

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**“THOMAS HOBBS’UN LEVİATHAN’INDA DOĞAL
HUKUK VE AHLAK KURAMI- “ÖLÜMSÜZ BARIŞ”
KAVRAMI PERSPEKTİFİNDE YENİ BİR OKUMA
DENEMESİ”**

Damlagül KIVILCIM

Danışman
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

İZMİR - 2019

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Thomas Hobbes’un Leviathan’ında Doğal Hukuk Ve Ahlak Kuramı- “Ölümsüz Barış” Kavramı Perspektifinde Yeni Bir Okuma Denemesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

..../...../2019

Damlağül KIVILCIM

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Thomas Hobbes'un Leviathan'ında Doğal Hukuk Ve Ahlak Kuramı- "Ölümsüz Barış" Kavramı Perspektifinde Yeni Bir Okuma Denemesi

Damlagül KIVILCIM

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez çalışmasında, Thomas Hobbes'un doğal hukuk ve ahlak kuramını *Leviathan* adlı eserinde nasıl temellendirdiğinin analizi yapılmaktadır. 20.yy'ın ikinci yarısından itibaren sistematik halde Hobbes okumaları yapılmaya başlamıştır. Bu süreç öncesi, Hobbes'un toplum kuramı genellikle tek bir perspektif üzerinden okunmuş ve metinlerinin başka bir okumaya imkan tanımadığı kanaatine varılmıştır. Fakat, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Hobbes metinlerine geri dönüş yeni alternatif okuma perspektiflerini ortaya çıkarmıştır. İki Dünya savaşları, Hobbes'un tabiriyle herkesin herkesle savaş içinde olduğu çağ, edebiyatta, teorik ve pratik felsefede, bilimde, sanatta ve kültürde insanları ortak bir arayışa sokmuştur. İnsanlığın, akıllı bir varlık topluluğu olarak, savaşmaktan başka bir potansiyelinin olup olmadığı arayışı 20. ve 21. yüzyılları her açıdan şekillendirmektedir.

Bu nedenle, insanların savaş veya barış potansiyellerini dilsel olarak en açık biçimde ifade etmiş olan Hobbes, günümüzün hem ekonomik hem kültürel hem de en radikal hali olan insan kısımları savaşlarının içinden barış umuduyla çıkılıp çıkılamayacağının cevapları için oldukça yerinde bir düşünürdür. Bu tez çalışması bu cevapların arayışındadır.

Tez çalışmasının genel iddiası, gelenekselleşmiş veya birçok düşünür ya da akademisyen tarafından genel geçer kabul edilmiş okumanın Hobbes'un toplum kuramının tek mümkün okuma olmadığını işaret edebilmektir. Bu açıdan, geleneksel Hobbes okumalarına alternatif bir okuma denemesi

denilebilir. Bu okuma şunu temellendirmeyi amaçlar; Hobbes'un toplum kuramındaki ahlak teorisinin 'insan insanın kurdudur' argümanı ile özdeşleştirildiğini, ancak bu argüman kadar güçlü olan 'insan insanın Tanrı'sıdır' argümanının göz ardı edildiğidir. Dolayısıyla, bu argümanın izini sürmek ve insanın 'Tanrı' olabilme potansiyelinin mümkünliğini ortaya koymaktır. Bu potansiyel bizi ahlaklı bir toplum olabilir mi sorusunun cevabına götürecektir. Yeni bir okuma olan bu çalışma, Türkiye'deki felsefe alanında ilk tez örneğidir. Yeni bir Hobbes okumasının mümkün olabileceğinin işaretlerini, uluslararası literatürde Crawford B. Macpherson, D. W. Hanson ve Bernard Gert'de, ulusal literatürde ise Doğan Göçmen'in okumalarında görülebilir.

Bu tezin bölümlendirme ve başlıklandırma açısından da yeni bir örnek olduğu iddia edilebilir. Tezin bölümleri, Hobbes'un toplum kuramının üç aşamadan oluştuğunu ortaya koyabilmek için üç temel bölüme ayrılmıştır. Bu bölümlerin başlıklandırmaları geleneksel okumadaki klasik adlandırmadan farklı olarak yeni okumanın perspektifini işaret edebilecek adlardan oluşmaktadır. Ayrıca, tezin çerçevesi dahilinde ele alınan tüm özel kavramların Türkçe felsefe yapabilmek adına Türkçeleştirilmesine özen gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmmortal Peace, Ebedi Eariş, Doğa Durumu, Doğal Hukuk, Doğa Yasaları, Toplum Durumu, Common-Wealth, Ortak-Varlık, Leviathan, Güç, Özgürlük, Adalet, Ahlak, Akıl, Sözleşme, Kurt, Tanrı, Özsevgi, Bencillik, Kıtlık, Mülkiyet.

ABSTRACT

Master's Thesis

Thomas Hobbes's Natural Law and Moral Theory- A New Attempt in Interpretation From The Perspective of "Immortal Peace"

Damlagül KIVILCIM

Dokuz Eylul University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Master Program in Philosophy

In this thesis, it is analyzed how Thomas Hobbes grounded his natural law and moral theory in his masterpiece "Leviathan". Since the last half of the 20th century, Hobbes readings have been systematically conducted. Before this process, social contract theory of Hobbes was read from a single perspective and it was concluded that his texts did not allow for another reading. However, especially after the Second World War, return to the texts of Hobbes revealed new alternative reading perspectives. The Second World War, as called by Hobbes "times when everyone is against everyone" put mankind into a common search for literature, theoretic and practical philosophy, science, art and culture. The quest for mankind's potential as a community of existence with reason other than fighting shapes the 20th and 21st centuries in every aspect.

For this reason, Hobbes, who has articulated people's potentials for war or peace in the most linguistic form, is a good thinker for the answers of whether we can come out in the hope of peace from today's economic, cultural and the most radical form of battles; the human massacres. This thesis is in search of these answers.

The general assertion of this thesis is that, it is not the only possible reading for social contract theory of Hobbes as traditionalized or generally accepted readings by many thinkers or academics. In this respect, it can be called as an alternative reading experiment of traditional Hobbes readings. This reading aims to justify; Hobbes' moral theory in social theory is associated with

the argument that ‘man is a wolf to another man’, but another argument which is as strong as this argument is ignored; ‘man is God to another man’. Therefore, trace of this argument and to put the possibility of man's potential to be ‘God’. This potential will lead us to the answer of whether there can be a moral society question. This work which is a new reading is the first thesis example in philosophy branch in Turkey. The signs that it is possible to make a new Hobbes reading, can be seen in international literature from Crawford B. Macpherson, D. W. Hanson and Bernard Gert’s readings and from Doğan Göçmen’s readings in national literature.

It can be argued that this thesis is also a new example in terms of segmentation and titling. The chapters of the thesis are divided into three main chapters in order to demonstrate that the society theory of Hobbes has also three stages. The titles of these chapters consist of names that may indicate the perspective of a new reading, unlike the classical naming in traditional reading. Besides, all special notions within the frame of this thesis are translated to Turkish, in order to make philosophy in Turkish.

Keywords: Immortal Peace, State of Nature, Natural Law, Laws of Nature, Community Situation, Common-Wealth, Leviathan, Power, Freedom, Justice, Morality, Reason, Contract, Wolf, God, Self-Love, Selfishness, Damine, Ownership.

**THOMAS HOBBS'UN LEVİATHAN'DA DOĞAL HUKUK VE AHLAK
KURAMI**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞA DURUMU: YAŞAMIN YOK EDİLMESİ

1.1. İNSAN DOĞASI ÜZERİNE: YAŞAMI ÖREBİLEN VARLIK	8
1.2. DOĞA DURUMU VE DOĞAL HAK: 'OLMAK YA DA OLMAMAK'	11
1.3. SÖZLEŞME TEORİSİ	17
1.4. ADALET KAVRAMI	20
1.5. GÜÇ KAVRAMI	25
1.6. ÖZGÜRLÜK KAVRAMI: TARİHSELLİĞİ VE NORMATİFLİĞİ	
BAKIMINDAN	29
1.7. AHLAK KAVRAMI: ÖZSEVGİ VE BENCİLLİK	38

İKİNCİ BÖLÜM

**TOPLUM DURUMU: YAŞAMIN MÜMKÜN KILINMASI VE MUHAFAZA
EDİLMESİ**

2.1. LEVİATHAN MİTİ: YAŞAM VEYA ÖLÜM BAŞEDİCİ	48
2.2. NİÇİN TEK KİŞİ YÖNETİMİ?	51

2.3. EGEMENİN VE UYRUĞUN HAKLARI: EGEMENİN MUTLAKLIĞININ SINIRI	57
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBEDİ BARIŞ (AHLAK) DURUMU: YAŞAMIN İYİLEŞTİRİLMESİ

3.1. EBEDİ BARIŞ PERSPEKTİFİ	62
3.2. SAVAŞIN NEDENLERİ	67
SONUÇ	72
KAYNAKÇA	76



KISALTMALAR

Alm.	Almanca
B	Baskı
Bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
Fr.	Fransızca
İng.	İngilizce
Lat.	Latince
s.	Sayfa Numarası
ss.	Sayfadan Sayfaya
Tr.	Türkçe

GİRİŞ

İnsanlık tarihi, ahlaklılığın oluşum tarihidir. Bu bağlamda, *Barış* kavramı, örgüsü en güç olan kavram olagelmıştır. *Ebedi barışın* mümkün olup olmadığı bir toplum sorgulaması 21.yy'ın savaş silsilesi içinde yeni cevaplar için kendine işaret etmektedir. *Barış*, modern insanın varoluşu bakımından ulaşılması mümkün olmayan bir aşkın ütopya mıdır, yoksa tüm gerçekliğiyle savaşın içkin ütopyası mıdır sorusu hem teorik hem pratik alanda kendini dayatmaktadır.

Bu çalışma temel olarak bu sorunun cevabını aramaktadır. Bu sebeple, Thomas Hobbes'un ahlak teorisine yönelinmektedir. Zira Hobbes, insanlığın benzer bir cendere içinde bulunduğu 17.yy'da aynı sorgulamayı yaparak toplum kuramını ortaya çıkarmıştır. Tezde temel eser olarak ele alınan *Leviathan*¹ adlı yapıt bu arayışa bir cevap niteliğindedir.² Hobbes'un mutlak egemen öğretisini temellendirdiği bu eseri siyaset felsefesi alanının büyük uğraklarından. 'Mutlak egemen nedir?' ve 'Neden gereklidir?' sorusu bizi Hobbes'un kendi içinde tarihsel bir süreç olarak tasarladığı toplum ve siyaset teorisinin bütünlüklü yapısını incelemeye götürür. Hobbes'un ahlak ve doğal hukuk kuramı bu bütünlüklü yapının içinde dizgelenmiştir. Hatta, siyaset bağlamındaki teori, Hobbes'un temel kaygısı olan ahlaklı bir toplumun mümkünlüğü ve bunun nasıl örülebileceğine dair sorgulamasının üst notasıdır.

Tezin diğer önemi, Hobbes'un ahlak, toplum ve devlet kuramlarına dair yaygın geleneksel yorumlara karşı yeni bir yorum ortaya koymak ve alternatif bir Hobbes okumasının mümkün olduğunu metinlere dayalı kanıtlar eşliğinde gösterebilmektir. 20.yy'ın son yarısına kadar hüküm sürmüş ve özellikle iki dünya savaşından sonra birkaç örnekleri dışında günümüzde hala yaygın olarak devam eden

¹ Belirtmek gerekir ki, bu çalışmada temel eser olarak *Leviathan*'ın Semih Lim tarafından Türkçe'ye çevrilen, Yapı Kredi Yayınları'nın 14.Baskısı kullanılmıştır. (Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 14. Baskı, İstanbul, 2016.) Aynı zamanda, *Leviathan*'ın en güncel baskısı olarak Litera Yayıncılık'ın Mayıs 2019 baskından karşılaştırmalar yapılmıştır. (Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Hamiyet Ünal, Litera Yayıncılık, 1.Basım, İstanbul, 2019.) Ayrıca, bazı temel kavramların çeviride anlam kaybına uğramaması açısından, ikinci temel kaynak olarak, Thomas Hobbes'un *Leviathan* eserinin İngilizce orijinalinden faydalanılmıştır. (Thomas Hobbes, **Leviathan**, edited with an introduction by C. B. Macpherson, Penguin Books, England, 1968.)

² Tez çalışmasında birçok yerde *Leviathan* kelimesi kullanılmaktadır, bunun doğru noktalara ulaşılması bakımından yapılan bir ayrımı baştan belirlemek gerekir. *Leviathan*, eser adı olarak kullanıldığında kelime *italik*, egemen güç veya devlet ve mitolojik bir canlı anlamında kullanıldığı yerlerde normal yazım şekli kullanılmaktadır.

bir Hobbes okuması görülmektedir. Bu okuma açısından, Hobbes insan doğasının iyiliği veya ahlakiliği bakımından en karamsar filozof olarak değerlendirilir. Baskıcı ve mutlak bir egemen tarafından kılıcın hükmü olmadan yönetilemeyecek ya da ahlaki bir toplum olarak değerlendirilemeyecek bir insan topluluğu betimlemesi ortaya konur. Aynı zamanda, bu yorumun Hobbes'tan çıkarılabilecek tek perspektif olduğu iddia edilir. Bu çalışmada, geleneksel okuma tamamen reddedilmemektedir; pekala Hobbes'ta karamsar bir perspektif bulunmaktadır. Lakin, bu, zorunlu olan perspektif değil, yüzeysel bir perspektiftir. Bu tezin ortaya çıkarmaya çalıştığı perspektif, potansiyel olarak var olan ve derin bir okumayla izi sürülebilir bakışıdır.

Bu bağlamda, tezin Hobbes'u ele alış tarzından bahsedelim. Hobbes, 17.yy'da biraz daha belirmeye başlayan modern toplumun bütünlüklü bir kuramsal temsilini ortaya koyma çabasındadır. Her düşünür çağını kendinde taşır düşüncesi Hobbes'da tam karşılığını bulmaktadır. Bu durumu Thornton şöyle tanımlar: "Hobbes'un çağdaş eleştirmenleri, (insanlara -DG) olmaları gerektiği gibi ya da olmalı oldukları gibi bakıyordu... Buna karşın Hobbes insanlara olduğu gibi bakmak istiyordu."³ Bu açıdan, ahlak, toplum ve devlet kuramlarını örerken Hobbes'un temel aldığı kavramlar dünyevi gözlemlere dayanmaktadır. Bu bakımdan, Rönesans'ın en belirleyici özelliği olan *şeyleri kendi doğasından hareketle* açıklama fikri Hobbes'da karşılığını bulmaktadır.

Thomas Hobbes, "ne muhafazakarların genellikle yaptığı gibi kökene ve geçmişe bakıp şimdiki zamanı basit bir şekilde çöküş ve çürüme olarak mahkum eder, ne de genellikle idealist düşünürlerin yaptığı gibi, olması gereken olarak hayal ettiği bir durumu, mevcut olana normatif bir değerler sistemi olarak empoze etmeye çalışır."⁴ Hobbes'un insan ve toplum betimlemelerinin onun atfettiği mutlak tanımlamalar olarak algılanmasından kaynaklanan insanlığı kötülüğe mahkum edici ahlak çıkarımlarının aksine, O, ahlaki bir toplumun mümkünlüğünü işaret etmektedir. Hobbes, insanın birey olarak sürekli kendi çıkarlarını düşünmesinden dolayı bütünün ortak çıkarını gözetemeyen bir varoluşa sahip olduğu şeklindeki tanımlamaları eleştirmektedir. İnsan doğasının böyle bir yapısını kabul etmekle

³ Thornton, H., **State of Nature or Eden?**, The University of Rochester Press, Rochester, 2005'den aktaran, Doğan Göçmen, **Thomas Hobbes, Leviathan ve Barışçıl Bir Toplum Perspektifi**, Özne Dergisi, Sayı:22, 2015, ss. 129-165.

⁴ Göçmen, Doğan, **Thomas Hobbes, Leviathan ve Barışçıl Bir Toplum Perspektifi**, Özne Dergisi, Sayı:22, 2015, ss.129-165.

beraber, bunun zorunlu olmadığını öne sürer. *Leviathan*'ın "Değerlendirme ve Sonuç" kısmında ahlaki bir toplumun imkanını şu şekilde dile getirmektedir:

*"Genel olarak insanların görüşleri ve davranışlarının karşılığı düşünülecek olursa, diyorlar, dünya işlerinin bizi birlikte olmaya zorladığı kişilerle sürekli bir toplumsal barış içinde olmak imkansızdır: o dünya işleri ki, hemen hemen sadece, şeref, servet ve otorite için bitmeyen bir mücadeleden oluşur. Buna şu cevabı veririm ki, bunlar gerçekten de büyük güçlüklerdir, fakat imkansızlıklar değil."*⁵

Hobbes, hemen devamında bu mümkünlüğün araçları olarak *eğitim [Ing. Education]* ve *disiplin [Ing. Discipline]* kavramlarına işaret eder. Zira ahlak bilimlerinde *akıl [Ing. Judgment]* ve *hitabet [Ing. Eloquence]* bir insanda birarada bulunabilir.

Hobbes, insana özcü bir perspektifle yaklaşmamaktadır. Onun yaptığı şey, insan doğasının aktüel betimlemesini ortaya koymak ve insanın varoluşundaki potansiyelleri açığa çıkarabilmektir. Hobbes'un kuramlarında insan doğası varoluşu bakımından şu temel ikiliğe sahiptir: "İnsan insanın Tanrı'sıdır ve insan insanın kurdudur."⁶ Bu ilkesel ikilem, Hobbes'un bütünlüklü kuramında kendini tam olarak bir "olmak ya da olmamak" ilkesi bağlamında hissettirir. Hobbes, bu ikilemin izini sürer ve hangi koşullarda açığa çıkabileceğinin analizini yapar. Bu analiz bağlamında ahlak, toplum ve devlet kuramlarının örgüsünü gerçekleştirir.

Hobbes'un insan doğasına özcü perspektifle yaklaşmaması, eğitim ve disiplin yoluyla akli bir varlık olarak insanın barış toplumunu örebilecek olması, onda egoizm tartışmalarına sebep olmaktadır. Psikolojik egoizm ve bencil egoizm (veya psikolojik egoizm ve totolojik egoizm olarak da karşılaşılabılır) tanımlamaları üzerinden yürütülen tartışmanın amacı aslında Hobbes'un insanın *Kurt* ve *Tanrı* potansiyelini ayırıştırma, insanın *olmak ya da olmamak* çabasının *Kurt olarak varolmak ya da olmamak* zeminine kaydırılması farklı, belki de hatalı, yorumlara sebebiyet vermektedir.

Thomas Hobbes'un insan doğasının iki potansiyelli yapısı *Leviathan* teorisinin de merkezi argümanıdır. Bu argümanı, *Leviathan*'ın [*Lat. Civitas, Alm. Common-*

⁵ Hobbes, Thomas, **Leviathan (L)**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 515; B 14.

⁶ Hobbes, Thomas, **Elementa Philosophica De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri (DC)**, çev. Cihan Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2014, s.1.

Wealth, Tr. Devlet] insanın taklidi olması bakımından devam ettirir. Hobbes'un toplum kuramının okunması bir anlamda tüm ikililikleri takip etmeyi gerektirir. İnsan doğasından başlanan Kurt ve Tanrı ikilemi devlet yapısına gelindiğinde Ölüm ve Yaşam ikilemi olarak görülür. Tez, genel olarak bu ikilemleri ortaya açıkça koyabilmek çabasıdır.

