ve sair eserleri "okuyup dâire-i iktidârımızı epeyce tevsî eder isek artık kendimizi mütercim sayabiliriz."[15] demektedir.

Başka biçimleriyle birlikte Ahmet Midhat "tevsîen" tercümenin karşısına "harfiyyen" tercüme ya da "tercüme-i ayniyyeyi" koymaktadır; harfiyyen tercümeyi zararlı bulurken tevsîen tercüme için "tadilen" ifadesini kullanmaktadır. Bu tercümeye mealen çeviri, tercüme ve tahrir, mütalaa ve iştira gibi farklı boyutlarıyla değindiği göze çarpmaktadır [16]. "Kamere Âşık" eserinin önsözünde tercümelerinin özgün eserleri gibi beğenilmesinin sebebini aynen değil tadilen tercüme yapmasına bağlamaktadır ve tadilen tercümede, mütercimin dilediği değişikliği yapmasını salık vermekte hatta bunun bir görev addetmektedir[17].

Peki ya Rousseau, hele *Kontrasosyal*? Reisülküttap Atıf Efendi'nin 19. yüzyıl başında kaleme aldığı layihaya bakıldığında bu soru sorulmalıdır:

> Volter ve Ruso isimli zındıkların ve onlardan beter ukalâların ve haşa peygamberlere sövmek, büyükleri zemmetmek, bütün dinleri kaldırmak, cumhuriyeti ve müsavatı ima etmekten ibaret olan sözlerle alay üslubuyla neşrettikleri eserlere, her yeni şey lezzetlidir fetvasınca halk rağbet eder.[18]

İhtilal Fransasının ihraç ettiği bu *zındıkân*, aynı yüzyılın sonlarına doğru "Her kim olursan ol, işte üstadın budur [Voltaire], bu oldu veya olmalıdır."[19] Diye muştulanacak bir süratle Osmanlı topraklarına girmiştir. Ahmet Midhat özelinde, 1884-87 yılları arasında *Tercüman-ı Hakikat*'te Rousseau'ya yapılan atıflarla sürecin başladığı öne sürülebilir [20]. Kendi beyanıyla *Contract Social*'i büyük bir titizlikle okuyarak ehemmiyetiyle mütalaa etmiştir[21]. Ve kendisiyle

[14] Ahmet Midhat Efendi, "Usûl-i Tercüme", *Tercümân-ı Hakîkat*, 12 Nisan 1890, 3556 baskı, 5.
[15] Ahmet Midhat Efendi, *A.g.e.*,5.
[16] Işın Bengi, "Çeviribilimde Bir Hace-i Evvel: Ahmet Mithat Efendi", içinde *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006), 341.
[17] Gökçek, "Ahmet Midhat Efendi'nin Çevirileri ve Çeviri Anlayışı", 220.
[18] Nurettin Öztürk, "XIX. Yüzyıl Edebiyatında Vaoltaire ve Rousseau Çevirileri", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12, sy 12 (2002): 70.
[19] Erdoğan Erbay ve Ali Utku, "Sunuş", *Beşir Fuad Voltaire* içinde, 2. bs (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 7.
[20] Özlem Nemutlu, "Ahmet Mithat Efendi ve Jean Jacques Rousseau", *Yeni Türk Edebiyatı: Hakemli Altı Aylık İnceleme Dergisi*, sy 13 (2016): 104.
[21] Nemutlu, *A.g.e.*, 106.

tutarlı olacak biçimde eseri tercümeye koyulmuştur. *İttihad*[22] gazetesinde 19 Temmuz- 5 Ağustos 1876 tarihleri arasında tefrika halinde 8. sayıdan itibaren tercümeye başlayan Ahmet Midhat, 20. sayıda çeviriyi durdurmak zorunda kalmıştır. 8, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19 ve 20. sayılarda tercüme edilen eser, Türkçedeki ilk *Contract Social* çevirisidir; ancak –belki natamam olması sebebiyle– ilk olarak değinilmemiştir. 1946 Vedat Günyol'un çevirisindeki önsözde ilk çevirinin 1913 çevirisi olduğu belirtilmiştir [23].

Contract Social'in tercümesiyle ilgili Ahmet Midhat'ın kendi sözlerine başvurmak gerekirse, tefrikanın başındaki "Mukaddime-i Mütercimde" şöyle demektedir:

> Jean Jacques Rousseau tedkîkât-ı amîkası ve gâyet bî-tarafâne doğru sözü ile şöhret olmuş bir feylesofdur ki Avrupa'nın inkılâbât-ı âhiresini meydâna çıkarıp insânlara bir medeniyyet-i ahrârâne tayîn etmek husûsunda hakîm-i meşhûr Voltaire ile hizmette müşterekdir."Mukâvele-i İctimaiyye" ser levhası ile işbu eseri hukûk-ı siyâsiyyenin esâsı olup her nevi' tanzîmâtın ta'yîn-i üssü husûsunda erbâbına delâlet-i hayriyyede bulunduğundan ve şu günler ise Devlet-i Alîye-i Osmâniye gerçekten ahrârâne bir yolda Tanzîmât-ı cedîde esâsını vaz etmekle meşgûl olduğundan bu aralık eser-i mezkûrun mütâlası herkes için fâideden hâlî olmayacağı hülyâsıyle parça parça tercümesine ve İttihâd gazetesine tefrika olarak dercine şurû edildi.[24]

Meşrutiyetle sonuçlanacak düşünce hareketleri içinde Ahmet Midhat Efendi bu çeviriyi yapmakla dönemin gelişmekte olan düşüncelerine bir yön vermeye çalışmaktadır. Nitekim kardeşinin "Derdest-i tesis bulunan meclis-i umumi hakkındaki kararların tafsilatı" ve "İstikbal" gazetesinde çıkan bu konudaki itirazlara dair fikirlerini sorduğu mektubunda [25] Ahmet Midhat böyle büyük meselelerle kamuoyunun gelişigüzel ilgilendiğini belirtmekte ve bu tarz meselelerde tarihi güzelce bilmek ve kendi konumunu anlamış olduktan sonra şeriat ve hukuk biliminin çizdiği sınırdan çıkmamak gerektiğini söylemektedir [26]:

> Ben İstanbul'dayken *İtthad*'ı yeni tesis eylediğimiz zaman bu keyfiyetin farkına vararak şu muhakemat-ı mühimmede efkâr-ı umumiyeye delalet etmek için uzun uzadıya malumat vermeyi kurmuş ve hatta Jean Jacques

[22] Ahmet Midhat Efendi'nin bu gazetede tefrika olarak neşrettiği çevirinin transliterasyonu, bu makalenin yazarı tarafından tamamlanmış olup editöre teslim edilmiştir.
[23] Nemutlu, *A.g.e.*, 108.
[24] Jean Jacques Rousseau, "Mukâvele-i İctimâiyye", çev. Ahmet Midhat Efendi, *İttihâd*, 1292, 8 sayı, 2.
[25] Ahmet Midhat Efendi, *Üss-i İnkılap*, ed. İdris Nebi Uysal (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 451.
[26] Ahmet Midhat Efendi, *A.g.e.*,452.

> Rousseau'nun *Kontrasosyal* nam eserinden başlamıştım ki, hukuk-ı mülkiyenin esası olduğu cihetle her yerde esas-ı muhakeme ve mübahase ittihaz edilmiştir. Bunu sadece bir tercüme ile iktifa etmeyip icap eden yerlerini izah dahi ediyordum.[27]

Ahmed Midhat'ın çabası, halkın önem arz eden meselelerde gelişigüzel fikirlerle konuya yaklaşması ve bu fikirlerle eyleme geçmesinin önüne geçecek bir projedir; kendi öğretici üslubu ve eğitimci yaklaşımıyla konuyu ele almıştır. Natamam otobiyografisi "Menfa'da" zikrettiği önce hürriyet fikrinin edinilmesi sonra hürriyete hak kazanma namzet olunması ile düşünülünce denebilir ki düşünceleri II. Abdülhamit'le koşuttur. [28] Yine kendi beyanıyla bu tercüme sadece *Kontrasosyal* ile bitecek değildi. Avrupa ve Amerika'nın mülki düzenine dair "üç beş büyük eserden" seçerek ve mukayese yaparak güzel bilgiler vermeyi planladığını söylemektedir[29] .

Ahmet Midhat'ın projesi bu bakımdan Genç Osmanlılar ve Jön Türklerden ayrılmaktadır ya da kendisinin düşüncesi böyledir dense daha doğru olacaktır. Çünkü Genç Osmanlılar veya Jön Türkler, Batılılaşmayı rejim ve rejime yönelik değişimler cihetinden düşünmüşken Ahmet Midhat Efendi, oldukça "pragmatik" denebilecek bir tutumla Osmanlı Devleti'nin maddi-manevi her alanda umum saadetini istemektedir. [30] Bu da Yeni Osmanlıların fikrî, siyasî hürriyet veya rejim gibi konuları yerine madde ve kültür alanında terakkiye önem vermesi anlamına gelmektedir.[31] "İcap eden yerleri izah" dediği yerde Ahmet Midhat kendi harfiyyen-tevsien ayrımını tersyüz etmektedir: "Müzikada sol minör melodileri esnasında birden bire fa majöre intikâlin tatsız olacağı şerh edilir." [32] Bu tatsızlık geçişten daha çok şerhten kaynaklanmaktadır.

Şerhin işleyişi metnin ilgili yerlerini açma, genişletme ve yarma pratiğidir. Kendi kurduğu ikiliyi tersyüz ettiği moment, çevirmene görev yükleyen başka bir düşünür Walter Benjamin'in gösterdiği biçimdedir. Benjamin, klasik Ortaçağ geleneğindeki şerh ile çeviri arasındaki ayrımı ele almaktadır. Ahmet Midhat ise aynı anda çeviri ve şerhi tatbik etmek suretiyle bu momente gelir: "Doğa için biçim ve *mimesis* ne ise metin için şerh

---

[27] İttihâd, 8 Temmuz 1292, İstanbul 8. Sayı,2.
[28] Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, 5. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 31.
[29] Ahmet Midhat Efendi, *Üss-i İnkılap*, 453.
[30] Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, 29.
[31] Okay, *A.g.e.,* 30.
[32] Ahmet Midhat Efendi, "Tarîk-i İktibâs", 3.

(*Kommentar*) ve tercüme de odur." [33] Tercüme ve şerh arasında temel bir bağlantı vardır ve yabancı bir metni şerh çeviriyi gerektirdiği gibi tüm tercümeler şerhi havidir [34]. Çünkü şerh tercümenin alanında işlem görmektedir ve adım adım açıldıkça çeviriyi aydınlatmaktadır. Bu sebepten metindeki bir kelimeden daha büyük birimlerine yapılan her türden izah aynı zamanda onun tercümesidir [35]:

> Tercüme edilmiş bir metinde şerh, anlam dolayımıyla olur; ancak doğası gereği şerh harf-be-harf-şerhtir (*commentary-on-the-letter*). Çevrilmiş bir metinde harf ve anlam arasındaki ilişki sadece anlamı analiz etmeye olanak veren, harfin şerhine izin vermeyen türdendir.[36]

Çeviren ve çeviriye dair bir şeyler yazanın kaleme aldıkları arasında (ki girişte çeviriye dair bir şeyler söylemek bir *law of genre* olarak addedilebilir. Ahmet Midhat Efendi müstakil yazılarından başka romanlarının önsözünde çeviriye dair fikirlerini beyan etmiştir; bunu Aeschylus'un "Agamemnon" çevirisini yapan Humboldt, "Hamlet" çeviriş yapan Bonnefoy gibi isimler yapmıştır. Çevirmenler girizgâh olarak yaptıkları çeviriyi tartışarak başlamışlardır.[37]) söylemsel olarak bir boşluk ve bu boşluğun doğurduğu bir gerilim vardır. Bu gerilim de çeviri sorunsalı ile çevirmenin varlığından kaynaklanır: Çevirmek ve çeviri düşüncesi arasında biteviye cereyan eden bir gerilim [38].

Nasıl çevirdiğine dair bir şeyler söylemek, buna çeviri söylemi denecek olursa, *de facto* metodolojik bir müdahaledir ve çeviri ortaya konduktan sonra çevirmenin varlığı bu metoda halel getirecektir; çünkü metot için gerekli olan şey soyut bir âmildir[39].

Ahmet Midhat'ın çevirisi ve şerhi bu soyutlamayı olanaksızlaştırmaktadır; çünkü gerekli gördüğü yerlerde metne izahlar getirmekte, adeta bu gerilim ve boşluğu bir yarılma yerine dönüştürmektedir ve bu yüzden Ahmet Midhat'ın harfiyyen ve tevsîen tercümesini onun kastettiğinin tersine çalışmaktadır.

Ve bu yarılma, bir aşılama (çelikleme) ve de kesi olarak işleyen *graft*'tır. Simon Wortham, *graft*'ı açıklarken Jacques Derrida'nın *Sirayet* olarak çevrilebilecek *Dissemination* metnine atıfla yazmanın bir kesi atma, kesme,

---

[33] Berman, Berman, ve Sommella, *The Age of Translation*, 28.
[34] Berman, Berman, ve Sommella, *A.g.e.*,27.
[35] Berman, Berman, ve Sommella, *A.g.e.*,28.
[36] Berman, Berman, ve Sommella, *A.g.e.*,28.
[37] Berman, Berman, ve Sommella, *A.g.e.*,39.
[38] Berman, Berman, ve Sommella, *A.g.e.*, 40.
[39] Berman, Berman, ve Sommella, *A.g.e.*,41-42.

işaretleme olduğunu (*to write means to* graft) söylemekte; ama bu kesinin dilin kendine yeten bir organizma gibi telakki edilmeden ele alınması gerektiğini salık vermektedir[40].Metinsel *graft*, söylemlerin muhtelif birleşim ve eklemelerden müteşekkil olduğunu göstermektedir [41]. Örneğin, Jacques Derrida'nın *Marges* metninde *graft* aynı sayfa üzerinde iki farklı metni birleştirmek suretiyle işlemektedir[42].İngilizceye *Living On: Borderlines* olarak çevrilen metninde bir metin sayfalarda standart basım kurallarına uygun ilerlerken başka bir metin dipnotun olması gerektiği yerde işlemektedir [43].

Ahmet Midhat Efendi böyle baskı tekniklerine başvurmamaktadır; ancak metni şerh ettiği yerlerden Rousseau'yu siyasal söyleme eklemlemekte, metaforu takip etmek gerekirse bu noktalardan çeliklemekte/ aşılamaktadır.

Aksi takdirde metin tehlikelidir; bir *zındığın* metnidir. Nitekim *İttihad*'ın 20. sayısında "İntihâ-yı îzâh" yazdıktan sonra kesilmiştir[44]. Ahmet Midhat'ın politik düşünclerini en sarih biçimde ortaya koyduğu düşünülen *Üss-i* İnkılâp isimli metninde yer alan, kardeşine yazdığı mektuba bakıldığında bu duruma değinmektedir:

> Vakıa bu hizmetim dahi bazı mertebe levm-i laimden kurtulamadıysa da artık levm-i laime kemaliyle sınaşmış olduğumdan bunun bir gûne mümanaatı olamamaktaydı. Ancak nihayetinde itiraza kudretim kifayet etmeyen bir taraftan hemen resmîye karîb bir surette olarak men olundum. Sebebi Fransa büyük inkılabını meydana çıkarmış olan birinci eser bu eser bu olduğu imiş. Eğer bu eser lisanımıza naklolunursa bizde dahi bir inkılap vukua gelmek ihtimalin haricinde değilmiş. Benden başka birisi olsaydı ihtimal ki şimdi burada maniiyete karşı muterizane bir lisanla birkaç söz yazardı. Lakin bende bu hal hiç yoktur.[45]

Ahmet Midhat "resmîye karîb bir surette" engellenmiştir. Ahmet Midhat'ın bu resmiyetle bir alıp veremediği yoktur hatta başka yazılarında bu tutumu destekleyen ifadelere rastlamak da mümkündür ki yukarıda belirtildiği şekliyle II. Abdülhamit ile benzer düşünceleri paylaşan biri için çelişkili bir tavır değildir bu: "…[O] hâlde halkın pederi makâmında bulunan hükûmetler selâmet ve saʿâdetlerinin muhâfaza-yı esbâbını derʿuhde etmiş

[40] Simon Morgan Wortham, *The Derrida Dictionary* (Bloomsbury Publishing, 2010), 69.
[41] Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism* (Cornell University Press, 1983), 135.
[42] Culler, *A.g.e.*,136.
[43] Culler, *A.g.e.*,137.
[44] İttihâd, 23 Temmuz 1292, İstanbul 20. Sayı,4.
[45] Ahmet Midhat Efendi, *Üss-i İnkılap*, 453.

oldukları evlâdını (tebʿasını) bunların [muzırr tercümeler] mazarratlarından muhâfaza esbâbına mürâcaʿat mecbûriyeti altına girerler…" [46]

Padişah ile benzer düşünceleri paylaşıyor olmasına rağmen dönemin sansür uygulamalarından hoşnut değildir; Fatma Aliye Hanım'a yazdığı mektubunda "anlamak şanında olmayan sansür memurlarından" yakınmaktadır. Hatta bu yüzden, basılan eserlerde ilim ve irfanın hamisi olduğu söylenerek padişahın methedildiği göze çarpmaktadır [47].

Ancak Abdülhamit döneminde uygulanan sansürün paradoksal bir yanı vardır: bir yandan siyasal konuların neşredilmesi yasakken pek çok sosyal konuyu konuşmakta bir yasak yoktu ve sansürcüler bu sosyal tartışmaların ucunun nereye varacağını kestiremiyordu [48]. Ayrıca Abdülhamit döneminde yayıncılık faaliyetleri hızlı gelişim göstermişti ve fikirler Osmanlı coğrafyasında hızla yayılmaya başlamıştı [49].

Findley'a göre bu paradoksun tecessüm etmiş hali olan Ahmet Midhat'ın[50] izahatına bu açıdan bakılabilir. Metinde izah yaptığı yerler 1. Kitap 3. Kısım, Günyol'un "En Güçlünün Hakkı" olarak çevirdiği başlık, 4. Kısım "Kölelik" 7. Kısım ki burayı Ahmet Midhat "Hükümdâr" olarak çevirmiştir. 2. Kitabın 4. Kısmı, Ahmet Midhat "Hükümdârın kudret-i nüfuzu" olarak çevirmiştir. Ve 7. Kısım "Heyʾet-i Kânûniyye" ve bu izahtan sonra çeviri durmuştur.

Burada değinilecek olan müdahalesi, 1. Kitabın 7. Kısmında yer alan, Ahmet Midhat'ın "İcmâl" olarak adlandırdığı kısımla ilgilidir. Bu kısmın başlığı Fransızca metinde *Du Souverain* olarak geçmektedir [51].

Siyasal bütün sözleşme ile yaratıldıktan sonra kendine has bir yaşam kazanır ve bir ortak benlik edinir (*moi commun*) ve iradeye sahip bu siyasal beden cumhuriyet olarak adlandırılan kamusal kişidir Rousseau'ya göre: [52] "Üyeleri ona, edilgin olduğu zaman devlet (état), etkin olduğu zaman egemen varlık

[46] Ahmet Midhat Efendi, "Tarîk-i İktibâs", 3.
[47] Carter V. Findley , *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*, çev. Anadol, Ayşen (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 11.
[48] Findley, *A.g.e.,*11.
[49] Findley, *A.g.e.*,12.
[50] Findley, *A.g.e.*,12.
[51] Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes Du Droit Politique* (Mozambook, 2001), 25.
[52] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 2. bs (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2010), 76.

(*souverain*), öbür devletler karşısında da egemen güç (*puissance*) diyorlar." [53] Ahmet Midhat Efendi bu paragrafı: "Şimdi, cumhûr ve yahûd "heyʾet-i siyâsiyye" ismini almakdadır ki bunlar kâffe-i ʿazâsiyle berâber heyʾet-i hâliyesinde "hükûmet" ve sûret-i icrâatında "hükümdâr" ve sâʾir cemʿiyyetlere nisbetle "devlet" diye tesmîye olunur."[54] diye çevirmiştir. O zaman Ahmet Midhat'ın tercümesinde *souverain* = hükümdâr, état = hükûmet, puissance = devlet olarak karşılanmıştır. İlgili kısmın izahında ise şunu demektedir:

> Şu anlatılmak isteniyor ki hükümdâr halkın hülâsa-i ictimâʿıdır. Zîrâ hakk-ı hükûmet halkındır. Bu hâlde halk kendi hakk-ı hükûmetini bir heyʾet-i siyâsiyyeye yaʿnî devlete ihâle eder ise her ferd taʿahhüd eylediği hıdmet ve itâʿati dahi teʾmîn lâzımdır. Hükümdâr ise zâten borçları kendi borcu olmak ve ondan hârice çıkamamak üzere hükümdârlığa geçmiş olduğundan şu hâlde bir teʾmîne dahâ mecbûr edilir ise kendi kendisinden emîn olmadığı için teʾmîn ediyor demek olur. Bu ise bâtıldır. ʿUmûmun irâdesinden, menfaatinden başka bir irâde ve menfaʿat için kıyâm eden "ʿâsîleri" halkın böyle götürmeye mecbûriyeti ise pek âşikâre bir şeydir. Zîrâ hükûmet halkın hülâsa-i irâde-i ʿumûmiyyesi demek olduğuna göre bu ʿumûmiyyetden ayrılanlar hem hükûmetden hem halkdan ayrılmış olurlar. Eğer hükûmetin irâdesi ʿaksine olan fikir ve hareket ʿumûmî olur ise buna bir şey denilemez. Zîrâ o hâlde heyʾet-i ʿumûmiyye-i müctemiʿa muʿâhede-i ictimâʿiyyesini değiştirmek olur ve bu ikinci muʿâhedesi mûcîbince bir yeni hükûmet teşkîl eder.[55]

Siyasal bütünün (devletin) var olabilmesi egemenlikle donanmış olmasına bağlıdır; Rousseau'nun düşündüğü şekliyle her şeyin kendine bağlı olduğu merkez olarak egemen "yurttaşların bütünü anlamındaki halktır."[56] Halkın iradesinin işleyişi anlamına gelen egemenin birtakım özellikleri vardır. Egemenlik devredilemez; özgürlüğün bireyin terk edemeyeceği, bir başkasına devredemeyeceği doğal hakkı olduğu gibi egemenlik de halkın devredemeyeceği hakkıdır. [57] Egemenlik kolektif olduğundan ancak kendisi tarafından temsil edilebilir, onun devredilmesini olanaksız kılan unsurlar kendisiyle temsil olunması dışında başka bir şeyle temsil edilemez yapmaktadır egemenliği. [58]

---

[53] Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 15.
[54] Jean Jacques Rousseau, "Mukâvele-i İctimâiyye", 1292, 2.
[55] İttihâd, 12Temmuz 1292, İstanbul 11. Sayı,3.
[56] Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, 99.
[57] Ağaoğulları, *A.g.e.*,100.
[58] Ağaoğulları, *A.g.e.*,101.

Aynı unsurlardan hareketle egemenliğin bölünemezliğinin olduğunu söylemek mümkündür. Rousseau'ya göre egemenlik genel irade olmakla kaimdir, aksi takdirde özel irade olup bir yönetim edimi olarak kalmaya mahkumdur. [59] Ve egemenlik mutlaktır, nasıl ki doğa insanlara kendi organları üzerinde tam hakimiyet, mutlak bir iktidar vermiştir; genel iradenin yönlendirdiği bu iktidarın da sınırsızlığa varan mutlaklıkta bir egemenliği vardır [60].

Ahmet Midhat Rousseau'yu tercüme ederken kendi tercüme metoduyla çelişmeyecek şekilde tercümesini yapmış ve Fransızca kelimelerin karşılıklarını kendi "ehemmiyetli mütalaaları" sonucu bulmuştur. Bunu yaparken de sansüre takılmayacak biçimde yapmayı denemiştir. Yaptığı iş tercüme olduğu için teknik olarak fikirler ona ait değildir; ancak tercüman bir muharrir gibidir, o yüzden metinde söz söyleme hakkı vardır. Ancak izah ettiği noktada Rousseau'ya mı ait yoksa Ahmet Midhat'a mı bu anonim durum Ahmet Midhat'ı en azından bir müddet sansür ve tarassuttan korumuştur denebilir. Bir müddet, zira otobiyografisinde dile getirdiği gibi Rodos'a sürgüne gidenlerden biri olduğu düşünülürse siyasal iktidar bu durumda ikisini de suçlu bulmuştur.

Ancak egemenlik kavramının soyut ya tüzel kişilik olarak telakkisi henüz söz konusu değildir. Bunu kavramsallaştıracak olan metin Rousseau'nun mevzubahis metnidir. O yüzden *Kontrasosyal* sınırda yer almaktadır. *Souverain* hükümdardır *monarque* da[61]. Ahmet Midhat'ın tercümesiyle hükümdar yeni

[59] Ağaoğulları, *A.g.e.*,103.
[60] Ağaoğulları, *A.g.e.*,105.
[61] 19. Yüzyıl ve sonraki dönemlerde basılan sözlüklerde bu karşılıkları görmek mümkündür. Detaylı bilgi için bkz. Kâmûs-ı Fransevî *monarque, état, puissance, souverain* maddeleri. Ayrıca bkz.
https://fransizca.cagdassozluk.com/fransevi/fransizca-sozluk-madde-10753.html, (çevrimiçi 29.05.2022).
https://fransizca.cagdassozluk.com/fransevi/fransizca-sozluk-madde-10743.html, (çevrimiçi 29.05.2022).
https://fransizca.cagdassozluk.com/lugat/osmanlica-fransizca-sozluk-madde-5836.html, (çevrimiçi 29.05.2022).
https://fransizca.cagdassozluk.com/osmanlica/osmanlica-fransizca-turkce-sozluk-madde-30560.html, (çevrimiçi 29.05.2022).
https://fransizca.cagdassozluk.com/osmanlica/osmanlica-fransizca-turkce-sozluk-madde-42393.html, (çevrimiçi 29.05.2022).
https://fransizca.cagdassozluk.com/osmanlica/osmanlica-fransizca-turkce-sozluk-madde-42392.html, (çevrimiçi 29.05.2022).
https://fransizca.cagdassozluk.com/osmanlica/osmanlica-fransizca-turkce-sozluk-madde-37207.html, (çevrimiçi 29.05.2022).

anlamlar kazanmaktadır; hükümdarı merkeze alan (*monarchocentric*)[62] bir siyasal düşünce için bu yeni bir durum değildir. Siyasal olanın ufkunu belirleyen merkez ve "egemen" kavram olması hasebiyle böyle olacaktır.

Rousseau metninde hükümdar, aslında olmadığı hatta olmaması gereken bir anlama gelmektedir. Zira Rousseau, hükümdarların kutsal yönetme hakkını (*divine right*) ve doğal eşitsizlik gibi mefhumları reddetmekte, bunların yerine bir toplumu yönetecek yegâne egemenin (*sovereign*) yurttaşların kendi kolektif iradeleri olduğunu hararetle savunmaktadır.[63]" İslam siyaset geleneğindeki hükümdarın metafiziğini altüst eden bir hamledir bu. Dolayısıyla hükümdarlığı yıkma, saltanatı ortadan kaldırma gibi keskin ifadeler, yukarıda da görüldüğü gibi "resmî" olanın resmî söylemi icabı getirdiği yorumlardır ve tercümenin devam etmesini durduracaktır. İrade böyle buyurmuştur. Peki buyuran genel irade mi yoksa özel irade mi? Osmanlı özelinde bu sorunun Rousseaucu cevabı için yaklaşık 50 yıl beklemek gerekecektir.

Ahmet Midhat Efendi'nin tercüme ve şerhi ise bu soruları tartışmaya ve düşünmeye açacak kavramsal arka planı tesis etmesi açısından önemlidir. Metni şerh ederken anlam alanlarını genişletmiş ve bu genişletme esnasında adeta metni yararak yeni fikirleri kavramlara aşılamıştır.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. 2. bs. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2010.

Ahmet Midhat Efendi. *Menfa Sürgün Hatıraları*. Editör Handan İnci (haz.). İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.

-. "Tarîk-i İktibâs". *Tarîk*. Cemâziyelâhir 1316.

-. "Usûl-i Tercüme". *Tercümân-ı Hakîkat*. 12 Nisan 1890, 3556 baskı.

-. *Üss-i İnkılap*. Editör Uysal, İdris Nebi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

https://fransizca.cagdassozluk.com/osmanlica/osmanlica-fransizca-turkce-sozluk-madde-18834.html, (çevrimiçi 29.05.2022).

[62] Klasik dönem İslam siyasal söylemi *monarchocentric*'tir. Hükümdarı merkeze alarak siyasal düzenin kaynağı ve karar noktası olarak belirlendiği bir söylem söz konusudur.Yazara ait bilgi olduğu için editör tarafından kaynak çıkarılmıştır.

[63] James Delaney, *Starting with Rousseau* (Bloomsbury Publishing, 2009), 2.

Bengi, Işın. "Çeviribilimde Bir Hace-i Evvel: Ahmet Mithat Efendi". İçinde *Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar*, 338-46. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2006.

Berman, Antoine, Isabelle Berman, ve Valentina Sommella. *The Age of Translation: A Commentary on Walter Benjamin's 'The Task of the Translator'*. Çeviren Chantal Wright. Routledge, 2018.

Culler, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*. Cornell University Press, 1983.

Delaney, James. *Starting with Rousseau*. Bloomsbury Publishing, 2009.

Erbay, Erdoğan ve Utku, Ali. "Sunuş". İçinde *Beşir Fuad Voltaire*, 2. bs, 7-8. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.

Findley, Carter V. *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*. Çeviren Anadol, Ayşen. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Gökçek, Fazıl. "Ahmet Midhat Efendi'nin Çevirileri ve Çeviri Anlayışı". İçinde *Küllerinden Doğan Anka Ahmet Midhat Efendi Üzerine Yazılar*, 2. bs, 215-25. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Nemutlu, Özlem. "Ahmet Mithat Efendi ve Jean Jacques Rousseau". *Yeni Türk Edebiyatı: Hakemli Altı Aylık İnceleme Dergisi*, sy 13 (2016): 95-118.

Okay, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*. 5. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Öztürk, Nurettin. "XIX. Yüzyıl Edebiyatında Vaoltaire ve Rousseau Çevirileri". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12, sy 12 (2002): 69-79.

Rousseau Jean Jacques. *Du Contrat Social ou Principes Du Droit Politique*. Mozambook, 2001.

-. "Mukâvele-i İctimâiyye". Çeviren Ahmet Midhat Efendi. *İttihâd*. 1292, 8 baskı.

-. "Mukâvele-i İctimâiyye". *İttihâd*. 1292, 20 baskı.

-. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren Vedat Günyol. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Wortham, Simon Morgan. *The Derrida Dictionary*. Bloomsbury Publishing, 2010.

ERKEN MODERNİZMDE SÖZLEŞMECİLİK VE AMERİKA

Özlem ÜNLÜ*

CONTRACTARIANISM AND AMERICA IN EARLY MODERNISM

Öz

Bu çalışmanın amacı, erken modern düşüncenin politik ve hukuki ürünü olan sözleşmecilik kavramının, 17. yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkmasının tesadüf olmadığını Thomas Hobbes ve John Locke'u merkeze alarak göstermektir. Sözleşmecilik düşüncesini doğuran felsefi gelişim, Avrupa'ya atfedilen rasyonel gücün keşfinden kaynaklanmadığı gibi, sadece İngiltere'nin iç siyasi dinamikleriyle açıklanabilecek bir gelişim de değildir. İngiltere 17. yüzyılda yıkıcı bir iç savaş ve bir dizi cumhuriyetçi girişimin ardından monarşinin yeniden yapılandırılması ve nihayet anayasal bir devrimle kapanan politik bir türbülanstan geçmiştir. Ancak sözleşmecilik düşüncesini daha iyi anlamak için adanın içinden çok dışına, Yeni Dünya'ya bakmak gerekir. Bu nedenle, kapitalizmin İngiltere'de köklenmesini takip eden dönemde, İngiltere'nin dışındaki politik deneyimlere postkolonyal bir perspektiften yaklaşarak, bu deneyimlerin Hobbes'un ve Locke'un felsefeleriyle nasıl bir ilişkiye girdiğini tartışacağım. Bunu yapmak için ilk önce Hobbes'un doğal durum anlayışını, özellikle Amerikan yerlileriyle özdeşleştirdiği sürekli savaş kavramına bakarak ele alacağım. Daha sonra Locke'un mülkiyet anlayışının, onun politik değil epistemolojik bir kavram olarak düşündüğü kişi özdeşliği ile çok ince bir biçimde uyumlu olabildiğini göstereceğim.

Anahtar Kelimeler: Hobbes, Locke, Amerika, toplum sözleşmesi, postkolonyalizm.

* Selçuk Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Dr.Öğr.Üyesi, ozlmunlu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5260-5499.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 497-520.
(Makale Gönderim: 29.05.2022 / Makale Kabul: 13.10.2022)

Abstract

The aim of this study is to show that it is not coincidence that the concept of contractarianism which is the political and legal product of early modern political thought, emerged in England in the 17th century by centring on Thomas Hobbes and John Locke. The conceptual progress which gave birth to contractarianism, does neither arise from rational power uniquely attributed to Europe, nor be explainable on the basis of domestic political dynamics in England only. England went through a political turbulence which was finally over with a constitutional revolution after a devastating civil war, a series of republican attempts and a monarchical restoration. Contractarianism, however, would be better understood by focusing on the New World, outside rather than inside the Island. Thus, I will discuss, by approaching the political experiences of spaces outside of England from a postcolonial perspective, how those experiences are related to Hobbes' and Locke's philosophy, following the period in which capitalism's deeply rooting in England. In order to do this, I will first delve into Hobbesian state of nature with a specific focus on the concept of perpetual war with which Hobbes identifies the life of indigenous people of America. Then I will show how Lockean conception of property can finely be related to personal identity, which he considers as epistemological, rather than political notion.

Keywords: Hobbes, Locke, America, social contract, postcolonialism.

****

Giriş

Toplum sözleşmesi düşüncesinin irdelendiği klasik metin, John Locke, David Hume ve J. J. Rousseau'dan seçme parçalardan oluşan Sir Ernest Barker'in giriş yazısıdır.[1] Barker sözleşme düşüncesini Platon'dan Aziz Thomas'a, bir kontrat sistemi olan feodalizmden Herbert Spencer'a kadar uzanan bir aralıkta ele alır. Bu aralık çok geniştir çünkü taraflar arası ilişkileri düzenlemek üzere geliştirilmiş bir sözleşme fikri hep mevcuttur. Bu taraflar farklı sınıflardan olduğunda, örneğin bir tarafta soylu ve diğer tarafta köylü olduğunda bu feodal sözleşmedir. Hatta sınıf ilişkilerini düzenlediği için sözleşme ideolojisi perspektifinden değerlendirilir. Bu türden ideolojik-tarihsel okumalar, toprak sahipleri ve köylüler arasındaki sözleşmenin,

[1] Ernest Barker, *Social Contract: Essays by Locke, Hume, Rousseau* (New York: Oxford University Press, 1962), vii- xiv.

tarafların karşılıklı yükümlülüklerini belirleyen koşulların sıralandığı sözleşmeler olduğunu, ama "eşitler arasında olduğu kadarıyla bile"[2] siyasi ilişkileri düzenlemediğini ve daha önemlisi egemenlikle ilgili olmadığını ifade ederler.