Tezin Hobbes tartışmalarına dahil olduğu perspektifi bir paragrafla özetlemek gerekirse şu soruların takibi yapılabilir: Leviathan veya mutlak egemen öğretisi nedir ve neden gereklidir? Bu sorunun yanıtı için bir doğa durumu betimlemesi karşımıza çıkar. Nedir doğa durumu? Tek bir cümleyle ifade edilirse; herkesin herkese karşı savaş durumudur. Doğa durumu insanlığın savaş durumuysa, karşımıza iki temel soru çıkar: Savaşın nedenleri veya kaynağı nedir? Bu savaştan çıkılabilir mi, Nasıl? Birinci soru, Hobbes okumalarındaki iki perspektifi ortaya çıkarır. Savaşın nedeni insan doğasının mutlak kötü olması mı, yoksa yaşam koşulları mıdır? İşte bu soru, bu tezin Hobbes'un Ebedi Barış perspektifini ortaya çıkarmasına yol açmaktadır. Leviathan'da Hobbes'un kıtlık kavramı savaşın nedenini açıklarken, ölümsüz barış/ebedi barış kavramı savaştan çıkışı işaret eder.

Leviathan'ı ve bu çalışmayı yapısal olarak değerlendirmek tezi anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu bakımdan tezin nasıl bölümlendiğini ve başlıklarını açıklamak gerekir. Tez üç ana bölümden oluşmaktadır; bu bölümler tezin ana argümanını ortaya koymak için mantıksal dizge içinde ayrılmıştır. Birinci bölümün içeriği mantıksal olarak ikinci bölümü ortaya çıkarmıştır. İlk iki bölümün argümanları ise üçüncü bölümü bir perspektif olarak zorunlu kılmaktadır. *Leviathan*'da böyle bir mantıksal dizge ile çalışmaktadır. *Leviathan*'ın "Birinci Kısım-İnsan Üzerine"de Hobbes, insanı epistemolojik, ontolojik ve teolojik olarak dünyevileştirme çabasıdır. Materyalist bir zemin tanımlaması yaparak, insanı üretebilen, tasarlayabilen, yaratabilen, yok edebilen yani, kendi yaşamını ve doğayı eylem alanı yapabilen bir varlık olarak ortaya koyar. Bu sayede, *Leviathan*'ın "İkinci Kısım-Devlet Üzerine"de toplum ve devlet insan edimlerinin sonucu olarak kendi yarattıkları bir yapı olarak ortaya konur. Bu bakımdan, egemen güçle oluşabilecek bütün tartışmaların zeminini de dünyevileştirmektedir. Akla sahip bir varlık olarak insanın tarihsel süreçte kendi gerçekliğini ortaya koymasının uğrak bir noktası olarak devlet ve toplum durumunu

gereklilik zeminine çeker. Dolayısıyla, *Leviathan* hem bir tarihsellik perspektifi hem de mantıksal perspektifi ortaya koyar.

Tezin, ana argümanı yaşam kavramı üzerinden tanımlanır. İddiası şudur ki, Hobbes'un, mutlak yaşam hakkının en radikal savunucularından olması açısından, doğa durumu insanın birbirlerini öldürmelerini hak olarak tanıdığı için yaşamın yok edilmesini işaret eder. Bir insan bir diğerrinin bedenine saldırıp onu öldürebilir ve bunu bir hak iddiası ile gerekçelendirebilir. Bu sebeple birinci bölümün başlığı birçok Hobbes çalışmalarındaki klasik başlık olarak adlandırabilecek tarz yerine “*Yaşamın Yok Edilmesi*” olarak tercih edildi. Bu bölümde ele alınan *doğa durumu*, *insan doğası*, *adalet*, *sözleşme*, *güç*, *özgürlük* ve *ahlak* kavramları, hem Hobbes'un kuramının temel kavramları olması hem de tezin argümanını ortaya koyabilecek olması bakımından analiz edilmektedir. Argümanın iddiası ikinci bölümde “*Yaşamın Mümkün Kılınması ve Muhafaza Edilmesi*” anlamında *Leviathan*'ın okunabilmesidir. Bu açıdan, toplum insanların kendi rızalarıyla aralarında bir sözleşme yaparak meydana getirdikleri bir yapıdır. Öldürölme korkusundan kurtulmak için birbirlerini öldürmekten vazgeçip bir barış durumuna geçilir. Herkesin hakkını devrettiği ortak-güç/egemen-güç beraberinde getirdiği yasalarla ölüm durumunun önünü kesmektedir. Böylece, herkesin her an öldürölme olasılığı ortadan kaldırılarak yaşam mümkün kılınmaktadır. Yaşama sahip olmak bir başka deyişle *olmak* aşaması katedilmiş, yaşamı örebilmek adına kendini gerçekleştirme çabasına geçilerek elde edilen yaşam muhafaza edilir. Bu bağlamda, ikinci bölümün alt başlık olarak ele aldığı konular, yaşamın mümkün kılınmasının ve muhafaza edilmesinin ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır. Burada değinilen, siyaset felsefesi açısından da önemli bir tartışma olan, egemen gücün sınırları veya sınırsızlığı ve Hobbes'un mutlak egemen tanımıdır. Bu bölümde de, ilk bölümde olduğu gibi, *Leviathan*'da Hobbes'un maddeler halinde sıraladığı hakları tek tek incelemekten ziyade, argümanları ortaya çıkarabilecek haklar üzerinden tartışma yürütölmemektedir.

Tezin son bölümü olan “*Yaşamın İyileştirilmesi*” önerisi, ilk iki bölümün argümanlarının çıkarımıdır. Olabildiğince, yaşamın mümkün olduğu ve muhafaza edildiği toplum durumu gerçekten de insanlığın arzuladığı bir barış durumu mudur? Daha iyi bir yaşamın öröllebilmesi mümkün müdür? İnsan doğası bir kez barış durumuna geçişi deneyimlediğine göre ebedi barış durumuna geçiş için uygun

doğaya sahip midir? Bu soruların cevapları ya da cevap arayışları üçüncü bölümün içeriğini oluşturmaktadır.

Son olarak, yinelemek gerekirse, Hobbes'a dair yeni bir okuma olan bu çalışmaya cesaret veren ulusal ve uluslararası literatürde okumalar bulunmaktadır. Lakin, bu tezde, bu örnekler esas alınmamış ve onların referans verdiği pasajlar üzerinden bir okuma yürütülmemiştir. Thomas Hobbes'un doğrudan kendi metinlerinden bir yol haritası çıkarmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan yeni okumaya dair örneklerin uzun incelemeleri yerine onların Hobbes'u nasıl adlandırdıklarına atıf yapılmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞA DURUMU: YAŞAMIN YOK EDİLMESİ

Doğa durumu Hobbes'un toplum ve ahlak kuramının temel betimlemelerinden biridir. Egemen gücün kaynağının açıklanması için 16. ve 17.yy düşünce dünyasında birçok filozofun kullandığı ortak bir kavramdır. Devlet yapısının temellendirilebilmesi için hayali bir durum betimlemesi olarak da atıflar yapılmaktadır. İlerlemeci tarihsel bakış açısından, insanların toplumlar halinde yaşamasından önce yaşanmış ve toplumsallığın ortaya çıkmasıyla geride kalmış olarak yorumlanır. Bu bakımdan, bir daha geri dönülemeyecek bir durum olarak anlaşılmaktadır. Lakin, Hobbes'un doğa durumu kavramı bir anlamda ilerlemeci tarihselliğe gönderme yaparken, diğer yandan her an içine düşülebilecek potansiyel savaş durumunu işaret eder.

Bu sebeple, bu bölümün geneli itibariyle, doğa durumunun hem tarihsel hem normatif bakımdan betimlemeleri ayrıştırılacaktır. Doğa durumunun, diğer adıyla savaş durumunun, kavramlar baz alınarak nasıl bir yapıya sahip olduğu analiz edilmektedir. Hobbes, felsefi kuramıyla en temelinde bir insanlık hali betimlemesi ortaya koyar. Bu betimlemede, insanın içinde bulunduğu durumu tüm gerçekliğiyle açıklamaya çalışır. Bu şu anlama gelir: İnsanın, özü itibariyle doğası bakımından bir varoluşa sahip olması gibi, içinde yaşadığı toplum bakımından da başka bir varoluşa sahip olabileceği gerçeğidir. Hobbes, bazı kavramlar bazında insanın özüne dair tanımlamalar yapsa da insan doğasına özcü bir perspektifle yaklaşmaz. Hobbes'un kuramında hem tekil bir varlık olarak insan hem de toplumsallık bakımından insanlık çoklu potansiyele sahiptir. Bu ön kabul doğrultusunda onun felsefi dizgesini takip etmek gerekmektedir; ancak bu şekilde Hobbes'u doğru okumak mümkündür. Hobbes *De Cive*'nin “Okura Önsöz”ünde felsefeyi temelde üç kısım olarak tasarladığını söyler. İlk kısımda beden ve onun doğasını; ikinci kısımda insan ve onun duygu ve yetilerini; son kısımda ise devlet ve yurttaşların görevlerini ele aldığını belirtir. Böylece sisteminin baştan kurulu bir dizge içerisinde ilerleyeceğini ortaya koyar.

Doğa durumu betimlemesi, Hobbes'un mutlak egemen öğretisini gerekçelendirirken tanımladığı dizge içi tarihsel bir süreçtir. Yani, mutlak egemenin

neden gerekli olduğunun mantıksal dizgesi için ortaya konan birinci haldir. Doğa durumu betimlemesi genellikle *Leviathan*'ın "13.Bölümü" dikkate alınarak yorumlanmaktadır. Oysa, doğa durumunun doğru anlaşılabilmesi için genel felsefi sisteminin göz önünde tutulması gerekir. Zira Hobbes, hem insan doğası hem toplumun varoluşu hem de barış perspektifi için aynı mantıksal dizgeyi takip eder. Doğa durumu koşulları ve doğa durumundaki insan tanımının doğru okunması, toplum durumu ve egemenlik hali betimlemesinin doğru yorumlanması için gerekli ön koşuldur.

1.1. İNSAN DOĞASI ÜZERİNE: YAŞAMI ÖREBİLEN VARLIK

Hobbes insan tanımlamasını yapmak için insanın dünyayı nasıl algıladığını ve onu nasıl anlamlandırıldığını belirlemeye çalışır. Böylece, insanın dünyasına ve kendine dair fikirlerinin nasıl oluştuğunu epistemolojik zeminde tanımlar. *Leviathan*'ın birinci kısmı olan "İnsan Üzerine" adlı bölümde insan doğasını ayrıntılı olarak inceler. Bu kısım Hobbes'un felsefi sisteminin gerekli olan ontolojik zeminini oluşturur. İnsanın ontolojik zeminde tanımlamasını asıl olarak ele aldığı eseri *De Corpore (Cisim Üzerine)*dir. Ancak, bu çalışmada *Leviathan*'daki inceleme esas alınmaktadır.

Thomas Hobbes, Rönesans dönemi düşünürlerinden olduğunu ve *şeyleri kendi doğalarından hareketle açıklama* amacıyla olduğunu *Leviathan*'ın "Sunuş" kısmında ortaya koymaktadır: "Doğanın o rasyonel ve en mükemmel eseri"⁷ olan insanı bir otomata benzetmektedir. Otomatlar "kendi kendine hareket eden makinalar"dır. Dolayısıyla, insan da kendi kendine hareket eden; hareketinin nedeni kendisinde olan bir varoluşa sahiptir. Çünkü "hayat, organların, başlangıcı içindeki bir temel parçada bulunan, hareketinden başka bir şey değildir."⁸ Bu hamlesiyle Hobbes insanı tanrısallıktan kurtaracağını ve onu doğada bulunduğu şekliyle açıklayacağını baştan ortaya koyar.

Hobbes *Leviathan*'ın "İnsan Üzerine" olan birinci kısmında insanı ayrıntılı bir şekilde materyalist düzlemde tanımlayarak dünyevileştirme edimini ortaya çıkarır. İlk olarak epistemolojik açıdan insanın bilme edimine değinir. Akıl algı

⁷ Hobbes, L, s.17.

⁸ Hobbes, L, s.17.

dediğimiz şey ile bilgiyi üretmektedir, çünkü “insan zihninde ilk olarak tümüyle veya kısmen duyu organlarında vücuda gelmemiş hiçbir algılama yoktur. Bütün diğerleri işte bu kökenden türer.”⁹ Dolayısıyla, nesne denilen varlık insan bilincinin kaynağıdır ve beş duyu organıyla ilişkisi sebebiyle, insan, içinde yaşadığı doğayı onunla ilişki kurarak bilmeye, anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. İnsanın tahayyül yetisinin düşüncedeki işleyişi bu anlamlandırma sürecinin kökenindedir. “Kelimeler veya başka bilinçli işaretlerle, insanda veya düşünme yeteneğine sahip başka bir yaratıkta uyanan tahayyüle, genellikle, anlama deriz; ve bu, hem insanda hem hayvanda ortaktır.”¹⁰ İnsana özgü olan anlama, insanın kavramlarına ve düşünce dizilerine ilintilidir: “Bir insan, her ne olursa olsun bir şey hakkında düşündüğünde, daha sonraki düşüncesi sanıldığı kadar tesadüfi değildir.”¹¹ İnsanın düşünceleri birbirini gelişigüzel ve düzenli izlemesi şeklinde iki türdür. Yaşamını örerken insanın içinde bulunduğu ortam ile ilişki kurmasını sağlayan düzenli düşünceler dizisidir ve bu dizi iki türdür:

“Biri, tahayyül edilen bir sonucun nedenlerini veya onu ortaya çıkaracak araçları aradığımız zaman: bu insanda ve hayvanda ortaktır. Diğeri ise, herhangi bir şeyi tahayyül ederken, onun yaratabileceği bütün muhtemel sonuçları araştırmamızdır; yani, o şeye sahip olduğumuzda, onunla ne yapabileceğimizi düşünmemizdir.”¹²

İlki, güdüsel olarak işleyen, hedefe ulaşmak için gerekli yolu bulmaya yönelmektir, ki burada yararlılık ilkesi temeldir. İkincisi ise, sadece insanda görülen bir özelliktir ve yarar ilkesinin olabilmesine ek ahlaki kaygılar da devreye girer. Bu, aynı zamanda potansiyel olarak insanın akıllı ve ahlaki bir varlık olabileceğine işaretler.

İnsan zihni, yaşanılana dair sonuçları düşünme ve nedenleri araştırma itkisine sahiptir. Hobbes bunları *zeka* [Lat. *Sagacitas*] ve *yaratıcılık* [Lat. *Solertia*] yetileri olarak belirler ve diğer yetileri bunlar aracılığıyla kazanılabilecek bir formda tanımlar:

⁹ Hobbes, L, s.23.

¹⁰ Hobbes, L, s.29.

¹¹ Hobbes, L, s.30.

¹² Hobbes, L, s.31.

“(...) ve sadece insana özgü gibi görünen, o diğer melekeler inceleme ve çalışma ile kazanılır ve geliştirilir; insanların çoğunda eğitim ve disiplin ile öğrenilir; ve sözcüklerin ve konuşmanın bulunmasından doğarlar. İnsan zihninin, algı ve düşünceler ve düşüncelerin birbirini izlemesinden başka bir hareketi yoktur; ancak, konuşma ve yöntem yardımıyla, bu melekeler, insanı bütün diğer canlı yaratıklardan ayıracak bir düzeye kadar geliştirilebilir.”¹³

Ayrıca, düşüncelerin birbirini düzenli izlemesi insanda basiret yetisini oluşturur; bu yeti “geçmişin deneyimleri temelinde geleceğin tahmin edilmesi”¹⁴ anlamına gelir. Basiret, insanın geçmiş ile gelecek arasında ilişki kurmasını sağlasa da insanı hayvandan ayıran şey değildir. Hobbes, insan zihninin aynı zamanda geçmişteki olayların yine geçmişteki olaylardan hareketle yorumlama yetisine sahip olduğunu öne sürer, ki bu işleyiş insan zihnine özgüdür.

Aynı zamanda, iyi kötü veya değerli değersiz gibi ahlaki kavramlar özne bağlamında tanımlanmaktadır. Çünkü, kendinde iyi veya kendinde kötü diye bir şey yoktur. Hobbes’a göre, öznenin olmadığı bir yerde ahlaki kavramları konuşmak mümkün değildir; çünkü “iyinin veya kötünün ne olduğu hakkında, nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural da yoktur.”¹⁵

Doğanın bir eseri olarak tanımlanan insan akıl yetisiyle varoluşunu tasarlar. *Akıl*, Hobbes tarafından, algı ve bellek gibi doğuştan gelmeyen, basiret gibi deneyimle kazanılmayan; fakat çalışmakla kazanılan bir yeti olarak tanımlanır ve şöyle edilir:

“(...) ilk olarak, adların doğru kullanılmasıyla; ve ikinci olarak da, adlar olan unsurlardan onların birbirine bağlanmasıyla oluşturulan beyanlara; ve oradan da, bir beyanın başka beyanlara bağlanmasıyla olan tasımlara ilerlerken, ta ki eldeki konuyla ilgili adlar, bütün sorunların bilgisine; yani, Bilim denilen şeye varıncaya kadar, iyi ve düzenli bir yöntemin benimsenmesiyle kazanılır.”¹⁶

Dolayısıyla, bilim, insanın içinde yaşadığı doğayı anlama ve kavrama sürecinin temel unsurudur; çünkü “sonuçların ve bir olgunun bir başka olguya bağımlılığının”¹⁷ bilgisidir; bu da şeylerle kurulan ilişkiler ağını anlamlandırmasına ve düzenlemesine yol açar.

¹³ Hobbes, L, s.33.

¹⁴ Hobbes, L, s.33.

¹⁵ Hobbes, L, s.50.

¹⁶ Hobbes, L, s.46.

¹⁷ Hobbes, L, s.46.

Hobbes, yukarıdaki tanımlamasıyla insanın maddi varoluşu bakımından kendini gerçekleştirebilen bir varlık olduğunu ortaya koyar. İnsan zihninin işleyişi böylelikle insanı doğaya tabi olmaktan kurtarır; aksine onu işleyen, ören ve dönüştürebilen bir forma sokar. Bu bakımdan Hobbes, insanın kendisiyle olan ilişkisini ve insanın doğayla olan ilişkisini dünyevi temellere dayandırır. İnsan toplumsal yaşamını örerken akıl gücüne başvurur. Bu yeti insanın doğasına uygun olarak ahlaksal bir yapı örmesine olanak verir. Hobbes *Leviathan*'ın "Sunuş" kısmında insanın toplumsallığını örmesinin aracı olarak sanatı öne sürer: "Doğa (ki Tanrı dünyayı bundan yapmıştır ve ona bunun aracılığıyla hükmetmektedir) birçok başka şeyde olduğu gibi, bu konuda da insanın yarattıklarında öykündüğü şeydir -ki, sanat böylelikle yapay bir canlı yaratır."¹⁸ Sanat bu öykünme ile insanı taklit ederek toplumu yaratmaktadır.

İnsanın toplumu nasıl yarattığının temellendirmesini insanın yapısal ve varoluşsal potansiyelleriyle ortaya koymaya çalıştık. Toplum üzerine yapılacak analiz tezin ikinci bölümünde ele alınacaktır.

1.2. DOĞA DURUMU VE DOĞAL HAK: "OLMAK YA DA OLMAMAK"

Hobbes'un doğa durumu betimlemesi mevcut insanlık halinin bir analizidir. Hobbes, satır aralarında "gözlemlediğimiz, topluma baktığımızda, insan ilişkilerine bakarsak" gibi eylemi tanımlayan ifadelerinde işaret ettiği kendi toplumu olan modern toplumdur. *Savaş* ve *korku* kavramlarıyla bu denli çalışması tarihteki savaşların ve insanların her an ölümle burun buruna olmasından kaynaklanır. Tam anlamıyla çağını düşüncede kavrama çabasındadır. Bu yanıyl, Hobbes'un kuramını analiz ederken kavramların, O'nun *şimdi*indeki yansımalarına bakmak gerekmektedir. Macpherson'ın ortaya koyduğu gibi, Hobbes'un "*bellum omnium contra omnes*" ilkesini insanın doğasına dayandırması, ancak onu tarihsel olarak kavradığımız zaman bir anlam ifade etmektedir.¹⁹

Doğa durumunda dikkate alınması gereken başka nokta "*insan insanın kurdudur*" ilkesinin insan doğasının mutlak bir ilkesi değil, savaş durumunun mutlak

¹⁸ Hobbes, L, s.17.