17. yüzyıla geldiğimizde Avrupa'da sözleşmenin siyasetle akrabalık bağları kurulmuştur. C. B. Macpherson'ın özellikle Hobbes ve Locke üzerinden açıkladığı modele göre ekonomik ilişkiler, sözleşme üzerinden siyaseti belirlemiştir.[3] Hobbes ve Locke ile ivmelenen İngiliz siyaset kuramında sözleşme düşüncesi, kapitalist burjuvazinin ya da bu makalenin konusuna uygun bir şekilde, kolonyalizme bağlı sermaye birikiminden doğan ticaret kapitalizminin yükseldiği bir dönemde belirir. Macpherson'a göre ticari iş hayatı için sözleşme avantajlı bir kavramdı çünkü sözleşme yapmak iş yaşamını güvence altına alarak işlevsel hale geliyordu. Sözleşme, tıpkı feodal dönemde soylu – köylü ilişkisini nasıl düzenlediyse, şimdi patron – müşteri arasındaki ilişkiyi düzenleyecekti.

17. yüzyıldaki bu hareketliliğin eksenine ekonomik ilişkiler değil de siyaset koyulduğunda, yine çıkışını kadim sözleşme fikrinden alan ama ondan bağımsızlaşan başka bir kavram belirir. Kaynağında sözleşme vardır çünkü ne de olsa verilen sözlerin, edilen yeminlerin tutulmaması halinde belli haklardan yoksun kalmayı merkeze alır. Ancak modern sözleşmenin, bir devlet bir de toplum kuramı barındıracak biçimde genişlemesi bambaşka bir kavramın; sözleşmecilik (*contractarianism*) ya da toplum sözleşmesi kavramının yolunu açar.[4] Sözleşmecilik, hükümet/yönetim (*government*) üzerine düşünmenin bir biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Politik otoritenin tanımlandığı, meşruluğunun ve sınırlarının çizildiği, tüm bunların siyasetin sekülerize edilerek yapıldığı bu yeni paradigmada sözleşme, özgürlük (istenç) ve adaletle (hak) karakterize olur. Artık tüm politik düzenin esası sözleşmedir.

Sözleşmecilik, yönetenlerle yönetilenler (tebaa) arasındaki ilişkiyi düzenleyen ve bu düzenlemede toplumun her zaman devleti öncelediği politik

[2] Ellen Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. Oya Köymen (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 206.
[3] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962).
[4] Örneğin Stanford Felsefe Ansiklopedisi'nde sözleşmecilik tartışmaları Hobbes'la başlatılır. Ann Cudd ve Seena Eftekhari, "Contractarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış, 2021 Edisyonu), haz. Edward N. Zalta,
URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism/ , çevrimiçi 29 Mayıs 2022.

düşüncedir.[5] Toplum şu anlamda politik otoriteden önce gelir; tebaa, en yüksek otorite üzerinde bir anlaşmaya varmadan önce bir sivil toplum oluşturacak biçimde uzlaşmıştır ki, en yüksek otorite üzerine anlaşmaya varsın. Dolayısıyla toplum sözleşmesi, adından da anlaşılacağı üzere, toplumdaki bireylerin, yani tarafların rızasını almış olmakla sözleşme olur. Sözleşmeci filozoflar rızanın içeriği hakkında farklılaşabilirler ama rızanın kendisi sözleşmenin değişmez sabiti olarak kalır.

Sözleşmecilik yalın bir varsayıma dayanır: Politik iktidarın kuruluşunun öncesi ve dolayısıyla bir kökeni vardır. Zamansal değil de topolojik olarak ifade edecek olursak, politik iktidar, içerisi ve dışarısı olarak belirleyeceğimiz yaşam alanlarına sınır çizmek için bir kriterdir. İster metaforik-höristik olarak kullanılsın ister tarihsel bir gerçekliğe sahip olsun, sözleşme, iktidarın öncesi ve sonrası-içerisi ve dışarısı arasındaki geçişi sağlayan politik meşruiyetin kaynağı olarak bireylerin rızası üzerine inşa edilen bir düşünce olarak belirir. Sözleşme kuramcıları, sonrasını/içerisini meşrulaştırmak için öncesine/dışarısına başvururlar. Sözleşme geçişi, felsefenin kadim antagonizması olan *physis-nomos* antagonizmasının politik olarak yeniden formüle edilmesidir. Başka bir deyişle, varoluştan varlığa; doğadan kültüre; olgudan norma; ve nihayet doğal durumdan sivil topluma geçişin ifadesidir. Bu sonuncu antogonizmayı Hobbes'a borçluyuz.[6]

Hobbes ve Amerika

Erken modernizmde politik felsefenin tüm kavramları için en önemli açıklama modeli sözleşmeciliktir. Egemenlik, egemen, kişi, yasa, devlet, politik meşruiyet, otorite, temsil ve halk gibi temel politik kavramlar, ilkin politik olmadığı düşünülen bir durumdan, doğal durumdan çıkmakla geçerlilik kazanacaktır. Hobbes'a göre doğal durum savaş durumudur. Hobbes siyasetin, mutluluktan ziyade korkuyu, *summun bonum*'u değil *summun*

[5] Barker, *Social Contract*, xii.

[6] Sözleşmecilik, Hobbes'un kullandığı gibi, *contract* kelimesinden türetilmesiyle *contractarianism* kavramının karşılığı olarak Türkçeleştirilmektedir. Hobbes, sözleşme olarak çevirdiğimiz kavram için, karşılıklılık anlamının kendisine içkin olduğu *contract* kavramını kullansa da sözleşmeyi *covenant* (ahit) kavramıyla karşılamayı tercih eder. Sözleşme kavramı daha sonra J. J. Rousseau'yla birlikte 'toplum sözleşmesi' olarak güncellenecektir. Rousseau adeta bu sözleşmenin sözleşmeler arasından bir sözleşme olmadığını, diğer bütün sözleşmeleri koşullayan bir sözleşme olduğunun altını çizmek istercesine toplum sözleşmesi diyecektir. Bugün ise toplum sözleşmesi yer yer 'sosyal sözleşme' olarak ifade edilmektedir. Toplumsal olan ve sosyal olan artık farklı anlamlarda kullanılıyorken, toplum sözleşmesi kavramının sözleşmecilik düşüncesi için daha uygun olduğunu, 'sosyal sözleşme'nin ise uygun olmadığını düşünüyorum.

malum'u ve barışı değil savaşı tanıması gerektiğine inanan bir filozoftur çünkü ona göre mutluluğa, iyiye ve barışa giden yol korku, kötülük ve savaşın ne olduğunu anlamaktan geçer. Aynı şekilde, sivilleşmenin yolu bu olumsuzlukları barındıran doğal durumdan çıkmaktır. Diğer bir deyişle, niçin toplum sözleşmesi yapmamız gerektiğini ancak sözleşmenin olmadığı doğal duruma bakarak anlayabiliriz. Hobbes'un doğal durumu tasvir ettiği en ünlü paragraf *Leviathan*'daki şu paragraftır:

> Bu koşulda Üretmeye yer yoktur; çünkü bu üretimin sonucu belirsizdir: ve dolayısıyla Toprağın İşlenmesine de yer yoktur; ne Denizcilik ne Deniz yoluyla ithal edilebilen emtia kullanımı yoktur; konforlu Yapılara yer yoktur; taşıması kaldırması çok güç gerektiren şeyler için araçlar yoktur; ne Yeryüzünün coğrafi bilgisi; ne Zaman hesabı; ne Sanat; ne Kitap; ne de Toplum vardır; ve hepsinden kötüsü, sürekli olarak şiddet içeren ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, perişan, iğrenç, hayvani ve kısadır.[7]

Hobbes'un doğal durumunda, çarpışma riski, çarpışmanın kendisinden daha tehlikelidir. Üretmenin sonucunun belirsiz olması, üretmekten ve ürünün başına ne geleceği, toprağı sürmekten daha önemlidir. Ölümden daha kötüsü, şiddete maruz kalarak ölme korkusuyla yaşamaya mecbur bırakılmaktır. Dolayısıyla Hobbes'a göre doğal durumdaki şeyler, bu şeylerin geleceklerinin belirsiz olmasından ötürü tehlike içerisindedir. Bu nedenle savaş, geleceğin güvenli bir mesafede tutulamadığı bir güvencesizlik iklimidir. Doğal durumu karakterize eden tüm bu unsurlar, yukarıdaki alıntıdan da görüleceği üzere, ilkin Hobbes'un "hepsinden kötüsü" dediği yaşamın belirsizliği ya da diğer bir deyişle sürekli ölüm tehlikesi ve ikinci olarak emeğin belirsizliğidir. Coğrafi bilginin, takvim bilgisinin, sanatın, mimarinin ve ticaretin yeşermeyişi yaşamın ve emeğin belirsizliğinden kaynaklanan temel güvenlik sorununun bir uzantısı olarak ortaya çıkacaktır. Güvenlik sorunu güvencesizlik sorunudur. Bu güvence verilene kadar savaş hakimdir. Hobbes'un doğal durum için yaptığı savaş tanımı özgün bir tanımdır; "aksinin güvencesi olmadığı tüm zamanlarda çarpışmaya doğru açık eğilim."[8]

Hobbes bu savaş tanımını ilk defa, *Leviathan*'dan yaklaşık on yıl önce tamamladığı *De Cive* (1642) eserinde vermiştir. *De Cive*'deki tanımın nasıl

[7] Thomas Hobbes, *Leviathan*, haz. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 13:62. Sırasıyla bölüm ve paragraf numarası verilerek referans verilmiştir. Bu çalışmada başvurulan yabancı dilde yazılmış eserlerden yaptığım alıntıların tümünü ben çevirdim.
[8] *A.g.e.*, 13:62.

bağlam kazandığına bakarsak, sözleşme öncesi/dışı doğal durumla Amerika kıtasını, savaş durumuyla da Amerikan yerlilerini özdeşleştirdiğini görürüz. Bu savaş, bir başı bir de sonu olan klasik bir savaş tanımından farklı, "sürekli bir savaş"tır:

> Sürekli bir *Savaş*ın insan ırkının yahut tek tek insanların korunması ile nasıl bir uyuşmazlık içinde olduğu kolayca görülebilir. Ancak rakiplerin eşitliği yüzünden zaferle sona erdirilemeyen bir savaş doğal olarak süreklidir; çünkü kazananların bizatihi kendileri, en güçlünün dahi uzun yıllar ölmeden hayatta kalmasının bir mucize olduğu tehlikesinin tehdidi altındadırlar. İçinde bulunduğumuz yüzyıl Amerikalılarda bunun örneğini bize sunmaktadır. Şimdilerde medenileşmiş ve gelişmiş olsalar bile geçmiş yüzyıllar uluslara, geçmişte yerleşik olanların sayıca az, barbar, kısa ömürlü, fakir ve pespaye olduğunu, *barış* ve toplumun sunduğu hayatın tüm konfor ve rahatlığından mahrum olduklarını göstermektedir.[9]

Amerikan yerlilerinin yaşamıyla özdeşleştirdiği savaş durumunu sonlandıracak sözleşme, mantıksal ve fiziksel bir zorunluluktur çünkü savaşan taraflar radikal bir şekilde eşittir. O kadar eşitlerdir ki, yenişemezler. Hobbes, bu doğal eşitlik nedeniyle savaşı, hiç bitmeyen 'sürekli savaş' olarak belirler. Savaşın sürekli olması, bu savaşı sadece kaybeden tarafın kaybetmesi değil, kazanan tarafın da aslında kaybetmesi anlamına gelir çünkü kazanan, sadece bir sonraki kabile atak yapana kadar kazanmıştır. Sözleşme yapılmadığı sürece savaş süreklidir ve sürekli bir savaşın kazananı yoktur. Halbuki, Hobbes'a göre, doğal durumu yöneten mantık adım adım ortaya konduğunda, sözleşme yapmaktan başka akılcı bir yol olmadığı kolayca anlaşılır:

(1) Doğal durumda herkes eşittir.
(2) Eşitlikten güvensizlik doğar.
(3) Güvensizlikten savaş doğar.
(4) Sürekli savaş durumunda yaşam "yalnız, perişan, iğrenç, hayvani ve kısadır."[10]

O halde, doğal hakkımızı egemene devrettiğimiz bir sözleşmeyle egemenlik kurarız.

Hobbes'un sözleşmesine giden yolun mantıksal adımlarından ilkine getirilen eleştiriler, çıkarımın daha en baştan hatalı olduğuna dair tartışmaların

[9] Thomas Hobbes, *On the Citizen*, haz. Richard Tuck & Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), I:13.
[10] Hobbes, *Leviathan*, 13:62.

merkezini oluşturur. Doğal durumda herkesin herkesle savaşı belli türden toplumsal eylemleri barındırır, Hobbes'un iddia ettiği gibi doğal insanın doğal eylemleri değildir. Dolayısıyla, Hobbes'un doğal durum modeli belli türden bir toplumsallığı varsaymaktadır. Bu aslında Rousseau'nun Hobbes ve modernizm eleştirisinden beri, üretim ilişkileri üzerinden geliştirilen bir eleştiridir.[11] Aynı çizgideki çağdaş düşünür Macpherson'a göre de rekabetçi, çatışmacı ve beyhude bir övünme[12] içerisinde olan Hobbesçu birey, doğallıktan uzak belli türden bir toplum varsayımına dayanır: "Sahiplenici pazar toplumu modeli."[13]

Bu yaklaşımlar, bu çalışmada erken modern politik düşünce pratiklerini ele almak istediğim postkolonyal bağlamı dışlamasalar hatta ona katkı sunsalar da doğal durumdan çıkmanın anahtarı olan sözleşmenin içeriden yapıldığına, egemenliğin içeriden kurulduğuna odaklanırlar. Ancak Hobbes'un çalışmaları bize İngiltere'nin sadece iç politik dinamiklerine değil, dışarıya da bakmamızı işaret eden bazı ipuçları verir. Kolonyalizmi ve emperyalizmi, egemenliğin kuruluşuna dışsal düşünmektense, bu kuruluşun hem içeride hem de dışarıda gerçekleştiğini ve dışarıda kurulmazsa içeride de kurulmayacağını görebileceğimiz bir bağlam Hobbes'un çalışmalarında mevcuttur.

Yukarıda sıralanan mantıksal adımlara geri dönersek, Hobbes'un özellikle üçüncü adımdaki argümanı, bu çıkarımın bütününde İngiltere'yi ve dünyanın

[11] Rousseau'ya göre Hobbes, doğal toplumsallığı reddedip, devleti ve toplumu açıklamak için bunların kökenine gitmekle bilimsel bakımdan doğru bir yöntem izlemiştir. Ancak vahşi insanı anlatıyorum diye sivil insanı resmettiği için hatalı çıkarımlar yapmıştır. J. J. Rousseau, "Discourse on the Origin and The Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse", *Rousseau: The Discourses and Other Early Political Writings* içinde, haz. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 132-3. Hobbes'un doğal durumundaki eşitlik ve sınırsız özgürlük çatışmaya yol açarken, Rousseau'ya geldiğimizde "eylemlerini seçmekte sınırsızca özgür" olmamız kaçınılmaz bir şekilde böyle sonuçlanmaz. Bir karşılaştırma için bkz. İbrahim Okan Akkın, "Rousseau'da Demokrasi: Otonomi ve Katılım", *Demokrasi Felsefesi: Klasik ve Modern Yaklaşımlar* içinde, haz. İsmail Serin (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2020), 205-7.

[12] Hobbes, *Leviathan*, 13:61. Doğal durumdaki savaş halinin üç nedeni, *competition* (rekabet), *diffidence* (çatışma) ve *glory* (övünme). Bu sonuncusuyla ilgili Hobbes'un aslı vurgusu, "*vain glory,*" yani insanın kendiyle dayanaksız bir şekilde gurur duyması, böbürlenmedir. *A.g.e.*, 6:27.

[13] Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, 67. 17. yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkmış bu model (*the model of the possessive market society*), herkesin ya arz eden ya talep eden, alan, satan, kiralayan, emek kapasitesi devredilebilir bir pazar emtiası olduğu ve gücünü dönüştürebildiği bir toplum modelidir.

geri kalanını nasıl gördüğünü yansıtacaktır. Bu yansıma Hobbes'un, kapitalist üretim ilişkilerine dair bir ilkeyi yakaladığını da gösterir:

> İnsanların birbirlerine olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisine tehlike sokacak kadar büyük bir güç kalmadığını görene kadar, olabildiğince insanın kişiliğini, zorla ya da hileyle denetimi altına almasından başka makul ve beklenir bir yol yoktur: Ve bu, kendi korunumu için gerektiğinden fazlası değildir, ve genellikle izin verilir. Ayrıca, güçlerini, kendi güvenliklerinin gerektirdiğinden fazlasının peşine düştükleri fetihler yoluyla, tasarlayanlar var; Tersi olsaydı makul sınırlar içinde kalmaktan memnuniyet duyacak olanlar istila yoluyla güçlerini arttırmayacaklarsa eğer, sadece savunmayla uzun süre dayanamazlar. Sonuç olarak, insanların üzerindeki hakimiyetini artmasına onay verilmelidir çünkü bu korunmak için zorunludur.[14]

Hobbes'a göre, eşitler arasında güvensizlik asla ortadan kalkmayacak ve bununla da kalmayıp, en büyük güç kurulana dek herkes güvencesiz savaş durumunda kalacaktır. Bu gücün büyüklüğü makul sınırlar içinde olmasa bile, büyüme çabasının makul karşılanması gerekir çünkü kurulabilecek kadar büyük bir gücün kurulması, temel ihtiyaçlar düzeyinde bir güvenlik sorunu olarak belirlenmiştir. Antik Yunan düşüncesindeki *polis*ler gibi, kendi öz-yeterlikleriyle varkalmak isteyenler, düşman gelirse savaşırız diyenler, sürekli büyümek isteyen gücün karşısında sadece savunma yaparak kalamazlar. Bu sistemde kendi yağında kavrulmak isteyenlerin özerkliğine yer yoktur; ya o büyük güce katılıp daha büyük bir gücün parçası olurlar, ya kendileri o büyük gücün kendisi olmak için ne gerekiyorsa yaparlar, ya da yok olup giderler. Dolayısıyla, bu işleyişte egemenliğin kurulmuş olması, doğal durum dediği sürekli savaş durumunun bittiği anlamına gelmez. Diğer bir deyişle, Güney Amerika Katolik bir şekilde İspanyollaşırken, Kuzey Amerika Protestan bir biçimde İngilizleşmezse, Avrupa'daki egemenlikler de olduğu gibi kalmayacaktır. Savaş, sözleşmeden sonra, egemenliklerin genişleme 'zorunluluğu'ndan ötürü genişleyebildikleri yerlerde devam etmektedir.

Yine yukarıda *Leviathan*'dan yapılan alıntıda, Hobbes'un doğal durumu betimlerken deniz ticaretinden bahsetmesi bir tesadüf değildir. Burada aynı zamanda postmodern eleştiriye kadar örtük kalmış kolonyal başka bir bağlam da açığa çıkmaktadır. Hobbes, doğal durumdan sivil topluma geçişi ve egemenliğin kuruluşunu deniz ticaretinin gidebildiği coğrafyalara kadar genişletmiştir. Dolayısıyla içerideki egemenliğin sözleşme yoluyla kurulmasının olanağı, deniz ticaretiyle dışarı taşınmaktadır. Hobbes'un egemenliği kuramsal olarak yeniden sözleşmeyle temellendirilmesi hem

[14] Hobbes, *Leviathan*, 13:61.

Britanya adası hem Britanya İmparatorluğunu ilgilendiren kolonyal bir politikayla ilişkilidir.

Aslında Hobbes'un politik felsefesiyle, İngiltere'nin kolonyal pratikleri arasında bir çelişki varmış gibi görünebilir. Hobbes için devletlerarası ilişkilerde düzenlilik değil, anarşi vardır. Devletlerarası ilişkiler de tıpkı doğal durumda olduğu gibi eşitler arası sürekli savaşın sürdüğü bir arenadır. Hobbes için ve erken modern politik felsefede egemenlik, devletlerarası bir sözleşmeyle kurulamaz; tüm egemen devletler, egemenler arasında bir egemendir. Hepsinin rızasını almış, hepsinin birliğiyle kurulmuş ancak hepsinden bağımsız ve hepsinin üstünde uluslar-üstü bir egemenlik fikri henüz olgunlaşmamıştır. Hobbes'un *Leviathan* eserinin ön kapak resminde sayfanın en üstünde Eski Ahit, Eyüp 41'deki deniz canavarı Leviathan tasvirinin yapıldığı *Non est potestas Super Terram quæ comparetur ei* (bu dünyada onun gücüyle kıyaslanacak başka bir güç yoktur) ifadesi, tam da egemenliklerin ölçüştürülemezliğinin kadim bir hakikatmişçesine aktarımıdır. Dolayısıyla uluslararası siyaset tasavvurları Hobbes'un kuramsal sınırlarını belirlemiş gibi görünmektedir çünkü devlet egemenliğinin kuruluşu İngiltere'nin denizaşırı emperyal tarihini dışlar. Ancak, yukarıda gösterildiği gibi, Hobbes'un politik kuramı, sözleşmeyle kurulmuş bir egemenliğin, kurulduğu gibi kalmasına izin vermez. Bu nedenle Hobbes'un, dönemin İngiltere'sinin kolonyal pratiklerine kuramsal bir zemin hazırladığını söylemek yanlış olmaz.[15]

Hobbes'un politik felsefesiyle İngiltere'nin kolonyal pratikleri arasında bir çelişki olmadığı İngiltere'ye bakarak gösterilebildiği gibi, Amerika'ya, Amerikan yerlilerine odaklanarak da gösterilebilir. Hobbes'un, deniz ticaretini, doğal durumdaki Yeni Dünya'yı 'sivilleştirme'nin ama bunun yanı sıra bugün post-kolonyal bir perspektiften bakıldığında orayı kolonize etmenin aracı olarak gördüğü sonucuna varılabilir. Bunun nedeni, Hobbes'un hemen sonrasında, doğal durumun ampirik bir gerçekliği olup olmadığını tartışırken Amerikan yerlilerinin güvence yoksunluğu içerisinde doğal durumda yaşadıklarını iddia etmesidir: "*Amerika*'nın pek çok bölgesindeki vahşilerin, doğal şehvetlerine bağlı bir uyum içerisinde, küçük

[15] Ada içindeki politikaların emperyal/kolonyal politikalara göre biçimlendiğini ve *commonwealth* egemenliğinin bu politikalar üzerinden temellendirildiğini postkolonyal tarih çalışmaları da göstermiştir: Alexander Anievas & Kerem Nişancıoğlu, *Batı'nın Egemenliği Nasıl Kuruldu? Kapitalizmin Jeopolitik Kökenleri*, çev. Ç. Sümer (İstanbul: Yordam Kitap, 2020), 142-195.

Ailelerin yönetimi dışında hiçbir yönetimleri yoktur."[16] Dolayısıyla, Hobbes'un doğal durumu kavramsallaştırılması Amerikan'dan ilhamla mümkün olmuştur.

Hobbes'un doğal durum ile Amerika'yı nasıl özdeşleştirdiğine *De Cive*'de görsel olarak da şahit oluruz. *De Cive*'nin ön kapağındaki ikonografik çizim, 'sivilleşmemiş' bir Kuzey Amerika yerlisi *libertas* sütununun üstünde ve tam 'medeniyet'in karşısında dikilmektedir.[17] *Libertas*, Hobbes'un doğal hakkın doğal insana tanıdığı her şeyi yapabilme özgürlüğünü tanımlar. Doğal durumu karakterize eden özgürlüktür. Yerli kadının arkasında birlikte avlanan ya/ya da birbirlerini avlayan yerliler, işte bu doğal özgürlüğe sahip insan topluluklarıdır. Bunlar fiktif çizimler değil, Amerika çizimleriyle ünlü John White'ın çizimleridir. White'ın *De Cive*'nin ön kapağındaki çizimi, şimdiki adıyla Kuzey Carolina Eyaleti olan bölgedeki üç önemli Kızılderili kabilesinden biri olan Algonkin yerlilerinin yaşamını resmetmektedir.[18]

Hobbes, doğal durumu tek bir doğal hak ile en iyi biçimde açıklar: "Herkesin her şey üzerinde doğal olarak bir hakkı vardır."[19] Diğer bir deyişle, herkesin her şeye hakkı olduğu yerde hiç kimsenin hiçbir şeyi yoktur. Bu nedenle doğal durumda mülkiyet yoktur. Hobbes'un doğal hak anlayışı insanın doğal özgürlüğünü sınırsız kılar. İşte, *libertas* kaidesinin üstünde duran yerli kadın böyle bir özgürlüğe sahiptir. Doğal hakkın hüküm sürdüğü yerde insanın gayet özgür olduğu düşünülse de böylesine sınırsız bir özgürlük onu güvencesiz kılar. Bu nedenle sözleşme yapılmalıdır. Doğal durum, sınırsız bir doğal özgürlükle belirlenmişken, sivil durum bu

[16] Hobbes, *Leviathan*, 13:63. Hobbes çok büyük bir açıklıkla doğal durumun ampirik gerçekliğini Amerika'yla gösterirken, bugün akademide çoğu çağdaş Hobbes uzmanı bu tartışmayı sürdürmekte, doğal durumun bir düşünce deneyi veya bir hipotez olduğunu savunmaya devam etmektedir.

[17] İngiltere'de 16. yüzyılda yaygınlaşan resimli kapaklar, entelektüel eserlerin ön kapaklarını oluşturur. Bu eserler sonraları ikonografik geleneğin bir parçası olarak ele alınacaktır. Hobbes'un da hemen hemen tüm eserlerinin ikonografik bir kapağı vardır. İkonografik ön kapakların Hobbes'u anlamak için vazgeçilmez bir kaynak teşkil ettiğini savunan Cengiz Çakmak'ın özellikle *De Cive*'nin baskılarını incelediği ve ilginç bir yorumla *libertas*ı kilisenin iktidar oyunlarının temsili olarak alan çalışmasına bakılabilir. Cengiz Çakmak, "Thomas Hobbes: Resimler ve Temsiller", *Çağımız ve Thomas Hobbes* içinde, haz. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 157-9.

[18] Maurice A. Mook, "Algonkian Ethnohistory of the Carolina Sound", *Journal of the Washington Academy of Sciences*, sayı 34:6 (1944): 181.

[19] Hobbes'ta doğal hak kavramını ayrıntılandırmak mümkün. Ancak ben bunların hiçbirini dışlamayan, tersine doğal hakkın özgürlükle ilişkisini en iyi gösteren Hobbesçu doğal hak formülünü benimsiyorum; "herkesin her şey üzerinde doğal olarak bir hakkı vardır." Hobbes, *Leviathan*, 14:64.

özgürlüğün egemen tarafından sınırlandırılmasıdır. Hobbes ilkin, doğal özgürlüğü hak dilinden formüle etmiş, sonrasında bu doğal hakkın egemene devriyle toplum sözleşmesini yapmıştır. Dolayısıyla, Hobbes için doğal özgürlük sözleşmeyle sınırlanınca kişiler doğal haklarını devredecek, böylelikle sivilleşecek ve mülkiyet hakkı edinecektir. Sözleşme, doğal durumdan çıkmakla, yani doğal sahipliklerimize yabancılaşarak, onlar üzerindeki hakkımızı devretmekle mümkün olur. İşte *De Cive*'nin ön kapağında *libertas* ile temsil edilen Amerikan yerlisi, yerlidir; yabancılaşamamıştır. Diğer bir deyişle, mülksüzdür.

Virginia Şirketi ve Sürekli Savaş

Hobbes, Amerika'yı doğal durumla, Amerikan yerli yaşamını ise sürekli savaş ile özdeşleştirmekle, Avrupa'daki egemenlerin sürekli savaş halinde kalabildikleri bir kavramsallaştırma yapmıştır. Dolayısıyla, Amerika, egemenliklerin kesintisiz kurulabileceği bir doğal durum, sözleşmeden sonra dahi devam eden kesintisiz bir savaş alanı olarak iş görmektedir. Bu noktada Hobbes'un sürekli savaş kavramını bu kadar işlevsel kullanmasındaki mahareti görmezlikten gelinemez.[20] Hobbes bu ifadeyi, bir İngiliz plantasyon şirketinde sekreter olarak göreve başladıktan sonra bir sömürgeciden gelen mektupta okuyup kavramsallaştırmıştır olabilir.

Hobbes'a yakınlığıyla bilinen II. Devonshire Kontu Lord Cavendish, Company of the City of London for the Plantation of the Somer Islands (Somer Adaları Sömürgesi - Londra Şirketi) kuruluşundaki soylu üyelerden biriydi.[21] Bu şirket, daha büyük bir şirket olan Virginia Company'nin (Virginia Şirketi) yan kuruluşudur. Lord Cavendish 1615 yılında Somer Adaları'ndaki (Bermuda) önemli imtiyaz sahiplerinden biri olmuştur. Öyle ki, Virginia Şirketi'nin sekiz halkından birinin adı Devonshire Halkı'dır. Daha sonra Lord Cavendish'in oğlu William Cavendish Bermuda Şirketi'nde yönetici olmuştur. 19 Haziran 1622 yılında William, Hobbes'a şirketten pay vermiş ve böylelikle onu doğrudan şirkete dahil etmiştir.[22] Hobbes'un bu

[20] Bu çalışmanın sınırları gereği Hobbes'un savaş anlayışı içerisinde sadece 'sürekli savaş' kavramına değinilmiştir. Hobbes'a haksızlık etmemek adına, Hobbes'un savaş anlayışının bundan daha fazlası olduğunu ve bize farklı bir çalışma alanı sunduğunu belirtmek gerekir. Bu çalışmalardan biri için bkz. M. Ertan Kardeş, *Yönsüzleşmiş Savaşlar: Politik Felsefenin Bir Sınır Meselesi Olarak Savaşa Dair* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 69-92.

[21] Hobbes'un Cavendishler ve Virginia Şirketi ilişkisini iki biyografik kaynağı sentezleyerek aktardım. A. P. Martinich, *Hobbes: A Biography* (New York: Cambridge University Press, 1999), 43-81. Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 53-79.

[22] William'ın bu hamlesi siyasi yorumlanıyor. Hobbes'un hissedarlığı, oy hakkına sahip olması içindi. Böylelikle William'ın şirketteki ağırlığını artacaktı. Hobbes şirketin işleriyle kâr

tarihten itibaren, Cavendishlerin çocuklarına verdiği tutoryal görevinden, şirketin sekreterliğini görevine getirilmiştir. Merkezi İngiltere'de bulunan Amerika'daki plantasyon şirketlerinin sürekli yazışmak zorunda oldukları düşünüldüğünde Hobbes'un görevinin ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılır.

Hobbes göreve başladıktan yaklaşık bir buçuk ay sonra yapılan 1 Ağustos 1622 tarihli yazışmalardan biri özellikle dikkat çekicidir. Edwin Sandys'in mali işler sorumlusu sorumlu olduğu Virginia şirketine gelen bu mektup çok çarpıcı biçimde açılır: "Büyük bir kederle idrak ediyoruz ki Virginia'daki insanlarımız olağanüstü bir katliama uğramıştır; öyle bir katliam ki ölümün kendisinden bile feci" (Wee haue to o^{r} extreame grief vnd^{r}stood of the great Massacre executed on o^{ur} people in Virginia, and that in such a manner as is more miserable then the death itself).[23] Plantasyon şirketine bağlı İngiliz yerleşimciler, bir Amerikan kabilesi tarafından öldürülmüştür. 'Ölümden kötüsü vahşice öldürülmektir' diyen Hobbes'u anımsatır biçimde, mektup, 'ölümden de kötü olan, Amerikan kabileleri tarafından vahşice öldürülmektir' diye açılmıştır. Bu nedenle, Amerikalı 'vahşiler' "barış ve güven olmayan sürekli bir savaş durumunda bırakılmayı hak ediyorlar" (as they haue merited let them haue a ppetuall warre wthout peace and truce).[24] Ama akılcı olanı, onlardan intikam almak değil, "sadece öldürmemekle kalmayıp, her iki cinsten genç olanların korunması emekleri ve hizmetleriyle karlı hale gelecek ve kafaları şeytani örf-adetle dolmayacak biçimde sivilleşme ve oradan da Hıristiyanlaşma"dır.[25]

İngilizler, Amerikan yerli kabilelerini sürekli bir savaş içerisinde betimlemekle onların sözleşmeye ne kadar uzak olduklarını deklare etmek istiyorlardı. Kendi egemenliklerini kurmak için yaptıkları sözleşme ise,

---

amaçlı ilgilenmemişti. Martinich'e göre, aksine, Hobbes'un tüccarlarla ilgili genel kanaatlerini göz önünde bulundurduğumuzda bundan rahatsız olmuş olması daha muhtemeldir. Martinich, *Hobbes*, 61.

[23] Letter to Governor and Council in Virginia, 1 Ağustos 1622, haz. Susan Myra Kingsbury, *Records of Virginia Company*, III, 666. URL: https://www.loc.gov/resource/mtj8.vc03/?sp=702&st=image, çevrimiçi 29 Nisan 2022. Virginia Şirketi mektuplaşmalarına dikkatimi çeken Aramavudan'ın olağanüstü incelikle yapılmış çalışmasıdır. Srinivas Aramavudan, "Hobbes and America", *Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory* içinde, haz. Daniel Carey ve Lynn Festa (New York: Oxford University Press, 2009), 50.

[24] Letter to Governor and Council in Virginia, 672.

[25] *A.g.e.*, 672. Orijinal ifadesi şöyle: "not only the sparing, but the preservation, of the younger people of both Sexes, whose bodies may, by labo^{r} and service become profitible, and theire minde not overgrowne wth evill Customes, be reduced to civilitie, and afterwarde to Christianitie."

sözleşmenin sürmesini sağlayacak sözleşmesiz bir yere muhtaçtı. Böylelikle onları sömürebiliyorlar, Amerika kıtasına kendi kültürel arketipini taşıyabiliyorlar ve onları buna uyarlanmaya zorluyorlardı. Uyum sağlamayanları ise yabanıl ot misali yolabiliyorlardı. Tüm bunları plantasyon şirketi mektuplaşmalarından biliyoruz. Hobbes'un sekreterlik görevinin yeni başladığı dönemde bu yazışmaları görmemiş olması çok uzak bir ihtimaldir. Böylelikle, onun 'sürekli savaş' kavramını, kolonyal pratikleri kanonlaştırmak üzere kullandığını görebiliriz.