¹⁹ Bkz. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edited with an introduction by C. B. Macpherson, Penguin Books, England, 1968.

bir ilkesi olduğudur. Hobbes doğa durumunun biricik ilkesi olarak “herkesin her şeye hakkı vardır”²⁰ argümanını öne sürer. Doğa durumunun ilkelerini *hak [İng. Jus]* kavramıyla, toplum durumunun ilkelerini *yasa [İng. Lex]* kavramıyla ayırıştırır. Doğa durumunda söz konusu olan *haklar* daha doğrusu *haktır*. Hobbes bu hakkı şöyle tanımlar: “DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.”²¹ Dolayısıyla, savaş durumunda varolma çabası insanın en güçlü, belki de bir anlamda tek diyebileceğimiz, güdüsüdür. Bunun için gerekli olarak değerlendirdiği her aracı ve her şeyi kullanma hakkı doğa tarafından insana tanınmıştır. Doğal hak dışında doğa durumunda bir hak tanımı yoktur; durum betimlemesi vardır. Bu betimleme doğa durumundaki insan ilişkileri hakkında bilgi verir. “İnsanlar eşit doğar” önermesi herkesin herkesle savaşına neden olan temeldir. Mutlak eşitliğin hakim olması insanlar arasında bir güvensizliğe yol açar. Çünkü, tek tek tüm insanlar eşitliğin üyesidir ve yine tümüne Doğal Hak doğa tarafından tanınmıştır. Bu da, herkesin varolmak için her şeyi yapabileceğinden ötürü, insanların her birini tehdit altında hissetmelerine sebep olur. Ölüm tehdidi olarak algılanan bu durum, ölmek için ya da öldürülmeden önce öldürmek savaşını doğurur.²² İşte bu nedenle, insanlar birbirinin kurdu olarak tanımlanır. Hobbes’un bu tanımlamayla işaret etmek istediği, paragrafın başında söylediğimiz gibi, insan doğasının iyiliği ve kötülüğü bakımından *Kurt* ve *Tanrı* potansiyeli olduğu ve; doğa durumundaki insan karakterinin *Kurt* potansiyelinin aktif hakimiyetinde olduğudur. Şöyle özetlenebilir; insanlar *Kurt* olduğu için savaş çıkmıyor, savaş ortamında insan *Kurt* olarak aktifleşiyor. Hobbes’daki perspektifleri yakalayabilmek için buradaki ayrımı gözden kaçırmamak gerekir. Zira bu kaçırış, Hobbes’u geleneksel okumaların karamsarlığına terk etmek olur.

Söz konusu ayrımın temellendirmesini yapmak için Hobbes’un pasajlarına bakmak yeterli olacaktır. Tezin “Giriş” kısmında (s.2) *Leviathan*’dan yapılan alıntıyı yeniden hatırlatmakta fayda vardır. O pasajda, Hobbes, insanın toplum içinde yaşayamayacak ve toplumun yararını gözetemeyecek, insan ilişkilerinde dostluk

²⁰ Hobbes, L, s.104.

²¹ Hobbes, L, s.103.

²² Bkz. Hobbes, L, ss.99-100.

kuramayacak, sadece kendi çıkarının peşinde olan gibi insan doğasına atıfta bulunanları eleştirir. Çünkü Hobbes açısından, bunlar ‘büyük güçlüklerdir, fakat imkansızlıklar değildir’. Bunların mümkün olabilmesi için gerekli araçlar; eğitim, disiplin, ince düşünme ve etkili konuşma anlamında hitabet ve elbette akıl yetisidir. Hobbes doğa durumundan çıkılabileceğinin diğer bir işaretini *De Cive*’nin daha “İthaf” kısmındaki şu pasajında vermektedir:

“Ahlak filozofları da işlerini aynı derecede başarılı bir şekilde yapmış olsalardı, beşeri bilimlerin insan mutluluğuna yapacağı daha büyük bir katkı olamazdı. Zira insan edimleri, şekillerin büyüklüğününki gibi bir kesinlikle bilinseydi, gücü sıradan insanların hak ve adaletsizlik hakkındaki yanlış fikirlerine dayanan hırs ve açgözlülük etkisiz hale getirilir ve insan ırkı öylesine bir huzura kavuşurdu ki (nüfus artışı sonucu toprak için yapılan çatışmalar dışında), bir daha savaşmak zorunda kalmazdı.”²³

Hobbes, insanların barış toplumunu öğretilmesi için teorik zeminde ahlak filozoflarına öncü rolü yükler. Bu bakımdan, eğitim, disiplin ve hitabetle insanların akıl yetisini kullanmalarına, doğru-yanlış ve iyi-kötüyü akıl aracılığıyla keşfedebilmelerine yol göstericilik yapmalarını öğütler. Bernart Gert Hobbes’un *De Cive*’yi neden yazdığına dair değerlendirmesinde, Hobbes açısından toplumu düzenlemek için zorlayıcı bir güç gerekir; bunun nedeni, insanın fikirlerinde kötü-iyi ve yanlış-doğru arasında seçim yaparken yanlış yola sapabileceğinden hareket etmesidir. Hobbes Leviathan’ı bundan dolayı önerir; yanlış yola sapanları doğru yola yönlendirmek için. Gert’e göre Hobbes, bir yandan Leviathan önerir; diğer yandan, *De Cive*’yi insanların içine düşmüş oldukları yanlış gidişatı düzeltmeleri için eğitim kitabı olarak Leviathan’dan önce yayımlar.²⁴

Yukarıdaki pasajda Hobbes’un barış perspektifi için önemli olan, hatta bu perspektifin önünü açan *ölümsüz barış [İng. immortal peace]* kavramı yer almaktadır. *De Cive*’nin İngilizce orijinal metninde kavramı görebilmekteyiz. Fakat, Cihan Deniz Zarakolu tarafından Türkçe çevirisi yapılan metinde kavramın birebir çevirisi kullanılmadığı için kelime kaybolmuş, bunun yerine kavramı karşılamak için anlam bakımından karşılanmaya çalışılan pasajda “insan ırkı öylesine bir huzura

²³ Hobbes, DC, s.3.

²⁴ Gert, Bernard, **Hobbes: Prince Of Peace**, Polity Press, Cambridge, 2010.

kavuşurdu” ifadesi kullanılmıştır. Tez çalışmasında, kavramın orijinal halinin çevirisi olarak *ölümsüz/ebedi barış* kavramı kullanılmaktadır.

Bu açıklamadan sonra pasaja dönecek olursak; insanların hak ve adaletsizlik hakkındaki yanlış fikirlerinin doğru düzenlenmesiyle ebedi barış mümkün görünmektedir. Toplumun içerisinde herkesin herkese karşı bir savaşı söz konusuysa bu, insanın insan ilişkilerine hakim ilkeler hakkında doğru bilgilere sahip olmadığından kaynaklanmaktadır. İnsan ilişkilerinin akılla düzenlenmemiş olduğu spontane bir toplumda savaş durumunun olması kaçınılmazdır. Hobbes’u insanın ahlaki bir toplum motifi ortaya koyabileceğine dair inancı “insan insanın Tanrı’sıdır” argümanından gelmektedir.

Hobbes insan doğasını tanımlayan iki önermesini toplum ve ahlak kuramının temel argümanları olarak belirtir. *De Cive*’de peş peşe ifade eder: “İnsan insanın Tanrı’sıdır ve insan insanın kurdudur.”²⁵ Böylece, insan doğasına yaklaşımını baştan ortaya koymaktadır. İki önermenin ayrı ayrı yol haritası olmakla birlikte, *Kurt* önermesi daha açık bir şekilde okunabilmektedir. Lakin bu, açık bir şekilde ifade edilen *Tanrı* önermesinin göz ardı edilmesini gerektirmez. Hobbes, çocukların yaşamından örnekle insan doğasının salt kötü yaratılmadığını; kötülüğün akıldan yoksun olunan geçici bir süreç olduğunu açıklamaya çalışır:

*“(...) kötü bir insan daha çok gürbüz bir oğlan çocuğuna veya çocukça bir akla sahip bir insana benzer ve kötülük ise, zarar hakkında terbiye edilmiş ve eğitilmiş bir doğa tarafından yönetilmesi gereken bir yaşta, insandaki akıl eksikliğidir. Öyleyse doğadan aldıkları bir terbiye ve akıl yürütmeden mahrum oldukları için insanlar doğa tarafından kötü yaratılmıştır demedikçe, insanların arzu, korku, kızgınlık ve benzeri hayvani duyguları doğadan aldıklarının ama yine doğa tarafından kötü yaratılmadıklarının kabul edilmesi gerekir.”*²⁶

Hobbes, burada insan doğasını bütün gerçekliğiyle kabul etmek gerektiğine işaret eder. İnsanın sahip olduğu duyguların, iyi ve kötü olarak sınıflandırılanların hiçbirini yadsımamaktadır. Determinist özelliği olarak atıf yapmak gerekirse, *Leviathan*’da “İnsan Üzerine” kısmında ayrı ayrı birçok duygunun tanımlamasını yapar. Ancak böyle bir kabulle tam anlamıyla insanın doğasını ortaya koyabilmektedir. Dolayısıyla, insanın barış durumuna geçişine engel olan durumlar ve duygular

²⁵ Hobbes, DC, s.1.

²⁶ Hobbes, DC, s.13.

düzenlenebilir. Bu noktada *Jean Jacques Rousseau*'nın şu alıntısı Hobbes'a destek olacaktır: “İnsan her zaman kendi iyiliğini ister, ama bu iyiliğin ne olduğunu her zaman bilemez: Halk hiçbir zaman yoldan çıkarılamaz, ama çoğu zaman aldatılabilir ve işte, ancak bu durumda kötülük yapma eğilimi içinde olabilir.”²⁷ Buradan şu yorumu çıkarabiliriz; Bir halk ancak belli bir süre için aldatılabilir, sürekli bir aldatma olamaz. Er geç toplumun kendi iç işleyiş mekanizması toplumu farkındalığına öterler ve toplum doğru olana ulaşır. Bu bakımdan yanlış olanın etkisi gerçeğin etkisiyle kıyaslandığında geçicidir.

Hobbes'un insan doğasındaki kötülüğü akıldan yoksunluk olarak tanımlaması Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” adlı makalesinde bahsettiği insanın ergin olmama durumuna benzetilebilir. “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır.”²⁸ Dolayısıyla, akıl aracılığıyla insanlık kendi suçu ile içine düştüğü bu durumdan kurtulabilecektir. Kant'ın, ergin olmama durumunu insanlığın kendi suçu olarak değerlendirmesi, Hobbes'un ebedi barış perspektifinin temellendirmesi için ortaya koyduğu önermelerden birisidir. Hobbes da Kant gibi, insanlığın içinde olduğu savaş durumun insanlığın kendi kendini içine düşürdüğü durum olarak görür. Hobbes'un yukarıdaki pasajda işaret ettiği bir anlamda bu durumdur. Kötü bir insan olarak tanımlanan birinin insandaki akıl yetisinin kullanılamayışı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, akıl insanın kötülükten çıkıp iyiliğe yönelmesindeki ahlaki aydınlanmanın gerçekleştiricisidir.

İnsanda onu savaşa yönlendiren duygular kadar, onun barışı arzulamasını sağlayan duygular da vardır; “barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Akıl, insanların üzerinde anlaşılabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir.”²⁹ Burada *akıl* kavramı oldukça önemli bir anlam taşır. Hobbes, akli, insanın doğa durumundan barış durumuna geçişinin maddi olmayan en önemli aracı olarak ortaya koyar ve akıl tıpkı evrensel bir yasa gibi işler. Bu açıdan, insan, ilişkilerini doğru

²⁷ Rousseau, J.J., **Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri**, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, 5.Baskı, İstanbul, 2012, s.82.

²⁸ Kant, Immanuel, **Seçilmiş Yazılar (SY)**, çev. Nejat Bozkurt, Sentez Yayıncılık, 5.Basım, İstanbul, 2015, ss.309-319.

²⁹ Hobbes, L, s.103.

bilgiye ve aydınlanmış bir akla dayandırırsa barış durumu mümkündür. “Zira yanlış beğenmek ve tercih etmek için yer varsa, doğruyu beğenmek ve tercih etmek için daha fazla yer vardır.”³⁰

İnsan, onu barışa yönlendiren duygularının peşinden ilerlediğinde savaş durumundan pekala kurtulabilecektir. Dolayısıyla doğasında salt kötülük barındırmayan insan içine düşmüş olduğu bu cendereden çıkabilecektir. Burada işaret edilen perspektif, tezin üçüncü bölümünde ele alınan içeriği oluşturmaktadır.

Hobbes insanlığın, onları kendine yabancılaştıran bu durumunu içinden çıkılması zorunlu olan bir hal olarak değerlendirir. Çünkü, sürekli bir savaş halinde yaşamın mümkün kılınması olası değildir. Hobbes savaş durumu şöyle tanımlar:

*“Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.”*³¹

Bu pasajla, savaşın yıkıcılığına ve yaşamı yok etmesine dikkat çeker. Hem insanın bedeninin ortadan kaldırılması hem de kendini gerçekleştirememesi bakımından doğa durumu insanlar için yok edici güçtedir.

Hobbes’un savaşın yok ediciliğini bu denli vurgulaması tesadüfi değildir. Rönesans, dönemi toplumu “*olmak ya da olmamak*” meselesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu karşılaşma entelektüel dünyada kendini apaçık ortaya çıkarır. Bir toplumun ilk ve temel meselesi tam anlamıyla *Shakespeare*’in *olmak ya da olmamak* [*İng. To be or Not to be*] durumudur. Nihayetinde, toplumun varolabilmesi demek insanın varolması demektir ki; buradaki ilk varoluş *hayatta olmak* anlamındadır. Hayatta olan ve tabi yaşamı güvencede olan insan varolmak meselesini aşıp, *nasıl varolmak* çabasına geçebilecektir. Hobbes’un yukarıdaki pasajda *zaman* kavramına vurgu yapmasının asıl nedeni budur; “*zaman hesabı*” yapmak, yaşamı planlamaktır; oysa hayatta kalma çabası içindeki insan yaşamı planlamak, yaşama anlam vermek; bir başka deyişle, kendini gerçekleştirmek meselesiyle ilgilenemez. Bu nedenle,

³⁰ Hobbes, L, s.516.

³¹ Hobbes, L, s.101.

Hobbes'un *ölüm korkusunu* en temele neden yerleştirdiği bu bağlama oturtulduğunda anlaşılması daha kolay olacaktır:

*“Zira her insan kendisi için iyi olanı arzulamak ve kötü olandan, en başta da doğal kötülüklerin en büyüğü olan ölümden kaçınmak zorunda kalır; bu, taşın yere düşmesi kadar güçlü ve doğal bir zorunluluktur.”*³²

Ölüm korkusu, insanın zorunlu olarak yaşamı şekillendirmesini etkilemekle beraber, öncelikle onun sürekli bir *varolma* kaygısının dinamiğini sağlar. Bu kaçınılmaz zorunluluğa insanın potansiyel olarak sahip olduğunu yadsınamaz. Zorunluluk olması bakımından barış durumunda da insanda içkindir, fakat hakim ilke değildir. Savaş durumunun işleyişi bu ilkenin hakimiyetindedir denilebilir.

Hobbes'un doğa durumu betimlemesi beraberinde savaşın nedenlerini sorgulamayı gerektirir. Bu sorgulama ayrıntılı olarak tezin üçüncü bölümünde tartışılacaktır. Burada, doğa durumunun kaynağının insan doğası olup olamayacağına dair bir ön inceleme yapılmıştır. Bu da, bize, insan doğasının savaşı aşır barış toplumunu ortaya çıkarabilecek potansiyelde olduğu argümanını vermektedir.

1.3. SÖZLEŞME TEORİSİ

Toplum sözleşmesi teorilerinin kökleri Antik döneme kadar uzanmakla beraber asıl önemini 17.yy'da kazanmıştır. Dünya'nın siyasi olarak değişmeye başladığı ve ulus devletlerin meydana geldiği dönemde toplumun kökenine dair fikirler kuramsal dünyanın tartışma konusu olmuştur. İnsanın toplumsallığını temellendirebilmek ve devlet otoritesinin teorik yapısını açıklayabilmek için felsefe dünyasını fikirlerini ortaya koymuştur. Thomas Hobbes da toplum kuramında *doğa durumu* ve *toplum durumu* arasında yaptığı ayrımıyla bu gelenek içindeki yerini almaktadır.

Hobbes'un *sözleşme* kavramı bir *barış* kavramı olarak karşımıza çıkar. İnsanın doğa durumundan toplum durumuna, bir başka deyişle barış durumuna geçişi için bir araçtır. Toplum sözleşmesi, bir yandan herkesin herkese karşı savaşındaki insanın ölüm korkusu güdüsüyle yapılırken; diğer yandan, bir doğa yasası olarak

³² Hobbes, DC, s.27.

ortaya çıkar. Hobbes doğa yasasını şu şekilde tanımlar: “DOĞA YASASI, *lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır.”³³ Doğa yasaları aynı zamanda aklın yasalarıdır. Yani, akıl aracılığıyla keşfedilen aklın yasalarıdır. Hobbes tarafından ikinci doğa yasası olarak tanımlanan sözleşme, akıl aracılığıyla ulaşılan, insanların aralarında yapacakları bir anlaşmayla her şey üzerindeki haklarından feragat ederek barışa ulaşabileceklerini fark etmeleriyle ortaya çıkmaktadır.

Thomas Hobbes’un toplum sözleşmesi *doğal eşitlik* yasası üzerine kurulur. İlk ve temel doğa yasası olan *herkesin her şeye hakkı vardır* ilkesi insanların mutlak olarak eşitliğini esas alır. Herkes her şey üzerindeki eşit hakkı elinde tuttuğu sürece insanlar savaş durumundadır. Bu sebeple, akıl barışa ulaşmak için şu ikinci yasaya ulaşır:

“(…) bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.”³⁴

Hobbes bir hakkın bırakılması üzerine *feragat etmek* ve *devretmek* kavramlarıyla ayırım yapar. Bir hak ancak ondan feragat ederek ya da devrederek bırakılabilir. Hobbes ayırımı şu şekilde tanımlar: “Hak sahibi, hakkın sağlayacağı faydanın kime geçeceğini önemsemiyorsa, o hakkını *sadece* feragat ederek bırakır. O haktan belirli bir kişiyi veya kişileri yararlandırmak istediğinde ise, hakkını devrederek bırakır.”³⁵ Feragatta, haktan gönüllü bir vazgeçiş söz konusudur ve sonrasında bu hakkın kim tarafından kullanılacağıyla ilgilenmeme veya o hakkın sağladığı fayda ve zararlardan etkilenmeme durumu vardır. Hakkı devretmekte ise, yine iradi bir durum söz konusudur ancak; hakkın kim tarafından kullanılacağı ve devredilen kişi veya kişilerin o hakkı kullanma yetkileri üzerine bir sorgulama durumu bulunmaktadır.

Hobbes, bu ayırımdan hareketle sözleşme kavramını “karşılıklı hak devredilmesi”³⁶ olarak tanımlar. Hakkın devrinin beyanı “iradi ve yeterli” sözler veya eylemlerle olur ve bunlar sadece şimdiki zamanı değil, geçmiş ve gelecek

³³ Hobbes, L, ss.103-104.

³⁴ Hobbes, L, s.104.

³⁵ Hobbes, L, s.105.

³⁶ Hobbes, L, s.106.

zamanı da kapsamaktadır. Lakin, bütün haklar devredilebilir değildir; çünkü, kişi bir hakkı devrederken iradi olarak kendisine bir fayda sağlamak amacındadır. Bu amacı gütmeyen bir devretme söz konusu değildir. Hobbes’a göre, en temel hak ve bu sebeple devredilemeyecek olan hak canını koruma hakkıdır:

“İlk olarak, insan, canını almak için kendisine cebren saldıranlara direnmek hakkını bırakamaz; çünkü, bu hakkı bırakmakla, kendisi için herhangi bir yarar elde etmeyi amaçladığı düşünülemez. Aynı şey, yaralanmak, zincire vurulmak ve hapis edilmek için de söylenebilir.”³⁷

Hobbes’un mutlakiyetçiliğinin ürkütücü yanına önemli bir ayrıntı olarak ele alınması gereken bir yönü bu noktadır. Her insanın yaşama hakkı temel hakkıdır. Hiç kimse hiçbir koşulda bu hakkı herhangi bir kişi veya kuruma devredemez. Zira, ölümden kaçınma güdüsü devredilebilecek nitelikte değildir. Hobbes bunun vurgusunu egemenin yetkilerini tartıştığı yerde yineler. Bu nedenle, tezin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak üzerinde durulacaktır. Burada bir bağlam kurmak amacıyla bahsedilir. Çünkü, yaşamın mümkünatı için yapılan sözleşmenin tek nedeni bu güdüdür. Eğer bir insan yaşama hakkını devrettiğine dair bir ahit yapmış ise, Hobbes bunu geçersiz ahitler arasında sayar:

“Güç kullanmaya karşı, kendimi güç kullanarak savunmamak için yapılmış bir ahit her zaman için geçersizdir. Çünkü, (...), hiç kimse kendisini ölümden, yaralanmaktan ve hapsedilmekten korumak hakkını devredemez veya bırakamaz, çünkü bunlardan kaçınılması herhangi bir hakkın bırakılmasının tek nedenidir zaten; ve dolayısıyla şiddete direnmeme vaadi hiçbir sözleşmede bir hak devretmez ve bağlayıcı değildir.”³⁸

Toplum sözleşmesinde, herkes kendi eşiti olarak tanıdığı, diğerleriyle karşılıklı olarak haklarını üçüncü bir kişiye devreder. Hobbes’da hakları devralan bu üçüncü kişi Leviathan’dır.³⁹

Hobbes doğa durumunda yapılan sözleşmelerle toplum durumundaki sözleşmeleri ayrı değerlendirir. Doğa durumunda yapılan sözleşmeler en nihayetinde güvensizliği ortadan kaldıramadığı için geçerlilikleri daha tartışmalıdır.

³⁷ Hobbes, L, s.106.

³⁸ Hobbes, L, s.111.

³⁹ Tezin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacağından, burada sadece devralanın adı olarak kullanılmıştır.

“Herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu doğa durumunda, tarafların hemen ifa etmedikleri, fakat birbirlerine güvendikleri bir ahit yapılırsa, bu ahit, herhangi bir makul şüphe halinde, geçersizdir: (...) çünkü, (...) sözle yapılmış vaadler, zorlayıcı bir gücün korkusu olmadıkça, insanların hırsına, tamahına, öfkesine ve diğer duygularına gem vuramayacak kadar zayıftır.”⁴⁰

Bu tür sözleşmeler sadece kişilerin karşılıklı güvenine dayanarak veya can korkusu duygusuyla yapılır, bu da Hobbes’un doğa durumundaki insanların güvensiz yapılarından dolayı korumasız sözleşmeler olarak değerlendirilebilir. Çünkü, doğa durumunda kişiler sözleşme yaparken bağlayıcılığı güçlü kılmak için kendi Tanrı’ları üzerine yemin ederler. Ancak, tarafların inançları ve yeminleri farklılıkları dolayısıyla sözleşmelerin bağlayıcılığına bir katkısı yoktur. Fakat, toplum durumundaki sözleşmeleri yasal sözleşmeler olarak tanımlayan Hobbes’a göre, “yasal bir sözleşme, yemin olsa da olmasa da, Tanrı’nın gözünde bağlayıcıdır.”⁴¹

Dolayısıyla, tarafsız bir otorite olmadığı sürece ahitlerin geçerliliği sürdürülebilir değildir. Teolojik yasa, insanın kendi tanrısından korkusu olabilmesine rağmen formal yasa karşısında geçerliliğini yitirebilmektedir. Oysa, toplum durumundaki sözleşmelerde, Leviathan’ın varlığı devredilen hakların adaletli bir şekilde geçerliliğini sağlarken; aynı zamanda kişilerin can güvenliğini sürekli olarak güvencede tutmaktadır. Bir devlette, “o devlet olmasaydı sözlerini tutmayacak olanları engellemek için kurulmuş bir güç var olduğundan, bu korkuya artık gerek yoktur; ve bu nedenle, ahde göre ilk ifa edecek olan ifa etmeye mecburdur.”⁴² Böylece, doğa durumundaki mutlak eşit olan insanlar arasında karşılıklı hak devredilmesiyle, insanlar barış durumu olan toplum haline geçmektedir.

1.4. ADALET KAVRAMI

Thomas Hobbes’un adalet teorisini kavramak için onun tarihsel konumuna göz atmak gerekmektedir. Aydınlanmacı hareket, ahlak teorilerinde veya toplum ve siyaset teorilerinde olduğu gibi adalet teorilerinde de dünyevileşme çabasıdır. Dolayısıyla, adalet fikrini insanın doğasından hareketle tanımlama eğilimindedirler.

⁴⁰ Hobbes, L, s.109.

⁴¹ Hobbes, L, s.113.

⁴² Hobbes, L, s.109.

Dünyadaki adaleti sağlayan bir *ilahi adalet* ya da *doğaiüstü bir gücün adaleti* fikrini reddetmektedir. Aydınlanmacılar, insanı kendi kendini ve toplumu örebilen bir varlık olarak tanımlarken, adalet kuramı çerçevesinde insanı aktif bir *özne* olarak betimler. Bu bakımdan insan, kendi vicdanı ve aklıyla hareket eden, yani kendi yazgısını kendisi belirleyen bir *özne* olarak kavranmaya çalışılır. Aydınlanmacı hareket açısından “dünyada toplumsal düzenin yapıcısı da yıkıcısı da, kendi kaderinin yazıcısı da bozucusu da (keyfi olmamakla birlikte) insandır.”⁴³ Hobbes bu ilkeden hareket ederek gelenek içinde yerini almaktadır. Özellikle insan doğasına yaptığı gerçekçi betimlemeleri referanse edersek; Hobbes için, bu gelenek içinde adalet kavramını tanımlamak daha kolaydır.

Genel hatlarıyla adalet kavramı, Hobbes tarafından toplumsal bir kavram olarak tanımlanır. Toplumun dışında ve toplum durumundan önce adalet kavramı yoktur. Doğa durumunda doğal hak geçerli olduğu için adalet söz konusu değildir. Hobbes’un adalet kavramıyla çalışırken, onun *sözleşme* kavramıyla iç içe olmak gerekmektedir. Zira Hobbes, ‘*doğal adalet*’ sorgulamasının başlangıç noktasını *sözleşme* olarak belirtir. Aslında böylece, adalet kavramı daha baştan dünyevi bir şey haline gelir:

*“Düşüncelerimi doğal adalet hakkındaki araştırmalara yönelttiğimde, (sürekli bir herkese hakkını verme istencini ifade eden) adalet adı beni ilkin bir insanın nasıl olup da bir şeyin kendisine değil ama başkasına ait olduğunu söyleyebileceği sorusuna götürdü; ve bunun doğadan değil ama insanlar arasındaki sözleşmelerden kaynaklandığı açığa kavuştuğunda (zira insanoğlu, doğanın ortak olarak yarattığı şeyleri dağıtmıştır) (...).”*⁴⁴

Hobbes adalet kavramından söz ederken, doğadan verili olan bir şey olmamasına rağmen ‘doğal adalet’ kavramını kullanır. Bunun sebebi, sözleşme kavramının kendisinde yatar. Sözleşme kavramında her şeyden önce bir gönüllülük hali söz konusudur. İnsanlar arasında karşılıklı ikna durumu vardır; bu durum anlaşmayı meydana getirir. Bu durum ise, ortak kanaat oluşturmaya, yani ortak akla dayanmaktadır. Dolayısıyla, Hobbes’un ‘doğal adalet’ dediği şeyin temelinde *akıl* kavramı bulunmaktadır. O halde bu, insanın doğasına uygun adaletin bu olduğu anlamında doğal adalet olarak adlandırılır.

⁴³ Doğan Göçmen, “Thomas Hobbes’tan Adam Smith’e Adalet Kuramının Aydınlanmacı Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi”, **Felsefi Düşün: Akademik Felsefe Dergisi**, Sayı:1, 2013, ss.95-136.

⁴⁴ Hobbes, DC, s.4.

Hobbes'un yukarıdaki sorgulaması şöyle devam eder: "(...) bu beni her şeyin herkese ait olduğu bir anda hangi zorunluluk sonucu ve kimin çıkarı için herkesin sadece kendisine ait şeylere sahip olmayı tercih etmiştir şeklinde yeni bir soru sormaya sevk etti."⁴⁵ Adalet kuramı bağlamında baktığımızda insanın kendisine ait olanı tanımlamanın dışında, diğerinin de kendisine ait olanını tanımlamak gerekmektedir. Lakin insanın bencilliğine dair yapılan tartışmalardan hareketle baktığımızda, insanın adil bir tanımlama yapacağı fikrinin kaynağı sorgulanabilir. Adil bir paylaşım yapabilecek insan pekala adil olmayan bir bölüşüm de yapabilecek potansiyele sahiptir. İçinde bulunulan "savaş ve her türden felaket, şeyler üzerindeki ortaklıktan kaynaklanmaktadır"⁴⁶. Çünkü, yapılan paylaşım adil değildir. Bunun sebebi ise, herkesin doğanın sunduğu *ortak mülkiyeti* kendisinin kullanması için mücadeleye girmesidir. Ancak, bu durum Hobbes tarafından insanların kaçınmaya çalıştığı bir durum olarak tanımlanır. Bu bakımdan, adalet kavramı tıpkı sözleşme kavramı gibi bir barış kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şey üzerindeki hakkın verdiği eşit yetki sebebiyle adil bir paylaşım yapamayan insanlık, içine düştüğü savaş ortamından kaçınmaya çalışırken, barış durumunu sağlamak adına *akıl* kavramı devreye girer. Hobbes barışın mümkün olabilmesi için bir kez daha akıl yetisini işaret eder: "Tüm insanları doğadaki en büyük kötülük olan vahşi bir ölümden kaçınmaya yönelten doğal akıl"⁴⁷ dır.

Hobbes *Leviathan*'ın "15.Bölüm"ünde adaleti üçüncü doğa yasası olarak tanımlar. Doğa yasası, "akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır."⁴⁸ Yani doğa yasaları, bir yasa olarak tanımlansalar da akıl tarafından bulunup ortaya çıkarılmalı ve temellendirilmelidir. Dolayısıyla, birer yasa olarak tanımlanan adalet "akla aykırı değildir."⁴⁹ Hobbes, adaletin kaynağını ve başlangıcını şu yasada tanımlar: "İnsanlar yaptıkları ahitleri yerine getirmelidirler."⁵⁰ Üçüncü yasanın içeriğini kavramak için buna kaynaklık eden ilk iki yasaya bakmak gerekmektedir.

⁴⁵ Hobbes, DC, s.4.

⁴⁶ Hobbes, DC, s.4.

⁴⁷ Hobbes, DC, s.4.

⁴⁸ Hobbes, L, s.104.

⁴⁹ Hobbes, L, s.114.

⁵⁰ Hobbes, L, s.113.

Doğa Durumu kısmında sözünü ettiğimiz, mutlak eşitliğin neden olduğu “herkesin her şeye hakkı vardır” doğal hak tanımı, Hobbes tarafından “temel doğa yasası” olarak tanımlanır. Bir başka deyişle, temel doğa yasası doğal hak’ın varlığını işaret eden yasadır. Doğal hak devam ettiği sürece hiç kimse “hayatta kalma güvencesi” ne sahip olamayacaktır. Bu durum bizi Hobbes’un tanımladığı birinci doğa yasasına götürür: “Herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği”⁵¹ dir. Bu yasa iki şeye işaret eder; ilki “barışı aramak ve izlemek”; ikincisi ise “bütün yolları kullanarak kendimizi korumak”⁵². Adaletin bir barış kavramı olarak okunması gerektiğinin nedeni bu yasada bulunmaktadır. Çünkü aklın insana sunduğu ilk ve temel yasa daima barışa yönelmektir. İnsana barışa yönelmeyi emreden yasadaki ikinci doğa yasası çıkar: “Bir insan başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.”⁵³

“Her şey üzerindeki hakkın bırakılması” durumu bizi Hobbes’un *sözleşme* kavramına götürmektedir. Bir hak sadece *feragat edilerek* ya da *devredilerek* bırakılabilir. Bu, şu demektir; “Bir insanın hakkını sadece ferağ etmesi veya devretmesi, o hakkı kabul eden kişiye, hakkını ferağ ettiğini veya devrettiğini gösteren, iradi ve yeterli bir işaretle veya işaretlerle yapılan bir bildirim veya açıklama ile olur.”⁵⁴ Hak devrinin iradi bir şekilde karşılıklı olmasına *sözleşme* denir. Yine, “tarafardan biri kendi adına taahhüt ettiği şeyi teslim edebilir ve, ona itimat ederek, diğer tarafın kendi taahhüdünü ileriki bir tarihte yerine getirmesini bekleyebilir”⁵⁵; bu durumda ise sözleşme o kişi açısından *ahit* adını alır. Böylece, barış durumuna geçebilmek için emredilen ikinci yasa gereğince sözleşme ile adalet kavramı toplumsallıkla beraber ortaya çıkar: “Adalet ve adaletsizlik ne bedeninin ne de zihnin melekeleridir. Böyle olsalardı, dünyada yapayalnız olan bir insanda da, duyuları ve duyguları gibi varolmaları gerekirdi. Bunlar, tek başına değil, toplum

⁵¹ Hobbes, L, s.104.

⁵² Hobbes; L, s.104.

⁵³ Hobbes, L, s.104.

⁵⁴ Hobbes, L, s.104.

⁵⁵ Hobbes, L, s.104.

içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir.”⁵⁶ Böylece Hobbes, adaleti ilahi bir zeminden kurtararak, onu, toplum içerisindeki insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde örerek ortaya çıkardığı bir motif olarak temellendirir.

Toplum durumunda, insanlar birbirlerini öldürme hakkını bıraktıkları için aralarında ilişkisellik oluşur. Hayatlarını sürdürebilmek adına beraber çalışıp, üretip, tüketir. Doğayla ilişkinin gelişmesi ve toplumun işleyişinin belirginleşmesiyle oluşan zenginlik maddi ve manevi anlamda paylaşım durumunu ortaya çıkarmaktadır. Tarihsellik bakımından, ilk insanlar da topluluk halinde yaşamalarına rağmen, sadece doğanın kendilerine sunduğu nimetlerle yaşamlarını devam ettirdikleri için, paylaşım durumu henüz yoktur. Ama ne zaman ki, insanlar doğanın sunduklarıyla yetinmeyip onu işleyerek, dönüştürerek birikim yapabilen topluluk haline gelir, o zaman adalet sorunu başlar. Yani, mülkiyetin ortaya çıkmasıyla adalet kavramı da ortaya çıkmaktadır: “Adaletin doğası, geçerli ahitlere uyulmasıdır: fakat ahitlerin geçerliliği, insanları onlara uymaya zorlayacak bir devlet gücünün kurulmasıyla başlar ancak: ve mülkiyet de o zaman başlar.”⁵⁷ Adalet sorunu ilk olarak ortak/toplumsal mülkiyetin bölüşümüyle başlar. Ortak üretilenlerin birikime dönüşüp zenginleşmesiyle bunların toplum içinde pay edilmesi gerekmektedir: “*Adalet herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesidir. Bu nedenle, kendisinin olanın, yani mülkiyetin, olmadığı yerde, adaletsizlik de yoktur.*”⁵⁸ Bu da beraberinde herkese kendisinin olanın verildiği adaletli bir bölüşümün nasıl ve kim tarafından yapılacağı sorusunu getirir. Üçüncü doğa yasası, barışın mümkün olabilmesi için adaletli bir zemin gerektiğini ve bu zeminin nasıl ve kim tarafından sağlanacağına işaret eder:

*“(...) adil olan ve adil-olmayan kavramlarından söz edilebilmesi için, ahit sahiplerinin uymamakla elde etmeyi beklediklerinden daha büyük bir cezanın korkusuyla, insanları ahitlerini ifa etmeye eşit olarak zorlayacak ve terkettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri mülkiyeti koruyacak bir zorlayıcı güç gereklidir; ve devletin kurulmasından önce böyle bir güç yoktur.”*⁵⁹

Hobbes’un burada, mantıksal çerçevesinde bulduğu *zorlayıcı güç* olmadan özel mülkiyetin (evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri

⁵⁶ Hobbes, L, s.103.

⁵⁷ Hobbes, L, s.114.

⁵⁸ Hobbes, L, s.114.

⁵⁹ Hobbes, L, s.114.

mülkiyet) bir adalet kurumu olarak temellendirilmesi mümkün değildir. Çünkü, özel mülkiyetin herkes tarafından tanınması gerekmektedir. Bu bakımdan, mülkiyetin özelleştirilmesi adaletin bir biçimi olarak ortaya konur.

Hobbes adalet kavramını dünyevileştirerek onun toplumsal ilişkilerde işlevselliğini ve kontrolünü sağlamak için bir zemin ihtiyacı duyar. Bu nedenle, ortak gücün gerekliliğini temellendirmeye çalışır. Adalet insanların ahitlere uymasıyla varlığını gösterir. Bunun sağlayıcısı olarak, herkesin ortak gücünün toplamından daha güçlü olan, bir ortak gücün gerekliliğini işaret eder.

1.5. GÜÇ KAVRAMI

Thomas Hobbes toplum ve devlet kuramında insanın her şeyle olan ilişkisini rekabet ilişkisi üzerinden tanımlamaktadır. Bu duruma güç (*the power*) kavramını da eklemek gerekir. Hobbes, felsefi sorgulamasındaki tüm analizini güç ve iktidar ilişkileri üzerinden betimler. Güç kavramını *Leviathan*'ın "10.Bölüm"ünde ele almasına rağmen, bu kavramın doğru anlaşılabilmesi için "11.Bölüm"e uğranarak okunması gerekmektedir. Çünkü, Hobbes'un güç kavramı aynı zamanda insan davranışlarını açıklayabilmek için gerekli olan kökeni karşılar. İnsan davranışlarının analizinden önce güç üzerine bir bölüm yazması bundan dolayıdır. Hobbes'a göre doğada olan her şey bir yerde aslında kendi yapısına uygun olarak gücü temsil eder. Bu bakımdan güç kavramı çok geniş anlamda kullanılır. İnsan eylemlerinin fiziksel boyutunu ele aldığımızda insan eyleyebilme gücü olduğu oranda hareket eder. Hobbes, hareket edebilmeyi bir güç olarak özgürlükle ilişkisinde iç içe tanımlar: "Tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; ve bu, rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir."⁶⁰ Dolayısıyla hareket edebilmek, gücü gerektirmektedir. Eyleyebilme gücü olan insanın eylemlerinin bir sonucu olarak yaşanan savaş durumunun nedeni bu bölümde öne çıkar.

⁶⁰ Hobbes, L, s.162.