Çalışmanın bu bölümü, Hobbes'un plantasyon şirketindeki sekreterlik göreviyle ilgili yürütülen tartışmalardan birine daha değinerek sonlandırılabilir. Plantasyon şirketlerinin siyasetle ilişkisi oldukça girifttir. 17. yüzyılın başlarında Hobbes'un çok yakın olduğu William Cavendish, şirketteki çatışmanın taraflarından biridir. 1619 yılında Parlamento üyesi Edwin Sandys, Thomas Smith'e karşı Virginia plantasyonunun mali işler sorumlusu olarak kontrolü ele geçirir. William'ın da dahil olduğu Sandys'in partisi 1622'de mali reformlar yapar. Ancak bu reformlar, şirketi düzlüğe çıkaramadığı gibi, partiyi de Kral I. James'le iyi ilişkiler kurmaya götürmemiştir. İspanya sefiri Kont Gondomar, Virginia Şirketi üyelerinin I. James'in himayesindeki konumlarını tehlikeli bulmuş ve şirketi "isyana teşvik eden bir parlamento için medrese" olarak tanımlamıştır.[26] Böylelikle Kont Gondomar, ticaret-monarşi karşıtlığını I. James'e siyasi bir karşıtlık olarak sunmuştur. Ünlü bir sömürge şirketi olan Virginia Şirketi'nin imtiyazlılarından birinin kendi kontluğunun adını Amerikan halklarından birine vermesi, ticaretin Amerikan kolonilerinde İngiltere'den bağımsız politik oluşumlara yol açabileceği şüphesi uyandırmıştır.

Hobbes'un kapsamlı bir biyografisini yazan Martinich'e göre, Hobbes monarşi yanlısı olduğu için, onu monarşi karşıtlığıyla ünlenen Sandys ile aynı şirkette iş yaparken görmek şaşırtıcı olabilir. Ancak Martinich'e göre bu ilişki sadece "pratik" bir iş ilişkisidir çünkü kuramsal olarak bu iki taraf "spektrumun iki karşıt ucunda" bulunmaktadır.[27] Bu iddiasını desteklemek için Hobbes'un tüccarlığa karşı olduğunu ima eden birkaç alıntı yapmıştır. Ancak, tıpkı yukarıda tartışıldığı gibi, nasıl Hobbes'un politik felsefesiyle, İngiltere'nin kolonyal pratikleri arasında bir çelişki yoksa, burada da Hobbes'un teorisiyle pratiği arasında da bir çelişki yoktur.

[26] Martinich, *Hobbes*, 62.
[27] *A.g.e.*

Hobbes egemenlik kuramında *de facto* egemenliğe kuramsal bir manevrayla çok geniş bir yer açtığı için herhangi bir karşıtlık görmeye gerek yoktur. Hobbes'a göre, ilki "Ele Geçirmeyle Milletler Topluluğu" ve ikincisi "Kurumla Egemenlik" olmak üzere iki türlü egemenlik vardır.[28] İlkinde "Egemen Güç Zorla ele geçirilir," diğerinde egemenlik sözleşmeyle kurulur.[29] Hobbes'a göre ikisi arasındaki fark, yetkilendirenlerin (yönetilenlerin) kimden korktuğunda yatar. İlkinde zor kullanan her kimse, bu tek bir kişi de olabilir, bir meclis de olabilir, herkes ondan korktuğu için yaşamını ve özgürlüğünü egemenin iktidarına teslim eder. İkincisinde ise birbirlerinden korktukları için birbirleriyle sözleşme yaparlar. Bu şu demektir: *De facto* egemenlik bir defa kurulduysa, bu egemenlik altında sözleşme yapılmamış bile olsa, sözleşme yapılmış gibi o politik bedene dahil olmak, doğal duruma geri dönmeyi yasaklayan doğa yasasından gelen yükümlülüktür çünkü orada hayat "yalnız, perişan, iğrenç, hayvani ve kısadır."[30] Diğer bir deyişle, orada hayat 'yerli'dir. Hobbes'un Sandys ile monarşiye karşı durması doğa yasası gereğidir.

Hobbes'un kuramı şuna rahatlıkla izin verir: Britanya'nın egemenliği Amerika'nın kolonizasyonuna bağlıysa ve bunu monarşiden ziyade parlamentoya yakın ticari failler yürütüyorsa, egemenin bir meclis olması desteklenir. Bunun nedeni, Hobbes'un çok daha derinden işleyen bir ilkeyi keşfetmiş olmasıdır: Doğal hakkın egemene devri ile kurulan egemenlik, aslında kurtulduğumuz yabancılaşmamış yerli yaşamdır.

Locke ve Amerika

Locke'un Amerikan politik düşüncesindeki etkileri iki yönlü düşünülmelidir. İlki Amerika kıtasının ve Amerikan yerlilerinin Locke'un politik düşüncesindeki etkileri; ikincisi, bu etkinin Amerika'ya doğru nasıl geri sektiğidir. Buradaki karmaşık diyalektiğin ikinci kısmı daha gelişkin, ayrıntılı ve sonu gelmez çalışmalara sebebiyet vermiştir. Locke'un politik düşüncesinin bir uzantısı olarak Amerika Birleşik Devletleri anayasasının,

[28] Hobbes, *Leviathan*, 20: 102.
[29] *A.g.e.*
[30] *A.g.e.*, 13:62. Hobbes'a haksızlık etmemek için buradaki ayrımının egemenliğin kuruluş aşamasına dair bir ayrım olduğunu vurgulamak gerekir. Hobbes, egemenliğin kurulabildiği kadar yıkılabilen bir şey olduğunu elbette biliyordu ve bunu *Leviathan*'ı kapatırken bize de hatırlatır. Ona göre, zorla egemenlik kuranların, yani buradan hak türetenlerin, kendilerini haklı çıkarırken, ilerideki "tüm başarılı ayaklanmaları" da haklı çıkardıklarını unutmamaları gerekir. Yoksa zaten "bu dünyada başlangıcı vicdanlara sığacak bir egemenlik neredeyse yoktur." Ancak egemenlik, çıkışını aldığı yerden ibaret değildir. *A.g.e.*, "A Review, and Conclusion": 392.

Lockecu liberal ve hak temelli bir anayasa olduğunu savunan sayısız akademik çalışma bulunmaktadır. Bu bölümün konusu Locke ve Amerika arasındaki ilişkinin ilk kısmını teşkil eden İngiltere'nin Amerika'daki koloni siyasetidir.

Hobbes'un sözleşme kuramı, egemenin haklarını patriarkal kökleriyle açıklayan monarşik egemenlik modelini dışlamamakla birlikte, egemenin yetkilerinin hepsinin en başta bir koşulu karşılamasını talep etmiştir: Egemenin hakları/yetkileri dahil sivil durumdaki diğer tüm haklar doğal haktan türer. Leo Strauss'un dediği gibi, Hobbesçu doğal hakkın bu jenerik özelliği "bireyin devlete mutlak önceliği"ni faş eder.[31] Bu aynı zamanda, toplum sözleşmesini fikrini de karakterize eden bir özeliktir. Ne var ki, Hobbes'ta geri kalan her hakkın kendinden türediği doğal hak, devredilmediği sürece sözleşme yapmayı olanaksız kılar çünkü doğal hak, doğal durumdaki sınırsız özgürlüğün ifadesidir. Tek tek bireylerin sınırsız özgürlüğe sahip olması onları özgürleştirmez. Tersine, güvencesiz korkaklar haline getirebilir. Bu nedenle, doğal hak sözleşmeyle egemene devredilmelidir. Locke'da ise doğal hak, güvenliğimizi tehdit eden bir hak değil, yine devlete ama daha önce sivil topluma dahi önceliği olan haktır:

> *Yönetim Üzerine İnceleme* eserinde, bireylerin taraf olduğu toplum sözleşmesinin hiçbir şekilde insanlar arasındaki tüm yasal ilişkilerin tek zemini olmadığını ilan eden Locke'tur. Tüm bu sözleşme bağları ne bir sözleşmeyle oluşturulabilir ne de iptal edilebilir olan kökensel bağlarla öncelenmiştir. İnsanın doğal hakları, toplumsal ve politik örgütlenmenin bütün kurumlarından önce vardır; bu nedenle, devletin esas işlevi ve amacı bu hakları kendi düzenine kabul etmesi ve böylelikle onları koruyup güvence altına almasından oluşur.[32]

Hobbes'ta hakkın devriyle gerçekleşen sözleşme, Locke'ta hakların güvence altına alınmasıyla gerçekleşecektir. Locke, doğal yasanın yönettiği doğal durumda dahi dokunulamayacak olan hakları şöyle sıralar; "Yaşam, Sağlık, Özgürlük ve Sahiplikler."[33] Locke'a göre doğal durum Hobbes'taki gibi

---

[31] Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, çev. Elsa M. Sinclair (Chicago & London: University of Chicago Press, 1963), 2.

[32] Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, çev. Fritz C. A. Koelln & James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951), 249-50.

[33] Locke burada "Life, Health, Liberty, or Possesions" diye sıraladığı dokunulmazları biraz ileride "the Life, the Liberty, Health, Limb or Goods" (Yaşam, Özgürlük, Sağlık, Uzuvlar, Mallar) diye değiştiriyor. Ancak Locke hep aynı şeyi söylemeye çalışıyor: Yaşam, özgürlük, mülkiyet. John Locke, *Two Treatises of Government*, haz. Peter Laslett (New York: Cambridge University Press, 1988), II.II.7. Sırasıyla inceleme, bölüm ve paragraf numarası verilmiştir.

kendiliğinden savaş durumu değildir.[34] Yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının korunamadığı durumda doğal durum, savaş durumuna döner. Dolayısıyla, herhangi bir sözleşme yapmadan doğal durumda barış ve huzur içinde yaşamak mümkün olabilirken, doğal hakları korumayan bir yönetim de savaş durumu getirebilir.

Locke için, doğal hak insanların her türlü sosyal örgütlenmesinden önce doğuştan varken, bilgi öyle değildir; boş bir zihinle geliriz. İngiliz ampirizmindeki boşluk düşüncesi Voltaire'in de ilgisini çekmiştir:

> Londra'ya varan bir Fransız orada tıpkı her şeyde olduğu gibi, felsefeyi de oldukça değişmiş bulacaktır. Dolu olarak bıraktığı (*plenum*) Dünya'yı boş (*vacuum*) olarak bulur. Paris'te evren, burgaçlardan/girdaplardan (*vortex*) oluşurken Londra'da buna rastlamazsınız. Fransa'da gelgitlere (med-cezir) neden olan Ay'ın etkisiyken, İngiltere'de Ay'a doğru çekilen denizin kendisidir. Bu İngiliz centilmenleri okyanusun taşmasının nedeni Ay olmalı diye düşünürken, ona çekilme derler.[35]

Locke'a göre boş bir zihinle ama haklarla donanmış olarak dünyaya geliriz. Ancak bu hakları kullanabileceğimiz, içlerini doldurabileceğimiz "Amerika'nın boş yerleri" gibi belli boşluklar mevcuttur.[36] Tıpkı Hobbes gibi, Locke da doğal durum varsayımını ortaya atarken Amerika'yı rastgele seçmiş değildir. Mülkiyet hakkını da kapsayan doğal yasanın Lockecu versiyonunun, 17. yüzyılda İngiltere'nin koloni pratiklerini genişletmek üzere kullanıldığı bilinmektedir.[37] Locke'un, Hobbes'tan çok öte, aktif bir biçimde İngiltere siyasetini Şanlı Devrim'e (Glorious Revolution) götüren aktörlerden biri olduğu, yazdıkları ve düşündüklerinin kendi aktif siyasi hayatından ayrı düşünülemeyeceği açıktır. Diğer bir deyişle, Locke, İngiltere'nin parlamentosunu, tıpkı Hobbes'ta gördüğümüz üzere, ticari

---

[34] Strauss'a göre Locke, *İnceleme*'de Hobbes'u reddeder görünmektedir. Kitabın başında çok aydınlık ve özgürlükçü bir tablo çizer ama havanın kararması uzun sürmez. Locke, Hobbes'un vardığı sonuçların neredeyse hepsine varmıştır, ta ki mülkiyet başlığına kadar. Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. M. Erşen & P. Onur (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 263-69.

[35] F. M. A. Voltaire, "Letter XIV on Descartes and Sir Isaac Newton", *Letters on England* içinde, haz. Jim Manis (The Pennsylvania State University, 2002), 49.

[36] Locke, *Two Treatises*, II. V. 36. Locke'un orijinal ifadesinde tam olarak "*plant*" fiili geçiyor: "Let him plant in some in-land, vacant places of *America.*"

[37] Locke'un mülkiyet kuramı ile kolonyalizm arasındaki yakın ilişkiye dair en kapsamlısı çalışmalardan biri: Barbara Arneil, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism* (Oxford Clarendon Press, 1996), 132-167. Arneil, Locke'un yeryüzü (*earth*) ve arazi (*land*) arasında çaktırmadan yaptığı incelikli ayırım üzerinden Locke'un kolonizasyonu nasıl rasyonalize ettiğini tartışır.

kolonyal pratiklerle güçlendirerek, mutlak monarşiden anayasal monarşiye geçmesinde entelektüel birikimi ve örgütleme becerileriyle rol oynamıştır.

Politik kültürü orta çağlardan bu yana iç savaşlarla şekillenmiş İngiltere tarihi 1640 yılında hem nicelik hem nitelik bakımından şimdiye kadar görülmemiş yaklaşık on yıl sürecek bir iç savaşın eşiğindeydi. İlkin, nicelik bakımından hepsinden yıkıcıydı; erkek nüfusun üçte biri askerdeydi ve İngiltere, toplam nüfusunun üçte birinden fazlasını bu iç savaşta kaybetti. Bu, İngiltere'nin Birinci Dünya Savaşı sırasındaki kaybından fazladır. İkinci olarak, bu iç savaş o zamana kadar kadim bir sorun olan kralın kim olacağı sorunu etrafında beliren taraflar arasında değildi. İngiliz halkının temsilinin Kral'a mı yoksa Parlamento'ya mı ait olduğu gibi nitelikçe farklı bir soruna taraf olanlar arasında meydana gelen bir iç savaştı.[38] Eski düzende "Parlamento'nun rolü yönetmek değil, Kral'ın yönetmesine yardım etmekti."[39] İç savaştan sonra eski düzenin unsurları büyük bir restorasyona girdi ve 13. yüzyıldan beri Parlamento'nun en önemli unsuru olan Lordlar Kamarası Parlamento'nun yeni rolüne uygun bir şekilde uyarlandı. Lordlar Locke'un döneminde, Amerika'daki ticari kolonyal faaliyetleri sayesinde, Hobbes'un döneminde olduğundan çok daha itibarlı ve varlıklıydılar. Dolayısıyla siyasetteki rolleri de artmıştı. Amerika'daki kolonilerinde zenginleştikçe, İngiltere iç siyasetinde güçlenmiş, parlamentoyu siyasetin başat bir faili haline getirmeyi başarmışlardı.

Parlamentoda, Lordların sivrildiği bir konjonktürde Locke'un, Birinci Shaftesbury Lordu ve sonrasında Shaftesbury Kontu olacak olan Anthony Ashley Cooper'la tanışması ve aralarında tam on beş yıl sürecek iş arkadaşlığı, onun İngiltere kolonyal siyasetiyle ilişkisini belirleyecek sıra dışı bir gelişmedir. Locke ilk önce Lord Shaftesbury'nin medikal tedavisini üstlenmiş ve onu mucizevi bir şekilde iyileştirmiştir.[40] Lord Shaftesbury, II. Charles'a ve mutlak monarşi yanlısı Tory Partisi'ne karşıtlığıyla bilinen Whig Partisi'nin önde gelen isimlerinden biridir. 1672 yılında Lord Chancellor mertebesine kadar yükselmiş, Lordlar Kamarası'nın başına geçmiştir. Bu sırada Locke ile çalışmaya devam eder. Locke'un Lord Shaftesbury ile girdiği siyasi yolculuk onu kendiliğinden, Kral ve parlamento arasındaki çatışmanın nihayet parlamento lehine sonuçlandığı 1688 tarihli Şanlı Devrim'e kadar

[38] John Miller, *The Brief History of The English Civil Wars: Roundheads, Cavaliers and the Execution of the King* (London: Robinson, 2009), 1-19.
[39] *A.g.e.*, 17-8.
[40] Locke'un Lord Shaftesbury ile serüveni için bkz. Peter Laslett, "Introduction", *Locke: Two Treatises of Government* içinde, haz. Peter Laslett (New York: Cambridge University Press, 1988), 25-36.

getirir. Daha sonra, Carolina kolonisinin Lords Proprietors of Carolina sekreterliğini (Carolina Lordlar Mutasarrıflığı) ve sonrasında The Council of Trade and Plantations (Ticaret ve Plantasyon Konsülü) sekreterliğini yürütmüştür. Bunların yanı sıra, The Board of Trade (Ticaret Kabinesi) üyesi, Royal African Company (Afrika Kraliyet Şirketi) ve Company of Merchant Adventurers (Girişimci Tacirler Şirketi) yatırımcıları arasındadır.[41]

Kişisel Özdeşlik ve Mülkiyet

Bu çalışmanın son kısmında, Locke'un mülkiyet kavramıyla İngiltere'nin koloni siyaseti arasında farklı bir noktadan ilgi kurulabileceğini düşünüyorum. Bu bağlantı, Locke'un, ilk mülkiyetin kişinin kendisi olduğunu söylediği şu iddiası üzerinden kurulabilir: "Herkesin kendi kişiliğinde mülkiyeti vardır. Bu sadece onun sahip olduğu bir haktır."[42] Hemen arkasından bunun ne olduğunu şöyle açıklıyor:

> Kendi Bedeninin *Emeği* ve Elinin *İşi*nin tam olarak onun olduğunu söyleyebiliriz. Doğal Durumdan ona sağladığı ve öylece bıraktığı şeyler, kendi *Emeği*yle karıp, kendinden bir şey kattığı şeyler her neyse, onları *Mülk*ü yapar.[43]

Locke bundan sonra, ünlü meşe ağacı örneğiyle birlikte "herkesin ortak Anası" dediği doğadan, emekle mülk edinmenin meşru olduğu özgün ve güçlü bir kuram geliştirir.[44] Emeği ortak olana yöneltmek, başkasının mülküne 'el' uzatmamak, yani başkalarına zarar vermemek yine doğa yasası gereğidir. Doğa burada, başkasının olmayan ama henüz benim de olmayan, karşılaşılmaya hazır bir mülk edinme alanıdır. Dolayısıyla emekle mülk edinmek de sivil toplumu önceleyen, ona dayanak olan bir doğal hak olarak formüle edilmiştir. Bu hak, adeta dolaysız bir şekilde karşı karşıya geldiğimiz ortak alandaki malzemeye emeğimizle biçim verme hakkıdır. Locke'un buraya kadar geliştirdiği argüman Amerikan yerlilerinin mülk edinme hakkını ihlal etmiyor görünmektedir. Ancak, bu argümana başlamadan önce söylediği ilk şeye geri dönersek, tüm bu mülkiyet kuramının nasıl gerçekleşeceği, 'herkesin kendi kişiliğindeki mülkiyet hakkı'nın ne olduğu anlaşılmalıdır. Daha doğrusu, ilk önce kişinin Locke için ne anlama geldiği anlaşılmalıdır.

---

41 Arneil, *John Locke and America*, 118-31.
42 Locke, *Two Treatises*, II. V. 27.
43 *A.g.e.*
44 *A.g.e.*, II. V. 28.

Locke, kişisel özdeşlik problemine daha kadim bir teolojik problem olan *principium individuationis* (bireyleşme ilkesi) ile derinlikli bir bağlam kazandırır. Bu ilke, tek teklerin özdeşliğinin hangi ilke altında kurulduğunun belirlenmesidir. Diğer bir deyişle, bireyleşme ve özdeşlik arasındaki ilginin kurulmasıdır. Bireyleşme ilkesi altında, örneğin bir kedi bireyin diğer kedi bireylerden nasıl ayrıldığı, onu ayıran şeyin ne olduğu belirlenebilir olmalıdır. Aynı soru tek tek insanlar için formüle edildiğinde Hıristiyan teolojisinde açıklanmaya muhtaç pek çok öğreti olduğunu görürüz. Yahut tersinden okunduğunda, bu öğretilerin bireyleşme ilkesiyle nasıl rasyonalize edildiğini görürüz.

Hıristiyanlıktaki ilk günah öğretisini ele alırsak, Adem bir insan birey olarak ilk günahı işlemiş ve fanilikle cezalandırılmıştır. Adem'in işlediği ilk günah kendisinden sonra gelen insan bireylere, yine aynı fanilik cezası yoluyla aktarılmıştır. Adem'in soyundan gelenler Adem gibi günahkar olmuşlardır. Bunun açıklaması bize bir bireyleşme ilkesi verecektir. Yine aynı şekilde, Hıristiyanlığın esasını oluşturan Teslis'e göre, üç farklı kişi aynı anda bir ve özdeş olabilmektedir. Bir kişi hem kendisi hem kendisinin babası hem de annesinin babası ve sebebi olmuştur. Kıyamet Günü diye bilinen o günde ise, dirildikten sonra çürümüş beden geri geldiğinde özdeşliğin nasıl sürdürüleceği yine açıklamaya muhtaçtır. Bireyler, ruhun ölümsüzlüğü sayesinde Kıyamet Günü'ne kadar birey olarak kalır ve o gün ya cezalandırılmak ya da ödüllendirilmek için bedenlenirler. Bu teolojik öğretilerin tamamında bireyleşme ilkesi, kozmolojik nedensellik içerisinde bir faillik kurmanın güvencesi olarak çalışır. Faili, ahlaki bakımdan yükümlü kılmanın bir yolunu sunar. Daha esaslı bir ifadeyle, ödüllendirme-cezalandırma ehliyetini sağlayan *principium individuationis* adaleti tesis eder.

Locke, bireyleşme ilkesinin Hıristiyanlıktaki gibi ahlaki imalarını bir kenara bırakmaz: "Ödül ve cezanın tüm hakkı ve adaleti bu kişisel özdeşlik üzerine kurulmuştur; çünkü mutluluk ve mutsuzluk herkesin kendisi için ilgilendiği şeylerdir."[45] Ancak Locke'un, tüm bunların üstüne kişinin eylemlerini yasal bakımdan sorumlu tutmanın bir yolunu sunması önemlidir. Locke kendi kişisel özdeşlik kuramını, modernizm öncesi teolojik tasarımların kişi anlayışlarından ayırarak hukuki bakımdan cezalandırmayı olanaklı hale getirmek istediğini şöyle ifade eder:

[45] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* haz. Peter H. Nidditch (The Clarendon Edition of the Works of John Locke, 1975), II.27. 18. Sırasıyla kitap, bölüm ve paragraf numarası verilmiştir.

> *Kişi*, benim kullandığım haliyle, bu *kendi*nin adıdır…. Bu terim, eylemleri ve bu eylemlerin hak edişlerini mal eden forensik bir terimidir; ve bu sadece hukuk kapasitesi olan, mutlu ya da mutsuz olabilen akıllı faillere aittir."[46]

Peki, bir kişiyi seküler olarak eylemlerinden sorumlu tutmanın olanağı nedir? *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* eserinin "Özdeşlik ve Başkalık" isimli bölümünde Locke, bir kişiye ne zaman kişi diyebileceğimizi tartışır. Bu bölümde kendisinden sonra yapılacak olan tüm kişisel özdeşlik tartışmalarını belirleyecek bir iddiada bulunur.[47] Kartezyen düşüncenin aksine, Locke'a göre kişi, zaman-mekânda başka bir şey değil de kendisi olacaksa, bu kendilik ne sadece düşünsel ya da bedensel ne de bunların tözsel birliğinde aranmalıdır:

> Kişi, düşünen zeki bir varlıktır; akla ve düşünüme sahiptir ve farklı zaman ve farklı yerlerde kedisini kendi olarak, aynı düşünen şey olarak görebilir. Bunu sadece, düşünmeden ayrılmaz olan ve bana düşünmeye özsel görünen bilinçle yapar: Herhangi birinin algıladığını algılamadan algılaması imkansızdır. Bir şey gördüğümüz, duyduğumuz, kokladığımız, tattığımız, hissettiğimiz, temaşa ettiğimiz zaman ya da herhangi bir şey istediğimiz zaman bunları yaptığımızı biliriz. Dolayısıyla bilinç her zaman duyumsama ve algılarımızla birliktedir; ve bu yüzdendir ki herkes kendisine kendim dediği şeydir.[48]

Locke için tüm düşünsel etkinlik ve duyumsama bilincin eşliği olmadan gerçekleşemez. Biyolojik bir varlık olarak insan, bilinçli kişi olarak 'kendi'sinden farklıdır. Dolayısıyla bilinç kişinin kendisini, diğerlerinden ayırt

---

[46] *A.g.e.*, II. 27. 26.

[47] Burada Locke'a haksızlık yapmamak adına, eğer mümkünse, Locke'un kişi ve bilinç kuramının sadece İngiltere'nin kolonyal pratiklerini bağlamında anlam kazanmadığını belirtmek gerekir. Locke'un benlik inşasına olanak veren bilinç kuramının, Aydınlanma düşüncesine yaptığı katkı üzerine düşünmüş çağdaş düşünürler mevcuttur. Örneğin Etienne Balibar, Locke'un bilinç (*consciousness*) kavramını, kişisel özdeşliğin kriteri yapmakla ona yeni felsefi bir rol verdiğini ve onu keşfettiğini ileri sürer. Ona göre, Locke'un bunu yapması için Kartezyen bir kavram olan Fransızca *conscience* ya da Latincesiyle *conscientia* kavramını felsefi bir transformasyona tabi tutması gerekmiştir. Etienne Balibar, *Identity and Difference: John Locke & Invention of Consciousness*, New York: Verso, 2013. Yine, bir başka çağdaş düşünür Charles Taylor, Locke'un kişi kuramının Aydınlanmanın ampirik ayağındaki çok güçlü bir durak olduğunu savunur. Taylor'a göre, 'Locke'un Atomik (*punctual*) Bireyi' alt başlığında işlediği kişisel özdeşlik kavramı, öyle bir "kendi kendini nesneleştirme"ye (*self-objectification*) olanak veriyor ki, kişi radikal bir şekilde düşüncelerinden ve arzularından bağımsızlaşarak kendini "geniş kapsamlı reformasyon nesnesi" olarak görebilir, "alışkanlıklarımıza ve dolayısıyla da kendimizi yeniden yaratmaya kadar genişleyebilir." Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*, çev. S. A. Baş & B. Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 262.

[48] Locke, *An Essay*, II. 27.9. Locke burada 'zeki' (*intelligent*), akılcı (*rational*) anlamında kullanmıştır.

etmesiyle etkin ve kişisel özdeşliği kurmasıyla otonom bir kavramdır. Burada kişisel özdeşlik, mülkiyetin özel bir biçimi olması bakımından, tüm deneyimlerimizi ve eylemlerimizi kendimize mal eden bir kişisel özdeşliktir. Diğer bir deyişle, 'herkesin ortak anası olan doğadan' bir şeyi çekip çıkarıp kendime mal etmemin koşulu, onu kendime mal ettiğimin bilincinde olmamdır. Bu, mülkiyetin, tıpkı kişinin kendiliğinde olduğu gibi, belli bir mesafe ve yabancılaşma gerektirmesidir.

Mülkiyetin hukukileşmesinin yolu da budur. Bu basitçe şu demektir: Bir şeyi mülk edindiğimi, benim olduğunu, bu nedenle başkasının olmadığını bilmeliyim ki, o şey benim olsun. Yoksa, meşe kozalakları örneğindeki gibi, dalından kopardığım bir elmayı elbette yiyebileceğim ölçüde alabilirim. Ancak bu doğayla bir yabancılaşma deneyimleyecek kadar bir bilinç gerektirmez. Locke'un Amerika'yı doğal durumla özdeşleştirdiğini hatırlayacak olursak, yerli bir yaşamdan, bilinç gerektiren bir mülkiyet kavrayışına olanak vermeyeceği sonucuna varabiliriz. Bu nedenle 'Amerika'nın boş toprakları' Amerikalılardan çok 'kişi'lerindir.

Locke'un kişiyi hukukileştirmesinin imalarını, liberal hukuk anlayışı içerisinde günümüzde dahi deneyimliyoruz. Locke şunu demektedir: Hukuki kişinin ilk mülkiyet hakkı kendisidir. Bunun gerisine gittiğimizde ise şu çıkmaktadır: Birinin mülkiyet hakkı olabilmesi için hukuki kişi olması gerekir çünkü başka türlü onu sorumlu tutamayız. 20. yüzyılda liberalizmin hukuk ideolojisi diye adlandırılacak olan hukuki bireycilik, Modern Avrupa'nın toplumsal ve ekonomik koşullarıyla birlikte ortaya çıkan, değişip dönüşen ve halen bu koşulları anlama ve yorumlama konusunda açıklayıcı gücü yüksek bir kavramdır. Hukuki kişi (*legal person*) "hukukun kimi ya da neyi hakların ve görevlerin sahibi olmaya ehil kabul edeceğini" belirler.[49] Hakların dahi ehliyetini veren bir kavram olarak kişi, o kadar temeldedir ki, bunun liberal ideolojinin tüm hukuki zeminini oluşturduğu öne sürülebilir.[50]

Hukuki bireycilikte hukuk, çok karmaşık sosyal ağları ve ilişkileri kişiler üzerinden anlar ve tanımlar; onlara ehliyet verir ya da vermez; yetkili kılar ya da kılmaz. Diğer bir deyişle, modern hukuk, belli bir şeyin içeride mi yoksa dışarıda mı olacağına 'kişi'leştirerek karar verir. Örneğin, bir kölenin, hukuki bir kişi olup olmayacağı, eğer hukuki bir kişi olursa kısmen mi tamamen mi olacağı sorusu, evlenip evlenemeyeceği, sözleşme yapıp yapamayacağı, mülk

[49] Roger Cotterrell, *Hukuk Sosyolojisi*, çev. Saim Üye (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 174.

[50] *A.g.e.*, Sovyet hukukçu Evgeny Pashukanis'e göre, hukuki bireycilik, hukuk ideolojisinin temelini oluşturur.

edinip edinemeyeceği, onun için neyin suç sayılacağı gibi sorularla doğrudan ilişkilidir. Üstelik kişiler artık sadece insanlardan ibaret değildir: Her insan varlığı hukuki kişi olmadığı gibi, insan olmayan bazı varlıklar da hukuki kişi olabilir. Kapitalist üretim sisteminin bir gerekliliği olarak modern Batı hukukunun tanıdığı en önemli kişiler artık şirketlerdir. Tüzel kişiler, tıpkı gerçek kişiler gibi sözleşme hakkı, mülk edinme hakkı, savunma hakkı gibi haklara sahiplerse bunu kişi olmalarına borçludur. Bu, felsefi olarak Locke'la başlayan kişileştirme sürecinin 20. yüzyılda geldiği noktadır ve bize Locke'un neden kişileştirme yoluna gittiğini de açıklar. Locke bunu, mülk edinmeyi açıklayan ve ticaretin de önünü açan bir kavram olarak icat etmiştir.

Sonuç olarak, erken modernizmin politik felsefesini karakterize eden sözleşmecilik düşüncesinin en önemli iki figürü bize, modern politik felsefenin kuruluşuyla ilgili hayati bir şey söylemektedirler. Hobbes ve Locke, modern politik felsefenin eksenine sözleşmeyle kurulan egemenlik düşüncesini yerleştirmiştir. Her iki filozofun da Amerika'nın doğal durumu temsil ettiğini öne sürmesi bize sözleşmenin, sözleşmenin kapsamı dışında kalan alana bakmamız için bazı ipuçları verir. Hobbes doğal durum ve Amerika arasındaki kurduğu özdeşliği 'sürekli savaş' kavramıyla güçlendirirken, Locke bu özdeşliği, aklın buyruğu gereği doldurulması gereken 'boşluk'lar olarak tasvir eder. Bir yandan, Hobbes'un sürekli savaşı, İngiltere'nin Amerika'daki kolonyal egemenliğini, onu orada tekrar kurarak meşrulaştırır. Diğer yandan, Locke'un boşluk kavramı, kimlerin meşru bir biçimde bu boşlukları doldurabileceğini ortaya koyar. Böylelikle, sözleşmenin sadece söz konusu toplumun üyelerinin istencinin gerçekleştiği iç politikayla ilgili olmadığını görürüz. Egemenlik, sözleşmeyle sadece içeriden kurulabilen bir iktidar değildir. Egemenlik, aksine, sözleşmenin dışında kalan alana çıpa atmadan kurulamaz.

Kaynakça

Akkın, İbrahim Okan. "Rousseau'da Demokrasi: Otonomi ve Katılım". *Demokrasi Felsefesi: Klasik ve Modern Yaklaşımlar* içinde, 203-28. Hazırlayan İsmail Serin. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2020.

Anievas, Alexander & Nişancıoğlu, Kerem. *Batı'nın Egemenliği Nasıl Kuruldu? Kapitalizmin Jeopolitik Kökenleri*. Çeviren Çağdaş Sümer. İstanbul: Yordam Kitap, 2020.

Aramavudan, Srinivas. "Hobbes and America", *Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory* içinde, 37-70. Hazırlayan Daniel Carey & Lynn Festa. New York: Oxford University Press, 2009.

Arneil, Barbara. *John Locke and America: the Defence of English Colonialism*. Oxford Clarendon Press, 1996.

Balibar, Etienne. *Identity and Difference: John Locke & Invention of Consciousness*, New York: Verso, 2013.

Barker, Ernest, "Introduction". *Social Contract: Essays by Locke, Hume, Rousseau* içinde, vii-xliv. Hazırlayan Sir Ernest Barker. New York: Oxford University Press, 1962.

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Çeviren Fritz C. A. Koelln & James P. Pettegrove. Princeton: Princeton University Press, 1951.

Cotterrell, Roger. *Hukuk Sosyolojisi*. Çeviren Saim Üye. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Cudd, Ann and Eftekhari, Seena. "Contractarianism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021 Kış Edisyonu). Hazırlayan Edward N. Zalta. URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/contractarianism/. Çevrimiçi 29 Mayıs 2022.

Çakmak, Cengiz. "Thomas Hobbes: Resimler ve Temsiller". *Çağımız ve Thomas Hobbes* içinde, 151-181. Hazırlayan M. Ertan Kardeş. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Hazırlayan Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

-. *On the Citizen*. Hazırlayan Richard Tuck & Michael Silverthorne. Cambridge University Press, 1998.

Kardeş, M. Ertan. *Yönsüzleşmiş Savaşlar: Politik Felsefenin Bir Sınır Meselesi Olarak Savaşa Dair*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Kingsbury, Susan Myra, *Records of the Virginia Company*, 4 cilt. Hazırlayan Susan Myra Kingsbury. Washington, DC: Library of Congress, 1906–35. URL: https://www.loc.gov/resource/mtj8.vc03/?sp=702&st=image. Çevrimiçi 29 Nisan 2022.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Hazırlayan Peter H. Nidditch. The Clarendon Edition of the Works of John Locke, 1975.

-. *Two Treatises of Government*. Hazırlayan Peter Laslett. New York: Cambridge University Press, 1988.

Laslett, Peter. "Introduction". *Locke: Two Treatises of Government* içinde, 3-133. Hazırlayan Peter Laslett. New York: Cambridge University Press, 1988.

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Malcolm, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Martinich, A. P. *Hobbes: A Biography*. New York: Cambridge University Press, 1999.

Mook, Maurice A. "Algonkian Ethnohistory of the Carolina Sound". *Journal of the Washington Academy of Sciences*. Sayı 34:6 (1944): 181-197.

Miller, John. *The Brief History of The English Civil Wars: Roundheads, Cavaliers and the Execution of the King*. London: Robinson, 2009.

Rousseau, J. J. "Discourse on the Origin and The Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse", *Rousseau: The Discourses and Other Early Political Writings* içinde, 111- 222. Hazırlayan Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Çeviren Elsa M. Sinclair. Chicago & London: University of Chicago Press, 1963.

-. *Doğal Hak ve Tarih*. Çeviren Murat Erşen & Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*. Çeviren Selma Aygül Baş & Bilal Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.

Voltaire, F. M. A. "Letter XIV on Descartes and Sir Isaac Newton". *Letters on England* içinde. Hazırlayan Jim Manis. Pennsylvania State University, 2002.

Wood, Ellen Meiksins. *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*. Çeviren Oya Köymen. İstanbul: Yordam Kitap, 2013.

TOPLUM SÖZLEŞMELERİ ÇERÇEVESİNDE İNSAN HAKLARI: TEORİDEN PRATİĞE

Ferda YILDIRIM*

HUMAN RIGHTS WITHIN THE FRAMEWORK OF SOCIAL CONTRACTS: FROM THEORY TO PRACTICE

Öz

Günümüzde insan hakları söylemi bir meşruiyet kriziyle karşı karşıyadır ve bu krizi derinleştiren kimi açmazlar söz konusudur. Haklar zaman zaman bireysel ve toplumsal pratiklerden bağımsız, soyut evrensel ilkeler olarak kabul edilirken zaman zaman da belirli bir insan doğası varsayımına dayandırılmıştır. Toplum sözleşmesi etrafında şekillenen modern doğal hukuk teorilerinin arka planını oluşturan insan doğası, doğa yasası ya da Tanrı yasası gibi kavramlarla temellendirilen insan hakları anlayışı düşünsel ve vicdani çeşitliliği fazla olan günümüz toplumlarının sorunlarına çözüm üretmede yetersiz kalmaktadır. Bu yazıda insan hakları sorununa sözleşme geleneğinin ötesinde bir bakış açısı sunulmaya çalışılmaktadır. İnsan hakları ancak pratik bir edimle varlık ve anlam kazanabilir. Hakların temelini oluşturan evrensel bir ahlak yasası, evrensel bir öz ya da insan doğası belirlemelerine başvurmayan ve bu anlamda metafizik olmayan bir haklar politikası geliştirmenin mümkün olup olmadığı bu yazıda cevabı aranan temel sorudur. Bu soruya cevap aranırken bir taraftan doğal hukuka içkin insan doğası anlayışı reddedilmekte diğer taraftan hakları sadece yazılı kurallara indirgeyen hukuki pozitivizme de mesafeli yaklaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toplum sözleşmesi, insan hakları, etik, pratik, politika.

* Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Arş. Gör. Dr., ferdayildirim@artuklu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3832-8848

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 521-539.
(Makale Gönderim: 01.06.2022 / Makale Kabul: 14.10.2022)

Abstract

The human rights discourse is seemingly encountering with a crisis that questionnaires it validness and there exists some insoluble themes deepening the crisis in relation. The human rights are occasionally deemed as universal principles except from individual and social practices, while they are supposed to be intrinsic to a pre-defined human nature. Constituting a background for natural law theories that are molded at the periphery of social contract, human rights percept arises to be inefficient when it inspires from natural law or divine law concepts, and it fails in solving conflict of modern times. This paper aims to reveal a perspective that is not centered on social contract, instead targeted for diminishing problems before human rights through a genuine perspective. It is fair to say that human rights are eligible for sustaining their existence and meaningfulness just through practical manner. The study focuses on the possibility of yielding human rights politics does not refer to a universal moral law, a unuversal essence or human nature determinations that form the basis of rights, and that is not metaphysical in this sense. To this end, it rejects the traditional percept that envisages a human nature immanent in natural law; and it also stands off legal positivism that simply degrades human rights to written codes.

Keywords: Social contract, human rights, ethics, practice, politics.

****

Sözleşme kavramına dair felsefi tartışmaları ne kadar geriye götürürsek götürelim konuya insan hakları bağlamında yaklaşıldığında hareket noktamız modern dönem olacaktır. Çünkü insan hakları temel karakteristiği bakımından modern bir tartışmadır ve köklerini modern doğal hukukta bulur. Günümüze değin birbirinden farklı doğal hukuk teorileri ortaya çıkmış olsa da toplum sözleşmesine dayanan modern doğal hukuk teorilerinin haklar tartışması açısından ortak bir zeminde buluştuğunu söylemek mümkündür. Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi klasik toplum sözleşmecilerinin teorilerinde belirli bir insan doğası varsayımı yer alır. İnsanın doğuştan haklara sahip olduğu iddiasına dayanan bu teoriler birbirlerinden farklı öncüllere sahip olsalar da sivil toplum öncesi doğa durumundan hareketle insan haklarını temellendirmekte ve toplum sözleşmesini zorunlu görmektedirler. Doğal hukukun hak kavramını eleştiren ve köklerini Jeremy Bentham ile John Austin'de bulan, oradan da Hans Kelsen ile H. L. A. Hart'ın teorilerine uzanan hukuki

pozitivizmde ise hakların pozitif hukuk öncesi varlıkları reddedilir. Pozitif hukukun içine düştüğü açmaz özellikle adalet-yasa geriliminde ortaya çıkar. Hukukun kurallar toplamı olarak ele alındığı hukuki pozitivizmde insan haklarının salt yazılı kurallara indirgenmesi, ortaya çıkacak hak ihlallerinin yasa yoluyla meşrulaştırılması sonucunu da beraberinde getirir. İki Dünya Savaşı sırasında yaşanan insanlık suçlarına yönelik hukuki soruşturmalarda suçluların kendilerini yasaya uygun hareket ettikleri gerekçesiyle savunmaları bu durumun en çarpıcı örneklerindendir.[1] Gerek doğal hukuk gerekse pozitif hukukun karşı karşıya kaldığı teorik açmazların yanı sıra bugün insan haklarının pratik açmazlarına da şahit olmaktayız. Bir taraftan Batı toplumları insan hakları ve özgürlüklerinin korunup geliştirilmesine yönelik politika ve uygulamalara dikkat çekerken diğer taraftan bu ihtiyaca dikkat çeken yönetimler hak ve özgürlükleri kısıtlayabilmekte, insan hakları egemen otoriteler tarafından araçsallaştırılarak sömürgeleştirici uygulamalara eklemlenebilmektedir. Tüm bunların bir sonucu olarak insan haklarının içi boş bir söylem, kapitalizmin gelişiminde rol oynayan bir unsur ya da belirli ideolojilerin kendilerini meşrulaştırdıkları bir araç olduğu ve hatta insan haklarının sonunun geldiği iddiaları yükselmiştir. İnsan haklarına yönelik eleştirilerin tamamen haksız olduğu çıkarımı yapılamasa da haklar politikasını tümden reddetmek yerine metafizik olmayan yeni bir haklar söylemi geliştirilmelidir. Burada metafizikle kastedilen şey, hakları sınırlandıran sabit ve evrensel bir öze, doğa yasasına veya Tanrı yasasına dayalı teorilerdir. Dolayısıyla toplum sözleşmesi teorilerinin metafiziksel çağrışımlara yol açan insan hakları anlayışının yerine -elbette hukuki pozitivizm kıskacına da takılmadan- hakları pratik ve etik bir zeminde ele almak önem arz eder. Toplum sözleşmesi geleneğinin aksine hakları belirli bir insan özüne ya da doğasına sabitlemeyen, onları tarihsel ve toplumsal koşullara göre değişebilen ve talep edildiklerinde anlam kazanan ilkeler olarak ele alan bir haklar politiği insan haklarının meşruiyet krizinin aşılmasına katkı sağlayabilir. En nihayetinde tüm bir politika felsefesi insan haklarına indirgenemese de hakların tamamen dışarıda bırakıldığı bir toplumsal mücadele pratiğinin imkânı da tartışmaya açıktır.

[1] Burada iki örnek verilebilir. Bunlardan ilki Nürnberg'teki duruşmalardır (1945-46). İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulan mahkemelerde yargılanan savaş suçluları kendilerini yasaya ve devlete bağlılık iddialarıyla savunmuşlardır. İkinci örnek ise 1961 yılında gerçekleşen Adolf Eichmann davasıdır. Kudüs'te yargılanan ve bir Nazi subayı olan Eichmann da kendini devletin verdiği ödeve uygun hareket ettiği gerekçesiyle savunmuştur. Eichmann davasına dair bir okuma için bkz. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Metis Yayınları, 2009).

Toplum Sözleşmesi ve Haklar

Modern politika felsefesinin temelinde yer alan sözleşme teorilerinin içerdiği evrensel insan doğası anlayışı ve bu anlayış etrafında şekillenen hukuk teorileri bugün insan hakları söyleminin yaşadığı meşruiyet krizinin aşılması noktasında yetersiz kalmaktadır. Özellikle Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürlerle özdeşleşen toplum sözleşmesi geleneğinde insan haklarının ahlaki temelleri insan doğası varsayımına dayanır. Bahsi geçen düşünürler insan doğasına dair farklı öncüllerden hareket etseler de bireyin doğuştan sahip olduğu hakların güvence altına alınması, barış ortamının sağlanması ve sivil topluma geçiş için bir sözleşmeye zorunlu olarak ihtiyaç duyulduğunu savunurlar. Doğuştan hak kavramı ilk bakışta sorunlu görünmese de bu doğuştanlık anlayışının insana dair bir öz belirleme çabalarına eşlik eder hâle geldiği ve dolayısıyla hakların da sabit ve değişmez bir özü olduğu iddialarına alan açtığı söylenebilir. Bireylerin toplum düzenine geçmeden önce doğa durumunda (*the state of nature*) yaşadıkları varsayımından hareket eden sözleşmeci düşünürler, sözleşmenin zorunluluğunu insanın belirli bir doğası olduğu öncülüne dayandırırlar ve bu düşünme biçiminin günümüze değin varlığını koruyan sonuçlarından birisi ise doğal olanın politik olanı belirlediği bir hegemonyadır.

Toplum sözleşmecilerinden olan Hobbes'a göre doğa durumundaki her birey kendi varlığını koruma ve sürdürme noktasında eşit hakka -doğal hakka- sahiptir ve bu nedenle sözleşme öncesi doğa durumu herkesin herkesle savaştığı[2], herkesin birbiri üzerinde egemenlik kurmaya çalıştığı güvensiz bir ortamdır. Herkesin herkesle savaştığı Hobbesçu doğa durumunda bireyler kişisel çıkarları peşinde koşan, şan ve şeref gibi duygulara eğilimli varlıklar olarak nitelendirilir ve herkesin kendi yaşamını korumaya yönelik eylemleri onların doğal hakları olarak kabul edilir. Dolayısıyla düşünür açısından hak kavramı herkesin her istediğini yapma özgürlüğüne denk düşer. Hobbes doğa durumundaki sürekli savaşa son verilmesi ve bireylerin güvenlik ve barış durumuna geçmesi için ideal bir toplum sözleşmesi tasarlar. Düşünürün toplum sözleşmesi anlayışında bireyler bütün haklarını kendi rızalarıyla bir egemene/hükümrana devrederler. Hakların bu şekildeki devriyle beraber egemende birleşen haklar devredilemez ve bölünemez bir karaktere sahip olur.[3] Tıpkı Hobbes gibi Locke da bireylerin doğal haklara sahip olduğunu düşünmekte ancak insan doğasına daha iyimser yaklaşmaktadır. Locke'a göre doğa durumu mutlak bir

[2] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, 18. Basım (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 99.
[3] *A.g.e.*, 143.

savaş durumu olmasa da barışın bozulması her zaman olanak dâhilindedir ve doğa durumunda özel mülkiyet yeterince korunmamıştır. Bu nedenle düşünür açısından bireyler arasındaki anlaşmazlıkları çözüme kavuşturacak bir otoriteye/yargıca ihtiyaç vardır.[4] Hobbes hakların tamamının devredildiği monarşik bir devlet yapılanması öngörürken Locke anayasal monarşiyi (yasama meclisi) öngörür. Locke yine Hobbes'tan farklı olarak doğal yasayı doğal haklara önceleyerek Tanrı yasası fikrine ulaşır. Haklar tartışması açısından eleştiriye açık olan husus, özel mülkiyetin de dâhil edildiği bir hak anlayışının Locke tarafından belirli bir rasyonaliteye dayandırılmasıdır. Locke'a göre insan aklı doğal yasayı keşfetmeye muktedirdir. Dolayısıyla toplum sözleşmesi hakların (özgürlüklerin) ve mülkiyetin korunduğu, aynı zamanda Tanrı yasasında temellenen politik düzenin bir koşulu olarak belirir.[5] Rousseau, Hobbes'tan farklı olarak ve Locke'a yaklaşır biçimde insan doğasını -ve doğa durumunu- daha iyimser yorumlayarak doğa durumunda bireylerin kapasiteler açısından eşitsiz ancak özgür varlıklar olduğunu savunur. Rousseau doğa durumundan toplum düzenine geçişte uygarlığın gelişimiyle beraber bu ilk doğal yaşamın bozulduğunu dile getirir. Düşünür açısından uygarlıkla birlikte devreye giren mülkiyete dayalı ekonomik ilişkiler ağı, doğa durumunun bozulmasının önemli sebeplerinden birisidir. Bu nedenle Rousseau, hep bir ilk sözleşmeye dönme zorunluluğu olduğunu savunur.[6] Diğer tüm sözleşmelerin üzerinde yer alan bu ilk sözleşme, toplumun temelini oluşturur. Rousseau'ya göre doğa durumunda mutlak özgürlük içerisinde yaşayan bireylerin bu imkânı yeniden elde etmesi ve aynı zamanda diğerlerinin özgürlüğüyle de uyum içinde yaşaması için böylesi bir sözleşme gereklidir. Bu sözleşmede haklar, genel iradede vücut bulur.[7] Hobbes mutlak monarşiyi, Locke ise anayasal monarşiyi öngörürken Rousseau cumhuriyetçiliği öngörür. Hobbes'un, doğa durumunda herkesin herkes üzerinde egemenlik kurmaya hakkı olduğu ve bu nedenle de tüm hakların ancak tek bir egemende toplanması gerektiği iddiasını içeren hak anlayışının aksine Rousseau hakların güç yoluyla bir başkasına devredilmesini kabul etmez, rızanın ancak genel irade aracılığıyla gerçekleşebileceğini savunur. Rousseau her ne kadar doğal hakların tek bir egemen güçte toplanamayacağını savunsa da hakların genel irade/genel iyi uğruna kısıtlanabileceğini savunur. Cumhuriyetçiliğe ve yasa yapma edimine dikkat çekerek Kant'la birlikte iyice önem kazanacak olan otonomi fikrine

[4] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Babil Yayıncılık, 2004), 19-20.
[5] *A.g.e.*, 25- 31.
[6] Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 12.
[7] *A.g e.*, 15.

olanak tanısa da Rousseaucu düşünme biçimi, bireysel yaşam pratiklerinin genelin iyiliği adına görmezden gelindiği yaklaşımlara yol açma potansiyeli içerir. Bugün haklar tartışmasında özellikle bireysel özgürlüklerle toplumsal özgürlüklerin çatıştığı durumlarda nasıl bir yol izleneceği önemli bir sorudur ve genelin iyisi, genelin refahı ya da toplumun sürekliliği adına insan haklarına (özgürlüklerine) aykırı birçok politika yürütüldüğü gözlemlenmektedir.

Görüldüğü üzere yukarıda ele alınan düşünürlerin temel argümanlarına dayanan modern toplum sözleşmesi teorileri insan doğasına dair ahlaki varsayımlar içerir. Bu teoriler açısından insan doğasına ya da doğa yasasına/doğal yasaya uygun eylemlerde bulunması beklenen bireyin hangi haklara sahip olduğu da önceden belirlenmiştir. Ancak neyin doğal olduğuna yönelik mutlak bir tespitte bulunmak mümkün değildir. Doğal olana dair evrensel ve değişmez bir ölçütün var olduğunu iddia etmek, doğal olanın politik olanı belirlediği anlamına gelecektir. Bugün kürtaj, eşcinsellik, intihar ve ötenazinin doğal olmadığı ya da doğa yasası veya Tanrı yasasına aykırı olduğu iddiaları bu eylemlerin birer insan hakkı olamayacağı iddialarına da yol açmaktadır. Dolayısıyla insan doğasına/özüne ya da mutlak olduğu iddia edilen ahlaki yasalara, Tanrı yasasına vb. unsurlara dayandırılan insan haklarının temellendirilmesi de güçleşecektir. Aklı tüm dışsal otoritelerden bağımsız olarak ele alan ve otonomiye dikkat çeken Immanuel Kant'ın haklar tartışmasını politik bir zemine taşıdığını ve kendisinden önceki sözleşmeci geleneği sekteye uğrattığını söylemek mümkündür. Rousseau'yla benzer bir biçimde özgürlüğü yasa yapma edimiyle bir arada düşünen Kant açısından hak, her bir bireyin özgürlüğünün diğer bireylerin özgürlüğüyle uyumlu olacak şekilde sınırlandırılmasını ifade eder. Ahlaki açıdan kendi kendine yasa koyan ve dışarıdan hiçbir zorlamayı kabul etmeyen akıl kavramından hareket eden ve modern özgürlüğü böylece otonomi tartışmasına eklemleyen Kant'a göre bireysel özgürlüklerle toplumsal özgürlüklerin uyumu için ise dışsal zorlamaya/yasalara başvurulabilir ve bu dışsal yasalar kamusal hukuk alanında tezahür eder.[8] Bu yolla hukuki sözleşme fikrine ulaşan Kant, bireyin hem kendisi hem de başkaları için evrensel olarak geçerli olan ahlaki bir ölçüte göre eylemde bulunması gerektiğini savunur. Düşünür açısından özgürlük yasa yapan ve bu yasayı kendinin kılan aklın, ahlak yasası uğruna eylemlerde bulunduğu zemindir. Dolayısıyla Kant'a göre sivil anayasa özgür bireyler arasındaki ilişki olarak

[8] Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz" [Teori ve Pratik]", *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 34.

tezahür eder.[9] Kant kendisinden önceki sözleşmeci geleneğin içerdiği metafizik unsurlardan sıyrılma noktasında anahtar bir role sahip olsa da Hegel Kant'ın özgürlük anlayışını soyut bularak eleştirmiş ve insan haklarının karşılıklı tanınma ve toplumsal özgürlük zemininde ele alınmasına olanak sağlamıştır. Kantçı ahlak felsefesinin temel kavramları olan özgürlük, evrensellik, yasa ve ödev gibi kavramları eleştiri süzgecinden geçiren Hegel'e göre bir eylemin maksiminin evrensel bir ölçüt içermesi gerektiğine yönelik Kantçı iddia soyut düzeyde kalmıştır.[10] Kant'ın ahlaklılık için kullandığı *Moralität* kavramı yerine etik yaşam ya da törellik anlamına gelen *Sittlichkeit* kavramını tercih eden[11] Hegel'e göre hakların yerleşeceği bağlam da etik yaşam olacaktır.

Kant'la birlikte yeni bir seyir izleyen ve Hegel'in Kant eleştirileri sonucu karşılıklı tanınma ve toplumsal özgürlük alanına dâhil edebileceğimiz insan hakları, burjuvazinin güdümünde olduğu iddialarından kurtulamamış, hegemonik karakterini sürdürmüştür. Bu bağlamda insan haklarına yönelik en önemli eleştirilerden birisi Karl Marx tarafından getirilmiş ve düşünürün eleştirileri çağdaş politika felsefesinde hakların reddine varan bir hattın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sözleşmeci gelenekteki gibi bir insan doğası varsayımını kabul etmeyen Marx açısından insan özüne dair yapılan belirlemeler insanın tarihsel-toplumsal bir varlık olduğu gerçeğini gölgede bırakır. Düşünür hukuku toplumun maddi koşulları tarafından belirlenen bir üstyapı olarak ele alır ve insan haklarını da bu bağlamda yorumlar. Sözleşmelere ya da bildirgelere dayalı haklar anlayışını eleştiren Marx'a göre haklar somut bireylerden ziyade diğer bireylerden soyutlanmış bencil burjuva bireyinin haklarıdır.[12] Dolayısıyla Marksist düşüncede, insan doğası varsayımı etrafında şekillenen haklar söylemini toplumun maddi koşullarından bağımsız ele almak mümkün görünmemektedir. Marx'a göre haklar politik özgürleşme açısından ilerici bir potansiyel içerse bile insani özgürleşmeyi sağlayamazlar. Marx'ın çizdiği eleştirel hattın çağdaş politika felsefesindeki önemli yansımalarından birini Hannah Arendt'in düşüncelerinde bulabiliriz. İnsan-yurttaş gerilimi ekseninde haklar tartışması yürüten Arendt, ulus-devletlerin yaşadığı krizi aynı zamanda insan haklarının krizi olarak yorumlar. İki Dünya Savaşı sırasında yaşanan olaylarla birlikte yerinden edilen topluluklara odaklanan ve haklar tartışmasını bilhassa mülteci sorunu etrafında yürüten Arendt, ulus-devletlerde yerinden edilen

[9] *A.g.e.*, 34.
[10] G. W. Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri,* çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 120-121.
[11] *A.g e.*, 58.
[12] Karl Marx, *Yahudi Sorunu* (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 32.

yurttaşların tüm haklarından da mahrum bırakıldıklarını savunur. İnsanların kendilerini özellikli kılacak bir edimden yoksun ve 'çıplak bir insan' olarak ortada kaldıklarını iddia eden düşünür, diğer bütün haklara sahip olma hakkını böylelikle ulusal aidiyet ve politik üyelik koşuluna bağlar.[13] Arendt'in ulus-devlet çözümlemesini takip eden ancak mülteci sorununa istisna kavramı üzerinden yaklaşan Giorgio Agamben ise insan-yurttaş gerilimini Foucaultcu bir izlekle biyo-politika bağlamında tartışır. Genel kuraldan dışlanma, tekil bir durum olarak tanımlanan[14] istisna kavramını mülteci özelinde açımlayan Agamben'e göre Avrupa'da kurulan mülteci kampları değersiz görülen yaşamlar için bir mekândır ve istisna durumu genel bir kurala dönüşmektedir. Bu noktada değersiz görülen yaşamları 'çıplak yaşam' olarak ele alan Agamben, kamplara yol açan iktidar mekanizmalarının ve hukuki prosedürlerin sorgulanması gerektiğine dikkat çekerek[15] insan-yurttaş gerilimine Arendt'ten farklı bir perspektiften yaklaşır. Sonuç olarak insan hakları sözleşmeci gelenekten çağdaş politika felsefesine uzanan bir hatta yoğun olarak tartışılmış ve meseleye farklı açılardan yaklaşılmıştır.

Sözleşme temelli hak anlayışının ortaya çıkardığı ve yukarıda ana hatlarıyla sunmaya çalıştığımız teorik ve pratik sorunlar bugün yeni bir insan hakları politikasına ihtiyaç duyulduğunu gösterir niteliktedir. Son dönemde yaşanan mülteci krizi, salgın hastalıklar ve yoksulluk gibi etkenler göz önünde bulundurulduğunda insan hakları söyleminden kolayca vazgeçilemeyeceği sonucuna ulaşılabilir. Homojenleştirici evrensellikten, dini ya da metafizik söylemlerden uzak bir haklar anlayışının, toplumsal mücadele pratiğini tamamlayıcı bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bir sonraki başlık altında, savunulabilir bir insan hakları politikasının hangi referansları içermesi gerektiği sorusuna Jürgen Habermas ve Michel Foucault'nun düşünceleri temele alınarak yanıt aranmaya çalışılacaktır. Her iki düşünür de post-metafizik bir bakış açısına sahip oldukları iddiasındadırlar. Habermas'ın insan hakları anlayışı demokratik politikada temellenirken Foucault iktidar analitiğinden hareketle insan haklarını eleştirmekte ancak haklar söyleminden tamamen vazgeçmek yerine temelsiz, özcü olmayan, anti-hümanist ve etik-pratik bir haklar anlayışını sahiplenmektedir.

[13] Hannah Arendt, *Totatlitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 255-314.
[14] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 28.
[15] *A.g.e.*, 181-204.

İnsan Haklarını Yeniden Düşünmek

Yirminci yüzyılda yaşanan savaş ve insanlık suçları, soykırımlar, adaletsiz uygulamalar Kant'ın öngördüğü ilerici toplum anlayışını geçersiz kılmıştır. İnsanlığın sürekli olarak iyiye doğru evrileceğini varsayan Kant'ın aksine Theodor Adorno ve Max Horkheimer gibi eleştirel teorisyenler insanlığın gitgide barbarlığa battığını[16] ve modernitenin vadettiği akıl, eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramların anlamını yitirdiğini savunmuşlardır. Modernite eleştirilerinin hedef aldığı eşitlik, özgürlük ve adalet gibi kavramlar insan hakları tartışmalarının merkezi kavramları arasındadır. Dolayısıyla modernite eleştirileriyle birlikte insan hakları eleştirilerinin de yeniden yükseldiğini söylemek mümkündür. İnsan haklarına yönelik eleştirileri görmezden gelmeyen ama aynı zamanda sadece olumsuz eleştirilere odaklanmayan bir haklar politikasının imkânını sorgularken düşüncelerine başvuracağımız önemli isimlerden birisi Habermas'tır. Adorno ile Horkheimer'dan farklı olarak Habermas, akla yönelik eleştirileri yeni bir zemine taşımıştır. Habermas araçsal akıl eleştirisinin akıldan tümden vazgeçilmesine yol açmaması gerektiğini savunarak iletişimsel akıl kavramına başvurur. İletişimsel akıl ve ona bağlı olan iletişimsel eylem, bir taraftan modernite krizinin aşılması noktasında referans kavramlar olarak ortaya çıkarken diğer taraftan insan hakları tartışmalarının da zeminine yerleştirilir. Metafizik değerler ya da evrensellik iddiası içeren ahlak yasaları gibi bütünleyici dünya görüşleri ve bağlayıcı etik sistemlerin çözülmeye uğradığını[17] savunan düşünür, insan haklarının meşruiyetini demokratik yasa yapma sürecinde görür ve bu süreci öznelerarası iletişimsel eylem teorisiyle desteklemeye gayret eder. En genel tanımıyla iletişimsel eylem, "dil ve eylem yetisi bulunan, (ister sözlü ister sözlü olmayan araçlarla) kişilerarası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimine ilişkindir."[18]

Habermas açısından insan hakları ancak öznelerarası demokratik müzakere sürecinde açığa çıktığında varlık ve anlam kazanır. Böylelikle düşünür doğuştan hak kavramını sorunlu bularak toplum sözleşmesi ve doğal hukuk geleneğinden ayrılır. Burada altı çizilmesi gereken husus, Habermas'ın sözleşmeci gelenekten ayrılsa bile gerek doğal hukuk gerekse toplum sözleşmelerinin devrimci bir potansiyel içerdiğini savunmasıdır. "Natural

[16] Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014), 10.
[17] Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, çev. Max Pensky (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001), 115.
[18] Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı 1: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 112.

Law and Revolution" (Doğal Hukuk ve Devrim)[19] yazısında felsefi aklın politik alana aktarımıyla ortaya çıkan toplum sözleşmelerinin hakların pozitifleştirilmesini sağladığını vurgulayan düşünür yine de pozitif hukuka üstün ve onu belirleyen bir doğal hukuk anlayışını reddeder; pozitif hukukun içerisinde kalarak bir insan hakları politikası geliştirir. Düşünür modern hukuktan pozitif hukuku anlamakla birlikte hukukun meşruiyetinden sadece yasallığı anlamaz. Meşruiyetle yasallık arasındaki gerilimi aşmaya gayret eden Habermas, hukukun yine hukuka referansla meşru sayılamayacağını savunarak hukuk normlarının ya da yasaların bizzat yurttaşlar tarafından yaratılması gerektiğine dikkat çeker. Sonuç olarak hukukun meşruiyeti, yasaları ortaya çıkaran yurttaşların birbirleriyle girdikleri iletişim süreciyle, eş deyişle dil dolayımıyla sağlanır. Bu bağlamda meta-etik bir rasyonaliteye dayanan Habermasçı düşünce sisteminde insan hakları ile demokrasi; demokrasi ile hukuk eş kökenlidirler ve birbirlerini karşılıklı olarak gerektirirler.[20] Bu noktada düşünürün söylem etiği teorisine değinmek gerekir. Habermas Kant etiğinden hareketle ve Karl-Otto Apel'le birlikte geliştirdiği söylem etiğini normların gerekçelendirilmesine ilişkin sorunlar açısından yeniden formüle ederek[21] iletişimsel eylemin unsurlarından biri olarak sunar. Normun geçerliliği açısından söylem etiğinin sahip olması gereken iki temel ilke vardır. Bu ilkelerden biri söylem (S) ilkesi diğeri ise evrensellik (E) ilkesidir. Söylem ilkesi normlardan etkilenen her bireyin müzakere sürecinin katılımcıları olarak bu normları onaylamasını ifade ederken evrensellik ilkesi, bireylerin bu normlara uymaları sonucunda ortaya çıkacak sonuçları ya da yan etkileri herhangi bir zorlama olmadan kabul etmelerini ifade eder. Habermas'a göre demokratik politika, hukuk için meşrulaştırıcı gücünü toplumsal olarak bütünleştirici işlevini yerine getirebilecek bir kanaat ve irade oluşumunun söylemsel yapısından alır.[22] Söylem etiğine dayalı iletişimsel eylem, uzlaşı yönelimli bir eylem türüdür ve ahlaki-hukuki normların geçerlilik koşullarını ifade eder. Habermas her ne kadar öznelerarası uzlaşmaya göndermede bulunsa da bu yaklaşım biçimi toplum sözleşmesi anlayışından oldukça farklıdır. Habermasçı müzakereci demokrasi anlayışında pozitif hukuktan önce gelen ve bireylere dışarıdan dayatılan hakların varlığı söz konusu değildir. Öte yandan insan haklarının geçerliliği hakların devredildiği bir sözleşmeye değil öznelerarası iletişimin sürekliliğine dayanır. Habermas'a göre normların geçerliliği meşru olarak

[19] Jürgen Habermas, "Natural Law and Revolution", *Theory and Practice* içinde, çev. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973), 82-120.
[20] Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996), 122.
[21] Jürgen Habermas, *Söylem Etiği*, çev. Seyit Coşkun (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 15.
[22] Habermas, *Between Facts and Norms*, 304.

düzenlenmiş öznelerarası ilişkilerin sürekli ve yeniden kurulmasına bağlıdır.[23] Habermas normlara dair uzlaşmanın sağlanması için varsayımsal bir başlangıç noktası belirler: ideal konuşma durumu. İdeal konuşma durumu müzakere sürecine eşit ve özgür katılımı esas alarak iletişimi bozacak dışsal mekanizmaların olmadığı bir kısıtlanmamışlık durumuna göndermede bulunur. Habermas'ın da farkında olduğu gibi ideal konuşma durumunun gerçekleşmesi çok da kolay değildir. Ancak buna rağmen düşünür, normlar üzerinde bir uzlaşmanın sağlanması için böylesi bir başlangıç noktasını oldukça önemli görür. Raymond Geuss, Habermasçı ideal konuşma durumunda bireylerin uzlaşmaya varacakları inançların rasyonel inançlar, uzlaşmaya varacakları tercihlerin rasyonel tercihler, uzlaşmaya varacakları çıkarların ise gerçek çıkarlar olarak kabul edildiğine dikkat çeker.[24] Habermas her ne kadar iletişimsel rasyonaliteye dayalı bir teoriden hareket etse de ideal konuşma durumu varsayımıyla metafiziksel bir çağrışıma mı yol açtığı sorusunu gündeme getirebilmektedir. Ancak düşünürün demokrasi ile insan haklarının eş kökenliliğine yaptığı vurgu; ideal konuşma durumunun, bireylerin iradesinden bağımsız bir unsur olmaktan ziyade dil ve iletişimin doğası gereği keşfedilebilecek bir unsur olduğu sonucuna götürür.

Habermas ana hatlarıyla sunmaya çalıştığımız demokrasi ve insan hakları düşüncesini ulus-üstü bir boyuta taşır. Düşünüre göre düşünsel ve vicdani çeşitliliğe sahip günümüz toplumlarının sorunlarına ulus-devlet sınırları içerisinde kalınarak çözüm bulmak mümkün değildir. Ulus-üstü haklar fikri ise tüm dünya yurttaşlarını kapsayan kozmopolitan bir demokratik politika anlayışını zorunlu kılar. Kantçı kozmopolitanizmi revize eden Habermas, çağın deneyimlerinin göz önünde bulundurulduğu yeni bir politikaya yönelir. Düşünüre göre Kant'ın kendi çağında öngöremediği ve günümüz dünyasında kozmopolitanizmi yeniden düşünmemizi gerektiren özellikle üç önemli husus söz konusudur. Bunlar milliyetçiliğin doğurduğu yıkıcı sonuçlar, gelişen ekonomik ilişkilerin doğası ve küreselleşmedir. Gelişen ekonomi ve küreselleşmeyle birlikte ulus-devlet ekonomilerinin sarsıldığına ve sınır kavramının belirsizleştiğine dikkat çeken Habermas bu bağlamda cumhuriyetlerin barışçıl doğasına, dünya ticaretinin toplumsallaştırma gücüne ve politik kamuoyunun işlevine yönelik Kantçı iddiaların tarihsel bir analizini yapar.[25] Böylelikle ulus-devlet sınırlarını aşan ve tüm dünya yurttaşlarını kapsayan anayasal yurttaşlık fikrine ulaşır. Düşünüre göre

[23] *A.g.e.*, 61

[24] Raymond Geuss, *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002), 100.

[25] Jürgen Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak* , çev. İlknur Aka, 5. Basım (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 75.

karşılıklı olarak kabul edilen hakların tam anlamıyla yürürlüğe girmesi için bir anayasaya ihtiyaç vardır ve bu anayasa tüm yurttaşların demokratik müzakere sürecine eşit ve özgür katılımı esasına dayanır. Burada herkesin müzakere sürecine eşit ve özgür katılımının sağlanmasının ne derece mümkün olduğu tartışmaya açıktır. Özellikle toplumun genişleyen alt sınıfı söz konusu olduğunda bu tartışma daha da derinleşir. Ancak buna rağmen düşünürün öne sürdüğü tezler bizi klasik sözleşmecilikten ve Kantçı özgürlük anlayışının sınırlarından uzaklaştırarak toplumsal ilişkilere gömülü, yaşam pratikleriyle iç içe geçmiş bir haklar anlayışına yöneltir.