Hobbes *Leviathan*'ın "10.Bölüm"de gücü şöyle tanımlar: "Bir insanın kudreti, genel olarak ele alınırsa, iyi gibi görünen gelecekteki bir şeyi [*good*]⁶¹ elde etmeye yarayan şu anki araçlardır."⁶² Bu araçlar *doğal kudret* ve *araçsal kudret* olarak ikiye ayrılır ve ayrı ayrı güç olarak tanımlanır:

"Doğal kudret, bedenin ve zihnin melekelerinin üstünlüğüdür: olağanüstü güç, biçim, sağduyu, maharet, hitabet, cömertlik, soyluluk gibi. Araçsal kudretler ise, bunlar yoluyla veya talih sayesinde elde edilir ve mal mülk, şöhret, arkadaş ve Tanrı'nın gizli işlerinden daha fazla elde edilmesine yarayan yol ve yöntemlerdir (...)"⁶³

Dolayısıyla, bir güç bir şeyi elde etmek için yöneldiğinde ve o şeyi elde edince, elde etmiş olduğu şey de bir güce dönüşmektedir. Buradan genel güç kavramı tanımına dönersek; insanın gücü, gelecekteki *iyi* 'yi elde etmeye yarayan şimdiki sahip olunan yetilerdir. Bu tanımlamada *good* kavramı üzerinde ayrıca durmak gerekir. Sözü geçen *iyi* kavramının içeriği, aslında Hobbes'un felsefesinde en başta da söylediği *nihai amaç (insanın mutluluğu)*⁶⁴ denilen şeydedir. Bunu kavramak için *Leviathan*'ın "11.Bölüm"üne uğramak gerekir. Hobbes'un "(...), bu dünyadaki mutluluğun, doyumlu bir kafanın dinginliği olmadığını düşünmeliyiz. Çünkü, eski ahlak felsefecilerinin kitaplarında bahsedilen böyle bir *finis ultimus*, nihai amaç, veya *summum bonum*, en büyük iyilik, diye bir şey yoktur"⁶⁵ tespiti, içinde bulunduğu dönemin bir betimlemesi olarak okunabilir. Bu tespit bize, şimdide olmayanın yol açtığı savaş durumunun varlığını tanımlar. Hobbes, modern çağın insanında *ortak bir iyi* bulunmadığı için doğa durumu denilen şeyin hakim olduğunu öne sürer. Zira, bu ortak yönelimin yokluğu herkesin kendi başına sebep olur ve Hobbes'un tanımladığı anlamda, insanların *barış ve birlik içinde yaşamaları ile ilgili nitelik* olarak davranış farklılıklarını ortaya çıkarır.⁶⁶ Ortak nihai amaç için yönlendirilmemiş insan, kendisinin nihai amacına yönelik yaşamını örmeye yönelebilecektir. Bu amaç, elbette ki ölümden kaçınmak ve güvenliğini sağlamak

⁶¹ Burada 'şey' olarak çevrilen kavram orijinal dildeki baskıda 'good' kavramıdır. Çevirinin bu şekilde yapılması okumanın seyrini yanıltabilmektedir. Bu sebeple orijinal dildeki 'good' kavramını 'iyi' şeklinde çevirisini esas alarak okumamın izini süreceğim.

⁶² Hobbes, L, s.72.

⁶³ Hobbes, L, s.72.

⁶⁴ Hobbes, DC, s.3.

⁶⁵ Hobbes, L, s.81.

⁶⁶ Hobbes, L, s.81.

güdüünün sebep olduğu güç arzusudur. Mutluluğunu gerçekleştirmek isteyen bütün insanların “iradi eylemleri ve eğilimleri, doyumlu bir hayatın sadece elde edilmesine değil, güvence altına alınmasına”⁶⁷ yöneliktir. Bundan dolayı Hobbes, savaş durumuna neden olan şeylerin ilk sırasına *bütün insanlardaki durmak bilmez kudret/güç arzusu* eğilimini koymaktadır. Bunun sebebi ise, “insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir haza ulaşmayı istemesi; veya ölçülü bir kudretle yetinmemesi değil; iyi yaşamak için halen sahip olduğu kudret ve imkanları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir.”⁶⁸

Dolayısıyla, ilkesel olarak, kendi tekil yaşamı için *iyiyi* isteyebilen bir varlık, *iyiyi* isteyebilme yetisine sahip olmak bakımından *ortak iyiyi* de isteyebiliyor olmalıdır. Eğer insanlar zorunlu olarak eylemlerinde bir güç dışı vuruyorlarsa ve bu güç *iyiyi* amaçlıyorsa, neden herkes herkese karşı savaşmaktadır? *Ortak bir iyi* [Lat. *Summum Bonum*] neden yoktur? Bir başka deyişle, fiziki olarak düşünüldüğünde, insan beden olarak potansiyel bir güç taşımaktadır; ve o gücün harekete geçmesi için *ortak iyin*in amaçlanmış olması gerekmektedir. O halde şu soruyu sormak yerinde olacaktır: İnsan ilişkileri nasıl düzenlenmelidir ki, insanın dışı vurduğu zorunlu güç, karşılıklı güç ve iktidar kavgasına dönüşmesin? Hobbes’un çağının bir analizcisi olması bakımından, insan ilişkileri bağlamında modern topluma yaptığı atıf olarak değerlendirebilirsek; modern toplumlar ortak bir hedeften yoksun oldukları için ilişkileri, davranışları, gelecek planları vs. bilinçli bir şekilde akla göre düzenleyememektedir. Zira, aksi söz konusu olsaydı savaş durumunda bir toplum olmazdı. Buradan şu önermeyi söylemek mümkündür; modern toplum yapısında aklın ilkesi işlemez. Akıl aracılığıyla düzenlenen bir toplum için Hobbes’un aklın yasaları olan doğa yasalarının temele konması gerekir. Bu noktada bu yasaların ikincisine yani devleti kuran yasaya bakmak yerinde olacaktır.

Thomas Hobbes’un egemen öğretisi bu *ortak bir iyi*’nin yaratılmasının koşullarının ne olduğuna dair bir cevap olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortak iyin’in koşulları, insanların *barış ve savunmasını* borçlu oldukları *genel bir gücü* kurmaktır.⁶⁹ Çünkü, “insan kudretlerinin en büyüğü, insanların çoğunluğunun kendi rızalarıyla gerçek veya tüzel bir kişide topladıkları kudretlerden oluşur, (...) İşte, bir

⁶⁷ Hobbes, L, s.81.

⁶⁸ Hobbes, L, s.99.

⁶⁹ Hobbes, L, s.136.

devletin kudreti böyledir.”⁷⁰ Devlet, *ortak barış ve güvenliği amaçlamayan hiçbir şey yapmayacağına göre*, herkes karşılıklı olarak güçlerini devrettiği genel gücünün ortak *vicdanına* güvenmelidir.⁷¹ Böylece, kendi nihai amaçları doğrultusunda eyleyen ve savaş durumuna düşen insanlık, ortak gücün sayesinde hem kendi nihai amaçlarını hem de barışın koşulunu gerçekleştirmiş olacaktır.

Hobbes’un güç kavramını ele alışı nesnel bir durum betimlemesi olarak alıp kavramın eleştirisi olarak okunabilir. *Levitanhan*’ın “11.Bölüm”deki güç tanımlamasında, gücün kendi doğasına dair nesnel bir yasanın olduğunu ve bu nesnel işleyişin nasıl olduğunu açıklamaktadır. Bu bakımdan, Hobbes’un güç tanımı Nietzsche’nin *güç istencinden* farklıdır. Hobbes’da güç, insanın eyleyebilmesi için gerekli olan itkidir ve insanın kendi yaşamını korumak için gereklidir. *Leviathan*’da geçen “bitmek bilmeyen güç arzusu” tanımlaması karşılıklı taahhüm ilişkilerine dayalı gücün eleştirisi olarak okunabilir. Nietzsche’nin güç istenci ise varlığın özüne dair bir tanımlamadır. Canlılıkla güç arasındaki ilişkiyi *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’de radikal bir şekilde ifade eder: “Nerede canlı gördüysem, orada güç istemi gördüm.”⁷² Hobbes güç kavramını insanın hareket edebilme gücü olarak insanın özüne dair atıf yaparken, diğer bir açıdan da taahhüm ilişkileri bağlamında kullanır. Nietzsche’nin Hobbes’un güç kavramı bağlamındaki eleştirileri Hobbes’un yüzeysel ve tek yönlü okumalarına kaynaklık etmektedir. Nietzsche, herkesin herkese karşı savaşı bağlamında Hobbes’u Charles Darwin ile ilişkilendirir:

*“Belli bir kaba keyif ile bizim maymun köken bilimcisinin bakımsız urbasının içine girer ve Darwin’i insanlığın en büyük bir hayır severi olarak över; fakat onun ahlakının kendisini tamamiyle dünyayı nasıl kavrarız sorusundan bağımsız olarak inşa ettiğini utançla gözleriz. Burada cesaret gösterme olanağı vardı: burada kendisinin ‘biz’ine sırtını dönmek zorundaydı ve soğuk kanlılıkla herkesin herkese karşı savaşından ve güçlü olanın imtiyazlarından yaşam için ahlaki kurallar çıkarımsayabilirdi- ki bunun elbette Hobbes’da olduğu gibi korkunun iç anlamı ve tamamiyle başka büyük gerçek sevgisinde kökene sahip olmalıydı.”*⁷³

⁷⁰ Hobbes, L, s.73.

⁷¹ Hobbes, L, s.190.

⁷² Nietzsche, Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, çev. A. Turan Oflazoğlu, Bilgi Yayınları, Ankara, 1964, s.132.

⁷³ “Mit einem gewissen rauhen Wohlbehagen hüllt er sich in das zottige Gewand unserer Affengenealogen und preist Darwin als einen der größten Wohltäter der Menschheit,- aber mit Beschämung sehen wir , daß seine Ethik ganz losgelöst von der Frage :>>wie begreifen wir die Welt?<< sich aufbaut. Hier war eine Gelegenheit, natürlichen Mut zu zeigen: denn hier hätte er seinen >>Wir<< den Rücken kehren müssen und kühnlich aus dem *bellum omnium contra omnes* und dem

Nietzsche bu pasajda, David Strauss'da eleştirdiği kuramın kaynağı olarak Hobbes'u gösterir. Bir başka deyişle, Hobbes'un kuramında temellendirilen toplumun Sosyal Darwinci bir kuram olduğunu iddia eder. Darwin *Türlerin Kökeni* adlı eserinde doğanın işleyişini açıklamaya yönelik, doğada *doğal seçim* denilen, daha güçlü olanın güçsüz olanı yendiği ve yaşamına böylelikle devam ettiği teorisi⁷⁴ Nietzsche tarafından Hobbes ile birlikte yorumlanmaktadır. Nietzsche, Darwin'in bu teorisinde bahsetmiş olduğu doğal seçilimin Hobbes'un ilkesi olduğunu iddia eder. Bu yoruma göre, Hobbes'un teorisi herkesin herkesin kurdu olduğu ve güçlünün imtiyazlı olduğu, üstelik bunun insan doğasının mutlak tanımı olduğudur. Nietzsche'nin burada "biz" olarak tanımladığı *insanlık* anlayışının olmadığı iddiası, Hobbes'a yönelik pek yerinde bir atıf değildir. Zira tez çalışmasının çeşitli yerlerinde ortaya koyduğumuz gibi, Hobbes insanlık kavramına sahip çıkar ve insanın ahlaki bir topluma layık ve bunu kendisi öğretilen bir tür olduğu anlayışını benimser. Bu bağlamda bakılınca, Nietzsche'nin Darwin okuması Sosyal Darwinizm olarak adlandırılan yorumdur. Sosyal Darwinizm, Darwin'in evrim teorisinin topluma ve toplumsal ilişkilere uyarlandığı bir yorumdur. Doğanın işleyişi olan doğal ayıklanma gibi, toplumda da güçlünün güçsüz olanı toplum dışına veya piyasa dışına ittiğidir; ve bu güç ve rekabet savaşının doğanın olması gerekeni olarak tanımlanmasıdır. Böylece, Hobbes'un ilkesini Darwin'in çarpıtılmış bir yorumuyla ilişkilendirmeye çalışarak bir okumanın önünü açmış olmaktadır.

1.6. ÖZGÜRLÜK KAVRAMI: TARİHSELLİĞİ VE NORMATİFLİĞİ BAKIMINDAN

Günümüzde özgürlük meselesi söz konusu olduğunda, kavramı daha çok normatif olarak çalışmaktayız. Zihnimizde, tıpkı Platon'un İdeaları gibi, ideal olarak

Vorrechte des Stärkeren Moralvorschriften für das Leben ableiten können, die freilich nur in einem innerlich unerschrockenen Sinne, wie in dem des Hobbes, und in einer ganz anderen großartigen Wahrheitsliebe ihren Ursprung haben müßten, als in einer solchen, die immer nur in kräftigen Ausfällen gegen die Pfaffen, das Wunder und den >>welthistorischen Humbug << der Auferstehung explodiert. Denn mit einer echten und ernst durchgeführten darwinistischen Ethik hätte man den Philister gegen sich, den man bei allen solchen Ausfällen für sich hat." Nietzsche, Friedrich, **Werke in drei Bänden Erster Band**, Carl Hanser Verlag, Münih, 1973, ss.167-168. Tez çalışması için çeviren; Doğan Göçmen.

⁷⁴ Bkz. Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, çev. Bahar Kılıç, Alfa Yayıncılık, 1.basım, İstanbul, 2017.

bir özgürlük kavramı tasarlanmış ve içinde bulunulan durumun bu tasarıya uygunluğu bağlamında tartışılmaktadır. İnsanlığın mevcut halini özgürleşme yolundaki bir durum olarak tarihselliği gözardı edilir. Hobbes'un özgürlük kavramı tartışması *Leviathan*'ın "21.Bölüm" başlığına (*Uyrukların Özgürlüğü Üzerine*) bakıldığında ilk izlenim olarak, sadece yurttaşın özgürlüğünden bahsettiği kanısını uyandırır. Oysa, Hobbes'un özgürlük kavramını ele alışı daha çok Hegel'in, kavramlarının tarihselliğini ve aynı zamanda normatifliğini ele alışı gibidir. Bu fikri bir kenarda tutarak Hobbes'un özgürlük tartışmasına bakmak faydalı olacaktır. Yani Hobbes, insanlığın içinde bulunduğu mevcut hali bir özgürleşme hali olarak tarihselliğini ele alma çabasıdır. Bu bakımdan, özgürlük kavramı sadece yurttaşın özgürlüğü çerçevesinde tartışılmamaktadır. Bu çabayı bu kısımda kavrayabilmek ileri bölümde mutlak egemen öğretisini doğru okuyabilmeyi sağlayacaktır.

Özgürlük kavramının tanımı *Leviathan*'da hem "14.Bölüm" hem de "21.Bölüm"de karşımıza çıkmaktadır. Hobbes'un özgürlük kuramını iki farklı bölümde ele alması elbette rastgele olan bir durum değil, kavramın teorisini net bir şekilde ortaya koyabilmek için yaptığı bir bölümlerdir. Bu sebeple, özgürlük teorisini tam anlamıyla kavramak için "21.Bölüm"ü sırasıyla 8. ve 9. paragraftan başlayarak okumak gerekmektedir. Sekizinci paragrafta Hobbes, kavrama bakışının kendinden önceki dönemden farkını ortaya koyarken, kendi döneminin yani modern toplumun da özgürlük teorisini ortaya koyar:

*"Yazarların övdüğü özgürlük, özel insanların değil, egemenlerin özgürlüğüdür. Eski Grekler' in ve Romalılar' ın tarihlerinde ve felsefesinde ve politika hakkındaki bütün bilgilerini onlardan almış olanların yazılarında ve konuşmalarında sık sık ve saygıyla anılan özgürlük, tek tek insanların özgürlüğü değil, devletin özgürlüğüdür."*⁷⁵

Hobbes'un burada tikelin özgürlüğü ile tümelin özgürlüğü ayrımının vurgusunu yapmasının nedeni, tam da onun modern çağın bir düşünürü olmasıdır. Zira, ortaya çıkan yeni toplum modeli bireyin özgürlüğü üzerinden şekillenmektedir. Tek tek bireyler özgür olduğu oranda tümel özgürleşecektir. Oysa, tümelin özgürlüğü merkeze alındığında, onun için özgürlük olarak tanımlanan herhangi bir şey birey için özgürlük olmayabilir. Bir başka deyişle, Hobbes'a göre, bütün bireylerin toplumda kendisini özgür hissetmeleri toplumun özgür olabilmesinin ön koşuludur.

⁷⁵ Hobbes, L, s.166.

Dolayısıyla, Antik dönemde ve Ortaçağ'daki perspektifin dönüşüme uğramış hali Hobbes'un özgürlük kavramı perspektifi olarak tanımlanabilir. Bu dönüşüm Hobbes'u ayrı bir yere koymamızı sağlar. Mesela, herhangi bir savaş bir toplum için özgürleşme hali olarak betimlenebilirken, tek tek bireyin yaşamını sonlandırabilmektedir. Tümel merkezli özgürlük perspektifi bu durumu haklı gerekçeyle savunmayı dener. Oysa, bu, toplumun var olma ilkesine aykırıdır. Yaşamın mümkün ve güvencede olması için kurulan toplum, ilkesel olarak bireyi ölüme gönderemez. Hobbes'un diliyle konuşacak olursak, yaşamın yok olması tehlikesinden kurtulabilmek için bir sözleşme ile meydana gelen toplumun öncelikli amacı yaşamı mümkün kılmaktır. Fakat, tümel merkezli perspektif toplumun en temelindeki varolma amacıyla çelişmektedir. Bu bakımdan Hobbes'un bu kavramını okurken, bireyin, toplum içerisinde topluma karşı ve toplum içerisinde devlete karşı özgürlüğünden söz edildiğini göz önünde tutmak gerekir.

Böylece, "21.Bölüm"ün sekizinci paragrafından hareketle Antikçağ, Ortaçağ ve Modern toplum arasında mantıksal bir ayrım yapılabilirse; diğer mantıksal ayrımı, yukarıda sözünü ettiğimiz, kavramın normatifliği ile tarihselliği arasında yapmak gerekir. Hobbes, özgürlük kavramının tarihsel perspektifini bölüm içinde normatif teori tartışmasıyla iç içe ortaya koyar. Lakin, normatif özgürlük teorisine geçmeden tarihsel perspektifi netleştirmek gerekmektedir. Modern toplumun varlığı tarihsel olarak özgürlüğün şimdide gerçekleşmiş hali olarak yorumlanırken, normatifliği bakımından toplumun özgürlüğü toplumun varolma nedeniyle çelişki gösterir. Bu tarihsel bakışı bir kenarda önümüzde tutarak Hobbes'un özgürlük tanımlarına bakalım.

Özgürlük kavramının tanımı *Leviathan*'da hem "14.Bölüm" hem "21.Bölüm"de karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak "14.Bölüm"ün ikinci paragrafındaki kısa ve yüklü tanımı irdelemek gerekir. Zira, bu tanım aynı zamanda "21.Bölüm"deki özgürlük kavramının normatifliğinin temelidir:

*"Özgürlük nedir. Özgürlük' ten, kelimenin doğru anlamıyla, dış engellerin yokluğu anlaşılır: bu engeller, çoğu zaman, insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat, kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoyamazlar."*⁷⁶

⁷⁶ Hobbes, L, s.103.