Toparlanacak olursa, Habermas tüm yurttaşların kendi yaşam pratiklerini gerçekleştirirken demokratik söyleme aktif ve sürekli bir biçimde katılmaları gerektiğine dikkat çeker. Ahlak ve adalet ilkelerinin ancak bu yolla belirlenebileceğini savunan düşünür, herkesin ilgi ve ihtiyacının dikkate alındığı, hiç kimsenin dışarıda bırakılmadığı bir haklar anlayışı geliştirmeye çabalar. Bu noktada adalet ile ahlak ilkelerinin mutlak bir akıl tarafından apaçık şekilde keşfedilemeyeceğini savunarak hem bu ilkelerin hem de hakların ancak öznelerarası tartışmalar sonucunda açığa çıkabileceğini belirtir. Daha önce ele aldığımız klasik toplum sözleşmelerinin aksine Habermasçı teoride insan hakları ve ahlaki ilkeler pozitif hukuka öncelenmezler. Düşünür bir yandan doğal hukuk eleştirisi yaparken diğer yandan pozitivist hukuk anlayışını hedef alır. Pozitif hukukun varlığının, eş deyişle hukukun kendisinin, insan haklarını tek başına meşrulaştıramayacağını savunan Habermas, insan haklarının ve hukukun ancak demokratik politikayla temellendirilebileceğini iddia eder. Dolayısıyla Habermasçı düşüncede insan haklarının öznesi 'öteki'yle ilişkiye giren ve toplumsal sorunlara çözüm ararken bir diğerinin bakış açısını hesaba katan bir öznedir. Düşünüre göre yasa yapım sürecinde ortaya çıkmayan ve bireylere dışarıdan verili olan haklar kabul edilemezdir. Bu nedenle Habermas demokrasi, hukuk ve insan hakları arasında birbirini karşılıklı olarak gerektiren bir ilişki kurar ve bugün hem modernitenin hem de insan haklarının yaşadığı meşruiyet krizinin demokratik politika temelinde aşılabileceğini savunur.

İnsan haklarını toplum sözleşmesi geleneğinin dışında düşünme imkânını soruştururken görüşlerine başvuracağımız bir diğer düşünür de Foucault'dur. Foucault *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi* eserlerinde arkeoloji metoduna ağırlık vererek bilginin ortaya çıkış koşullarını inceler. *Hapishanenin Doğuşu* ile *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi/kitabı olan *Bilme İstenci* eserlerinde jeneoloji metodunu kullanarak iktidar ilişkilerine odaklanır. *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan *Hazların*

Kullanımı ile üçüncü cildi olan *Kendilik Kaygısı*'nda etik bir çözümlemeye girişir. 1975'lerden ölümüne kadar verdiği kimi derslerde, röportajlarda ya da yazılarında da benzer konulara değinmekle birlikte insan haklarını olumlayan bir tutum sergiler. Bu durumun bir sonucu olarak düşünürün (1) ilk dönem teorik çalışmalarıyla son dönem politik düşünceleri arasında bir kopukluk olduğu, (2) insan haklarını kökten reddettiği ya da (3) iki dönem arasında radikal bir kopuş olmadığı ve düşünürün ilk dönem özne-iktidar sorunsallaştırmasını dışlamayacak bir biçimde insan hakları anlayışını sahiplendiği gibi farklı iddialar gündeme gelmiştir. Üçüncü düşünme biçiminin daha kabul edilebilir olduğunu söylemek mümkündür. Foucault'nun her iki dönemi arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki kurulabilir ve düşünürün genel düşünce sistemine uygun bir haklar anlayışına yöneldiği iddia edilebilir.

Foucault insan hakları eleştirisini özne ve iktidar kavramları üzerinden yürütürek özellikle Hobbesçu hukuki-söylemsel iktidar modeline (Foucault bu iktidar anlayışını hükümranlık modeli ya da Leviathan modeli olarak da adlandırır) dayanan sözleşmeci yaklaşımı hedef alır. Foucault açısından modern öncesi bu iktidar modelinde kendisini yasa olarak dayatan iktidarın karşısında uyruk olarak kurulan/uyruklaştırılan bir özne yer alır ve bu özne itaat eden bir konumdadır.[26] Hobbes'un sürekli bir savaş durumu olarak tasvir ettiği doğa durumunun barış durumuna doğru evrilmesi için hakların bir egemene devredilmesi gerektiği fikrini iktidar bağlamında ele alan Foucault'ya göre bu modelde iktidar, bireylerin elinde tuttuğu ve hükümranlık kurmak üzere ya bütünüyle ya da kısmen devredeceği somut bir şey olarak addedilir.[27] Düşünüre göre bu iktidar modelinde hukuk da hükümranla özdeşleştirilir. Hükümrana itaat etmekle yükümlü olan özneler, hükümranın ortaya koyduğu yasaya uymak zorundadır. Hükümran, hem yaşam hem de ölüm hakkını elinde tutsa da Foucault açısından bu modelde hak kavramı özellikle öldürme hakkında somutlaşır. Bu modele göre yaşam üzerinde söz söyleme hakkını elinden kaçıran bireyler birer özneye dönüştürülmüş; kendi iradelerini yine kendi rızalarıyla bir egemene devretmeleri gerektiği de onlara doğa yasası tarafından dayatılmıştır. Hükümranlık modelinde "bütün gerçek bireyleri kapsayacak, bedenini yurttaşlarının, ruhunu hükümranlığın oluşturduğu, aynı zamanda hem

[26] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (Bilme İstenci), çev. Hülya Upur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 66-67.
[27] Michel Foucault, "İki Ders", E*ntelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Ferda Keskin, 3. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 96.

otomat, hem üretilmiş hem de bütünleyici olan"[28] yapay bir insan modeli söz konusudr. Foucault her ne kadar Hobbes özelinde bir tartışma yürütse de genel olarak toplum sözlşemesi fikrini hedef alır. Örneğin Rousseau'nun sözleşme anlayışını ekeonomi politik bağlamında ele alarak bu anlayışın nüfusun yönetimini hedefleyen ve hükümranlık modelinden tamamen bağımsız olmayan bir boyut içerdiğini savunur. Doğa ve sözleşme kavramlarının yanı sıra genel irade kavramının da hükümranlığın hukuki ilkesini sürdürmeye hizmet ettiğini dile getirir. Foucault'ya göre Rousseaucu sözleşme, "kolektif bir hükümranın, toplumsal gövde olarak hükümranın veya daha doğrusu hükümran olarak bir toplumsal gövdenin"[29] ne şekilde meydana geldiğini gösterir. Sonuç olarak Foucault ister Hobbesçu ister Rousseaucu olsun, sözleşmeci teorilerde varsayılan insan doğası anlayışına itiraz ederek insan varlığına yönelik bir öz belirleme çabalarının özneyi iktidar kıskacına hapsedeceğini göstermeye çabalar.

Foucault her ne kadar daha sonradan insan haklarını benimseyen bir tutum sergilese de onun gerek özne-iktidar analizi gerekse özgürlük düşüncesi insan hakları politikasıyla bir arada okunabilir. Foucault'ya göre iktidar, şeylerin kolayca tersine çevrilebileceği stratejik bir oyundur.[30] İktidarın olduğu her yerde özgürlük ve direniş imkânının da olduğu Foucaultcu iddia hesaba katılırsa, insan haklarını da bu stratejik oyunun bir parçası olarak yorumla imkânı elde ederiz.[31] Philippe Chevallier, yeni bir hak kodlaması icat etmeye çalışmak yerine bu stratejik ortamda hareket etmenin her zaman mümkün olduğunu savunarak yazılı şekilde belirlenmiş birçok hakkın, birey için ancak kendini savunmaya çalıştığı ve varlığını bu çabaya dâhil ettiği ölçüde işlerlik kazanacağına dikkat çeker.[32] Bu yorum oldukça isabetlidir. Nitekim Foucault hakları yeni bir hukuk yaratma amacı gütmeyen ve iktidara karşı kullanılan stratejik-taktiksel araçlar olarak yorumlar. Dolayısıyla düşünür açısından haklar ancak talep edildikleri zaman anlam kazanırlar.

[28] Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, 8. Basım (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 48.
[29] *A. g. e.*, 140.
[30] Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Osman Akınhay, 6. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 237.
[31] Foucault iktidar ilişkilerini stratejik oyunlar olarak tanımlarken bu oyunun birey tarafından tersine çevrilebileceğine dikkat çeker. Düşünürün bu yaklaşım biçimi hakların da bireyler tarafından kullanılan belirli stratejiler ya da taktikler olarak ele alınmasına olanak tanır. Staretjik ve taktiksel haklar anlayışına dair ayrıntılı bir tartışma için bkz. Ben Golder, *Foucault and the Politics of Rights* (Stanford, California: Stanford University Press, 2015), 115-148.
[32] Philippe Chevallier, "Michel Foucault and the Question of Right", *Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights* içinde, ed. Ben Golder (New York: Routledge, 2013), 177.

Hakların startejik-taktiksel araçlar olarak ele alınması, onların belirli kimliklere sabitlenemeyeceği ve mutlak bir karakter taşımadığı anlamını da içerir. Bu yönüyle haklar, toplumun performatif mekanizması olarak işlev görür. Talep edilen haklar toplumsal değişimi sağlasalar da Foucault açısından bu değişim nihai bir tamamlanmışlığı ifade etmemeli ve haklar bir kimliğe sabitlenmemelidir. Bu durumu cinsel kimlik tartışmaları üzerinden ele alan Foucault, bireyin kendi cinsel kimliğini seçme hakkına sahip olsa da bu kimliğin bir varoluş yasasına dönüştürülmemesi gerektiğini savunur ve kendimizle ilgili sürdürmemiz gereken ilişkilerin kimlik ilişkileri olmadığını; yeni dostluklar yaratacak bir tür haz ilişkisi olduğunu ifade eder.[33] Foucault hakların temelsizliğini savunsa da zaman zaman normatif sayılabilecek kimi düşünceler ileri sürer. Örneğin Haziran 1981'de Korsanlığa Karşı Uluslararası Komite'nin Cenevre'de kurulmasına yönelik gerçekleşen basın toplantısında okuduğu "Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları" bildirisinde hak ve ödevleri olan uluslararası bir yurttaşlıktan bahseder. Bildirinin ilk maddesinde iktidar suiistimallerine karşı çıkmaya davet eden, hakları ve ödevleri olan bir uluslararası yurttaşlığın varlığını kabul ederken ikinci maddesinde de hükümetlerin toplumun mutluluğunu sağlama noktasında bir sorumluluğa sahip olduğunu ve insanların bu mutsuzluk karşısında başkaldırmalarının meşru bir hak olduğunu iddia eder.[34] Esasen Foucault bahsi geçen bu hakları 'yönetilenlerin hakları' olarak görür ve yeni bir hukuk yaratılmasa da hukuk içerisinde kalınarak hak mücadelelerinin gerçekleşebileceğine dikkat çeker. Benzer bir yaklaşım biçimini düşünürün Polonya Dayanışma Hareketi'ne yönelik tespitlerinde de görürüz. Foucault burada insanların sadece özgürlük, demokrasi ve temel haklar için mücadele etmediğine, aynı zamanda bunu hak, özgürlük ve demokrasiyi icra ederek gerçekleştirdiklerine dikkat çeker ve bir insan hakları teorisi sunma bahanesiyle hegemonik bir düşüncenin yeniden gündeme taşınması hususunda dikkatli olmamız gerektiğini iddia eder.[35] Bu bağlamda verilebilecek bir başka örnek de düşünürün 1979 İran Devrimi'nden sonra başbakan olan Mehdi Bazargan'a yazdığı açık mektuptur. Foucault bu mektupta bireysel hak ve özgürlüklerin korunması gerektiğine yönelik sözler sarf eder ve hükümetlerin ancak bu yolla kendi meşruiyetlerini

[33] Michel Foucault, "Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti", *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, 5. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 275-278.

[34] Michel Foucault, "Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları", *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, 6. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 282.

[35] Michel Foucault, "The Moral and Social Experience of Poles Can No Longer Be Obliterated", *Power* içinde, ed. J. D. Faubion. New York: The New Press, 1997), 465, 472.

sağlayabileceklerini savunur.[36] Federal Almanya Cumhuriyeti'nde mesleğinden menedilen ve Fransa'dan sığınma talebinde bulunan bir avukat olan Klaus Croissant'ın davasına yönelik 1977 yılında sarf ettiği sözlerle ise iltica etmeyi ve adil yargılanmayı da birer hak olarak tanımlar.[37]

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Foucault'nun son dönemlerinde insan haklarına yönelmesi oldukça anlaşılır bir durumdur. Özellikle 1960 ve 70'lerden sonra dünyadaki kimi gelişmeler insan haklarının yeniden canlanmasına yol açmıştır. Örneğin Kamboçya'daki ölüm tarlaları, Sovyetler'in Afganistan'ı işgali ve Vietnam'da bot insanlarının kaçışı gibi olaylar insanlık dışı uygulamalara sahne olmuş ve bu durum hak mücadelelerinin önemini ortaya koymuştur. Dolayısıyla Foucault'nun insan haklarını sahiplenen bir tutum sergilemesi çok da şaşırtıcı değildir. Bireysel ve toplumsal mücadele pratiklerinin öneminin altını çizen düşünür, özcü kimliklere sabitlenmeyen, tarihsel ve toplumsal olarak değişebilen, stratejik ve performatif karakterli insan hakları anlayışını benimser. Bu noktada Foucault'nun iktidar eleştirisini onun özgürlük düşüncesiyle bir arada düşünmek önemlidir. Foucault özgürlüğü etik bir pratik olarak yorumlayarak kendilik kaygısı etiğine dayanan bir özgürlük anlayışını benimser. Özgürlükten pozitif özgürlüğü anlayan ve kişinin sahip olduğu güçlerin kullanımına dikkat çeken düşünür açısından etik, kişinin kendi yaşamını estetik değer taşıyan bir yaşam sanatına[38] dönüştürmesini ifade eder, ki bu da kişinin kendi kendisiyle ilişki kurmasında açığa çıkar. Dolayısıyla kendilik kaygısı hem bir davranış, hem bir tutum hem de bir tekniktir[39] ve bireyin kendi yaşamına ihtimam göstermesi anlamına gelir. Foucault her ne kadar kendilik kaygısı etiği ve özgürlük anlayışından hareketle bir insan hakları politikası geliştirmese de onun bu düşünceleri nasıl bir insan hakları anlayışını benimsediğini anlamamızı kolaylaştırır. Eğer düşünür açısından hakların bir öznesi olduğu iddia edilecekse bu ancak sahip olduğu güçleri kullanabilecek bir özne olacaktır. Bu bağlamda insan hakları insanın doğasına ya da belirli kimliklere sabitlenmeyen ancak bireysel ve toplumsal mücadele pratiklerine eşlik eden stratejiler ya da talepler olarak kabul edilebilir. Düşünüre göre "kazanılmış ya da talep edilen bütün özgürlük biçimleri, kullanılan bütün haklar, görünüşte en önemsiz şeylerle ilgili bile

[36] Michel Foucault, "Open Letter to Mehdi Bazargan", *Power* içinde, ed. J. D. Faubion. New York: The New Press, 1997), 439-442.

[37] Michel Foucault, "Klaus Croissant İade Edilecek mi?", *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, 3. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 158-163.

[38] Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (Hazların Kullanımı), 127.

[39] Michel Foucault, *Eleştiri Nedir-Kendilik Kültürü,* haz. Güçlü Ateşoğlu, çev. Murat Erşen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 82.

olsalar, "doğal haklar"dan hiç kuşkusuz daha dayanıklı"[40] olarak karşımıza çıkarlar.

Sonuç olarak Habermas demokratik politikadan hareketle insan haklarını temellendirirken Foucault insan haklarının temelsizliğini savunarak onları stratejik ve performatif karakterli unsurlar olarak yorumlar. Bu bağlamda insan hakları iktidara karşı direniş pratikleri ya da politik yanıtlar olarak tezahür eder. Bu yazıda özellikle Habermas ve Foucault'nun düşüncelerine yer verilmesinin en önemli sebebi, her iki düşünürün de metafizik olmayan bir söylemden hareket etmeleridir. Gerek Habermas'ın demokratik politikada açımlanan haklar anlayışı gerekse Foucault'nun stratejik ve performatif karakterli haklar anlayışı hak kavramını bireysel ve toplumsal pratiklere önceleyen sözleşmeci geleneğe bir alternatif oluştururlar. Böylece insan hakları, klasik sözleşmeci geleneğe yazgılı olmaktan kurtularak pratik bir edim ve bir talep meslesine dönüşme imkanı yakalar. Birbirlerinden farklı hareket noktalarına sahip olsalar da her iki düşünürün temel argümanları birbirini tamamlayıcı bir niteliğe sahiptir. Örneğin Habermas'ın meşru bir hukukun nasıl olması gerektiğine yönelik tespitleri Foucault'nun iktidar çözümlemesiyle bir arada okunabilir. Yine Foucault'nun insan haklarını hukuk alanının dışına çıkarma çabalarına karşın Habermas'ın hukuki kurumsallaşmanın ve hukuki kazanımların önemine dair öne sürdüğü tezlere başvurulabilir. En nihayetinde Foucault, zaman zaman hukuk içerisinden yükselen ve yurttaşlarla hükümetlere sorumluluklarını hatırlatan bir haklar söylemi geliştirse de hukuku iktidar mekanizmalarından biri olarak yorumlar. Bu haklı bir tespit olmakla birlikte, bugün özellikle kadın hakları ya da işçi haklarında gördüğümüz gibi kimi hakların hukuki kurallara dönüşmesi, gelecekte insan hakları ihlallerine yönelik önleyici bir potansiyele sahiptir. Çağdaş politika felsefesinde insan hakları tartışmaları bağlamında görüşlerine başvurulabilecek başka düşünürler var olsa da Habermas ve Foucault'nun insan hakları anlayışı hem toplum sözleşmesi geleneğine güçlü bir alternatif oluşturmaları açısından hem de hakların etik-pratik bir zemine yerleştiği politikalar geliştirilmesi açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle yazının ikinci bölümünde özellikle bu düşünürlerin görüşlerine yer verilmiş ve savunulabilir bir haklar politikasının hangi referansları içermesi gerektiğine bahsi geçen düşünürlerin temel iddiaları ekseninde yanıt aranmıştır.

[40] Michel Foucault, "Ayaklanmak Faydasız mı?", *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* içinde, haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, 3. Basım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 298.

Kaynakça

Adorno, Theodor. Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çeviren Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.

Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Arendt, Hannah. *Totatlitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*. Çeviren Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Chevallier, Philippe. "Michel Foucault and the Question of Right". *Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights* içinde. Editör Ben Golder. New York: Routledge, 2013.

Foucault, Michel. "Open Letter to Mehdi Bazargan". *Power* içinde, 439-442. Editör J. D. Faubion. New York: The New Press, 1997.

-. "The Moral and Social Experience of Poles Can No Longer Be Obliterated". *Power* içinde, 465-473. Editör J. D. Faubion. New York: The New Press, 1997.

-. *Eleştiri Nedir-Kendilik Kültürü*. Hazırlayan Güçlü Ateşoğlu. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

-. *Cinselliğin Tarihi*. Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.

-. "İki Ders". E*ntelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* içinde, 86-117. Hazırlayan Ferda Keskin. Çeviren Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

-. "Klaus Croissant İade Edilecek mi?", *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* içinde, 158-163. Hazırlayan Ferda Keskin. Çeviren Işık Ergüden. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

-. *Toplumu Savunmak Gerekir*. Çeviren Şehsuvar Aktaş. 8. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

-. "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği". *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* içinde, 215-240. Hazırlayan Ferda Keskin. Çeviren Osman Akınhay. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

-. "Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları". *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* içinde, 281-282. Hazırlayan Ferda Keskin. Çeviren Işık Ergüden. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

-. "Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti". *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* içinde, 274-287. Hazırlayan Ferda Keskin. Çeviren Işık Ergüden, Osman Akınhay. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Geuss, Raymond. *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*. Çeviren Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.

Golder, Ben. *Foucault and the Politics of Rights*. Stanford, California: Stanford University Press, 2015.

Habermas, Jürgen. "Natural Law and Revolution". *Theory and Practice* içinde, 82-120. Çeviren John Viertel. Boston: Beacon Press, 1973.

-. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Çeviren William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.

-. *İletişimsel Eylem Kuramı 1: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.

-. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Çeviren Max Pensky. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001.

-. *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*. Çeviren İlknur Aka. 5. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Hegel, G. W. Friedrich. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çeviren Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. 18. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Kant, Immanuel. "Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz" [Teori ve Pratik]". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, 17-56. Derleyen ve çeviren Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Locke, John. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren Fahri Bakırcı. Ankara: Babil Yayıncılık, 2004.

Marx, Karl. *Yahudi Sorunu*. Ankara: Sol Yayınları, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.

CİNSEL SÖZLEŞME

Aydoğan KUTLU[*]

Carole PATEMAN. *Cinsel Sözleşme*. Çeviren Zeynep Alpar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017. 346 sayfa.

> "Eğer tüm insanlar özgür doğuyorsa, nasıl oluyor da kadınlar köle doğuyor?"[1]
>
> "Sözleşme teorisinin göbeğinde duran soru, genel olarak istediğini yapma hürriyeti değil, kendini nasıl istersen öyle tabi kılma özgürlüğüdür".[2]

Toplum sözleşmesi kuramı, insanların eşit ve özgür bireyler olarak bir araya gelip ortak rızalarıyla bir siyasal-toplumsal düzen kurduklarını anlatır. Tarihin belirli bir anında böyle bir anlaşmanın yapıldığı kuşkulu olsa da, varsayım olarak bile toplum sözleşmesi, özellikle en çok rağbet gördüğü klasik dönemde (17. ve 18. yüzyıllarda) devrimci bir potansiyel taşımaktaydı. Zira rakibi olan kuramlar, doğal veya doğaüstü gerekçelerle insanoğlunun eşitsizliğini ve tabiyetini temellendiriyor ve siyasal yükümlülükleri doğallaştırıyordu. Bu kuramların karşısında toplum sözleşmesi kuramı, insanoğlunun özgür ve eşit olarak dünyaya geldiğini ve bir siyasal topluluğa ancak kendi rızasıyla ve gönüllü olarak katılabileceğini ilan ederek siyasal otoriteyi bireylerin rızalarının toplamından doğan yapay bir kurgu haline getirdi. Böylelikle toplum sözleşmesi, Aydınlanma çağında ilerici bir siyasal kavrama dönüştü.

Klasik toplum sözleşmesi kuramının bu liberal-ortodoks yorumu, önemli bir çelişkinin üzerinden atlamaktadır: İlk epigrafta veciz biçimde ifade edildiği üzere, eğer tüm insanlar özgür ve eşit olarak doğuyorsa, neden sözleşmeyi - ister birey olarak isterse de hane reisi sıfatıyla- erkekler yapmaktadırlar?

[*] Kastamonu Üniversitesi, İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Arş.Gör.Dr., Akutlu@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8462-2610.

[1] Mary Astell'den akt. Carole Pateman, *Cinsel Sözleşme*, çev. Z. Alpar (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017), 142 ve 324.
[2] Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 223.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 19/Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022: 540-555.
(Kitap İnceleme)

Kadınlar, müellifi olmadıkları bir sözleşmeye nasıl edilgen biçimde taraf ve erkeklere tabi olmaktadırlar? İşte Carole Pateman'ın *Cinsel Sözleşme* kitabı, esasen bu çelişkiyi irdelemekte; onu sorunsallaştırarak hem toplum sözleşmesi geleneğinin incelikli bir eleştirisini ortaya koymakta hem de kurama yeni bir uzam açmaktadır.

Yazar ve Kitap Hakkında

Cinsel Sözleşme'nin ana tezini ve yan tezlerini incelemeye geçmeden önce, yazarının entelektüel evrimini ve bu evrim içinde bu eserinin yerini aydınlatmak, yararlı olacaktır. Pateman[3], *Cinsel Sözleşme*'den önce iki önemli eser kaleme almıştır. 1970'de yayımlanan *Katılım ve Demokratik Kuram*'da Pateman, Schumpeter'in savları temelinde, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen çağdaş demokrasi kuramının katılımı değersizleştirerek demokrasinin anlamını yoksullaştırdığını ve onu elitler arası rekabeti düzenleyen bir halk oylamasına indirgediğini ileri sürmüştü.[4] 1979'da yayımlanan ikinci kitabı *Siyasal Yükümlülük Sorunu*'nda ise modern liberal devletlerde siyasal yükümlülüğün meşruiyetini tartışmaya açmıştır.[5] Liberal demokratik devletlerde yurttaşlık konusunu ele alan Pateman, rıza ile yükümlülük arasındaki ilişkiyi toplum sözleşmesi çerçevesinde irdelemiştir. Bu iki eserinde Pateman'ın (*Cinsel Sözleşme*'de de devam edecek) temel derdinin özgürlük ve tabiyet sorunu olarak belirdiği söylenebilir. Pateman, 1970'lerin radikal feminist literatürünün esiniyle siyasal kuramı farklı bir gözle yeniden

[3] Burada düşüncelerinin gelişimini daha iyi aydınlatmak amacıyla yazar hakkında da biraz bilgi verilebilir. 1940'ta, İkinci Dünya Savaşı sırasında işçi sınıfından bir ailenin üyesi olarak Sussex'te (Birleşik Krallık) dünyaya gelen Pateman, ailesinin fedakarlıkları ile eğitimini sürdürmüştür. Erken yaşta evlendikten sonra memur olarak tapuda çalışmaya başlayan Pateman, aynı zamanda akşam derslerine devam etmiş; refah devletinin imkanlarıyla Oxford'da önce Ruskin Koleji'nde ardından da Lady Margaret Hall'da akademik kariyerini sürdürmüştür. Bkz. Sharon Thompson vd. "The Sexual Contract 30 Years On: A Conversation With Carole Pateman", *Feminist Legal Studies*, 26/1 (2018): 96. Göreceğimiz üzere, onun çalışma hayatına yakın ilgisinde işçi sınıfı kökeninin bağlantısı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Öte yandan akademik kariyeri açısından bakıldığında, kendi kuşağının en parlak siyaset bilimcilerinden biri olduğu açıktır. "2007'de yapılan bir araştırma, onu tüm zamanların en çok alıntılanan dört yüz siyaset bilimci arasında buldu - ve bunların arasında 1970'den 1974'e kadar doktora yapan siyaset bilimcileri arasında ve siyaset teorisyenleri arasında üçüncü sırada yer aldı". Anne Phillips vd. "The Political Theory of Carole Pateman", *Political Science and Politics*, 43/4 (2010): 814. Birleşik Krallık, Avustralya ve ABD'de farklı üniversitelerde çalışan Pateman, pek çok saygın siyaset bilimi derneğinin üyesi olup önemli ödüllere layık görülmüştür.

[4] Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). Yorum için bkz. Phillips vd. "The Political Theory", 814.

[5] Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory* (Los Angeles: California University Press, 1979).

değerlendirmeye çalışmıştır. Bir röportajında, 1970'lerdeki çalışmalarından şöyle bahsetmektedir:

> Sokaklarda bir sürü şey oluyordu... yetmişli yılların başlarında... Bunun şimdiye kadar olan en iyi şey olduğunu düşündüm. Birkaç yıldır Hobbes, Locke ve Rousseau ve benzerlerini okuyordum, ama birden farklı kitaplar okumak gibi oldu! Öğrencilerin okuması için asla ayarlanmayan ya da bir nevi, bilirsiniz, gözden kaçan tüm bu şeyler var. Ve bu aniden gözümün önüne geldi - bak, bak! Hepsi evlilikten, erkekler ve kadınlardan bahsediyorlardı... Şimdi tarif etmek çok zor, tüm o eski kitapların yarattığı etkiyi çünkü hiçbir şey yoktu ve bize daha önce kadınların bir şeyler yazması veya kadınların yazdıkları şeyler hakkında hiçbir şey öğretilmemişti.[6]

Liberal demokratik devletlerde farklı tabiyet biçimlerinin nasıl özgürlük görünümünde vücut bulduğunu sorgulayan Pateman, siyasal kuram ve feminist eleştiriyle birlikte, çalışma yaşamını da ele almakta ve bu üçü arasındaki yatay bağlantıları keşfetmeye çalışmaktadır. Buna göre toplum sözleşmesi kuramının eksiklikleri feminist eleştiriyle ortaya konurken, kuramsal savların somut tarihsel görünümleri de istihdam rejimlerindeki uzantılarıyla birlikte ele alınmaktadır. Böylece siyasal kuram (yurttaşlık), feminizm (evlilik) ve çalışma yaşamı (istihdam) üçgeni içinde yoğunlaşan Pateman'ın düşünceleri, *Cinsel Sözleşme*'nin savlarının üzerinde yükseleceği düşünsel kaideyi meydana getirmiştir.

Cinsel Sözleşme'nin 1988'de yayımlanmasıyla birlikte bir siyaset bilimi ve feminist kuram klasiğine dönüştüğü söylenebilir. Zira kitabın 25. ve 30. basım yıllarında üzerine yeni değerlendirmeler yapılmış, yazarıyla röportajlar gerçekleştirilmiş ve hakkında pek çok kitap incelemesi kaleme alınmıştır.[7] Öte yandan kitabın bu şöhreti kesinlikle abartma değildir. Zira hem ana teziyle hem de (evlilik, fuhuş, taşıyıcı annelik gibi günümüzde daha da keskinleşmiş) çeşitli tartışmalar hakkındaki savlarıyla tazeliğini her dem korumuştur. Dahası, vurguyu toplum sözleşmesinin iç örgüsünden, onun dışarıda bıraktıklarına kaydırmasıyla madunların durumunun da tartışılabileceği bir çığır açmış ve başta Charles W. Mills'ın *Irksal Sözleşme*'si olmak üzere pek çok çalışmaya esin kaynağı olmuştur.[8] Nitekim bu

[6] Thompson vd. "The Sexual Contract 30 Years On", 99.

[7] 25. yıl değerlendirmesi için bkz. Anna Elisabetta Galeotti, "Roundtable: Carole Pateman's The Sexual Contract Twenty-Five Years Later: Reading a Classic Text", *History of the Present*, 3/2 (2013): 198-204. 30. yıl röportajı için Thompson vd. "The Sexual Contract 30 Years On".

[8] Charles W. Mills, *Irksal Sözleşme*, çev. Ö. Aksakal (İstanbul: Patika Kitap, 2020). Türkçede Pateman-Mills çizgisini izleyip aynı zamanda Bourdieu'nün habitus kavramına yaslanan bir

güncellik, kitaba 2005'te APSA'nın Benjamin Lipincott ödülünü kazandırmıştır.[9]

Cinsel Sözleşme'yi temel tezi, yan savları ve içeriğiyle ele almaya geçmeden önce biçimsel olarak kitap hakkında bilgi vermek yararlı olabilir. Yukarıda belirtildiği üzere, Carole Pateman tarafından 1988'de *The Sexual Contract* ismiyle Stanford University Press tarafından yayımlanan kitap[10], Türkçeye Zeynep Alpar tarafından çevrilerek 2017 yılında Boğaziçi Üniversitesi Yayınevince basılmıştır. BÜTEK tarafından yayım hakkının 2011'de alınmasına rağmen çevirinin basımının neden 2017'ye kadar geciktiği bilinmemektedir. Mamafih Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi gerek baskı kalitesiyle gerek çeviri ve redaksiyondaki özenli ve titiz çalışmasıyla başarılı bir ürün ortaya koymuştur. Kitapta kulak tırmalayan anlatım bozuklukları neredeyse hiç görülmezken; Türkçeye doğrudan çevrilmesinde sorun olabilecek kavramların çevirmen notuyla ayrıca açıklanması ve orijinal basımda atıf yapılan kaynakların Türkçe çevirileri varsa onların da eklenmesi, okuyucu için anlaşılırlık ve kolaylık sağlamaktadır. Ayrıca çeviri basımlarda genellikle ihmal edilen ancak araştırmacılar için çok işlevsel olan kavramlar ve özel isimler dizininin unutulmaması da bu kolaylığı artırmaktadır.

Cinsel Sözleşme, dizin hariç toplam 342 sayfa olup önsöz dışında 8 bölümden oluşmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus, bölümler arasında ilginç bir dengesizliğin bulunmasıdır. Şöyle ki, kitabın 1., 2. ve 8. bölümleri ortalama 25 sayfayken 3, 4 ve 5. bölümler ortalama 55 sayfa, 6 ve 7. bölümler ise 45'er sayfa genişliğindedir. Bu dengesizlik muhtemelen yazarın ilk ve son bölümleri giriş ve sonuç olarak görüp ara bölümleri asıl tartışma alanı olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır. Kitabın konusu, liberal demokratik toplumlarda soyut ve genel eşitliğin ve özgürlüğün temel alınmasına rağmen kadınların tabi konumunun siyasal olarak nasıl düzenlendiğidir. Bu bağlamda kadınların siyasal tabiyeti, ataerkillik (patriarşi) - toplum sözleşmesi tartışması üzerinden açılmakta ardından esas belirleyici sözleşme olan cinsel sözleşmeye atıf yapılarak evlilik, çalışma hayatı, fuhuş ve taşıyıcı annelik gibi alanlarda cinsel sözleşmenin sonuçları tartışılmaktadır.

öncü çalışma olarak Ünlü'nün kitabı örnek verilebilir. Bkz. Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi* (Ankara: Dipnot, 2018).

[9] Phillips vd. "The Political Theory", 813.