Hobbes burada, insanın özüne dair bir özgürlük tanımı yapmaktadır. İnsanın önüne engeller çıkmasına rağmen bu engeller insanın eyleme gücünü [*Yunanca; praxis*] elinden alamamaktadır. Koşullar nasıl olursa olsun, *praxis* sayesinde, içinde bulunulan koşullara uygun özgür eyleyebilme yetisi insanda mevcuttur. Muhakeme ve akıl aracılığıyla insan özgürlüğünü daima bir şekilde ifade edebilmektedir. Dolayısıyla Hobbes açısından, insana ne yapılırsa yapılsın onun yaşamı elinden alınmadığı sürece, insan özgürdür. Bir başka deyişle, insanı insan yapan şey daima özgür olmasıdır. Dolayısıyla, insan için özgürdür denildiğinde onun yaşadığı sürece özgür olmaya tabi olduğu kastedilir. Böyle bir tanımlamayla Hobbes aynı zamanda, kendisine yöneltilen negatif özgürlükçü eleştirilerine de cevap vermiş olmaktadır. Çünkü, insanın özüne dair bir özgür olma tanımı yapmak demek, aslında pozitif özgürlüğün tanımlanması çabasıdır. Ne olursa olsun, hareket gücünün insanın elinden alınamıyor olması pozitif özgürlüğün kökenidir.

Klasik Liberallerde yaygın olarak görülen bütünlüklü özgürlük teorisi ortaklığı vardır. Bu bakımdan, Hobbes'un özgürlüğü tanımlama şekline John Locke'un özgürlük kavramının yapısına bakarak desteklemek yerinde olur. Locke *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II* adlı eserinin *Güç* bölümünde, insanın özgürlüğü kastedildiğinde onun bütünlüklü özgürlüğüne işaret eder. Özgürlük, insanın herhangi bir yetisine ait değil, öznenin kendisine aittir. Locke'un kavramıyla tanımlayacak olursak; özgürlüğün taşıyıcısı *free Agent*'dir. Dolayısıyla, Locke, insanın iradesi özgürdür veya düşüncesini ifade etme özgürlüğü vardır şeklindeki tanımlamaları kabul etmemektedir. Ona göre insan, insan olarak düşünüldüğünde ya bütün olarak özgürdür ya da özgür değildir.⁷⁷ Locke'da da özgürlük insanın eyleyen bir varlık olmasıyla ilintili olarak ortaya konur.⁷⁸ Özgürlüğün önkoşulu, düşünme, irade, istenç ve harekete dökmedir. Zaten eyleme hali, burada, diğerlerinin itkisiyle özgürlüğün dışa vurulması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Locke özgürlük tanımı yaparken, aynı zamanda, düşünme, irade ve istenci sürece dahil etmesiyle bütünlüklü ahlaki bir kişiliğin tanımını da yapmış olur.

Hobbes tarafından insanın özüne dair bir tanımlama yapılmasının anlamını "21.Bölüm"de daha geniş ele aldığı özgürlük tanımında bulabiliriz. Hobbes burada

⁷⁷ Bkz. Locke, John, **Chapter XXI, An Essay concerning Human Understanding (HU)**, Peter H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1979.

⁷⁸ Bkz. Locke, HU, paragraf 8, s.237.

özgürlük kavramı ile *özgür olmak* kavramını ayırmaktadır. Çünkü, “varlıklar dışında bir şeye uygulandıklarında, yanlış kullanılırlar; çünkü harekete tabi olmayan bir şey, engellemeye de tabi değildir...”⁷⁹ Hobbes özgürlük kavramını çok geniş kullanır ve bu bağlamda kavramı hareket etme gücüyle ilintili olarak tanımlar: “Özgürlük veya Hürriyet tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; ve bu, rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir.”⁸⁰ Hareketin önünde bir karşıt yoksa o şey özgürlük olarak tanımlanabilmektedir. Bu karşıt eğer şeyin kendisinden kaynaklanıyorsa onun özgürlüğü yoktur denir, çünkü hareket etme gücü yoktur. Mesela Hobbes’un *Leviathan*’ın “21.Bölüm”ünde kullandığı yatalak hasta örneğini düşünelim; yatalak felçli bir hastanın hareket gücü olmadığı için zaten özgürlüğünün engellenmesi veya elinden alınması mümkün değildir. Yani, *hareket gücü* söz konusu değilse, *özgürlük sorunu* da yoktur. Buna göre, Hobbes’da özgür olmanın ön koşulu hareket edebilme kapasitesinin olmasıdır. Bu, canlı cansız tüm varlıklar için geçerli olan bir durumdur. Hobbes’un buradaki tavrında modern dönemin fizik yasalarının ve cisim tanımlamasının etkisi görülmektedir. Hobbes özellikle Galileo’nun fizik yasasından etkilenmiştir. Her şeyin hareket halinde olduğu bir doğa kavrayışı Hobbes’un özgürlük kavramının bu denli geniş olmasına etki eder.

Özgürlük kavramı insana atfedildiğinde “*özgür olmak*” kavramına dönüşmektedir. Hobbes insan söz konusu olduğunda kavramın bu şekilde kullanılmasını kelimenin doğru anlamı kabul eder ve şöyle tanımlar: “Özgür bir insan, gücü ve zekasıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir.”⁸¹ İnsanın istediği şeyi yapabilmesi için öncelikle eyleyebilme gücüne sahip olması gerekmektedir. Onun yaşamı -canı- alınmadığı sürece *praksisi* yok olmayacak ve özgürlüğü tam olarak elinden alınamayacaktır. Yani, özgür bir insan olmadan önce özgür olabilme yetisi olmalıdır. Eğer bu eyleyebilme yetisine sahip değilse, engelin nedeni kendinden kaynaklanıyorsa, bunun nedenini sağlığında aramak gerekmektedir. Ancak, bu yetiye sahipse ve özgür değilse, o halde nedeni dış koşulların engellerinden kaynaklanmaktadır. İnsanın dış engelleri için bakılması gereken yer içinde bulunduğu toplumdur. Toplum, insanın

⁷⁹ Hobbes, L, s.163.

⁸⁰ Hobbes, L, s.102.

⁸¹ Hobbes, L, s.163.

eyleyebilme yetisi, muhakeme gücü ve zekasına rağmen onun özgür olmasına imkan tanımıyorsa, o halde, toplumun yapısını yeniden düzenlemek gerekmektedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz, kavramın normatifliği açısından modern toplum eleştirisi yapılacaksa bu noktada yinelenabilir. Hobbes'un betimlemesiyle, rekabet ilkesi üzerine kurulu olan modern toplum, savaş kavramının Hobbes'un kullandığı geniş anlamıyla, insanı sürekli bir savaş hali içinde bulundurmaktadır. Yaşamın tehlikede olduğu toplum, özgür olmanın koşullarını da engellemektedir. Dolayısıyla, modern toplumun işleyiş ilkesinin değiştirilmesi ve toplumun yeniden düzenlenmesi, insanın normatif anlamda özgür olmasının koşuludur.

Hobbes *özgür irade* kavramını da özgür insan bağlamında ele almaktadır: “(...) *özgür irade* sözünden, iradenin [insanın], isteğin veya eğilimin özgürlüğü değil, kişinin özgürlüğü anlaşılır; şu anlamda ki o kişi, yapmak istediği, arzu ettiği veya eğiliminde olduğu şeyi yaparken bir engelle karşılaşmaz.”⁸² Burada 79. ve 80. alıntılardaki pasajların dikkat edilmesi gereken ortak bir noktasını ele almak gerekir. Hobbes'a özgürlüğü basitçe bir güç tanımı olarak tanımladığına dair atıflar yapılmaktadır. Oysa, Hobbes özgürlüğün her iki bölümde de (14. ve 21.) yaptığı tanımda güç kavramının yanında *muhakeme*, *akıl* ve *zeka* kavramlarını da titizlikle kullanır. Hem *Kurt* olabilme hem *Tanrı* olabilme potansiyeline sahip bir varlık olarak insanın sadece *özgür olma* yetisine sahip olması Hobbes için yeterli gelmez. Akli bir varlık olarak, zekasını, muhakeme yetisini kullanarak kendini özgür yapabilecek koşulları da yaratması gerekmektedir. Zira, sahip olduğu gücünü kendini yok etmek için de kullanabilme ihtimali vardır. Bu sebeple, okumanın genel seyri için burada bir not olarak şunu hatırlamakta yarar var; Hobbes'da insanın sahip olduğu tüm potansiyelleri göz önüne alarak onun tanımlarını değerlendirmek gerekmektedir.

Leviathan'ın “21.Bölüm” analizine geri dönecek olursak, Hobbes burada uyrukların özgürlükleri ve sınırlarıyla ilgili maddeler sıralamanın yanı sıra temelde iki konuyu ele almaktadır. Bunlardan biri *korku ve özgürlük* diğeri, *zorunluluk ve özgürlük* meselesidir. İlk olarak özgürlüğün korkuyla ilişkisine bakalım. Hobbes'un burada özgürlüğün korkuyla tutarlı olduğuna dair örneklemesini iki kısımda görmek gerekmektedir. Paragrafın başında verdiği, geminin batacağı korkusuyla mallarını denize atan insanın özgürlüğü ile yasaların verdiği korkuyla eylemde bulunan insanın

⁸² Hobbes, L, s.163.

özgürlüğü örnekleri birbirlerinden farklıdır. İlk örnekte, geminin batacağı durumdaki can korkusuyla yapılan bir eylem vardır; ölmek için mallarını gemiden atan insanın eyleminin önünde bir engel olmaması bakımından özgür olduğu söylene de yaşamını korumak için eylem kendisini dayattığından özgürlük meselesi olarak ele alınması şaibelidir.

Buradaki asıl mesele, Hobbes'un korku ve özgürlük ilişkisini devlete taşıdığı şu kısımdır: “Genel olarak, insanların devletlerde yaptıkları bütün eylemler, o eylemleri yapan kişilerin yapmama *özgürlüğüne* sahip oldukları fakat yasa *korkusu* ile yaptıkları eylemlerdir.”⁸³ Hobbes'un buradaki kaygısını sonradan kuracağı mutlak egemen öğretisini korumaya alma çabası olarak yorumlayabiliriz. Korkuyla özgürlüğün çelişmediği önermesi, insanın özüne dair bir tanımlama olarak ortaya koyduğu özgürlüğün insanın her türden korkusuyla çelişmediğini iddia etme girişimidir. Bu da, yaşamı kaybetme korkusuyla özgür iradenin (insanın) sözleşmeyle bir egemen güç kurması ve gücün işlerliği için de onun yasalarından korkuyla insanların kontrol altında tutulmasını temellendirmektir. İşte bu çaba için Hobbes korku ve özgürlük meselesini ele almaktadır. Ancak, burada Hobbes'un kendi savunmasındaki bir çelişkiyi ortaya koymak gerekir. Eğer yasalar korku salan bir mekanizmaya sahipse ve insanlar üzerinde bu bağlamda yaptırım gücü varsa, onların özgürlük yasaları olduğu söylenebilir mi? Modern toplum bağlamında bakarsak, modern yasaların özgürlük yasaları olmadığı söylenebilir. Çünkü, eylemin önünde en temelde korkuyla bir dış engel yaratmaktadır. Bu sebeple, insanlar tarafından kurulmuş olmalarına rağmen onlar tarafından değiştirilemez, dönüştürülemez ve yok edilemez olarak kavranmaktadır:

*“(...) bir uçta, egemen gücü kendisine verdikleri kişinin veya meclisin dudaklarına bağlı, öteki uçta ise kendi kulaklarına bağlı olan ve toplum yasaları denilen yapay zincirler yaratmışlardır. Bu bağlar, kendi doğaları bakımından zayıf olsalar da, onları kırmanın zorluğu değilse bile tehlikesi nedeniyle, varolmaya devam ettirilirlir.”*⁸⁴

Ancak yukarıdaki çelişkiyi yorumlamak için şöyle bir okuma yapılabilir: Hobbes'un mutlak egemen öğretisini, yani Leviathan'ı geçici bir süreç olarak okuma denemesi. Hobbes'un insanın özgürlüğü üzerine söylemlerinden şu çıkarım yapılabilmektedir:

⁸³ Hobbes, L, s.163.

⁸⁴ Hobbes, L, s.164.

İnsanların doğalarında özgür olmak varsa, o halde, toplum yasaları da özgürlük yasaları olmak durumunda ve toplum da özgürlük toplumu olmalıdır. Dolayısıyla, Leviathan egemen olarak korku saldığı sürece insanlar bu korkudan dolayı eylemlerini belirlemek durumunda kalacaktır; bu da insanların hala özgür olmadıkları anlamına gelir. İşte bu bakımdan, Hobbes'un mutlak egemen öğretisini insanların özgürleşme yolundaki bir süreç olarak okuma denendiğinde, Hobbes'un söylediğinin tarihsel olarak anlamını yakalayabilmekteyiz. Hobbes'un perspektifsel olarak açıkça tartıştığı “ölümsüz barış” durumunda egemen gücün ortadan kalkmış olmasını düşünmek onun açısından elbette mümkün değildir, ama bu durumda egemenliğin artık korku salıcı mutlak bir egemenlik hali olamayacağından pekâlâ hareket edebiliriz. Hobbes egemen güç ve egemen kavramlarını ayrı kullanır. Tezin “İkinci Bölüm”ünde ele alınan kısımda görülecektir ki, egemen güç kavramı, Hobbes'un toplum ve egemeni bir olarak görmesiyle, insanlığın toplum olma durumunu ifade eder. Toplum olmak, yani Common-wealth veya Civitas veya Leviathan olma durumu egemen güçtür. Leviathan bu bağlamda toplum durumunu karşılamaktadır. Egemen ise, egemen gücü elinde bulunduran olarak tanımlanır.⁸⁵ Leviathan'ın hem toplum olmayı karşılaması hem de toplumu yöneten mutlak bir kişiyi karşılaması teoriyi kaygan bir zemine taşımaktadır. Zira yukarıdaki özgürlük tanımını veren Hobbes'un, baskıcı bir Leviathan'ı kalıcı ebedi bir durum olarak tanımlaması çelişik olacaktır; bu çelişkiyi sadece mantıksal tutarsızlık olarak yorumlayıp Hobbes'u bir kenara atmamak gerekir.

Toplum yasalarının “21.Bölüm”deki tanımlamasını *Leviathan*'ın “14.Bölüm”ündeki Doğa Yasalarıyla düşünmek gerekmektedir. Buradaki birinci ve ikinci yasadaki *Hak* kavramının diğer adı *Özgürlük* kavramıdır. Hobbes doğa yasalarını toplumun temeline koyar; sonra tarihsel süreçte toplum yasaları veya yapay zincirler dediği şey ortaya çıkar. *Doğa yasaları* özgürlüğü mümkün kılan ve insanın eyleme gücünü temellendiren şeyler iken, *yapay zincirler* insanın eylemini sınırlayan şeylerdir. Yani, sivil yasaların varlığı aslında negatif özgürlüğü temellendirmektedir; çünkü özgürlük alanını sınırlar. Hobbes yapay zincirleri tanımlarken *yasa* kavramını; doğa yasalarını tanımlarken *hak* kavramını kullanmaktadır. Dolayısıyla, Hobbes'un burada yaptığı şey, modern toplumun

⁸⁵ Bkz. Tez, İkinci Bölüm, İkinci ve Üçüncü Kısımlar.

negatif özgürlüğüyle insanın pozitif özgürlüğü arasında yaptığı ayrımdır. Böyle okuduğumuzda, insanın pozitif özgürlüğüyle, modern toplumda belirleyici olarak var olan negatif özgürlüğü veya yasaları karşı karşıya getirerek Hobbes'un insanın özüne dair tanımlamasından hareketle modern toplumun sivil yasalarının işlevini eleştirebiliriz.

Hobbes'un ele aldığı diğer konu özgürlüğün zorunlulukla ilişkisidir. Özgürlüğün zorunlulukla olan tutarlılık ilişkisi korkuyla olan ilişkiye kıyasla daha kolay kavranabilmektedir. Aradaki tutarlılık ilişkisini açıklayabilmek için *neden* ve *irade* kavramlarını *zorunluluk* ve *özgürlük* olarak ele alır:

“(…), insanların isteyerek yaptıkları eylemler de, iradelerinden kaynaklandığı için özgürlükten kaynaklandıkları gibi; insan iradesinin her eylemi ve insanın her arzusu ve eğilimi, bir nedenden kaynaklandığı ve o nedenin kendisi de, ilk halkası bütün nedenlerin ilk nedeni olan Tanrı'nın elinde olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için, aynı zamanda zorunluluktan kaynaklanırlar. Böylece, bu nedenlerin birbiriyle bağlantısını görebilen birisi için, insanın bütün iradi eylemlerinin zorunluluğu açıkça görünecektir.”⁸⁶

Hobbes'un zorunluluğun özgürlükle tutarlı olduğu iddiası Baruch Spinoza'nın özgürlük kavramını hatırlatır. Spinoza *Etika* adlı eserinde zorunlulukla özgürlük kavramlarını ilişkili olarak ele alır.⁸⁷ Spinoza'da Doğa zorunluluklar alanıdır ve insan bu zorunluluk alanının varoluşunu kavrayabildiği oranda özgürdür. Spinoza özgürlüğü şöyle tanımlar: “Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür diyorum.”⁸⁸ Doğada varolan her şeyin zorunlu olarak bir nedenden ötürü varolduğu kavrandığı oranda insan eylemlerini bu kavrayış üzerinden tasarlayacaktır. Böylece, doğanın tam kavramına ulaşmış ve özgürleşmiş olur. Hobbes'un da bahsettiği nedenler zincirinin zorunluluktan kaynaklanması, Spinoza'daki zorunlu olarak bir nedenden ötürü var olduğu tanımına benzer. “Ruh her şeyi ne kadar zorunlu olarak bilirse onun uygulanışlar üzerinde o kadar büyük gücü vardır. Yani onlardan o kadar az edilgin olur.”⁸⁹ Önermenin açıklaması da şöyledir: “şeylerin zorunlu oldukları hakkındaki bu bilgi ne kadar tekil şeylere ait ise ve bu tekil şeyler ne kadar seçik iseler ve canlı

⁸⁶ Hobbes, L, s.164.

⁸⁷ Bkz. Spinoza, Baruch, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.

⁸⁸ Spinoza, tanım VII, s.32.

⁸⁹ Spinoza, s.266.

olarak hayal edilmişlerse, Ruhun duygulanış üzerindeki gücü de o kadar büyüktür.”⁹⁰ Spinoza’nın burada kurduğu ilişki, tekil tarafından zorunluluk ne kadar bilinirse aslında o kadar özgür olduğudur.

Bunların dışında, “21.Bölüm”ün devamında Hobbes uyruğun özgürlük alanlarına dair belirlemeler yapmaktadır. Fakat, bu belirlemeler tezin ikinci bölümündeki egemen ve uyruk haklarının tartışıldığı zeminde uyruğun hakları ve özgürlükleri bağlamında ele alınmaktadır.

1.7. AHLAK KAVRAMI: ÖZSEVGİ VE BENCİLLİK

Thomas Hobbes’un ahlak kavramını irdelemek için onu sofistike ele almak gerekir. Zira o, kendisini ahlak filozofu olarak tanımlar ve tüm kuramının temel bilimini ahlak felsefesi olarak ortaya koyar. Ahlak kuramının çerçevesini *Leviathan*’ın 14. ve “15.Bölüm”lerdeki doğa yasaları çerçevesinde temellendirir ve bu yasaların biliminin gerçek ahlak felsefesi olduğunu belirtir: “Erdem ve erdemsizliğin bilimi, ahlak felsefesidir; ve bu nedenle doğa yasalarının gerçek doktrini, gerçek ahlak felsefesidir.”⁹¹

Hobbes’un kuramının genelinde olduğu gibi ahlak teorisinde de sürekli bir ikililik durumu söz konusudur. Bu durum tıpkı insan doğası betimlemelerinde gerçeği betimlemekle potansiyelleri belirlemek arasındaki iç içe anlatımını ayırt etmek gibi analizci tavrı gerektirir. Hobbes’un bu ikililiğine neden olan şeyin, kavramların tanımlayacağı olguları belirlemek, fakat kavram adıyla onları işaret edememekten kaynaklandığını ve o kavramları Hobbes’tan sonraki yüzyıllardan destekle ortaya koymaya çalışacağım. Bunun için Hobbes’a dair bir eleştiriden yola çıkarak konuyu analiz etmeyi deneyeceğim.