[10] Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

Temel Savlar ve Eleştiriler

Kitabın hareket noktası, eğer toplum sözleşmesi kuramının varsaydığı gibi doğa durumundan ortak ve gönüllü bir anlaşma ile çıkılıyorsa neden sadece devlet (sivil yönetim) rızaya dayalı olarak inşa edilmiştir; diğer toplumsal kurumların "doğal" görülmesi, bunları doğa durumunda bırakmak anlamına gelmez mi, sorusudur. Bu soru, toplum sözleşmesinin eksik bıraktığı alana işaret ederek kitabın yerleşeceği zemini göstermektedir. Bu bakımdan ataerkillik (patriarşi) ile ilgili tartışmayı tekrar gündeme getirir. Bilindiği gibi toplum sözleşmesi kuramı (özellikle de Locke versiyonu) kendisini ataerkilliğin karşıtı olarak kurmuştu. Pateman, bunun pek doğru olmadığını belirtir. Pateman, ataerkilliğin üç dönemini birbirinden ayırır: Geleneksel ataerkillik, babanın ailesi ve hanesi üzerindeki otoritesinin her tür iktidarın bir metaforu olarak kullanıldığı, yüzyıllar boyunca devam eden ataerkilliktir. Klasik ataerkillik, 1680'lerde Âdem'in ilk baba ve ilk kral olduğu, dolayısıyla krallık otoritesinin babanın iktidarından türetildiği Filmer'ın kuramıyla gündeme gelmiştir. İşte toplum sözleşmesi kuramı, asıl olarak bu klasik ataerkilliği çürütme girişimidir. Klasik ataerkinin yıkımının ardından biraderler-arası sözleşmeyle sivil toplumu ve devleti yapılandıran yeni bir ataerkillik (modern ataerkillik) gündeme gelmiştir ve bu da aslında ataerkilliğin ortadan kalkmadığını gösterir.[11]

Toplum sözleşmesi kuramının devlet dışındaki diğer toplumsal kurumlar konusunda suskunluğu ve ataerkilliğin sözleşmeden sonra da (modern biçimiyle) devam ediyor olması şu nedenle önemlidir: Toplum sözleşmesi hikâyesi, sadece kamusal alanın ortaya çıkışını düzenlemekte ve diğer alan olan özel alanı siyasetle ilgisiz kılarak aslında "doğal" tahakkümlere terk etmektedir. Böylece evlilik sözleşmesi siyaset-dışı bir konu olarak bırakılmıştır.[12] İşte bu bağlamda kitabın temel tezi, kamusal ve özel alanı ikiye bölüp ilkini eşit, özgür ve gönüllü ilişkiler üzerinden biçimlendiren toplum sözleşmesinden *önce* erkeklerin "koca" sıfatıyla kadınların bedenleri ve emekleri üzerinde denetim hakkını sağlayan bir cinsel sözleşmenin bulunduğu; bu cinsel sözleşmenin, erkek seks hakkını ve kadın emeğini sömürmeyi güvenceye aldığıdır. Sadece cinsel sözleşme, doğal ve sivil olanın aynı anda nasıl bir arada olabildiğini, kadınların toplum sözleşmesine taraf olmasalar da doğal durumdan çıkıp özel alana yerleşebildiklerini açıklayabilir.[13] Öte yandan toplum sözleşmesi kuramcılarının asıl başarısı,

[11] Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 44-47.
[12] *A.g.e.*, 18-19. Evlilik sözleşmesinin iş sözleşmesiyle ve cinsel sözleşmeyle ilişkisi aşağıda tartışılacaktır.
[13] *A.g.e.*, 29.

cinsel sözleşmeyi gizleyip başta evlilik sözleşmesi olmak üzere kadınların bedenleri üzerine olan tüm sözleşmelerin toplum sözleşmesinin gölgesinde eşit, özgür ve gönüllü taraflar arasında yapıldığı algısını yerleştirmeleridir. Bu nedenle kadınların gerçek anlamda özgürleşebilmeleri için cinsel sözleşmenin ortaya çıkarılması ve nasıl işlediğinin ortaya konulması gerekmektedir. Mamafih toplum sözleşmesine öncel bir cinsel sözleşmenin bulunduğu savı, Pateman'ın en çok eleştiriye uğradığı noktalardan biridir. Zira toplum sözleşmesine (kronolojik olarak) öncel başka bir sözleşme varsa, bu durumda hem ardışık sözleşmeler arasındaki bağlantıları ve gerilimleri irdeleyerek ikisinin nasıl bütünleştiğini hem de cinsel sözleşmeyi bir sözleşme yapan şeyleri (edim, içerik, taraflar vs.) ortaya koyması gerekmektedir. Bu bakımdan Pateman, iki sözleşmenin ilişkisine dair bazı değinilerde bulunsa da, asıl büyük sorun cinsel sözleşmenin aslında ne olduğunda çıkmıştır. Bu hususta Pateman'ın Freud'a dayanarak "ilk sahne"ye atıf yapması, başlangıçta bir suçun bulunduğuna dair sorular sorması;[14] eleştirmenler tarafından cinsel sözleşmenin esasen tecavüz eylemi olarak yorumlanmasını getirmiştir. [15] Ancak bu yorum, Pateman'ın kuramında ciddi sorunlar yaratır. Zerilli'nin vurguladığı üzere, eğer başlangıçta tecavüz varsa, kadınların tahakküm altında olmaları, tarih-dışı ve değişmez fiziksel farklılıklara dayandığı için toplumsal bir inşa olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla Pateman'ın açıklaması, amacının tam aksine, toplumsal bir olguyu açıklamaya çalışırken onu açıklanamaz kılmaktadır. Nitekim Pateman da kendisine yönelik eleştirileri yanıtlarken toplum sözleşmesi ile cinsel sözleşme arasındaki ilişkinin eleştirmenleri tarafından yanlış anlaşıldığını, herhangi bir ardışıklık kurmadığını; cinsel sözleşmenin toplum sözleşmesiyle (ve hatta kölelik sözleşmesiyle) birlikte aynı orijinal sözleşmenin bir cüzü olduğunu savunmaktadır.[16] İlk sahnenin tecavüz olarak yorumlanmasını ise, basit bir metaforun aptalca ciddiye alınması olarak görüp reddetmektedir.[17]

---

[14] Pateman, baba iktidarını doğallaştıran savlara karşı basit ama önemli bir soru sorar: Kadın anne olmadan baba baba olabilir mi? Dolayısıyla bir adam koca olmadan baba olamayacağı için babalık hakkına dair her şey erkeğin seks hakkından sonra gelmelidir. O zaman erkeğin seks hakkı nereden gelir? Burada Freud'u izleyip yeniden yorumlar ve toplumun kuruluşunu babanın katlinden önceye çekerek tecavüz edimine dayandırmaya dair sorular sorar. Bkz. *A.g.e.*, 163-64.

[15] Linda Zerilli, "In the Beginning, Rape", *The Women's Review of Books*, 6/6 (1989): 16; Alev Özkazanç, "Toplumsal Cinsiyet ve Şiddete Dair Zor Sorular", *Reflektif Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1 (2021): 16.

[16] Carole Pateman. "On Critics and Contract" *Contract and Domination* içinde haz. C. Pateman & C. W. Mills, (Cambridge, Polity Press, 2007), 204.

[17] "Kitabımı yazarken bu mantıksal boşluğu [ilk kökenin bilinmemesi, AK] Freud'un ilk sahnesini kullanarak doldurmanın eğlenceli olduğunu düşündüm. Hiç kimsenin, bir tür gönüllü anlaşma olan şahıstaki mülkiyete ilişkin sözleşmelerin modern sivil itaat

Pateman, cinsel sözleşme ile toplum sözleşmesini aynı sözleşmeye bağlayarak bu tikel sorunu çözse bile, daha genel düzeyde, ele aldığı asıl literatür olan sözleşmeci düşünürler silsilesine Freud'u eklemekte sorun yaşamaktadır. Örneğin Okin, Hobbes veya Kant, Freud'un bildiklerini bilselerdi hikâyenin eksik kısmını mı anlatacaklardı ya da cinsel meseleleri tartışmaktan çekinmeselerdi erkekler arasında kadınlara 'düzenli' tecavüz hakkında bir sözleşmenin var olduğu savına mı ulaşacaklardı diye sormaktadır.[18] Ayrıca Freud'un, anaerkilliğin devrilmesiyle ataerkilliğin ortaya çıktığı gibi özgül savlarının da Pateman'ın anlatımına uymadığını söylemektedir. Bu eleştirilere karşı Pateman, baba katlinden sonra kurulan ataerkillik ile sivil toplumun kuruluşu arasında koşutluk ve ensest yasağıyla modern evliliğin kökeni arasında bağlantı kurduğunu söylemektedir.[19] Pateman, ilginç ve düşündürücü çapraz bağlantılar kursa da, toplum sözleşmesi geleneğiyle Freud'un yorumunu bütünleştirmesi uyumsuz kalmaktadır. Zira toplum sözleşmesi literatürü onu sözleşmeye dair meselelere çekerken Freud'a başvurusu ister istemez kuruluş tartışmasına yönlendirmektedir.[20] İkincisi için ayrı bir antropolojik bahis açmaması nedeniyle de "yüzeysel kalma" ve "hikâyeleştirme" eleştirilerine maruz kalmaktadır.

Aslında Pateman'ın kendisi de, toplum sözleşmecilerinin anlattıkları hikâyeye karşıt bir hikâye anlattığını kabul etmektedir. Sık sık "cinsellik sözleşmesinin hikâyesi" gibi ifadelerle eleştirdiği toplum sözleşmesi geleneğine karşı alternatif bir anlatı dile getirmektedir. Mamafih bu anlatıyı örerken birbirinden çok farklı kuramcıların özgün yönlerini fazla irdelemeden, kendi ana savına uygun hususlar üzerinden fazla genelleyici biçimde ilerlediği iddia edilmiştir.[21] Daha açıkçası, Pateman'ın tartıştığı düşünürlerin sadece kendi savıyla uyumlu yönlerini alıp başka yönlerini göz ardı ettiğini vurgulayan hikâyeleştirme eleştirisinde, özellikle Locke'a karşı anlayışsız olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu bakımdan Locke'ta kadınların kimi haklarının güvenceye alınması, ebeveynlerin müşterek haklarına işaret edilmesi gibi hususların Pateman tarafından göz ardı edildiği iddia edilmiştir. Örneğin Dickinson'a göre Pateman, Locke'un kuramının özgürleştirici yönlerini görmezden gelmiş; kadınların dezavantajının sözleşmeye değil,

mekanizması olduğunu savunduğum bir kitaba 'fetih' veya 'ilk tecavüz'ü temel alacak kadar aptal olduğumu düşüneceği aklıma gelmemişti". Bkz. Pateman, "On Critics", 217.

[18] Susan Moller Okin, "Feminism, the Individual and Contract Theory", *Ethics*, 100/3 (1990): 661.

[19] Pateman, "On Critics", 214.

[20] Özkazanç, *Toplumsal Cinsiyet ve Şiddete Dair*, 18.

[21] Mary Dietz, *Carole Pateman, The Sexual Contract* (Oxford Handbooks Online, 2016), çevrimiçi 12.04.2022.

kocanın yasal haklarına (*coverture*) dayandığını atlamıştır.[22] Okin ise Pateman'ın liberalizm ile liberteryanizm arasındaki ayrımı kolayca bertaraf ederek saf liberteryan anlayışı liberalizmin bütününe teşmil ettiğini söylemektedir.[23] Aslında bu eleştiri, Pateman'ın neye karşı çıktığını ortaya koymak için iyi bir fırsattır.

Eleştirmenleri tarafından *Cinsel Sözleşme*, sık sık liberal feminizme karşı radikal feminist bir karşı çıkış olarak değerlendirilmiştir.[24] Pateman, feminizm içindeki radikal, liberal, sosyalist gibi ayrımları reddedip kitabının radikal feminist bir eser olduğu savına karşı çıksa da;[25] yan savlarından biri, sözleşmenin liberal özgürleşme potansiyelini tümüyle reddetmesine dayanmaktadır. Pateman'a göre liberalizmin vaat ettiği ideal eşitliğin ve özgürlüğün kadınlar için bir türlü istenildiği oranda hayata geçmemesi, sözleşmeciliğin tam olarak gerçekleşmesine engel olan feodal-ataerkil kalıntılar yüzünden değildir. Aksine, bizatihi sözleşme mantığının kendisi, kadınları tahakküm altına almaktadır. Bu noktada Pateman, C. B. Macpherson'dan "şahıstaki mülkiyet" kavramını ödünç alarak savını derinleştirir.[26] Şahıstaki mülkiyet, bireylerin, yalnızca kendi dışlarındaki mülklerinin sahibi değil ama aynı zamanda içsel yeteneklerinin ve hizmetlerinin de sahibi olduklarını ifade eder.[27] Bu varsayım, Pateman'ın kuramında çok önemli bir kilit taşıdır. İlk olarak, kadınların cinsel olarak tahakküm altına alınmaları ile çalışma hayatında işçilerin işverenin emri altına girmelerini aynı düzlemde bir araya getirip bir tür "kölelik" haline dönüştüren kritik kavram, şahıstaki mülkiyettir. Zira şahıstaki mülkiyet anlayışı, insanların "özgür iradeleriyle" kendi yetenek ve hizmetlerini başkalarının kullanımına devredebilmelerine imkân tanıyarak ücretli emek ile kölelik arasındaki ve kapitalizmle köleci üretim biçimi arasındaki keskin ayrımı kapatır ve toplum sözleşmesine bir boyut olarak çalışma hayatını eklemler (Yukarıda ikinci epigrafta toplum sözleşmesindeki özgürlüğün, tabi olma biçimini tercih etme serbestiyetine karşılık gelmesi de esasen şahıstaki mülkiyet kurgusuyla bağlantılıdır). Böylece iş sözleşmelerinin hepsi, toplum sözleşmesinin ana çerçevesinin içine yerleşirler. Öte yandan Pateman'ın zekice dikkat çektiği gibi hiçbir iş sözleşmesi, işçinin üstleneceği her iş üzerine tek tek pazarlık ve anlaşma ile kurulmaz. İş sözleşmelerinin "siyasal"

[22] Dickinson'dan akt. Pateman, "On Critics", 220-21.
[23] Okin, "Feminism", 666.
[24] Philips vd. "The Political Theory", 813.
[25] Nirman Puwar & Carole Pateman, "Interview with Carole Pateman: The Sexual Contract, Women in Politics, Globalization and Citizenship", *Feminist Review*, 70 (2000): 3.
[26] Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 90.
[27] *A.g.e.*, 105.

yönü, ücret karşılığında işçinin emeğinin yönetiminin çalışma saatleri içinde işverene devridir.[28] İş sözleşmesinin bu yorumu, onu evlilik sözleşmesine benzetir. Evlilik de, kadının emeğinin, tıpkı eski zamanlardaki ev hizmetçilerine benzer biçimde, kocanın idaresine devrini hatırlatır.[29] Ancak Pateman'ın buradaki çözümlemesi salt bir benzetmeden hareket etmek yerine çok daha incelikli biçimde, bir taraftan liberal savları öte yandan sosyalist savları çürüterek ilerler. Ev hanımı olarak kadın, bir ev hizmetçisine benzese de, iş sözleşmesinin düzenlediği türde bir "sivil köle" değildir; zira emeği karşılığında ücret almaz. Öte yandan kadınların artık yurttaş olarak ve hukuksal açıdan eşit kabul edilmeleri de onların köle olarak tanımlanmalarına uymaz.[30] Mamafih bu durum, örneğin ev hizmetlerine karşılık ücret ödenmesi gibi yöntemlerle kadınların özgürleşmelerinin tamamlanabileceği anlamına gelmez. Bunun nedeni, cinsel sözleşmenin evlilik sözleşmesi içinde devam etmesi nedeniyle evliliğin yalnızca belirli hizmetlerin taahhüdü değil ama aynı zamanda kadının kocanın emrine girmesi anlamına gelmesidir.[31] Bu husus, kadınların kurtuluşunun sosyalist yolla da mümkün olmadığını gösterir. Evlilik sözleşmesinin içine gömülü cinsel sözleşme yüzünden kapitalist sömürünün sona erdirilmesiyle otomatik biçimde kadınların sömürülmesi ortadan kalkmayacaktır. Zira erkeklerin (koca sıfatıyla) kadınlar üzerinde tahakküm kurma çıkarına sahip olduklarını, kapitalist sömürünün içinde bir cinsiyet farkının da bulunduğunu ve kadınların sivil topluma katılmalarının erkeklere göre ekstra güçlükler içerdiğini göz ardı etmemek gerekmektedir.[32] Nitekim sosyal refah devletleri, asgari ücreti hane ücreti olarak belirleyip burjuva ve işçi tüm erkekleri bir "aristokrasi" olarak kadınların üstüne tam da bu biçimde yerleştirebilmiştir. Dolayısıyla işçilerin ve kadınların durumu arasında belirli bir bağlantı olsa da, cinsel sözleşmenin unutulduğu her çözümleme yanıltıcı olacaktır. Bu noktada şahıstaki mülkiyet anlayışının ikinci sonucuna bakılabilir: Birey miti. Pateman'a göre birey, ataerkil bir mittir.[33] Sözleşme kuramının öznesini cinsiyetsiz bir varlık olarak düşünmek büyük hatadır. Cinsel sözleşme, şahıstaki mülkiyet kurgusunun yalnızca erkekler için geçerli olmasını, kadınların bedenlerinin ve emeklerinin ise siyasal, hukuksal ve toplumsal araçlarla erkeklerin denetiminde kalmasını düzenler. Bu bakımdan cinsiyetsiz birey kurgusu, kadınların konumlarının sanki onların seçimlerinin sonucuymuş gibi görünmesini sağlar. Pateman'ın birey kategorisini

[28] *A.g.e.*, 226.
[29] *A.g.e.*, 179.
[30] *A.g.e.*, 191.
[31] *A.g.e.*, 197.
[32] *A.g.e.*, 205-06.
[33] *A.g.e.*, 276.

feminizm için devre dışı bırakması, onun liberal özgürleşme yollarını tümüyle reddetmesini getirmesinin yanında özel olarak ele aldığı beden sözleşmelerini de tartıştığı bağlamı kurar.

Evlilik, Fuhuş ve Taşıyıcı Annelik Sözleşmeleri

Pateman, cinsel sözleşmenin bugün hâlâ işleyişte olduğunu ve biçimsel özgürlük ve eşitliğin niçin hiçbir zaman gerçekleşmediğini göstermek için şahıstaki mülkiyet kavramıyla ilişkili olan; yani konusu, sahiplerinden ayrılamayan iş gücü, cinsel hizmetler ve gebelikle ilişkili sözleşmeleri inceleyerek savlarını somutlaştırmaya çalışır. Cinsel sözleşmenin uzantısı olarak evlilik, fuhuş ve taşıyıcı annelik sözleşmeleri, görünüşte tarafların eşit ve özgür biçimde sözleşme koşullarını belirleyeceği varsayımına dayanmasına rağmen gerçekte bir tahakküm ilişkisi kurarak erkeğin, kadının emeğini/bedenini yönetmesini sağlayan, onu "sivil efendi" konumuna getiren kurgusal işlemlerdir.[34]

Evlilik sözleşmesinin iş sözleşmesiyle benzerlik ve farklılıklarına yukarıda değinilmişti. Burada cinsel sözleşme ve toplum sözleşmesi bağlamında evlilik sözleşmesinin ne anlam ifade ettiği ele alınabilir. Pateman'ın değerlendirmesinde evlilik sözleşmesi, "acayip" bir sözleşmedir. Acayipliği şuradan gelir: Evlilik sözleşmesinin [35] içeriği cinsel sözleşme tarafından belirlenirken biçimi toplum sözleşmesiyle uyumlaşma eğilimindedir. Bu açmaz, çeşitli sorunlar getirir. Öncelikle, toplum sözleşmesinden dışlanan kadınların evlilik sözleşmesi yapmaları bir gerekliliktir. Bu husus, kadınların "birey" olup olmadıklarını belirsizleştirir. Sözleşme yapma ehliyetleri var mıdır, yok mudur? Eğer evlilik sözleşmesi, toplum sözleşmesinden çok farklı, doğa durumundaki başka bir ilişkiye dair görülürse, o zaman da (ikinci olarak) doğa durumunun sivil toplumda hane içinde devam etmesini sağlamış olacaktır. Üçüncüsü ve asıl kritik husus, evlilik sözleşmesinin (özellikle 18. yüzyıl ataerkil toplumuyla birlikte düşünüldüğünde) iki "birey" arasında, karşılıklı hak ve yükümlülüklerle değil, bir "bireyin", onun doğal astı durumunda başka birinin yönetimini üstlenmesiyle kurulmasıdır. [36]

---

[34] *A.g.e.*, 230. Yeri gelmişken Pateman, sivil efendilik veya sivil itaat kavramlarının kendi kuramında çok önemli bir yeri olmasına rağmen eleştirmenlerinin bu kavramlara hemen hiç ilgi göstermediklerinden yakındığı da belirtmek gerekir. Bkz. Pateman, "On Critics", 226.

[35] Pateman'ın yürüttüğü tartışma bağlamında evlilik sözleşmesinden kasıt, nikah akdidir. Medeni hukuka göre evlenme kararı alan kişilerin evlilik kapsamında edinecekleri mülkiyeti düzenledikleri anlamıyla evlilik sözleşmesi bu bağlamın dışındadır.

[36] Evlilik töreninin klasik biçimi, bu hususta pek çok işaret taşımaktadır. Evliliğin bir sözleşme olmasına rağmen törenin sözleşme koşullarını tartışmadan sadece kabul (veya ret) beyanını içermesi, babanın kızını damada teslim ettiği bir seremoniyi içermesi ve cinsel

Evlilik sözleşmesi, bir "takas" içermez; kadınlar, sözleşmenin hem tarafı hem de konusudurlar. Evli kadının kocasının ismini alması, onun belirlediği yerde yaşaması, onun izni olmadan herhangi bir işte çalışamaması gibi hususlar, bu yönetim olgusunu doğrulamaktadır. Pateman'ın belirttiği üzere "yalnızca erkekler 'koca' olabilirler".[37]

Evlilik sözleşmesi, kadının bedeni ve emeği üzerindeki denetimin daimi olarak bir erkeğe devredilmesiyse; fuhuş sözleşmesi de kadının cinsel hizmetlerinin geçici olarak bir erkeğe sunulmasıdır. Pateman'a göre fuhuş sözleşmesinde yanlış olan ahlaki olmaması değil, siyasi olmasıdır. Bu sözleşme de kaynağını cinsel sözleşmeden alır ve kadın bedeninin salt erkeğin zevki için piyasada bir meta olarak satılmasını anlatır. 1980'lerde "özgür aşkın", evlilik dışı cinselliğin hoşgörülmeye başlanmasının sonucunda fuhşa yönelik ahlaki kınama azalırken iş sözleşmesi perspektifinde fuhşun diğer mesleklerden farksızlığını savunan yaklaşımlar gelişmeye başlamıştır. Bu bağlamda Pateman, fuhuş sözleşmesi ile cinsel sözleşme arasında bağın kaybedilmemesini önemle vurgulayarak bu sözleşmenin *sadece* kadını metalaştırdığını savunur. Fuhşun bir emek gücü devri olmadığını, sözgelimi bir spor kulübünün başarılı bir oyuncusunun bedenine iyi bakmasını sözleşmeyle güvence altına almasından farklı olarak fuhşun kadın bedenine doğrudan erişimi konu edindiğini net biçimde vurgular.[38] Mamafih fuhuş üzerine tartışmasını tek boyutlu biçimde cinsel sözleşmeye dayanarak kadın bedeninin sivil itaat altına alınmasının başka bir yolu görmesi, konusu kadın bedeni olmayan tüm fuhuş biçimlerini göz ardı etmesine yol açmıştır ki, bu hususa aşağıda tekrar değinilecektir.

Taşıyıcı annelik sözleşmeleri, fuhuş tartışması gibi Pateman'ın daha 1980'lerde önemini fark ettiği (ve çalışmasının güncelliğini korumasını sağlayan) konulardan biridir. Taşıyıcı annelik sözleşmeleri, kısır kadınların dramına, bu sözleşmeleri kabul eden kadınların sosyoekonomik durumuna ya da bir çocuğu dünyaya getirmenin ücret karşılığı yapılıp yapılmamasına bakılarak tartışılmaktadır. Pateman'a göre bunlar, meselenin özünü kaçırmaktadırlar. Taşıyıcı annelik meselesinin özü, bir kadının yapay döllenme yoluyla gebe kalması suretiyle rahminin mülkiyetini

ilişkiyle tamamlanmayan evliliklerin geçersiz sayılması bu bakımdan ilk akla gelenlerdir. Bkz. Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 173.

[37] Pateman'ın evlilik sözleşmesine dair savları, kitabının geneline yayılmıştır ama özellikle 3., 5. ve 6. bölümlere bakılabilir. Bu paragrafta Pateman'ın savlarının kaynakları için bkz. *A.g.e.*, 89, 90, 96, 173, 179, 197, 252.

[38] *A.g.e.*, 306-07.

devretmesidir.[39] Bu nedenle taşıyıcı annelik sözleşmeleri, cinsel sözleşmenin bir uzantısıdır. Üstelik bu sözleşmelerin içerdiği yabancılaşma, iş sözleşmelerinden ve fuhuş sözleşmelerinden çok daha büyüktür. İş sözleşmesi, işçinin kendi emeğiyle ürettiği ürüne yabancılaşmasını getirir; fuhuş sözleşmesi, kadının kendi bedeninin cinsel kullanımını devrederek kendine yabancılaşmasıdır. Taşıyıcı annelik ise, dokuz ay boyunca kendi bedeninin duygusal ve fizyolojik yaratma yetisiyle dünyaya getirdiği bebeği bir meta olarak devretmesini düzenleyerek yabancılaşmayı çok başka bir seviyeye çıkarmaktadır.

Evlilik, fuhuş ve taşıyıcı annelik sözleşmeleri, kadının bedenine dair olmaları ve kadınlar üzerinde bir iktidar ve denetim kurmaları nedeniyle cinsel sözleşmenin hâlâ devam ettiğini gösteren ve onu somutlaştıran örneklerdir. Mamafih bu sözleşmeler bağlamında Pateman tezini çok parlak bir biçimde ortaya koysa da, konusu kadın bedeni olmayan sözleşmeleri de kategorik olarak reddetmesi,[40] tartışmaya açık bir durumdur. Bu tartışmada Pateman'ın konumu, tüm sözleşmeleri şahıstaki mülkiyet kavramıyla ilişkilendirip kadınların asla birey olamayacaklarını iddia etmesiyle zayıflamaktadır. Her ne kadar cinsel sözleşmenin somut ve güncel örneklerinden hareketle liberalizmin biçimsel özgürlük ve eşitlik savları altında ataerkilliğin pekâlâ tahakkümünün devam ettiğini vazıh biçimde gösterse de, beden sözleşmeleri dışında pek çok konuda (ve hatta evlilik örneğinde beden sözleşmelerinde de) sözleşmeci düşüncenin bir takım kazanımları olabileceğini peşinen gözden çıkarması iyi bir fikir gibi durmamaktadır. Burada kilit husus, kadınların birey olarak kabul edilip edilemeyeceğidir. Pateman, "birey"in bir modern ataerkil kurgu olarak imal edildiğini ve şahıstaki mülkiyet fikriyle bağlantısı nedeniyle; kadınların, sözleşmelerin nesneleri olmalarına karşın öznesi gibi görünmelerine yol açtığını savunmaktadır. Bu uslamlama içinde birey, reddedilmesi gereken bir kavramdır. Bu düşüncenin verdiği ödün, liberal toplumlarda kadınların birey olarak eşit haysiyete ve hakka sahip olarak belirli kazanımlar elde edebilmeleri ve toplum sözleşmesinin eşit, özgür ve gönüllü taraflar kurgusunun, örneğin modern evliliği dönüştürmesinde görüldüğü gibi, belirli ilerlemeler sağlayabildiğidir. Liberal kurgunun ataerkilliği saklayıp gizemleştirmesini iddia etmekle birey kavramının potansiyel olarak taşıdığı eşitlik ve özgürlük düşüncesini göz ardı etmek farklı şeylerdir.

[39] *A.g.e.*, 316.
[40] "Özgür bir toplum düzeni sözleşmeye dayalı bir düzen olamaz". Bkz. *A.g.e.*, 340.

Özcülük Eleştirisi: Toplumsal Cinsiyet Yerine Biyolojik Cinsiyet mi?

Son olarak Pateman'a yönelik eleştiriler içinde, *Cinsel Sözleşme*'nin güncel yorumlarını diğerlerinden daha fazla etkileyen özcülük eleştirisini ele almak yararlı olabilir. Pateman, kendisine yönelik eleştirileri yanıtlarken özcülük eleştirisinin iki ayrı başlık altında toplanabileceğini ileri sürer: Cinsel sözleşmenin kendisinin hiçbir zaman değişmez, ilga edilemez ve dolayısıyla kadınların tabiyetinin de kalıcı olduğu savı ve biyolojik olarak sabit bir cinsel farklılık savı.[41] Bu eleştirilerden ilkinin üzerinde durmaya pek gerek yoktur. Pateman'ın cinsel sözleşme bahsini açmasının nedeni, kasvetli bir heyulanın ağırlığını göstermek değil, sözde özgür ve eşit yapıların içine gömülü ataerkilliği ifşa etmektir. Ataerkilliğin tarihsel dönüşümü, geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Mamafih ikinci eleştiri, üzerinde daha fazla durmayı gerektirmektedir.

Cinsel Sözleşme'nin ilginç bir yönü, toplumsal cinsiyet kavramının ya da temasının neredeyse hiç işlenmemesidir. Elbette bir çalışmadan tüm kavramları ele almasını beklemek doğru değildir. *Cinsel Sözleşme* de siyaset felsefesiyle feminist kuramı ilişkilendirdiği için kendine özgü bir bağlama sahiptir. Ancak Pateman'ın savlarını nasıl ördüğüne bakıldığında, biyolojik cinsiyetin fazlasıyla doğrudan biçimde kullanıldığı görülmektedir. Cinsel sözleşmeye bağlı olarak insanlık erkekler ve kadınlar olarak ikiye ayrılmakta ve kadınlar, biyolojik cinsiyetleri nedeniyle tabi olmaktadırlar.[42] Bu durum, toplumsallaşma içinde cinsiyet rollerinin nasıl yeniden üretildiğini göz ardı ederken biyolojik cinsiyetin belirleyiciliğine de özcü bir değer atfetme hatasına yol açmaktadır. Örneğin toplum sözleşmesinin nasıl gündeme geldiğini tartışırken bunun bir bakıma kadınlara özgü bir yeti olan doğurma yetisinin erkekler tarafından gasp edilip yapay bir beden olarak sivil topluma aktarıldığını ima eder.[43] Bundan daha net bir başka değini, fuhuşla ilgili tartışmasında erkeklerin bedenlerinin eşcinsel kullanım için satılmasını fuhşun dışında görmesidir.[44] Bu husus, daha geniş bir bağlamda ele alındığında, iki biyolojik cinsiyet dışında başka cinsiyetlerin varlığını tanımamasına yol açar.

---

[41] *A.g.e.*, 228.

[42] Nitekim bazı eleştirmenler bu nedenle *Cinsel Sözleşme*'yi Hegelci çağrışımlar içeren bir efendi-köle hikâyesi olarak okumaktadırlar. Örneğin N. Fraser, "Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman's Sexual Contract", *Social Text*, 37 (1993): 173.

[43] Pateman, *Cinsel Sözleşme*, 139.

[44] *A.g.e.*, 297.

> Bir insan bedeni, doğuştan olan bazı durumlar hariç, aynı anda hem erkek hem kadın olamaz; beden artık erkek ve kadın özelliklerinden sıyrılabilse de, bedene ne giydirilirse giydirilsin ve toplumsal yapı içinde nasıl konumlanırsa konumlansın, bu böyledir. 'Toplumsal cinsiyet yönelimi'nden memnun olmayan erkekler 'transseksüel' olabilir ve kendilerini kadın imgesine dönüştürebilirler. 'Birey' bir erkek bedenden yapılmıştır ve dolayısıyla cinsiyeti daima erildir.[45]

Pateman'ın bu biçimde cinsiyetle ilgili meseleyi biyolojik cinsiyet farkına indirgemesi, kuir (*queer*) yaklaşımlar tarafından katı ve normatif bir heteroseksüelliğin dayatılması olarak görülmüştür.[46] Öte yandan Pateman, bu tarz eleştirileri pek dikkate almamaktadır. Kendisine yönelik eleştirileri yanıtlarken, kadınlara ve erkeklere sabit ve değişmez bir kadınlık ve erkeklik kimliği varsaydığı, toplumsal düzenin içindeki kadın ve erkek kimliklerini sözleşme öncesine taşıdığı gibi eleştirileri karşılamaya çalışırken iki cinsiyet dışındaki kimliklere dair bir yorumda bulunmamaktadır.[47]

Daha genel olarak bakıldığında, en son olarak, ilk yayımlanmasının üzerinden yaklaşık 35 yıl geçen *Cinsel Sözleşme* hakkında Pateman'ın ne düşündüğüne bakılabilir. 1988'den beri küreselleşmeyle birlikte büyük sosyoekonomik ve kültürel dönüşümlerin yaşandığını, başta madencilik olmak üzere eski büyük sanayilerin çözüldüğünü, çok fazla göçün olduğunu ve dijitalleşmenin bambaşka istihdam ilişkileri yarattığını; tüm bunların sonucu olarak ataerkilliğin eskisi gibi olmadığını kabul eden Pateman, yine de kitapta tartıştığı önemli konuların hiçbirinde fikrini değiştirmediğini belirtmektedir. Cinsel sözleşmenin hâlâ geçerli olduğunu söyleyen Pateman, buna örnek olarak 2017 yılında cinsel tacize karşı sosyal medyada ortaya çıkan #metoo kampanyasını hatırlatmaktadır. Bu kampanya, cinsel tacizin kadınların günlük yaşamının ortak bir özelliği olduğunu göstermiş olmasına rağmen kaç erkek bu konudaki düşüncelerini değiştirdi, kaç erkek gerçekten Harvey Weinstein skandalından etkilendi diye sormaktadır.[48] Sayının pek fazla olmaması, cinsel sözleşmenin içerdiği tahakküm ilişkisi içinde kadınların bedenlerinin hâlâ erkekler tarafından siyasi olarak erişilebilir bir meta olarak görüldüğünü göstermektedir.

---

[45] *A.g.e.*, 329.

[46] Dietz, *Carole Pateman*, 11.

[47] Pateman, "On Critics", 228. Belki de Pateman, ana savı açısından hayati bir yerde durduğu için erkek ve kadın biyolojik cinsiyeti üzerinden kurduğu ayrımı değiştirmek istememektedir.

[48] Thompson vd. "The Sexual Contract 30 Years On", 101.

Kaynakça

Dietz, Mary. "Carole Pateman: The Sexual Contract". Oxford Handbooks Online. https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780198717133.001.0001/oxfordhb-9780198717133-e-12. Çevrimiçi 12.04.2022.

Fraser, Nancy. "Beyond the Master/Subject Model: Reflections on Carole Pateman's Sexual Contract". *Social Text*. 37 (1993): 173-81.

Galeotti, Anna Elizabetta. "Roundtable: Carole Pateman's *The Sexual Contract* Twenty-Five Years Later: Reading a Classic Text", *History of the Present*, 3/2 (2013): 198-204.

Hirschmann, Nancy. "The Sexual Contract by Carole Pateman". *Political Theory*, 18/1 (1990): 170-74.

Mills, Charles W. *Irksal Sözleşme*. Çeviren Ö. Aksakal. İstanbul: Patika, 2020.

Okin, Susan Moller. "Feminism, the Individual and Contract Theory". *Ethics*, 100/3 (1990): 658-69.

Özkazanç, Alev. "Toplumsal Cinsiyet ve Şiddete Dair Zor Sorular". *Reflektif Sosyal Bilimler Dergisi*. 2/1 (2021): 11-26.

Pateman, Carole. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

-. *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*. Los Angeles: California University Press, 1979.

-. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

-. "On Critics and Contract". *Contract and Domination* içinde, 200-29. Hazırlayanlar Carole Pateman & Charles W. Mills. Cambridge: Polity Press, 2007.

-. *Cinsel Sözleşme*. Çeviren Z. Alpar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2017.

Philips, Anne; Medearis, John ve O'Neill, Daniel I. "The Political Theory of Carole Pateman". *Political Science and Politics*, 43/4 (2010): 813-19.

Puwar, Nirwan & Pateman, Carole. "Interview with Carole Pateman: The Sexual Contract, Women in Politics, Globalization and Citizenship". *Feminist Review*. 70 (2002): 123-33.

Thompson, Sharon; Hayes, Lydia; Newman, Daniel ve Pateman, Carole. "The Sexual Contract 30 Years On: A Conversation with Carole Pateman". *Feminist Legal Studies*. 26/1 (2018): 93-104.

Ünlü, Barış. *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*. Ankara: Dipnot, 2018.

Zerilli, Linda. "In the Beginning, Rape". *The Women's Review of Books*. 6/6 (1989): 16.

ÇAĞIMIZ VE THOMAS HOBBES

Arda TELLİ*

M. Ertan Kardeş (Editör). *Çağımız ve Thomas Hobbes*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021. 286 sayfa.

Politik modernliğin kurucu figürlerinden Thomas Hobbes'a ilişkin kapsamlı bir literatürün varlığından söz edilebilir. Ancak bu kapsamlı literatür Hobbes'un filozof kimliğini ikincilleştiren indirgemeci tezlerle çevrelenir. Bu geleneksel okumaları birkaç başlık altında bir araya getirmek mümkündür. Bunlardan ilkinde Hobbes, genellikle başyapıtları *Leviathan* ve *De Cive* arasında kurulan paralellikler ve bu paralelliklerin izdüşümleriyle bir siyaset bilimci veya politik teorisyen olarak ele alınmaktadır. İkinci düzlem, Hobbes ile doğrudan veya örtük olarak polemiğe giren Spinoza, Rousseau, Kant ve Hegel gibi düşünürlerin pusula işlevi görmesidir. Bu tür polemik okumalar, Hobbes'u henüz senteze ulaşamamış ikincil bir politik filozof olarak resmeder. Böylelikle İngiliz filozof, düşüncesinin sistematikliğinden onları ürettiği koşullardan ve tarihsellikten ayrı biçimde konumlandırılır. Üçüncü okuma stratejisi çağının somut sorunlarına indirgeyerek ele alır. Bu türden bir kavrayış, İngiliz iç savaşının tanığı Hobbes'u deneyim alanından hareketle İngiltere'nin somut sorunlarına çözüm arayan bir çerçeveye yerleştirir. Her ne kadar *Behemoth* adlı eserinde İngiliz devrimine ilişkin öngörüleriyle, ortaya çıkan politik kuruluş arasındaki uyuşmazlık belirginse de bu geleneksel alımlayış ciddi bir okuyucu bulmaktadır. Böylelikle Hobbes'un felsefi jesti ve tarihsel bağlamı içerisindeki radikalizmi İngiliz imparatorluğunun temsilcisi sıfatıyla göz ardı edilmektedir. Dördüncü çerçeve 20.yüzyılda doruğa ulaşan güncel krizlerle Hobbes'un politik teorisi arasında hızlı analojiler kurma refleksidir. C.P. Machperson'un burjuvazinin yükselişini teorileştiren Hobbes'u ile Arendt'in totalitarizmin temsilcisi ve İngiliz emperyalizminin radikal sözcüsü olarak konumlandırdığı Hobbes'u böyle bir okumanın tezahürüdür.

Öbeklendirdiğimiz ana akım Hobbes okumalarının Türkçe literatür söz konusu olduğunda da benzer bir biçimde sürdürüldüğü göze çarpmaktadır. 2021 yılının Aralık ayında Vakıfbank Kültür Yayınlarından çıkan *Çağımız ve*

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., ardatelli@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2995-488X.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı 19/ Toplum Sözleşmesi, Ekim 2022:556-576.
(Kitap İnceleme)

Thomas Hobbes adlı eser İngiliz düşünür üzerine sözü edilen hakim okumaların dışında yeni ele alma stratejilerini ortaya koyma çabasındadır. M. Ertan Kardeş'in editörlüğünü üstlendiği kolektif bir çabanın ürünü olan yapıt, Hobbes düşüncesinin felsefi temellerini ve çağdaş yorumlamalarını birlikte ele almayı öneren çerçeveler sunması ile Hobbes'a dair başka yapıtlardan ayrılmaktadır. Söz konusu çalışma, çağdaş felsefe ve politik felsefe alanlarında çalışmalar yürüten ve daha önce birlikte kolektif üretimler ortaya koymuş sekiz akademisyen ve araştırmacıyı bir araya getirmektedir. Bu entelektüel işbirliği derinlikli ve kuşatıcı bir çalışmaya olanak sağlamış, çapraz okumalar bütünlüklü bir çerçevenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Çalışma böylelikle Hobbes'u ele alma stratejilerindeki statik yaklaşımların ötesine geçerek kapsamlı bir literatür eşliğinde çağın krizlerini anlama çabasında göz ardı edilmiş düşünürü birlikte düşünmeye davet etmektedir.

İncelemenin "Modern Din Eleştirisi, Liberalizm ve Modern Doğal Hak Düşüncesi: Leo Strauss'un Hobbes Yorumu" başlığını taşıyan ilk çalışması Funda Günsoy tarafından kaleme alınmıştır. Günsoy, zengin birincil ve ikincil kaynaklar eşliğinde Hobbes'un politik düşüncesi ile çağdaş felsefedeki Hobbes ilgisinin kökenlerini tartışmaya açmaktadır. 20. yüzyıl düşüncesinde Arendt, Voegelin, Machperson, Derrida, Agamben gibi isimlerin entelektüel ilgisini teslim eden yazar, Leo Strauss'un Hobbes okumasının kırılma yarattığını konu etmektedir. Yazara göre tarihselcilik karşıtı metodolojisiyle Strauss, Hobbes'un politik felsefesinin bilimsel olmayan temellerini ele alırken liberalizm açısından Hobbes'a dönüşü gündeme getirir.[1] Ancak yazar çalışma boyunca, Strauss etrafında oluşmuş devasa literatüre odaklanmak yerine Strauss'un politik felsefesinin açık ve gizli varsayımlarını ifşa etme projesini "teolojik-politik problem" bağlamı içerisinde açıklamayı ve 20. yüzyıl içerisinde Hobbes'a dönüşün nedenlerini göstermeyi amaçlamaktadır.[2]

Yazar Hobbes'a dönüşün nedenlerini ele aldığı bölümde teolojik-politik problem ve liberal demokrasinin krizlerini iki ayrı mecrada inceler. Teolojik-politik sorun Strauss'un erken dönem eserlerinde Yahudi sorunu etrafında kümelenen Spinoza okumaları aracılığıyla gündeme gelmektedir. Strauss teolojik-politik problem'e yönelik okumasında, Spinoza'nın sunduğu liberal perspektifin yetersizliğini ve Ortodoksinin temel tezlerini felsefi olarak çürütme girişiminin başarısızlığını göstermeyi amaçlamaktadır. [3] Strauss,

[1] Funda Günsoy, "Modern Din Eleştirisi, Liberalizm ve Modern Doğal Hak Düşüncesi: Leo Strauss'un Hobbes Yorumu", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 20-21.
[2] *A.g.e.*, 25.
[3] *A.g.e.,* 27.

Spinoza'nın aklı ölçüt kılarak yürüttüğü Kutsal Kitap eleştirisini Hobbes'tan türettiğini gördüğü noktada Hobbes'un politik varsayımlarına geri dönmektedir. Hobbes, Strauss'a göre, modern rasyonalizmi anlamanın ötesinde çağdaş liberal demokratik toplumların krizini anlamada başlangıç noktasıdır. Bu kavrayış ise doğal hak teoremiyle medenileşme idealinin yazarı ve liberalizmin kurucusu olmasıyla bağlantılıdır. Strauss radikal bir liberalizm eleştirisinin ancak Hobbes'un anlaşılması temelinde mümkün olduğunu söylemektedir. Strauss diğer yandan salt liberalizm eleştirisinin ötesinde evrensel ve homojen tiranik devlete giden düşünsel izleğin anlaşılması açısından Hobbes'un merkezi konumunu değerlendirmektedir. Strauss açısından mutlak egemenlik vurgusu ve politikayı düzen sorununa indirgemesi nedeniyle Hobbes sistematik bir burjuva toplum ve devlet kavramsallaştırmasının başlangıcında durmaktadır.[4] Çağdaş toplumların liberalizmin özgürlük söylemi ve mutlak rölativizminin yarattığı tahribat ile liberalizmin farklılıkları minimize eden evrensel ve homojen toplum ideali, nihai tiran figürünü kaçınılmaz olarak gündeme getirmektedir. Yazara göre Strauss'un sunduğu eleştirel çerçeve Hobbes'un liberalizm vizyonunun önemini gözler önüne sermektedir.

Strauss diğer açıdan Hobbes'u doğru/adil düzen arayışı etrafında tutarlı ve kapsayıcı sorular soran filozof olarak kadim geleneğin izlerini barındırması bakımından önemli bulur. Ancak yazara göre Hobbes'un klasik politik felsefe geleneğine sert eleştirileri göz önüne alındığında kadim gelenekle ilgisini sınırlamak gerekir.[5] Hobbes, adil sosyal düzen problemini yeni bilimin temelleri doğrultusunda ele alır. Bununla birlikte Strauss, Hobbes'un politik felsefesinin tüm bilimsellik iddiasına rağmen bilim dışı ve metot dışı bir unsura dayandığını formüle eder. Böylelikle modern bilimin temellerinden farklılaşan yeni bir moralite tezine geçiş yapar.[6] Adil yaşam sorusu, bu yeni rasyonalite uyarınca yeni bir ideal etrafında soruşturulabilir hale gelir. Yazara göre Hobbes'un yeni politik düzeninin uygulanabilmesi, vahyedilmiş dinin eleştirilmesi ile mümkündür. Hobbes'un din eleştirisi çeşitli eserlerinde sistematiktir ve belirginleşen temalar mevcuttur. Teolojiyi eleştirinin odağına alan, felsefeyi dinin vesayetinden kurtararak felsefe yapma özgürlüğü için alan arayışı temel hatları oluşturmaktadır. Yazara göre dinin sivil barışı tehlikeye atan, teologlar nezdinde skolastik safsataya kapı aralayan potansiyeli karşısında kilisenin öğretisi dışarıda bırakılarak Kutsal kitabın öğretisinin bağlayıcılığı ortaya konulmalıdır.[7] Strauss'a göre

[4] *A.g.e.*, 31-34.
[5] *A.g.e.*, 38-39.
[6] *A.g.e.*, 40-41.
[7] *A.g.e.*, 42.

Hobbes'un cismani-cismani olmayan töz düalizmi, dünyevi-tinsel güç idealizmi, doğaüstü güçlere inancı çürütme girişimi ve mucize olasılığını dışarıda bırakma çabası olarak özetlenebilecek din eleştirisinin temelinde Epikürosculuk yer alır. Bir bakıma Hobbes'un din eleştirisi yalnızca Kutsal kitap temelinde yürütülmekte ama hakikati ve özgünlüğü bütünüyle Kutsal kitaptan bağımsız felsefi varsayımlara dayandırmaktadır.[8] Strauss'a göre Hobbes'un din eleştirisi ve din eleştirisinin yönelimi bu çerçeve üzerinden anlaşılmaktadır. Hıristiyanlığın kadir-i mutlak tanrı anlayışına karşı cömert ve iyiliksever tanrı fikri, politik açıdan Hobbes ve Spinoza geleneğinde mutlak bir tanrı anlayışını gerektiren mucizeler sorununu çözebilecektir.[9] Bu bilgi doğaüstü bir bilgi türü değil, inancı yayanlar vasıtasıyla doğal bilgi kapsamındadır. Buradan Kutsal Kitaba inancın kamusal olarak öğretilen bir önyargı olduğu sonucu çıkmaktadır.[10]

Hobbes'un Din Eleştirisi, doğa bilimi anlayışının metodolojisini belirlemektedir. Hobbes "metodik materyalizm" ile yapay bir evren inşa etme olanağı bulmaktadır. Strauss Hobbes'un yeni bilimini şeylerin var olmama kurgusu üzerine inşa ettiğini öne sürmektedir. Buna göre Hobbes için asıl problem dünyanın var olması değil onun kavranabilirliğidir. Anlaşılmaz bir tanrının anlaşılabilir içkin herhangi bir düzen içermeyen evreninde insan efendi olabilir. Yazara göre evrenin anlaşılmazlığı tezi, insanın doğa ya da tanrıdan gelen amacı olduğuna ilişkin görüşleri kesintiye uğratmaktadır. Ayrıca bu kurguda insan doğası gereği de bir amaç barındırmaz. Burada insanın inşa ettiği yegâne içkin amaç, doğayı alt etme kapasitesi için gerekli araçların teminidir. Strauss'a göre skeptisizm saldırısından sağ kurtulan matematik felsefeye model oluşturabilecektir. Böylece kör nedensellikten kurtarılmış matematik, insanı hareket eden maddeye indirgenemez bir ruh ya da zihin varsaymaya zorlamadan materyalist-mekanik felsefe ve bilim imkanını garanti etmektedir.[11]

Yazar evrenin amacına yönelik vurgusuyla Hobbes'un yeni politika biliminin başlangıç noktasını değiştirdiğini savlamaktadır. Bu yeni kuruluşta, adil bir sosyal düzen arayışındaki politika biliminin buyrukları felsefede değil tarihte aranabilir. Kozmik düzenin ideal politik yapı için model oluşturma gücünü kaybettiği yeni kuruluşta tarih önemli bir felsefi materyal haline gelmektedir. Hobbes'un Thukydides ilgisi burada anlamını bulmaktadır. Politik yaşamı içsel mantığı içerisinde görmeyi başarmış olan Thukydides'ten aldığı ders,

[8] *A.g.e.*, 45.
[9] *A.g.e.*, 48.
[10] *A.g.e.*50-51.
[11] *A.g.e.*, 53-56.

insan eylemlerine akıl yerine tutkuların yön verdiği düşüncesidir. İnsanın başlangıç noktasına gelmesiyle bilgi kategorisi de insanın ihtiyaçlarını gözetmek durumundadır. Nitekim toplumsal politik fenomenlere, bilgiye ilişkin değişen kabuller eşliğinde ayırma ve birleştirme yöntemiyle analiz ve sentez işlemleri uygulanır. Hobbes bu yöntemleri insanların sivil barışı nasıl sağlayabileceklerini göstermek amacıyla politika alanında kullanmaktadır. Böylelikle toplumu bireyler ve bireylerin eylemlerini yönlendiren eğilimlere dek analiz etmek Hobbes'un politika biliminin dayandığı temelleri inşa etmesine kapı aralar. Ancak Strauss'a göre bu geometrik yöntem devlet söz konusu olduğunda, devletin amacının ve anlamının ne olduğu sorusunu dikkate almadığından devleti oluşturan öğeleri analiz etmekle sınırlıdır. Strauss'ta Hobbes'un politik felsefesinin mekanik ve vitalist iki ayrı felsefi antropoloji barındırdığınına yer veren Strauss, Hobbes'un politika biliminde geometrik yöntem dışında insani tecrübe dünyası ve gözlemi model alan bölgelerden söz eder.[12] Bu varsayımdan hareketle Strauss Hobbes'un politik felsefesinin doğa felsefesinden bağımsız olduğunu ve İngiliz filozofun çift sistemli bir yapı inşa ettiğini savlamaktadır.

M. Ertan Kardeş'in "Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşkınlık, Yasa ve Hakikat" başlıklı yazısı çalışmanın ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Kardeş, Hobbes metinlerindeki içsel bütünlüğe işaret ederek 17. yüzyılın gerilimlerinin billurlaştığı bir filozof olarak Thomas Hobbes'ta akıl, bilim ve felsefenin konumu bağlamında *Leviathan* ve *Behemoth* tartışmalarına yer vereceğini bildirir. Böylece Hobbes'un rasyonel bir kuruluş olarak politik birliği ve bütünlüğü inşa edişi konu edilmektedir.[13] Çalışmanın izleyen sayfalarında Hobbes düşüncesinin açtığı patikayı takip eden Schmitt'in Hobbes okumasına ve Leviathan'ın başarısızlığı tezine yer verilmektedir. Yazara göre Hobbes'un rasyonel inşası, rasyonel bir kuruluşun yasa, devlet ve hukuk bağlamlarında ne kadar yeterli olacağını tartışmaya olanak sağlamakta, bu yönüyle Schmitt'in Hobbes rasyonalizmi ve makinizmine getirdiği eleştiriye kapı aralamaktadır.

Yazının "Filozof Olarak Thomas Hobbes*"* alt başlıklı bölümü, *De Corpore*, *De Homine* ve *De Cive*'nin yazarı Thomas Hobbes'ta 17.yüzyıl düşüncesinin ortaklık ve ayrışmalarının takip edilebildiğinin altını çizer. Bu yapıtların sağladığı teorik süreklilik *Leviathan*'da içerilerek modernliğe ilişkin yeni

[12] *A.g.e.*, 58-65.

[13] M. Ertan Kardeş, "Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşkınlık, Yasa ve Hakikat", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 81.

zeminler saptanabilmektedir.[14] Hobbes literatüründe yer etmiş doğa bilimi ve insan bilimi arasındaki ilişkinin boyutları bir kenara bırakılarak doğallığı, yapaylığı ve Tanrısallığı birlikte kavrayan politik kuruluş Hobbes'un düşüncesinin ayırt edici unsuru olmaktadır. Bilgi, doğa, insan ve devlet arasındaki dolayımlar Hobbes'ta politik kuruluş inşa etmektedir. Bu yeni kuruluşta insanın politikliği doğal bir belirlenim olarak değil doğallığın terk edilmesiyle mümkün olmaktadır.

Makalenin ikinci bölümü Hobbes'un bilim ve felsefe görüşü ile *Behemoth* adlı eseri arasındaki ilişkiyi ele alır. Bu soruşturma Hobbes'un felsefe, bilim, doğa ve politika arasında kurduğu geçişleri gözlemlemeye olanak sağlar. Genel-geçer yorum *Behemoth*'u tarih metni, Hobbes'u bir tarihçi olarak kavramaktadır. Hobbes'un felsefe anlayışı, zorunluluk görüşü, hareket ve bilgi tanımlarından sebepler hakkındaki incelemesinin merkezi rolünü hatırlatan yazar, salt tanıklığın aktarılması üzerine kurulu bir epistemolojik proje olarak *Behemoth* değerlendirmesine mesafe koymaktadır. Bilimin konu ve yöntemi gereği doğa fikri olmaksızın devlet ve tarih bahisleri anlaşılamaz.[15] Bu doğrultuda yazar *Behemoth*'u Hobbes'un düşüncesinin bütünlüğüne dahil etme yolunun *Leviathan*'daki öncüllerin takip edilmesi olduğunu ortaya koymaktadır. *Behemoth*'un dini, ideolojik, toplumsal ve ekonomik gerekçelerle iç savaşa sebebiyet veren anlatısını serimleyen yazar *Leviathan*'da normatif bir dille ortaya konulan temaların *Behemoth*'ta belirginleştiği sonucuna varmaktadır.

"Bir Makine Olarak Leviathan" alt başlıklı bölümde Schmitt'in 17.yüzyıl filozofları arasında ilgiler kurarak modernliğin krizlerine yönelik okuması konu edilir. Schmitt ilk etapta Hobbes ve Descartes'ın devlete ilişkin görüşlerini karşılaştırır. İki rasyonalist filozof arasında ortaklıklar kadar çarpıcı paradokslar belirmektedir. Schmitt, Hobbes'un Descartes'tan ayrılan yönünü rasyonel kurgusuna dahil ettiği mitik ve teolojik öğeler olarak imlemektedir. Hobbes'un devleti, itaat ilişkisini üretebilen bunu da yurttaşlarla karşılıklılık ilişkisinde sürdürebilen bir yapıdadır ve bu rasyonalist kurguda koruma ve itaat denklemi inşa edilmiştir. Schmitt'e göre Hobbes Descartes'ın, insan tasarımını büyük insana yani makineleştirdiği bir yapıya aktarır. Bu aktarımda büyük insanın ruhu da makineye dahil edilmektedir. Büyük insanın makineye dahil oluşu insanın da makine insana dönüşebildiği bir silsileye kapı aralamaktadır. Schmitt bu makinenin parçalanmak dışında bir şansı olmadığı vurgusuyla Leviathan'ın başarısızlığı tezine geçiş yapar.[16]

[14] *A.g.e.*, 83.
[15] *A.g.e.*, 86.
[16] *A.g.e.*, 92-94.

Bu tez Schmitt'in 1938 tarihli makalesinde Descartes ve Hobbes mukayesesine Spinoza'yı dahil etmesiyle sürdürülmektedir. Schmitt, Leviathan'ın ölümünü hazırlayan sürecin tanrısallığın sistem dışında bırakılması ile mümkün hale geldiğini ifade eder. Schmitt'in Spinoza ve Hobbes karşılaştırmasına yer veren yazar Spinoza'nın aklın tanrısallık boyutunu bireysel bilince indiren ve egemenlik ile teolojiyi bölen kurgusuna karşılık Hobbes'un toplumsal barış yolunda Hıristiyanlığı nötralize ederek egemenlik ve teoloji birlikteliğini yeniden tanımladığını vurgular.[17] Bu noktada Hobbes Kristali tartışmaya açılmaktadır. Schmitt, Hobbes'un sisteminde yasanın bir otorite dolayımıyla yapıldığını hatırlatarak buyruk olmaksızın sistemin işlerlik kazanmayacağını belirtir. Aşkınlık, hakikat, yorum, karar ve doğrudan iktidar silsilesi bireyin talepleriyle aşağıdan yukarıya doğru kavranabilir çift yönlülüğe sahiptir. Hobbes kristalinin ayırıcı unsuru hakikati yorumlayan otoritenin yasayı da yapmasıdır. Hobbes'un sistemindeki riskin, aşkınlığın üç numaralı basamakta rölativizme edilip edilemeyeceği sorusu olduğunu belirten yazar Hobbes'un aşkınlığının Spinoza'dan farklı olarak mekanikleşmeye direnen unsurlar barındırdığını; bu yönüyle aşkınlığın başka bir aşkınlıkla ikamesinin mümkün olmadığını savlamaktadır. Son bölümde Leviathan'ın başarısızlığı ele alınmaktadır. Schmitt Leviathan'ın Tanrı, İnsan, Hayvan ve Makine hallerinde tarihsel başarısızlıklar saptar. Her şeyi kendi teknik rasyonalitesinde nötralize eden büyük makine, bireyin içkinliğine politik otoriteyi kurban verdiğinde asıl yenilgiyi yaşamaktadır.[18] Schmitt bu nedenle Hobbes'un mekanizmi ve rasyonalizmi karşısında Leviathan'ın mitik yönüne işaret etmektedir. Ancak bu mitik canavar bütünsel teknikleşmenin dünyasında etkisini yitirmiştir.

Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel'in birlikte kaleme aldığı "Hangi Özgürlük?&Kimin Hukuku? Max Horkheimer ve Franz Neumann'ın Thomas Hobbes Okuması Üzerine Felsefi Bir İnceleme" başlıklı çalışmaları kitabın üçüncü bölümünü oluşturmaktadır. İki yazar temel tezlerinin geleneksel yorumun Hobbes'u otoriteryan ve anti-demokratik olarak konumlandıran ana akım okuması karşısında alternatif bir Hobbes okumasının imkanının soruşturulması olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda Frankfurt Okulunun iki temsilcisinin Hobbes kavrayışları merkeze alınmaktadır. İki düşünürün Hobbes yorumunun paralelliğinin dikkat çekici olduğunu belirten yazarlar geleneksel yoruma yönelik eleştirel okumanın bu süreklilik düzleminde ele alınacağını belirtmektedirler.

[17] *A.g.e.*, 97.
[18] *A.g.e.*, 101.

Horkheimer Hobbes'a yönelik ilgisini "Burjuva Tarih Felsefesinin Başlangıçları" başlıklı çalışmasında ortaya koyar. Çalışmada burjuva toplumunun tarihsel kökenlerini serimlemeye çabalayan düşünür aydınlanma, modernite, ilerleme gibi kategoriler eşliğinde devletin kökeni ve hedefi, yeni bilim anlayışı, doğa yasası gibi pek çok konuyu irdelemektedir. Dört yaklaşım ışığında burjuva toplumunun kökenlerini ve gelişimini ele almaya yönelen düşünür psikolojik tarih anlayışı kavramsallaştırması ile Machiavelli'yi ilk uğrak olarak saptamaktadır. Çalışmanın ikinci uğrağında Hobbes'un toplum fikri, devlet öğretisi ve doğa yasası anlayışına yer verilirken, ardından ütopyacılar ve son olarak Vico'nun tarih anlayışı incelenmektedir.[19] Politik alana ilişkin yeni bir kavramsal çerçeve sunan Machiavelli, oluş dünyasının fiili gerçekliğini merkeze alan yeni bir yöntem aracılığıyla geleneksel kabulleri dışarıda bırakmaktadır. Machiavelli geleneksel olanı olumsuzlayarak yeni bir politika bilimi oluşturmuş, bu yeni bilimin ayırt edici özelliği olarak geçmiş ve gelecek arasında kapsamlı bir birlik kurma çabası, politika bilincine eşlik eden tarih bilincini ortaya çıkarmıştır.[20]

Horkheimer, Machiaveli'nin yeniliğini vurgular ve Aristoteles'in ve Platon'un ötesinde yeni bir felsefi pratiğe işaret eder. Machiavelli'nin politik anlayışında tarihsel örneklerden yola çıkılarak gelecekteki olayları açıklama çabasını ortaya koyan bilimsel tutum belirleyicidir.[21] Thomas Hobbes, Machiavelli gibi dönemimin bilim anlayışından oldukça etkilenmiştir. Bacon'un etkisiyle bilim yapma ve felsefe yapma tarzları arasında benzerlikler kurmaktadır. Hesaplama yapan, nedenler ve sonuçlar arası bağ kuran felsefe bu benzerlik doğrultusunda maddi olana yönelir. Yazarlar Hobbes'un nedenlerin bilgisiyle her yerde ve her zaman aynı olanları bildiğimizde geleceği de tahmin edebileceğimizi ortaya koyan görüşlerini Machiavelli ile paralellikler kurarak ele almaktadır.[22] Bu bilimsel yöntem, Hobbes'un cisim teorisinin ahlak ve politik felsefelerinin konularını belirlemesi açısından önem taşır.

Horkheimer Hobbes'a yönelik üç problem tartışmaktadır. İlk tartışma hattı, özgürlük problemi olurken, düşünür Hobbes'un mekanik materyalist

[19]Kurtul Gülenç ve Özgür Emrah Gürel, "Hangi Özgürlük?&Kimin Hukuku? Max Horkheimer ve Franz Neumann'ın Thomas Hobbes Okuması Üzerine Felsefi Bir İnceleme", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 112.
[20] *A.g.e.*,118.
[21] *A.g.e.*, 120.
[22] *A.g.e.*, 122.

yaklaşımı ile özgürlük anlayışlarının nasıl bir araya gelebildiğini irdelemektedir. Tüm süreçleri mekanik olarak işleyen ve hareketten oluşan bir evrende özgürlüğe Hobbes düşüncesinde nasıl yer verilebilir? sorusunu takip eden Horkheimer, irade özgürlüğü ve eylem özgürlüğü arasındaki ikilikle sorunu çözmeye çalışır. Yazarlara göre özgürlüğü eylem ile kavrayan Hobbes'un, irade özgürlüğüne yer vermeyişi iki gerekçeye dayanır. Bu gerekçelerden ilki Hobbes'un deneyciliğinin idealist/metafizik bir irade özgürlüğünü dışarıda bıraktığı vurgusuyken diğeri, irade özgürlüğü tartışmasının Ortaçağın teolojik tutumunu sürdüren bir içerik barındırmasıdır.[23] Öte yandan Hobbes'un eylem özgürlüğü anlayışı, yönelinen nesneye sahip olmayan bireyler arasında fırsat eşitliği sorununu gündeme getirirken bu eşitsiz düzlem politik düşüncenin önünde sorun olarak belirmektedir. Hobbes eyleme özgürlüğüyle bireylerin sınırsız isteme hallerinin çıkar çatışmalarıyla sonuçlanacağını, eşitsiz erişim olanaklarının toplumsal gerçeklikte bireysel farklılıklara yol açacağını söylemektedir. Horkheimer'a göre bu sorun devletin kökeni, işlevi ve rolü problemini ele almaya zemin hazırlar.

Hobbes devleti doğa durumundaki eşitsizliği gideren yapı olarak ortaya koyarken tarihselliğiyle uyumlu olarak devletin rolü ile toplumun çıkarı ve iyisi arasında örtüşme varsayar. Ancak eylem özgürlüğünün keyfiliğinin gösterdiği üzere bireysel çıkarların homojenliğinden söz etmek yanılgıdır. Yazarlar, Hobbes'ta kristalize olduğu üzere, tüm sözleşme geleneğinde bireylerin farklı çıkarlara sahip olabileceği gerçeğinin sözleşme aracılığıyla maskelendiğini ve ortadan kaldırıldığını ifade ederler. Bu yönüyle Horkheimer, devletin rolü ve bireysel çıkarların uyumu bakımından incelemesi nedeniyle Hobbes'u liberal bir perspektife yakınlaştırmaktadır.[24] Horkheimer'a göre Hobbes'un politik düşüncesinde ön plana çıkan üçüncü problem ideolojidir. İdeoloji kavramına Hobbes'un metinlerinde rastlanmamakla beraber Horkheimer'a göre ideolojiye ilişkin örüntü sunmuş, akıl ve bilim kavrayışıyla sınıfsal ilişkilerden bağımsız bir yapı inşa etmiştir. Bu durum Hobbes'un ardılı Aydınlanmacılarda da ortaklaşmış; aklı ve bilgiyi mutlaklaştırarak hakikati bilimle özdeşleştiren bir bakış açısına yer verilmiştir. Hobbes mevcut toplumsal durumun yanlışlığına dair yaklaşım sunsa da ideolojinin toplumsal gerçeklikteki olumsallığı yerine bireyin psikolojisini çözümlemeye yönelmiştir. Hobbes bilgi ve ideoloji arasındaki ayrımı göstermekle, yanlış fikirler ile toplumsal durumlar arasındaki ilişkiyi

[23] *A.g.e.*, 124.
[24] *A.g.e.*, 127.

serimlemekle birlikte ardıllarıyla dönemlerinin bilgi birikimini tarihsel bir çerçevede anlamak yerine ebedileştirme yoluna gitmiştir.[25]

"Leviathan ve Behemoth arasında Hobbes'u yeniden okumak" alt başlıklı bölümde ise Franz Neumann'ın Hobbes okumasına yer verilmektedir. Neumann enstitü içerisinde hukuk ve politika arasındaki normatif bağı güçlendirme çabası ile ön plana çıkmaktadır. Yazarlara göre Neumann Hobbes'un egemenlik ve iktidar anlayışını daha özgürlükçü ve otoriter düzlemde okumayı önerirken iki farklı Hobbes okumasının felsefi ve politik imkanlarını soruşturan bir modele yönelmektedir. Neumann ilk dönem makaleleri ve *Behemoth* adlı eserinde modern hukuk rejimlerini normatif açıdan ana hatlarıyla tartışma düşüncesindedir.[26] İlk dönem makalelerinde liberal politik görüşlerin formalizm üzerine inşa edilen özgürlük ve eşitlik kavrayışını eleştiren düşünür, faşizm ikliminde modern politik felsefenin kökenlerindeki normatif kaynakları irdelemektedir. Formalizm politik rejimlerde otonominin korunması adına güvence sağlaması açısından önem taşımaktadır. Yasa alanında genelliğin ve kamusallığın değer yitirmesi yerini Fraenkel'in işaret edeceği üzere, kararcılık anlayışına; keyfi uygulamaların kabul edildiği bir yapıya bırakır. Yazarların altını çizdiği üzere, hukuk, liderin kararcı keyfiyetine bırakıldığında kamusal içeriklerini kaybedecektir ki bu erken dönem liberal hukuk teorisinin bile gerisine düşmek anlamına gelecektir. Faşist rejimlerdeki temel yasa hukukun genel ilkelerine tamamıyla aykırıdır, çünkü doğal hukukun rasyonel ilkelerinden yoksun bir şekilde ortaya çıkar.[27] Yazarlara göre Neumann sonraki makalelerinde bu temayı sürdürmekte ve akıl bütün toplumsal ilişkilerin normatif temelini oluşturmanın yanında hukukun asli kaynağı olarak konumlandırılmaktadır. Böylece akıl yasa ve norm arasında bir süreklilik kurulmaktadır. Neumann 1942 tarihli *Behemoth* adlı eserinde hukukun normatif yapısı hakkında özgün görüşlerini kuvvetlendirir. *Behemoth* enstitünün faşizm çalışmalarını takip etmekte, Nazizm deneyimi tekelci kapitalizmin başka araçlarla tarihsel bir devamı olarak konumlandırılmaktadır. Nitekim *Behemoth* 17. yüzyılda, Hobbes'un İngiliz İç savaşının yıkım ve kaosunu anlattığı bir çalışma iken, Neumann'da Nasyonal Sosyalizm devlet olmayandır, yasasızlık, karmaşa ve anarşinin yönetimi olarak tanımlanmaktadır.[28] Böyle bir tanımlama Hobbes'ta beliren iki farklı egemenlik modeline işaret edecektir. Bunlardan ilki egemenin dolayımsızlığıdır. Egemen herhangi bir ara form olmaksızın salt şiddete indirgenebilirken diğer yandan Hobbes'un resmettiği üzere akıl

[25] *A.g.e.*, 129-130.
[26] *A.g.e.*, 132.
[27] *A.g.e.*, 135.
[28] *A.g.e.*, 140.

ve hukuk bağlamında normatif bir egemenlik modeline kapı aralayabilecektir. Yazarlar böylece Leviathan ve Behemoth figürlerini aynı egemenlik yapısının iki karşıt yüzü olarak imlemektedir.[29] Nasyonal Sosyalizm deneyimi ise akıldışı ve antidemokratik yapısıyla bir Leviathan değildir. Behemoth bu yönüyle Neumann'ın düşüncelerinde izlerini sürebildiğimiz kadarıyla, yasanın umumiyet ilkesini, politik çoğulluğu ve hukuki öznenin en temel hak ve özgürlüklerini de ortadan kaldırmaya hazır bir tiranlık rejimine karşılık gelir.[30]

İncelemenin dördüncü yazısını Cengiz Çakmak tarafından ele alınan "Thomas Hobbes: Resimler ve Temsiller" başlıklı makale oluşturmaktadır. Çakmak bu yazısında, Hobbes'un politik eserlerindeki süreklilik ve farklılaşmaları, *Leviathan* ve *De Cive*'nin kapak resimlerine (*frontspiece*) odaklanarak irdelemektedir. Politik düşünce tarihi açısından kuvvetli tartışmalar üreten bu görseller yazar tarafından iki soru etrafında ele alınmaktadır. Bunlardan ilki Hobbes'un hukuka yaklaşımını ortaya koyan "Yasanın meşruiyetini kuran şey yasaya dahil midir?" sorusu iken ikincisi Hobbes'un teolojiye yaklaşımını inceleme olanağı sunan "Hobbes rasyonel teoloji veya Schmitt'in söylediği gibi politik teoloji açısından kapak resimleri aracılığıyla neler söylemektedir?" sorusudur.[31]

"Kılıç ve Terazi" alt başlığında sırasıyla *De Cive*'nin 1642 Paris, 1647 Amsterdam, 1651 Londra ve 1669 Amsterdam baskılarını ele alacağını bildiren yazar böylelikle Hobbes'un görüşlerinin takip edilebileceğini bildirmektedir. 1642 kapak resminde, kilisenin politik tutumu, yetkileri ve Hobbes'un karanlık din adını verdiği din yorumunun eleştirisi göze çarpmaktadır. Yazara göre rasyonel teolojilerden uzak durma eğiliminde olan Hobbes kilisenin dünyadaki egemenlik iddialarını reddederek nihai yargının tanrıda olduğu bir anlatı ortaya koymaktadır. 1642 kapak resminde yer alan kadın figürü ise terazi temsili ile sivil durum, yurttaş medeniyet ve yargı arasındaki geçişleri imlerken kılıç yetkinin doğrudan tanrıdan alındığını göstermektedir. Görselde yer verilen iki kadın ise zıt perspektifler inşa etmekte ve yasalı düzen ile doğa durumu arasındaki özgürlük ve yasaya ilişkin yorum farklılığını imlemektedir. Yazar 1642 baskısında kilisenin neden olduğu iktidar ve çıkar çatışmalarının politik yapıyı doğa durumuna sürükleyebileceğini hatırlatmaktadır.