Macpherson’ın Penguin yayınının *Leviathan* baskısına yazdığı “Önsöz”deki bir belirlemesinden özetlersek: Macpherson modern ahlakçıların Hobbes’a karşı eleştirilerini onun kendi toplum teorisini rasyonel özçıkarcı teorisinden hareketle kurduğu argümanından hareketle öne sürülebileceğini ifade eder. Rasyonel özçıkardan kasıt ise, herkesin sadece kendi rasyonel özçıkarcının peşinden giden insan tanımıdır. Böyle bir özçıkarcın, akla uygunluk anlamında, aydınlanmış bir insan

⁹⁰ Spinoza, s.270.

⁹¹ Hobbes, L, s.124.

olarak davranan bireylerin oluşturduğu bir toplumda insanları bir arada tutabilecek gerekli ve yeterli gücü olmayabilir. Macpherson'ın tanımlamasıyla modern ahlakçıların itirazı bu yönde olabilir. Yani, özçikarından hareketle davranan insanların olduğu toplumun toplum olarak bir arada durması ve ortak bir egemen seçmesi için yeterli bir motivasyon olmayabilir. Bu itiraza karşılık yine Macpherson'dan hareketle şunu diyebiliriz; Hobbes birçok insan tipi betimler, insan doğası tanımlamalarından bu çokluğu görebiliriz, bazen gerçekten doğal canlı bir varlık olarak insanı tanımlarken, bazen de Rönesans döneminin modern tipini betimler ve bunlar satırlarında iç içe halde bulunmaktadır.

Hobbes'un bu ikililiğini kavramak için sadece *özçikar* kavramını ölçü alarak yorumlamak yanıltıcı olabilir. Bu sebeple bu kavrama ek olarak *özsevgi* kavramını devreye sokmak gerekmektedir. Zira, Hobbes'un kendi metinlerinde bu kavramların ismen belirgin olarak bulunmamasına rağmen, kavram kendi varlığını hissettirme aşamasındadır. Birkaç yerde *özsevgi* [İng. *selfe-love*] ve *özçikar* [İng. *particular interest*] kelimelerini kullansa da bunlar üzerinden kavramsal derinleşme takip edilememektedir⁹². Kavramların ismen ortaya konması Hobbes'un ahlak tartışmasını kavramayı kolaylaştıracaktır. A.P. Martinich Hobbes'daki insanın ahlak durumunun ikili yapısını açıklarken “totolojik egoizm” ile “bencil egoizm” kavramları üzerinden bu ayrımı yapar ve Hobbes'un ahlaki tavrını konumlandırır:

*“Totolojik egoizme göre, her eyleme, failin birtakım arzuları sebep olur ve herkes bu arzuyu tatmin etmek için eylemde bulunur. Bu husus ilginç, zararsız ve doğrudur. (...) Bencil egoizme göreyse, herkes yalnızca kendine yarar sağlamak için eylemde bulunur. Bu öğretisi ise ilginç, tehlikeli ve yanıltıcı. Zaman zaman, Hobbes birine ya da öbürüne benzeyen şeyler söyler.”*⁹³

Martinich'in bu ayrımına alternatif olarak ve aynı zamanda Hobbes'un kuramını - sadece ahlak teorisini değil, tüm toplum kuramını- analiz edebilmeyi kolaylaştıran kavramlar için Jean-Jacques Rousseau'nun [Fr. *amour de soi*] *özsevgi* ve [Fr. *amour-propre*] bencillik kavramlarının ayırımından destek alacağım.⁹⁴ Rousseau bu

⁹² Bkz. Hobbes, L, ss.123,134,145.

⁹³ Martinich, A.P., **Thomas Hobbes**, çev. Akın Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 2013, s.269.

⁹⁴ Bkz. Dent, N.J.H., **Rousseau Sözlüğü**, ss.63-67.

Ek: Buradaki ayırım için Rousseau'nun kavramlarının anlam bakımından Hobbes'daki ahlak durumunu karşıladığını düşünüyorum. Bu sebeple *amour de soi* ve *amour propre* kavramlarını anlam

iki kavramın karıştırılmaması gerektiğini çünkü ikisinin de ortaya çıkış nedenlerinin farklı olduğunu söyler. Özsevgi, “bizim tutkularımızın kaynağı, tüm öteki tutkuların kökeni ve ilkesi, insanla birlikte doğup onu hiç bırakmayan tek kaynak”⁹⁵ tır. Rousseau’ya göre, her canlı kendi varlığını korumakla yükümlüdür, fakat bu yükümlülüğü bilinçli bir şekilde yürüten varlık ise insandır. Burada, bilinçli olma durumuna yapılacak vurgu önemlidir. Zira, insan akıllı bir varlık olarak yaşam alanını örerken akli vazgeçilmez bir araç olarak kullanır. İnsanın akıl süzgecinden geçirerek eylemesine eşlik eden dengeleyici duyguyu Rousseau *merhamet* olarak tanımlar.⁹⁶ Dolayısıyla insan, akıl ve merhamet eşliğinde ahlaklı toplumu güdül olarak örebilmektedir.

Rousseau’nun bu kavramına benzer bir kavram Spinoza’nın “*conatus*” kavramıdır. *Conatus*, “her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (actuel) özü dışında bir şey değildir.”⁹⁷ Bir başka deyişle, kendi varoluşunu gerçekleştirmek için harcanan çaba varlığın varoluş kudretidir. Spinoza’yı ayırt eden şey, kavramını tüm varlıklar için kullanmasıdır. *Conatus*, canlı cansız bütün varlıklarda var olan bir şeydir.

Hobbes’daki tavır ikililiğinin biri yukarıda bahsettiğimiz *özsevgi* (amour de soi, *conatus*) kavramına, Martinich’in “*totolojik egoizm*” dediği şeye tekabül etmektedir. Ölüm korkusunun hakim olduğu doğa durumunda, *canını* korumak için savaşılan insanın güdüleyicisi *öz sevgi*dir. Hobbes herkesin her şeye hakkı vardır dediği doğa durumunda bunu kasteder. Savaş durumunda varlığını devam ettirme güdüsü insanın bencillikle sorumlu tutulabileceği bir şey değildir. Bu durum daha çok Rousseau’nun ifadesiyle, *özsevginin* özü temel “sağlık ve tüm fiziksel işleyişi” kapsamadadır. Hobbes’un insan doğasına yaptığı negatif yönlü atıflar, onun Rönesans insanının içinde bulunduğu koşullara göre *özsevgisinin dönüşmüş tavrı*madır. Rousseau’nun amour de soi tutkusunun amour propre’a dönüşümü olarak

olarak orijinal hallerini kullanacağım. Ancak, sözlüğün Türkçe çevirisinde kullanılan ben sevgisi (amour de soi) ve öz sevgisi (amour propre) kavramlarının tartışmayı güçleştirdiği ve bazen karışıklığa yol açtığı için, Fransızca kavramların çevirisini öz sevgi (amour de soi) ve bencillik (amour propre) olarak kullanmayı tercih ediyorum. Kavramların anlamları bakımından Türkçe’deki karşılığı olarak bu tezdeki önerinin daha açık olduğu kanısındayım.

⁹⁵ Rousseau, J.J., *Emile*, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s.284.

⁹⁶ Bkz. Rousseau, J.J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 16.Baskı, İstanbul, 2019, 3.Kısım.

⁹⁷ Spinoza, 3.Bölüm, önerme VII, s.140.

tanımlamasına tekabül eder. Bencillik duygusu aslında insan doğasında bulunan temel bir duygu değildir. Bu, özsevginin toplumdaki ilişkilerin yabancılaşması ve ahlaki değerlerin çürümesiyle dönüşüme uğrayarak ortaya çıkar. Böylece Rousseau, bencilliğin özsevgi kavramının yanlış toplumsal ilişkiler nedeniyle dönüşüme uğramış hali olduğunu tanımlayarak, kavramın kaynağını açıklar; aksi takdirde bencilliğin de doğuştan olduğunu söylemek, insanın doğuştan kötü olduğunu kabul etmeye gidecektir. Hobbes'un diliyle konuşacak olursak, herkesin herkese karşı savaşının olduğu durumda toplumsal koşullar insanı kötülüğe-bencillığe götürür; aklın işleyebilmesi ve merhamet duygusunun gün yüzüne çıkabilmesi için *ortak* iyunin tesis edildiği bir toplum oluşturulması gerekmektedir. Bu aynı zamanda vicdanlılığın da ortaya çıkması anlamına gelir.

Hobbes'un doğa durumundan sivil durumuna geçişin motivasyonu aslında *özsevgi* kavramıdır. Sahnede korku kavramı işlevsellik gösterse de bu, özsevgi kavramının karşılığıdır. Ölüm korkusu dolayısıyla yaşama arzusu temelinde insan tarihselliğini meydana getirmektedir. İnsan ölmekten korktuğu için canını korumak ister çünkü özsevgi duygusu vardır; bunun için de barış durumunu ister. Hobbes'un bencillik kavramı üzerinden betimlediği insan tanımı modern dönemin burjuva insanıdır. Mülkiyetle birlikte gelen bencillik kavramı insan doğasının özüne ait değildir; özünde olan özsevgi duygusudur ve bencillik kavramı süreç içinde buna eşlik eder. Hobbes insan doğasının kötülük üzerine temellenmediğini *De Cive*'de şöyle anlatır:

*"(...) kötü bir insan daha çok gürbüz bir oğlan çocuğuna veya çocukça bir akla sahip bir insana benzer ve kötülük ise, zarar hakkında terbiye edilmiş ve eğitilmiş bir doğa tarafından yönetilmesi gereken bir yaşta, insandaki akıl eksikliğidir. Öyleyse doğadan aldıkları bir terbiye ve akıl yürütmeden mahrum oldukları için insanlar doğa tarafından kötü yaratılmıştır denmedikçe, insanların arzu, korku, kızgınlık ve benzeri hayvani duyguları doğadan aldıklarının ama yine doğa tarafından kötü yaratılmadıklarının kabul edilmesi gerekir."*⁹⁸

Bu açıdan, insanın sahip olduğu tüm duyguları gerçekliğiyle kabul edip sonrasında, çıkar peşinde hareket edenlerin henüz eylemlerini belirlerken akıl süzgecinden geçirmediğini göz önüne almak gerekir. Ancak, dikkat etmemiz gereken diğer

⁹⁸ Hobbes, DC, s.13.

nokta ise, insanların özsevgiden dolayı yaptığı eylemlerinin de kabaca bencillik kavramına dayandırmamak gerekir. Bir insanın önce kendi can güvenliğini düşünmesi gibi durumları bencillik üzerinde temellendirmek kolayca kaçmak gibi yorumlanabilir.

Türkçe’de Hobbes’un ahlak kuramından bahsederken “bencillik ahlakı” gibi kullanılan terimleri de ele almak gerekmektedir. Bencillik kavramı özellikle Hobbes söz konusu olduğunda sıkça ve rahatlıkla kullanılmaktadır. Bencillik kavramının kullanımlarına baktığımızda genelde kavramın kişinin *hep* kendi çıkarının peşinde olduğu anlamına atıf yapılır. Ancak daha seyrek de olsa kişinin *önce* kendini düşündüğü hale gönderme yapılır. Bu bağlamda bakarsak, bencillik kavramının anlam ikililiği “ben-merkezci” ve “ben-merkezli” kavramlarıyla karşılamayı deneyeceğim ki, bu da Hobbes’da ahlak bakımından mutlaka özsevgi ve bencillik ayrımı yapılması gerektiğini kuvvetlendirecektir. Ben-merkezci kavramında eylemlerin odağında daima ben’in kendisi vardır; daha baştan diğerini yok sayar. Eylemin çıkış noktası da gözettiği odak da kişinin kendisidir. Bu bakımdan, özçıkār ya da bencillik (*amour propre*) kavramına tekabül edebilmektedir. Daima kendi çıkarının peşinde olan, diğerlerini yadsıyan bir hal söz konusudur. Lakin, ben-merkezli kavramında durum farklıdır. Burada, ‘ben’ eylemin hareket noktasıdır, yani hayatta tek bir adım atabilmek için ben’den hareket edilmek zorundadır. Dolayısıyla, eylemin sadece çıkış noktasını belirten kavram olarak anlamak gerekir. Ben-merkezli kavramında diyalektik bir süreç işler. İnsan pekala kendinden -beninden- hareketle bir başka benin dolayımıyla kendine bakabilir. Hobbes’un, bu durumu *Leviathan*’ın “Yazarın Sunuş” kısmındaki ‘kendini tanı’ ilkesiyle açıklanabilir: “(...) *bilgelik*, kitap okuyarak değil, insanları tanıyarak öğrenilir (...) eğer zahmet edecek olsalardı, bu sözle birbirlerini gerçekten tanımayı öğrenebilirlerdi. Bu söz şudur: *nosce te ipsum, kendini tanı*.”⁹⁹ Hobbes burada ahlak kuramının temel ilkesini ortaya koymaktadır. İnsanları tanıyarak ancak bilge olunabilir ki, bunun yolu da kendini tanımaktan geçer. Özsevgi duygusuyla ben’den hareket eden ve başka ben’lerle ilişkisi dolayımıyla kendini ve böylece de diğerlerini tanımaya çabalayan insan ile sürekli kendi çıkarını gözetten ben-merkezci anlamda bencil insan arasındaki farkı iyi kavramak gerekmektedir. Bu bakımdan, bencil kavramını kullanırken eylemin

⁹⁹ Hobbes, L, s.18.

kaynağının özsevgiden olup olmadığını iyi analiz etmek gerekir. Bu çalışmada *bencil* veya *bencillik* kavramıyla kastedilen bu bağlamdır.

Aynı zamanda, Hobbes'un 'kendini tanı' ilkesini ortaya koyduğu yerde işleyen bir başka kavram da *empati* kavramıdır. İnsan kendi kendisini diğerinin eylemleri dolayısıyla tanıdığı yerde, kendisine diğeri açısından bakmaktadır. Hobbes empati yeteneğini şöyle tanımlar:

“(...) bir insanın düşünceleri ve duygularının bir başka insanın düşünceleri ve duygularına benzerliği nedeniyle, her kim kendine bakar ve düşündüğü, sandığı, akıl yürüttüğü, umduğu, korktuğu, vs. zaman ne yaptığını ve hangi nedenle yaptığını düşünürse, o insanın, işte böylelikle, benzer durumlarda diğer insanların düşüncelerini ve duygularını anlayabileceği ve bilebileceğini bize öğretmek için söylenmişti.”¹⁰⁰

Bir başka yerde empati durumunu şöyle anlatır: “İnsanlar açgözlülüğü başkalarına karşı kötülük olarak kullanma eğiliminde olsalar da, kendi edimlerinin, solun sağda ve sağın solda gözüktüğü bir aynada olduğu gibi, başkalarındaki aksini gördüklerinden, doğal hak kendini koruma ihtiyacından doğan bir şeyin günah olduğunu kabul etmez.”¹⁰¹ Burada, empati sayesinde insanların birbirlerini anlayabilmesi günah durumunu ortadan kaldırır. Ancak Hobbes sadece kişinin empati yapabilme yetisiyle de kalmaz, örtük olarak *sempati* kavramını da kullanır. Bu kavram A. Smith üzerinden incelenebilir.

Adam Smith ahlak teorisini kurarken Hobbes'un bu kısa anlatımından yola çıkar ve buradaki *sempati* kavramını açığa çıkarır. Smith'in kullanımında *sempati* kavramı tam anlamıyla görmek mümkündür. Yani, insanda sadece kendini diğerinin yerine koyup onu anlamak yeteneği değil, aynı zamanda kendini onun yerine koyup onu anlamak, duygularını, acıyı ve mutluluğu paylaşmak, hissetmek gibi bir zorunluluk vardır. Hatta Smith'e göre bu “o kadar bariz bir olgudur ki kanıtlamamız için herhangi bir örneğe gerek bile yoktur.”¹⁰² Üstelik, *sempati* yapma yetisi sadece “erdemli ve merhametli insanlar”ı değil, tüm insanlığı kapsamaktadır. Adam Smith yetinin işleyişini şu şekilde açıklar: “Tasavvurumuz, onun ya da bunun değil, sadece kendi hislerimizin algılayabildiği izlenimleri taklit eder. Tasavvur gücüyle,

¹⁰⁰ Hobbes, L, s.18.

¹⁰¹ Hobbes, DC, s.2.

¹⁰² Smith, Adam, **Ahlaki Duygular Kuramı**, çev. Berkay Tartıcı, Livertulas Yayınları, İstanbul, 2017, s.19.

kendimizi başkasının yerine koyar, aynı azaba katlandığımızı düşünür, sanki aynı vücutta can bulur ve onunla bir şekilde aynı kişi haline geliriz.”¹⁰³ Hobbes’da da buna benzer bir durum vardır. İnsanın derininde yatan şey Hobbes’un tezin 38.sayfasındaki alıntıda sözünü ettiği, duyguların ve düşüncelerin insanda benzer olması nedeniyle, Smith’in “tasavvur melekesi” aracılığıyla duygudaşlık kurabilmektir.

Hobbes *De Cive*’nin “İthaf” kısmında şöyle der: “Barışın ilkeleri olan adalet ve yardımlaşma bakımından yurttaşlar Tanrı’ya benzerlik gösterir. Ama devletlerin arasındaki ilişkilerde, kötü insanların şeytanlıkları, iyi insanları da, kendi korunmaları adına, vahşi ve düzenbaz olmaya, eş deyişle yabani hayvanların avcı ruhuna sahip olmaya, zorlar.”¹⁰⁴ Hobbes ahlak kavramını örerken insanlar arasındaki ilişkiler ile kurumlaşmış toplumların ilişkisini farklı ele alır. *De Cive*’nin “İthaf” kısmında işaret ettiği fark şudur: “İnsan insanın Tanrı’sıdır ve insan insanın kurdudur. İlki yurttaşlar için, ikincisi devletler arasındaki ilişkiler için doğrudur.”¹⁰⁵ Buradan görüldüğü üzere, Hobbes insanlar arasındaki savaş durumunu yani *Kurt* olma durumunu koşullar üzerinden tanımlamaktadır. Modern toplumun yarattığı koşullar ve ilişkiler dolayısıyla insanlar kurt durumunda olur. Oysa, Hobbes’a genel geçer yapılan atıflardaki gibi insanın kurt olma durumu onun doğasının zorunlu ve tek olası hali değildir. Aksine, Hobbes bu betimlemeyi yaparken ilk olarak insanın Tanrı olabilme olanağını dile getirir. Adalet ve yardımlaşma bakımından Tanrı’ya benzeyen insan koşullar sebebiyle sürekli bir savaş -sıcak savaş dönemi olmadığı zamanlarda soğuk savaşın sürekli devam etmesi- halindedir.

Hobbes’un insanın ahlaki ilkesi olarak ortaya koyduğu *kendini tanı* ilkesi bir ülkenin yöneticisi için de geçerlidir. Hatta, egemenin görevini daha geniş tanımlar: “Bütün bir ülkeyi yönetecek olan kişi, kendini tanımalıdır; şu veya bu insanı değil, bütün insanlığı tanımalıdır.”¹⁰⁶ Egemen kişi, insanın ahlaki görevi olarak ilkin kendini tanımalıdır ancak, bununla yetinmemeli ve kendinde insanlığı keşfetmelidir. Bir yerde insanlığın çıkarının temsilcisi olmalıdır. Bütün bunlar sebebiyle, Macpherson’dan hareketle, Hobbes’a yöneltilen modern ahlakçıların itirazlarına yine

¹⁰³ Smith, s.19.

¹⁰⁴ Hobbes, DC, s.2.