---

[29] *A.g.e.*, 141.
[30] *A.g.e.*, 145.
[31] Cengiz Çakmak, "Thomas Hobbes: Resimler ve Temsiller", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021),153-154.

De Cive'nin 1647 baskısında perde temsili belirgindir. Perdenin arkası devletin kurucu güçlerini temsil ederken iki ayrı gönderim içeren doğa durumu yorumu göze çarpar. Görselde ayırt edici öğelerden birisinin iskelet figürü olduğunu dile getiren yazar, Hobbes'un temel fikirleri ile paralellik kaydetmektedir. Buna göre insanlar diriliş günü bedenleriyle dirileceklerdir. Ruh ve beden birliktedir, ruhlar ayrı bir yerde bulunmamaktadır.[32] Ancak yazar Hobbes'un ayırt edici yönünün, tanrıyı metafizik spekülasyonlara indirgemeden, kilisenin iktidar alanında rakip olabileceği söylemsel teçhizatları yok etmek olduğunu okura hatırlatır. Hobbes bizim kavrayışımızın ötesinde bir Tanrı fikrini tartışma dışında bırakmaktadır.

De Cive'nin 1651 tarihli ön kapağına geçildiğinde ilk iki kapakla aralarındaki süreklilik korunmakla beraber birtakım ayrışmaların belirginleştiği ifade edilmektedir. Görselde sağ ellerinde kraliyet asası bulunan hükmeden ile özgür kadın temsilleri yer alır. Hükmeden karakter elindeki asa ve kafasındaki taç ile yönetme yetkisini gösterirken, özgür kadın karakteri elinde asa bulundurmakla beraber taca sahip görünmemektedir. Bu sembolik farklılık yönetme yetkisinin sadece kendini yönetme yetkisi olduğu anlamına geçişe işaret etmektedir.[33] Bu durum dönemin egemen ve yurttaş ilişkileri açısından uyumludur. Nitekim dönemin yurttaşı özgürlüğünü yönetebilirken, nihai karar egemene aittir.

Öte yandan yazar görselde iki tür özgürlük temsilinin bulunduğuna ilişkin yorum getirmektedir. Bunlardan ilki sivil toplumda egemen gücün dolayımıyla edinilen özgürlükler iken diğeri dini sembol olan şapkanın yurttaşın elinde resmedilmesidir. Böylelikle kilise otoritesinin boyunduruğu ortadan kalkmaktadır. Tanrının elinde yanan kalp ise inancı sembolize ederken tanrı, yurttaşı yargılayabilecek yegâne güç olarak tasvir edilmektedir. Perdenin bir kısmının açıklığı ise anlamını burada bulmaktadır. Nihai yargı tanrının tekelindedir ve kilisenin hakikate ilişkin görüşlerine ihtiyaç yoktur. Doğa durumu yorumu da kilisenin giderek zayıflamasıyla değişmekte, özgürlük giderek sivil toplum yasaları çerçevesi içinde resmedilmektedir.[34]

"Leviathan'daki İkilemler" alt başlıklı bölüm 1651 yılında yayımlanan *Leviathan*'ın ünlü kapak resmini ele almaktadır. Yazara göre *De Cive*'deki kapak resimlerinden farklı olarak *Leviathan* baskısında egemen daha yukarıda resmedilmektedir. Yazar, Hobbes'un Leviathan figürünün teolojik

[32] *A.g.e.*, 164.
[33] *A.g.e.*, 166.
[34] *A.g.e.*, 168.

içeriğinden oldukça farklılaştığına işaret eder.[35] Kutsal metinlerde Leviathan, Yahudilerin düşmanı olarak, sözleşmeyi bozabilen dizginlenemez bir güç iken Hobbes'un yorumunda tanrının ilahi yasasına bağlı şekilde yönetecek merkezi güçtür. Leviathan'ın bedenine bakıldığında ise yurttaşların bir aradalığı göze çarpar. Leviathan'ın zırhı insanlardan oluşmaktadır. Öte yandan Leviathan'da yönetme yetkisi olarak taç ve yasa fikri korunmaktadır. Kılıcın hem koruyucu hem kurucu olduğu görüşü sürdürülmektedir. Diğer elde bulunan asa ise dini yönetme yetkisi olarak, egemenin kontrolünde bir din fikrini ortaya koymaktadır. Nitekim yazar devlet gücü ve dini gücün birlikteliğinin kitabın adında da içerildiğini hatırlatmaktadır: Dünya devletinin biçimi, gücü ve maddesi.[36]

Kapağın bütününe bakıldığında şehrin ve kırsalın boş oluşu göze çarpmaktadır. Yaşamın olağan akışının kesintiye uğradığı bir anı gösteren bu boşluk yazara göre savaş durumunu akıllara getirmektedir. Kalelerden birinde denize doğru top ateşi görünmekte, dış bir güç karşısında Leviathan gücü devralmış görünmektedir. Şehrin içinde görünen barikat da iç savaş öğesini çağrıştırsa da iç savaş kontrole alınmış görünmektedir. [37] Görselde, güncel krizlere işaret eden bir diğer sembol veba doktorlarıdır. Veba doktorları yazara göre önemli bir düşünsel çerçeveye kapı aralamaktadır. Buna göre Leviathan pandemi koşulları denilebilecek kriz anında kontrolü ele alarak kendisini var eden yurttaşların sağlıklarını koruyacak mücadele yöntemlerini geliştirmektedir. Görselin en altında yer alan sembolleri yorumlayan yazar koruma sembolü kale ve kilisenin simetrik temsiline yer vermektedir. Görselin altında resmedilen top ve savaş aletleri, yazara göre Leviathan'ın yaptırım güçleri olarak belirmektedirler.[38] Yine aynı karede resmedilen temsillerden boynuzlar göze çarpmakta, üzerinde syllogismus yani çıkarım yazısı dikkat çekmektedir. Bu temsil üniversite sembolüyle beraber okunduğunda açık hale gelmektedir. Boynuz temsili akıllara, Hobbes'un *Behemoth* eserinde de oldukça yer kaplayan üniversite müfredatları ve Aristotelesçi geleneğe yönelik eleştirileri getirmektedir. Yazar bu serimlemeler ışığında devin arkasındaki gizemi ve perdenin ardındakileri yorumlamaya davet ederek metni sonlandırır.

Tacettin Ertuğrul'un "Hobbes'ta Egemenlik Protezi: Kurtların Gecesi, Makine ve Canavar" başlıklı çalışması, yapıtın beşinci makalesini oluşturmaktadır. Yazar, Hobbes'un politik felsefesi çerçevesinde devletin

[35] *A.g.e.*, 169-171.
[36] *A.g.e.*, 175.
[37] *A.g.e.*, 176.
[38] *A.g.e.*, 178.

doğaya ilave (*supplément*) insan yapımı bir makine, bir protez ama aynı zamanda canavar olarak belirişini konu edinir. Bu inceleme için ilk aşamada doğa durumu ve doğa yasası tartışmalarına odaklanan yazar, doğa durumundaki savaşı sonlandıran Leviathan'ın canavar olarak betimlendiğini ifade eder. Bu betimleme basit bir metafor olmanın ötesinde yasa karşısında egemen ve hayvanın konumlarındaki tuhaf benzerliği göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu teorik çerçeve günümüzdeki haydut devlet krizi ve teknolojik donanımı artmış devlet yapısına ilişkin düşünüme temel oluşturmaktadır.[39]

"Doğa Durumu veya Kurtların Gecesi" alt başlığında yazar, doğa durumunun özelliklerini betimler. Doğa durumunda savaşın nedeni olan rekabet, güvensizlik ve şan, zihinsel ve fiziksel eşitlik düzleminde yaşamın kırılganlığını gözler önüne sermektedir. İnsanın kendini koruma ve hayatta kalma arzusu karşısında doğanın kendi süreçlerinin istikrar değil yıkımı getirmesi, bu istikrarsızlığı ortadan kaldıracak bir ilaveyi gündeme getirir. Ancak yazar, devletin doğa durumu içerisindeki bir eğilim sonucu kurulmasıyla doğa durumunun her an belirme olasılığını, bu nedenle de devleti ortadan kaldırma riskinin daimiliğini hatırlatır. Böylelikle paradoksal görünse de doğa durumunun yerini alan ilave unsur, varoluşunun sürekliliğini, meşruiyetini tehdit eden düzenekten alır.[40] Öte yandan doğa durumundaki insan hayatının toplumsal yaşamın temel faaliyetlerinden yoksun oluşu nedeniyle, bu yapıların ancak yapay olan politik egemenlik proteziyle birlikte ilaveler olarak yerleşiklik kazanacağı vurgulanmaktadır.[41] *Lex Naturalis* (Doğa yasaları), doğa durumunda akılda uyanabildiği ölçüde insana özgü söz konusu kapasitelerin ve yönelimlerin açığa çıkmasında belirleyicidir. Doğa yasaları insan hayatı için hayatta kalma çabasıyla uyumlu akli ilkeler olduğundan, yararlı ve zararlı olan şeyleri yasaklayabilir veya koruyabilir. Doğa yasalarının bu konumu yazara göre doğanın içinde ve dışında tuhaf bir konum üretmektedir. Böylelikle doğa yasaları ile doğa durumundan yapay düzeneğe geçişin koşulları ortaya çıkmaktadır.[42] Ancak yazar, Hobbes'un doğa yasalarının, egemenin yasası olmaksızın yıkıcı potansiyel üretebileceği vurgusuyla *Leviathan*'daki doğa yasaları ve yasa ayrımına değinmektedir. Doğa yasaları kökeninde bitimsiz bir çatışma halindeki insanların pratiğini taşıdığından, savaş durumunu bitirme gayretini

[39] Tacettin Ertuğrul, "Hobbes'ta Egemenlik Protezi: Kurtların Gecesi, Makine ve Canavar", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 185-186.
[40] *A.g.e.*, 189.
[41] *A.g.e.*, 191.
[42] *A.g.e.*, 193-194.

barındırmaktadır. Böylece doğa durumu, kendi sonunu üreterek kendi ötesine doğru açılmaktadır. Böylelikle yazarın ifadesiyle doğa durumu doğal olmayana, doğa dışına, proteze yol açmaktadır.[43] Öte yandan daimi savaş içinde insanın ayırıcı niteliği olarak kendini koruma güdüsü, çatışmanın dinamiği olarak belirir. Bu kurgu aracılığıyla yazar hakların devri ya da haklardan feragatin iradi bir sözleşme fikrine yol açtığını saptamaktadır. Sözleşmenin işlevselliği ise zorlayıcı bir gücün belirleyiciliğinde sağlanabilmektedir.

Yazar "Canlı Bir Makine Olarak Devlet" alt başlıklı bölümde ilave mantığı içerisinde Platon'un Protagoras diyaloğunda *politike tekhne*'nin ortaya çıkışı ile Hobbes'ta politik olanın yeri arasındaki bağıntıyı konu eder. Hobbes'ta devlet ilavesi bir sözleşme sonucu ortaya çıktığından politike tekhne kökensel bir unsur olarak kavranamaz. Böylelikle insanların yapay ortaklıkları ve uyumlarını sürekli hale getirecek egemenlik yapısının gerekliliği vurgulanır.[44] Yazar devletin yapay bir organizasyon, teknik bir tertibat ve canlı bir makine oluşunu, Derrida'nın hayvan ve egemen arasında kurduğu bağıntı aracılığıyla egemenliğin karakteri sorusu etrafında ayrıntılı biçimde değerlendirmektedir. Derrida Hobbes'ta devletin protezliği fikrini ele almaktadır. Devlet, doğayı bütünleyen, onu farklılaştıran bir ilavedir. Bu okumaya göre *Leviathan*'da Hobbes, insan sanatını tanrısal sanatın mantığı içinde gören bir mantığı takip etmektedir. Nitekim Leviathan'ın giriş bölümünde insan makine ve canavarı bir araya getiren pasajlar Derrida'nın ilgisini çekmektedir. İnsan diğer otomatları ürettiği gibi kendisini örnek alarak politik otomat da üretir. Analojilerin işaret ettiği üzere devlet aygıtı insan modelinde yaratılmış yapay bir insandır ve bir yaşamı vardır.[45] Yazar bu noktada Derrida'nın bakış açısıyla Hobbes'un egemenlik fikrini tartışmaya açmaktadır. Mutlak ve bölünmez egemen aynı zamanda tarihseldir. Bu tarihselliği ve inşa edilmişliği onun kırılganlığına, dönüştürülebilir ve yapısının sökülebilirliğine işaret eder.[46]

Yazar Derrida'da egemenliğin ayrıca canlı hayvan formunda resmedildiğine işaret eder. Leviathan, doğal bir canavar değil yapay bir canavar olarak betimlenir. Bu ise politik olanın dışında tanımlanmış bir hayvanlığın politik olanın merkezine taşınması meselesini ortaya çıkarır.[47] Egemen yalnızca caydırıcı güçte bir canavar değil, aynı zamanda yasayla ilişkisi açısından

[43] *A.g.e.*, 196-197.
[44] *A.g.e.*, 202-204.
[45] *A.g.e.*, 206-208.
[46] *A.g.e.*, 209-210.
[47] *A.g.e.*, 211.

hayvanlığa atfedilen konumlarla da kesişme içerisindedir. İnsanlık ve hayvanlık mefhumları arasındaki bir aradalık egemenliğin çifte ve çelişkili bir temsilini ortaya çıkarır. Yazar bu egemenlik tartışması ekseninde Hobbes'un ünlü "İnsan İnsanın Kurdudur" ifadesini ele alır. Hobbes'un, teorisinde egemenliğin belirdiği an doğa durumundaki insanın kurda; vahşi hayvanların kuzu olarak evcil hayvanlara dönüştüğü bir momente karşılık gelir. Kurt olmayı sürdüren egemen, aynı zamanda bir canavara dönüşmüştür. Doğa durumu, tüm kurtları kuzuya dönüştüren gerçek ve boy ölçüşülemez canavarın belirişiyle sona erer. Yazarın ifadesiyle, kurtların gecesi ancak canavarın doğuşuyla sona ermektedir.[48] Derrida hayvan ve egemen arasındaki ilişkinin insanlık dışı bir zalimlik olarak hayvanlık fikrinin barındırdığına dikkat çeker. Bu söylemle negatif yükü insanlık dışına atıldığında insanın yok ediciliği dışarıda kalacaktır. Derrida basitçe tanımlanmış insan/hayvan ikiliğinin ötesinde egemenliğin temsil ediciliğini konu edinir. Politik alanın dışında kalan, o alanın merkezine yerleşebilir. Yazara göre bu bahis egemenin yasa ile ilişkisini çözümlemeye zemin sunmaktadır. Yasanın dışında olma egemenlik söz konusu olduğunda yasanın üzerinde olma biçimine dönüşebilir. Hayvan figürü, yasanın ortaya çıkmadığı veya yasaya uyulmayan bir durumu imler. Suçlu imgesini de bu figürlere dahil eden Derrida, değişen yasanın dışında olma modalitelerinin suçlu, egemen ve hayvan arasında tuhaf benzerlikler ürettiğini söylemektedir.[49]

Sonuç bölümünde yazar, Hobbes'un yapıtı aracılığıyla iki ayrı güncel krize işaret etmektedir. İlk olarak Derrida'nın uluslararası hukuk düzlemindeki *Rogue State* (Haydut Devlet) tartışmasını ele almaktadır. Egemen ve hayvanı yasa dışı düzlemde ortaklaştıran unsur, uluslararası ilişkilerin garantörü sayılan hegemonik egemen birimlerin uluslararası hukuk adına eylemler ortaya koyduklarında *Rogue States* olarak işaret ettikleri unsurlarla aynı çerçeveye yerleşmeleridir. Bu tuhaf ortaklık egemenlik mantığına içkindir ve dolayısıyla egemenlik varolduğu andan itibaren gücün kötüye kullanımı ile *rogue state* vardır .[50] İkinci problem hattı ise günümüzün teknolojik devletini konu edinir. Yazar günümüzde devletlerin giderek daha fazla protezlerle donandığına dikkat çekerken, Hobbes'un devletinden daha geniş bir kapasiteye işaret etmektedir. Dijital teknolojik protezler ile Leviathan'ın ötesinde daha yıkıcı ve yok edici bir güç kullanma mantığı giderek güçlenmektedir.

[48] *A.g.e.*,212-213.
[49] *A.g.e.*,217-218.
[50] *A.g.e.*, 221.

Kitabın altıncı bölümünde Serpil Tunç-Ütebay'ın "Yasal Adalet-Yasa Ötesi Adalet: Hobbes, Derrida ve Eleştirel Hukuk Çalışmaları" başlıklı çalışması yer almaktadır. Yazara göre adaleti yasanın uygulaması olarak kavrayan Hobbes, İlkçağ ve Ortaçağ düşünürlerinden radikal bir kopuşu temsil etmektedir. Bu kopuş, Hobbes'un adalet anlayışı ile Derrida'nın "adalet yapısökümüdür" fikrini karşılaştırmalı olarak ele almaya olanak sağlamaktadır. Yazar bu karşılaştırma sonrasında Hobbes düşüncesini temel alan liberal modern hukuk anlayışına karşı eleştirel hukuk anlayışını tartışmayı amaçlamaktadır. Yasaların uygulamasını merkeze alan hukuki adalet bu haliyle egemen ve şiddet kavramlarını hukuki adaletin konusu haline getirir. Yasanın ötesinde adalet fikri, egemen ve şiddet dolayımını ortadan kaldırır. Yapısökümü ise yasa metninin içerisinde saklı anlamları görme, yasayı egemenin yasası tarafından ezilenin lehine okuma imkânı sunar.[51] Derrida'nın yasa ötesi adalet fikrini, Hobbes'un yasal adalet düşüncesiyle karşılaştıran yazar, yasa ötesi adalet anlayışının etkisine ilişkin soruşturmanın yazının çıkış kaynağı olduğunu belirtir.

Hobbes düşünce tarihinde adaleti yasa ile düşünen geleneğe, başka bir deyişle pozitif hukuk geleneğine kaydolmaktadır. Hobbes'u adalet soruşturmasında İlkçağ ve Ortaçağ düşüncesinden ayırt eden akıl kavrayışıdır. Akıl dolayımıyla doğa yasasını keşfeden Hobbes'ta yasa ve hak arasında zorunlu bir ayrım kendisini göstermektedir. İlk üç doğa yasasının doğa durumu ile bağıntılarını serimleyen yazar, birinci doğa yasası olan insanın kendini koruma hakkının doğa durumu koşullarında ikinci doğa yasasını yani sözleşme hakkını doğurduğunu ifade eder. Egemen ve uyruk arasındaki sözleşme, yasaları uygulayan ve yasalara uyumu sağlayan adalet fikrini üçüncü doğa yasası olarak ortaya çıkarır. Böylelikle adalet; yasa, egemen ve şiddet arasındaki ilişkiler dolayımıyla modern politikanın ve hukukun temeline yerleşir.[52] Hobbes'un Leviathan figüründe cisimleşen kudret yazara göre adalet açısından kapatılamaz bir boşluk yaratır. Nitekim yasaların üzerindeki egemenin yasalardan sorumlu olmaması, sınırsız bir şiddet uygulama potansiyelini ortaya koyar. Böyle bir durumda adaleti sağlama amacı ile egemenin şiddet ve güç kullanma hakkı arasında paradoks ortaya çıkar.

Yazar Hobbes'un adalete ilişkin görüşlerine yer verdikten sonra "Derrida ve Yasal Ötesi Adalet" başlıklı alt bölümde Derrida'nın adalet ve egemenlik

[51] Serpil Tunç-Ütebay, "Yasal Adalet-Yasa Ötesi Adalet: Hobbes, Derrida ve Eleştirel Hukuk Çalışmaları", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 230.
[52] *A.g.e.*, 233.

üzerine görüşlerine yer vermektedir. Bu incelemeyi üç ana başlık altında çerçevelendiren yazar, ilk aşamada Derrida'nın yapısökümünden ne anladığına yer vererek egemenin yapısökümü fikrini ele almakta ve yasa ötesi, hukuk ötesi adalet fikrine geçiş yapmaktadır. Yapısökümü kavramı Derrida'nın düşünce sisteminde adalet kavramından ayrılmamaktadır. Derrida bütün düşüncesi ile uyumlu biçimde kesin tanımlar vermekten kaçınır ve bu nedenle yapısökümü kavramının net ve açık bir tanımı ile karşılaşmayız. Buna ek olarak yapısökümü bir yıkım faaliyeti değildir, parçaları dağıtma ve bu parçalanmışlıklar arasından yapı olmayan yeni bir inşa sürecidir.[53] Logos geleneğine dahil edilen hiyerarşiler Derrida tarafından bu yapısökümü ile ortadan kaldırılmak istenir. Egemenliğin yapısökümü, Hobbes'un başlattığı geleneğin eleştirisi açısından işlevseldir. Derrida ilk olarak Leviathan figürünü yapısökümüne uğratma amacındadır. Derrida, güç ve şiddeti egemen sözcüğüyle ilişkilendirir ve egemenin güç ve şiddetten ayrı olmadığını iddia eder. Egemenin mutlak ve bölünmez karakterini yapısökümüne uğratan Derrida, öz bağışıklık kavramı aracılığıyla egemenliğin mutlak ve bölünmez olmadığını ortaya koyar.[54]

Egemenliğin yapısökümü, "adalet yapısökümüdür" fikrine geçiş için olanak sağlar. Adalet yapısökümüne uğratılabilir değildir ve Derrida hukuki adaleti kendinde adalete ulaşmak için yapısökümüne uğratmaktadır. Adaletin üç açmazından söz eden düşünür, adaletin açmazlarının hem yasaların ötesinde hem de yasalarla ilişki içerisinde öne sürülmesinden kaynaklandığını belirtir. Derrida yasa ve adaletin indirgenemez bir ilişkisi olduğu savına ulaşır, bu indirgenemezliği yapısökümü açığa çıkarır.[55] Bu indirgenemez ilişki aralığını ortaya çıkarması nedeniyle, yapısökümünü adalet olarak ifade ettiği sonuca ulaşır.

Yazar son alt başlıkta Eleştirel Hukuk Çalışmalarını(EHÇ) konu edinmektedir. Bu hareketin özgünlüğü Derrida düşüncesini teorinin ötesinde, hukuki pratikte ortaya koyma çabasından kaynaklanır. Ancak bu farkındalığa rağmen EHÇ hareketi hukuki pratikte kendisine kısıtlı alan bulurken, Derrida daha az düzeyde hukuki pratikte yer alabilmiştir.[56] Eleştirel Hukuk Çalışmalarının (EHÇ) Derrida'nın adalet görüşlerinden etkilendiğini belirten yazar iki farklı neslin politika ve hukuka ağırlık verme konusunda farklılaştığını belirterek, ikinci neslin Derrida'dan daha fazla etkilendiğini ifade etmektedir. Yazar, okulun ikinci dönem temsilcilerinden

[53] *A.g.e.*, 236.
[54] *A.g.e.*, 238-239.
[55] *A.g.e.*, 240.
[56] *A.g.e.*, 242.

Costas Douzinas ve Drucilla Cornell gibi isimlerin Derrida'nın teorilerinin hukuki pratiği etkilemesi yönünde daha umut vaat edici olduğunu belirtir.[57]

Çalışmanın yedinci bölümünde Eylem Yolsal-Murteza'nın "Çağdaş Fransız Politik Felsefesinde Politikaya Hobbesçu Yaklaşımlar" başlıklı makalesi yer almaktadır. Yazar, güncel politik durumun şiddet, savaş, ekoloji, mülteci sorunları gibi çeşitli krizlerinin Hobbesçu bir momenti mümkün kıldığına işaret etmektedir. Bu krizler Hobbes metinleriyle çeşitli düzeylerde ilişkilenmeye olanak veren zemini sağlarken yazar, neoliberal yaklaşımlar ve popüler argümanlar dışına çıkarak Fransız politik felsefesindeki Hobbes okumaları etrafında bir tablo oluşturmayı amaçladığını belirtmektedir. Bu çerçevelendirme, son elli yıldır etkisini arttıran politikanın sonu, şiddetin ve kötülüğün kaynağı olarak politika gibi kabullerin Hobbesçu rasyonalizmle ilişkisini tartışmaya açma amacı taşır. Böylece, yazara göre politikanın güncel krizleri ile Thomas Hobbes'un yaklaşımı arasındaki paralellikler saptanabilir hale gelecektir. Bu doğrultuda söz konusu çalışmada yer verilen Fransız filozoflar, Marcel Gauchet, Jacques Ranciere, Pierre Manent, Pierre Clastres ve Claude Lefort aralarındaki radikal farklılıklara rağmen politikanın neliğine yönelen soruşturmaları ile ortaklaşırken, Hobbes ve realizmini ayırt edici bir konumda kavramaktadırlar. Hobbes'un realizminde billurlaşan tartışma öbekleri, 20.yüzyılda meydana gelen krizler karşısında yeni kavramsal açılımlar üretmede olanaklar sağlamıştır.

Sözü edilen isimlerden Marcel Gauchet, "Hukuk Vektörü" alt başlığında konu edilmektedir. Gauchet moderniteyi belirleyen koşullar olarak işaret ettiği politika, hukuk ve tarihi ayırıcı üç vektör olarak imler. Machiavelli politika, Hobbes hukuk, Hegel ise tarih vektörüyle ilişkilendirilir. Yazar Gauchet'nin bu üç vektör seçimimin, modern demokrasileri anlamak ve aralarındaki ilişkiyle açığa çıkan dinamikleri resmetmek açısından önem taşıdığını vurgular. Hobbes'un hukuk vektörüyle özdeşleştirilmesi 16.yüzyılda ortaya çıkan kozmolojik dönüşümle ilişkilendirilir. Meşruiyetin göksel dayanakları yerini alttan/hukuki bir kuruluşa bırakmış, politik toplulukların hukuk alanında temellendirilmesiyle birey fikri belirleyici unsur olarak ortaya çıkmıştır.[58] Politik toplulukların hukuk alanında temellendirilmesiyle bireysel öznellik ve kolektif öznelliğin çift yönlü belirlenimi, modern demokrasilerin antik öncellerine göre ayırt edici özelliği haline gelmiştir. Yazarın tespit ettiği üzere Hobbes, birey ve egemeni temsil

[57] *A.g.e.*, 245-248.

[58] Eylem Yolsal-Murteza, "Çağdaş Fransız Politik Felsefesinde Politikaya Hobbesçu Yaklaşımlar", *Çağımız ve Thomas Hobbes*, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 260.

ilişkisiyle kavrarken politikanın insanlar için ulaşılabilirliğine olanak sağlasa da 20. yüzyıl içerisinde politika ve hukuk vektörleri arasındaki ilişki demokratik bir kuruluşa imkân tanımamış, aksine hukuk alanı insan hakları politikası görünümünde politika, vektörünün etkisini zayıflatmıştır. Politika vektörünün baskın olmamasıyla bireyin öznel haklarının ortaya çıkışı kolektifliğin bireyciliğe indirgenmesiyle sonuçlanmıştır.[59]

Jacques Ranciere ise politikanın sonu ya da tüm kötülükleri politikaya mal etme tezlerini, felsefe tarihine sirayet eden felsefe-politika gerilimi ile ilişkilendirmektedir. Ancak Gauchet'den farklı bir yöntem izleyerek arkhepolitika, metapolitika ve parapolitika adını verdiği içeriksel bir üçleme ile soruşturmasını sürdürür. Ona göre Batı politika felsefesi geleneğinde felsefe politikayı bastırmış ve böylece politikaya ilişkin özgünlükler yok edilmiştir. Üçlemenin ilk unsuru olan parapolitika ise, *demos*u bastırma ve kökünü kurutmak için felsefi bir teşebbüstür .[60] Bu açıdan Ranciere, Thomas Hobbes'un egemenlik teorisinin *demos*un gücünü azaltma amacı taşıdığını öne sürer. *Commonwealth* düzeni ile doğa durumundaki çatışma yerini tekil iradeye bırakmış; sözleşme, *demos*un pasifize edilmesiyle sonuçlanmıştır. Güvenliği ve barışı temin eden mutlak egemenlik formu, *demos*u ortadan kaldırmakla Ranciere'e göre politikayı üretecek güçleri, dolayısıyla politik olanı yok etmiş, modern parapolitika biçimlerinin görünümlerinden olan uyuşmazlıkları barındırmayan bir düzeni formüle etmiştir.

Pierre Manent ise eleştirisinin odağına çağdaş Avrupa düşüncesini almaktadır. Soykırım, totalitarizm gibi yakın tarihe ait deneyimler sonucu politika üzerine düşünme faaliyeti kesintiye uğramıştır. Savaş ve yıkımla özdeş görülen politika kavrayışı politikanın içkin kuvveti olarak kolektif eylemi ve müzakere kapasitesini zayıflatmıştır. Bunun sonucunda modern politika, savaştan münezzeh yalnızca pozitif fikirler barındıran bir unsura dönüşmüştür. Manent politikanın hakiki doğasını maskelemeye yönelik böylesine düşüncelerin aslında tüm politik kuruluşlarda mevcut olduğunu ve bu durumun, yerleşik bir korkunun varlığının görmezden gelinmesiyle ilgili olduğunu düşünmektedir.[61] Korkunun çağdaş politik düşüncedeki görünmezliğini ele alan Manent açısından Hobbes, korkuyu yalın bir gerçeklikle ve güçle beraber en temel insani nitelik olarak ele alırken bir özelliğini göz ardı etmiştir. Ona göre, tüm gerçekçiliğine rağmen Hobbes'un analizi eyleyen insana, pratik sorunlara yönelmemiştir.[62] Eyleyen insan

[59] *A.g.e.*, 266.
[60] *A.g.e.*, 264.
[61] *A.g.e.*, 267.
[62] *A.g.e.*, 268.

yaklaşımını geliştirmeyen Hobbes aksine *De Cive*'de ortaya koyduğu yönelimle eyleyen insanı sınırlayan, doğa durumunda kendini koruma güdüsünün yol açtığı hak olarak güç formülasyonunu ortaya koymuştur.

Totalitarizm ve demokrasi arasındaki belirgin kopuşu imleyen düşünüşü teorize eden isimlerden biri Claude Lefort'tur. 20. yüzyılın politik yönelimlerinin temel soruşturmalarından birisi olan bu ikilik pek çok yazar gibi Lefort'un da görüşlerini belirlemektedir. Yazar, Lefort ve Hobbes'u yan yana getiren iki analojiye yer vermektedir. Bunlardan birincisi Lefort'un totaliter rejimlerde herkesin ve her şeyin kümeleştiği, Leviathan portresine benzeyen "Bir Olan Halk" görüşünde bulunur. Total egemen düşüncesini çağrıştıran bu tanımlamaya rağmen yazar Lefort'un genel irade içerisinde özel iradeye politik bedende yer açtığını belirtir.[63] İkinci analoji ise Lefort'un ilkel toplumların doğa durumunda olduğu varsayımıyla ilişkilidir. Lefort, Pierre Clastres'ın analizlerinin etkisiyle Hobbes'a karşıt bir tutum geliştirir. Clastres devletsiz toplum yapılarının barış ve güvenlik karşıtı olmadığı aksine bilinçli bir yönelime sahip olduğunu dile getirir. Lefort ve Clastres'ta ortaklaşan ise politik olanın karakteristiklerinden biri olan bölünmenin, topluma dışsallaşarak gerçekleştiği savıdır. Böylelikle doğa durumu ile savaş hali arasında kurulan paralellik ortadan kalkmaktadır. Lefort, Clastres dolayımıyla Hobbes ile imlenen devlet ve toplum arasındaki ilişkilere yeni bir yorum getirirken bu toplumları tarih dışı değil, varoluş tarzlarını aynı bırakarak sürdüren durgun topluluklar olarak ifade etmektedir.[64]

Sonuç olarak Thomas Hobbes'un düşünce sistemi ile çağımızın krizleri arasında ilgi kuran titiz çalışma okuyucuya farklı perspektifler sunmaktadır. Bu perspektiflerden ilki Thomas Hobbes'un felsefi ve politik görüşlerini karşıt kamplarda ele alan okuma stratejilerinin sınırlılığının açığa çıkarılmasıdır. Bu yeniliğe imkân veren ise Hobbes'un filozof kimliğinin ve göz ardı edilen eserlerinin yazarların tartışma hatlarında yerini almasıdır. İkinci olarak çalışma, güncel krizler etrafında Hobbes'u yeniden okumaya davet etmektedir. Hobbes'u 17. yüzyıl düşüncesi ve çağdaş metinlerle diyaloğa sokan bu yaklaşım çalışmanın yeterince ele alınmamış ilişkisellikleri gündeme getirmesini sağlamaktadır. Böylelikle modernliğin krizleri ve çağın krizlerini birlikte düşünme gayreti eseri özgün bir bağlama yerleştirmektedir. Türkçe literatürdeki Hobbes külliyatının sınırlılığı göz önüne alındığında *"Çağımız ve Thomas Hobbes"* kitabının politik felsefe ve çağdaş felsefe alanlarına ilgi duyan okuyucu için referans çalışmalardan birisi haline geleceğini söylemek mümkündür.

[63] *A.g.e.*, 271.
[64] *A.g.e.*, 276.