¹⁰⁵ Hobbes, DC, s.1.

¹⁰⁶ Hobbes, L, s.19.

Hobbes'dan bir argümanla karşılık verilebilir; insan ve egemen kendini tanıma ve kendinde insanlığı keşfetme yetisine sahipse, bütün bir insanlık toplumu ilkesel olarak ahlak üzerine kurulabilir.

Hobbes'un bu tanımlaması bizi Kant'ın "kategorik imperatif" kavramına kadar götürür. Kant'ın "kendinde amaç olarak insanlık" ilkesi Hobbes'un "kendinde insanlığı keşfet" ilkesinden türetilir. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde bu ilkeye şöyle işaret eder: "Bir organizma olan, yani yaşam amacına uygun olarak düzenlenmiş bir varlığın doğal kuruluşuna ilişkin ilke olarak şunu kabul edelim: bu varlıkta herhangi bir amaç için olan bir alet yoktur ki, aynı zamanda o amaca en uygunu, en uyarlısı olmasın."¹⁰⁷ *Pratik Aklın Eleştirisi ve Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserlerinde Kant, evrensel bir ahlak yasasının varlığını ve bunun insanda nasıl açığa çıkacağını ilke ve yöntemlerini ortaya koyar. Ahlaklı bir toplumun mümkün olduğunu öne süren Kant, insanın ahlaklı olmaya bir başka deyişle iyi olmaya eğilimli yapısını analiz ederek bu argümanını güçlendirir. Kant'ın insan doğasının eğilimleri üzerine yaptığı tartışma Hobbes'un insan doğasının kötülüğü veya iyiliği üzerine söylemlerini kavramayı kolaylaştıracaktır.

Geleneksel Hobbes okumaları insan doğasının mutlak kötülüğü çıkarımına dayanır. Hobbes'un insan tanımının baskıcı bir otorite tarafından yönetilmediğinde (güdülenmediğinde) kurt olma potansiyelinde mutlaklaştığını iddia eder. Oysa Hobbes, insanın iyi ve ahlaklı olma (tanrı) potansiyeline umutla sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanın kötülüğe olan yöneliminin, onun doğasından kaynaklanan mutlak bir sonuç olmadığı dolayısıyla bu yönelimi aktive eden koşulları dikkate alır. Zira, insan akıllı bir varlık olarak kendinde insanlığı keşfedebilecektir.

Kant insanın *Kurt* ve *Tanrı* potansiyelini "iyiliğe eğilim/yatkınlık" [Alm. *Anlage*] ve "kötülüğe yönelim" [Alm. *Eigung*] olarak *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserinde tartışır. Burada, insan doğasının iyiliği ya da kötülüğüne dair kesin yargıların olabilmesi için herkesi kapsayan bir antropolojik araştırma yapılması gerektiğini ortaya koyar. Ancak böyle bir veri söylemleri kanıtlar niteliktedir, fakat bunun mümkün olmadığı aşikardır.¹⁰⁸ Dolayısıyla insana "doğası itibariyle iyidir ya

¹⁰⁷ Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ionna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s.10.

¹⁰⁸ Kant, Immanuel, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din (SAD)*, çev. Suat Başar Çağlan, Literatürk Yayınları, Konya, 2012, s.38.

da kötüdür” diyemeyiz, olsa olsa hem iyi hem kötü veya iyiliğe eğilimli ve kötülüğe yönelimli denilebilir. Eğilim ve yönelim ayrımı, insanın ahlaki bir varlık olabileceğine dair umudu artırmaktadır. Eğilim/yatkınlık, doğuştan gelen bir yapı anlamında iyiliğe atıfla kullanılırken; yönelim, “bir eğilimin olasılığının iradeye dair öznel zemini” olarak kötülükle ilişkilendirilir. Ayrıca Kant yönelimi eğilimden ayıran şeyin, onun gerçekten doğuştan olabilmesine rağmen, bu şekilde temsil edilmemesi gerektiğini söyler¹⁰⁹. Kant içimizdeki ahlakiliğin geliştirilmesi için teşvikin doğa tarafından geldiğini öne sürer: “O halde, iyiliğe dair içimizdeki ahlaki eğilime yardımcı olma niyetini taşıyan bizzat doğanın kendisi değil midir?”¹¹⁰ Kant aynı yerde Seneca’dan aktardığı sözle kendi sorusunu pekiştirir: “Tedavi edilebilen hastalıklardan mustaribiz; tedavi edilmek istersek, sağlıklı doğduğumuzdan, doğa bize yardım edecektir.”¹¹¹

Bunun yanında, Kant yine de insanın doğal bir kötülük yönelimi olduğunu yadsımaz. Ancak, bir insanın kötü olduğunu söyleyebilmek için sadece onun eylemlerine bakarak yargıya varmamak gerekir. Onun sergilediği eylemlerin, yine onun zihniyetinde olan birtakım ilkelerden, yani maksimlerin kötü olmasından kaynaklandığı sonucuna varırsak insana kötü diyebiliriz. Kant’ın bu söylemini Hobbes’a taşıyacak olursak; savaş durumunda insanların eylemlerine bakarak onların ilkesel olarak kötü olduğu yargısına varamayız. Koşulların savaş koşulları olması pekala insan eylemlerini şekillendirmektedir. Ancak, koşullar iyi düzenlenmiş doğru ilişkilendirilmiş ve barış ortamı sağlanmış olduğunda insanların eylemlerine ve maksimlerine yeniden bakıp iyi veya kötü olduğu değerlendirilmelidir. Doğa durumunda gözlemlenen herkesin herkesin kurdu olduğu yargısını insanın ahlaki yapısının mutlaklığına taşımak hatalıdır.

Hobbes’un etik tartışmasını kavramak için iki yönlü bir okuma gerektiği aşîkardır. Macpherson’ın benzer bir ayrımını da Ahmet Cevizci Hobbes’un etik yorumu için kullanmaktadır. Cevizci *Etik, Ahlak Felsefesi* adlı eserinin Hobbes’a ait kısmında ahlak tartışmasını “psikolojik egoizm” ve “etik egoizm” kavramlarıyla

¹⁰⁹ Kant, SAD, s.42.

¹¹⁰ Kant, SAD, s.32.

¹¹¹ Dipnot 10: De ira, II, 13, 1: “Sanabilibus grotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat.”, Seneca’dan aktaran Kant, SAD, s.106.

yürütür.¹¹² Cevizci'ye göre, Hobbes psikolojik egoizm bağlamında insanın doğası gereği bencil olduğu fikrini daha sonra etik egoizme taşıyarak ahlaki teoriye dönüştürür. Hobbes'un "kendi çıkarının peşinden koşan birey"den hareket ettiğini dolayısıyla "bencilliğin savunuculuğunu" yaptığını öne sürer.¹¹³ Bunun yanında, "özçıkır" ile "diğerkamlık (*özgecilik*)" kavramlarının ayrımını yapar. Özçıkırın insanın ilişkilerini düzenleyen, toplumsallığını şekillendiren temel duygu olduğunu Hobbes'tan aktararak şöyle temellendirir: "diğerkamlık gibi görünen şeyin gerçekte, öyle ya da böyle öz-çıkırın örtülü bir şekli olduğunu" ortaya koyar.¹¹⁴ Buradan, özgeciliğin (bu kavramı özsevgi kavramıyla karşılamayı tercih ediyorum) insana ait temel duygu olmadığı çıkarımı yapılabilir. Ayrıca, öz-çıkırın "aydınlanmamış" halinin savaşa yol açtığını ortaya koyar. Cevizci'nin "*aydınlanmış öz-çıkır*" kavramı, toplum ilişkilerini oluşturan şeyin yine çıkarlar olduğu ancak, başkalarına karşı 'saygı duymaya' sevk edecek hale gelebilmiş bir durumu tanımlar. Buradaki *aydınlanma* ile aktarılmak istenen şey yukarıda tartıştığımız özsevgi ve bencilik ayrımıdır. Fakat, Cevizci'nin ayrımı bu çalışmanın iddia ettiğinin tam tersidir. "Aydınlanmış öz-çıkır" insanın *özsevgi* güdüsüdür, çıkarlarının peşinden koşmaktan ziyade insanın kendi arzu ve isteklerini en iyi kendisinin tanımlayabileceği ve kendini gerçekleştirmesinin itici gücüdür. Cevizci'nin aksine, insan doğasının temel güdüsü Rousseau'nun dediği gibi amour de soi yani *özsevgi*dir. 'Öz-çıkır' veya *bencillik*, özsevginin doğru düzenlenmemiş toplumsal ilişkiler dolayısıyla dönüşüme uğramış şeklidir.

Hobbes'un ahlak kuramında insan bencilliğin mutlak kölesi veya gönüllüsü değildir. Bu bakımdan ahlaklı bir toplum tarihi oluşturmaktan aciz olarak da tanımlanamaz. Ahlaklı toplumun da ancak ve ancak egemen gücün varlığı altında mümkün olduğunu iddia etmez. Egemen gücün varlığı bir ahlaki toplum kurmaya vesiledir. Fakat, bunun ebedi barış durumu olmadığı da aşikardır. Tezin üçüncü bölümünde bunun sebepleri ele alınmaktadır.

¹¹² Bkz. Ahmet Cevizci, **Etik-Ahlak Felsefesi**, Bölüm: Hobbes'un Bencillik Ahlakı, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

¹¹³ Cevizci, ss.61,65.

¹¹⁴ Cevizci, s.65.

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUM DURUMU: YAŞAMIN MÜMKÜN KILINMASI VE MUHAFAZA EDİLMESİ

2.1. LEVİATHAN MİTİ: YAŞAM VEYA ÖLÜM BAHŞEDİCİ

Thomas Hobbes'un Leviathan'ı yani mitolojik dev su canavarını seçmesi rastgele bir durum değildir. Mitolojik olarak bu canavarın karakteri tam da Hobbes'un mutlak egemen öğretisi için ortaya koymak istediği perspektifsel durumu karşılamaktadır. Bu sebeple kısa bir mitolojik hatırlatmalarla tezin ikinci bölümünün genel argümanını açıklamayı deneyeceğim. Leviathan, *Tevrat*'ın içinde geçen ve Yahudi kültüründe birçok hikayelerde kullanılan dev canavarlardan biridir. Su canavarı olarak da isimlendirilen Leviathan, *Tevrat*'ta bazen bir su canavarı olarak tehlikeli ve öldürücüken, bazen de sadece Tanrı'nın yarattığı suda yaşayan dev canlılardan biri olarak tasvir edilir¹¹⁵. *İncil*'de ise su altında yaşayan ve dev bir yılan benzetilen Leviathan su altı cehenneminin bekçisidir ve suyun kontrolü elindedir. Bu bakımdan bir yandan tehlikeli öldürücü bir yapısı varken, diğer yandan Tanrı'nın yarattığı bir varlık olarak tanımlanır. Hem zarar verebilen hem de zararsız olabilen ikili potansiyele atıf yapılır.

Hobbes'un iki potansiyelli bir su canavarını seçmesinin nedeni toplum ve devlet kuramının temel bağlamını aktarabilmek olduğu kanısındayım. Bu durumu mitolojik benzerlik bakımından Şahmeran mitiyle biraz daha açıklamaya çalışacağım. Türkçe çeviride Semih Lim Leviathan'ı Ejderha olarak kullanır. Ejderha imgesi aslen Çin ve İskandinav mitolojisinde temel olarak görülse de Türk mitolojisinde bununla ilgili tasavvurlar bulunmaktadır. Türk kültüründe ejderha yerine kullanılan değişik imgeler de vardır. Bunların bazıları *yılan*, *büke*, *nağ yılan* gibi sözcüklerdir. Şahmeran hikayesi Anadolu kültüründe oldukça bilinen bir yılan-insan mitolojisidir. Etimolojik olarak Şah-ı Maran yılanların şahı demektir ve dişisi İşbüke olarak adlandırılmıştır. Büke sözcüğü hem ejderha hem de yılan olarak tanımlanan bir yaratığın ismidir. Bu bakımdan *Tevrat*'ta tanımlanan Livyatan'a

¹¹⁵ Ayrıntı için *Tevrat*'ın Eyüp Kitabına bakılabilir. Burada Hobbes'un toplum teorisinde kullandığı Leviathan'ın anlam bakımından *Tevrat*'taki Leviathan'ı (livyatan) seçmesinin bağlamını aktarabilmek için kısaca bahsedilmektedir.

benzerlik gösterir. Livyatan'ın su ile ilişkilendirilmiş olması Hobbes'un daha çok işine yaramaktadır çünkü, su yaşam vadedendir ama aynı zamanda yaşamı yok edendir. Şahmeran da tıpkı bu ikilemi sunar. Şahmeran, üst kısmı insan alt kısmı ise yılan olan bir yarı insan yarı hayvandır. Şahmeran'ın yılan olması bakımından iyileştirici bir yanı vardır. Lakin, aynı sebepten ötürü öldürücü yanı da olan Şahmeran, eğer yılan zehrini gerektiği kadar kullanırsa ilaç olur ve yaşam kurtarırken, zehrin fazlası kullanıldığında öldürücüdür. Dolayısıyla, yer altı dünyasında yılanların uygarlığının kontrolünü sağlayan Şahmeran hem yaşam bahşedici hem de ölüm getiren bir imgedir.

Hobbes ölüm ve yaşam kudretini elinde bulunduran bir mitolojik imgeden yararlanırken kendi 'Leviathan'ının iki farklı perspektifini simgesel olarak belirlemiştir. Hobbes bu açıdan da değerlendirildiğinde tam bir dünyevileştirme çabası görülmektedir. İnsanın -halkın- kendi hikayesinden yola çıkmaktadır ve onları kendi hikayelerine döndürmektedir. Bu kısımda temellendirilmeye çalışılan nokta toplum ve devlet kuramında önerdiği Leviathan'ın ölüm ve yaşam kudretleri olduğudur. Hobbes'a göre insanların sözleşme aracılığıyla toplum duruma geçişleri, yani yaşamını öğretilen bir varlık olarak toplum motifini ortaya çıkarmaları, doğa yasaları tarafından gerçekleştirilir ve temel aracı akıl ve temel itici gücü ise özsevgi duygusudur. Doğa yasaları hem aklın yasaları hem de akılla bulunan yasalar olarak tanımlanır. Şöyle denilebilir; doğa yasaları akıl aracılığıyla bulunan aklın yasalarıdır. Bu yasalarla Hobbes, toplum durumunun ortaya çıkışını, nedenlerini ve nasılını açıklar.

Çalışmanın birinci bölümünde Hobbes'un kuramının ana kavramlarını tartışırken ilgili yasaları ayrı ayrı ele aldığımız doğa yasalarını bu kısımda özetlemek hatırlamamıza yardımcı olacaktır. Hobbes'a göre, temel doğa yasası insanın doğal hakkını tanımlar. Çünkü, *hak* özgürlük alanıyla ilintiliyken, *yasa* yükümlülük alanıyla ilintilidir.¹¹⁶ Dolayısıyla, herkesin her şeye hakkı olduğu insanın *doğal hakkı* akla aykırı değildir. Lakin, bu hakkın herkeste aynı olması savaşa yol açar. Bu savaş insanın yaşamını tehlikeye attığı için akıl ikinci doğa yasasına ulaşır, ki bu yasa sözleşmeyle hak devridir. Böylece, insanlar aralarında yaptıkları bir anlaşmayla toplumu ortaya çıkarır. Toplum halinde yaşamak, Kant'ın kavramlarıyla konuşacak

¹¹⁶ Bkz. Hobbes, L, 14.Bölüm.

olursak, aklın kamusallaşmasının bir sonucudur ve elbette akla aykırı değildir. Hobbes'un diğer on dokuz doğa yasası insanın toplumsal yaşamı üzerinden tanımlanan yasalardır. Bunlarla hem olanları hem de olabilecekleri yani, bazen mevcut durumu betimlerken hızlı geçişlerle mümkün potansiyelleri betimlemeye çalışır. Hobbes'un toplum, ahlak, devlet ve hukuk kuramının özünü bu doğa yasaları oluşturur.

Hobbes ikinci yasa olan sözleşme ile üçüncü yasa olan adalet üzerinden egemeni meydana çıkarır. Herkes haklarını eşit şekilde üçüncü bir kişiye devreder, ki bu ortak güç toplumun toplum olarak kalabilmesini sağlar. Ortak gücün diğer temel varoluş sebebi toplumla birlikte ortaya çıkan adalet kavramının koruyucusu olarak toplumun dengesini ve düzenini sağlamaktır.

Doğa durumunda insanın yaşamını sadece kendisi koruyabilmektedir. Güvensizlik duygusunun hakim olduğu insan tüm gücünü ve yetilerini hayatta kalmak için harcar. Dolayısıyla, kendini gerçekleştirebilecek, yaşamını ve tarihini oluşturabilecek gücü yoktur. Zaten, insanın toplum durumunda yaşamasının temel güdüsü kendini gerçekleştirebilme, yani varoluş arzusudur. Barış içinde yaşamakla verdiği söz aslında budur; herkes kendi varoluş çabasına yönelmelidir. Ancak, burada da güvensizlik hissi tam olarak insanı terk etmez. Bu nedenle de verilen sözün koruyucusu olarak tarafsız bir üçünü kişiye ihtiyaç duyulur.

Bir başka deyişle, Hobbes'un *egemeni/ortak gücü/tarafsız yargıcının* ortaya çıkmasının temel nedeni; yaşamın mümkün kılınması, yaşamın muhafaza edilmesi ve adaletli yargıç ihtiyacıdır. Fakat toplum durumu, Hobbes'a yapılan atıflar çerçevesinde onun savunduğu iddia edilen mutlak barış durumu değildir. Çünkü Hobbes, toplum durumunun barışa doğru atılmış bir adım olduğunu ama savaş durumunun tam anlamıyla sona ermediğini söyler. Savaş kavramı -önceki bölümde bahsettiğimiz ve üçüncü bölümde de ele aldığımız gibi- geniş anlamlıdır ve her türden rekabet durumunu, savunma ihtiyacı durumunu, güvensizlik durumunu içerir. Bu bakımdan, Hobbes'da hem doğa durumunda hem de toplum durumunda savaş devam etmektedir. Aradaki fark, doğa durumundaki savaşın en radikal halde diğerinin bedenini yok etme hakkıyken, toplum durumunda bu fiziksel olarak yok etme hakkının ortadan kalkmasıdır. Bu sayede herkesin kendisini diğerleriyle toplum yasaları çerçevesinde ilişkilendirmesi söz konusudur. Lakin, modern toplumun aktif

bir soğuk savaş durumu, bazen de doğa durumunun savaş haline düşme tehlikesi vardır. Zira “savaşın doğasında zaman kavramı, havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir.”¹¹⁷

Hobbes’un egemen öğretisinin geçici bir durum yahut tarihsel olarak ebedi barış yolundaki bir ilerleme olarak okuma önerisi bu temel üzerindendir. Leviathan’ın mutlak varlığının daimiliği tartışılması gereken bir noktadır. Modern toplum olarak Leviathan, varlığı kalıcı barış durumu değildir çünkü; insanlar “yolculuğa çıkarken silah kuşanır ve yanında insanlar olsun ister; yatmaya giderken kapılarını kilitler; evde olduğu zaman bile, çekmecelerini kilitler; ve bütün bunları, ona verilecek zararların öcünü alacak yasaların ve silahlı kamu görevlilerinin varolduğunu bildiği halde yapar.”¹¹⁸ Hobbes’a göre bu durum potansiyel savaş durumudur. Devletlerarası durum için de buna benzer bir betimleme yapar: “(...) krallıklarının sınırlarına kalelerini, ordularını ve topraklarını dikmişler ve komşularına sürekli casuslar göndermişlerdir; bu bir savaş durumudur.”¹¹⁹ Halbuki, Hobbes’un ahlaki toplum tasarısında hiçbir türden savaş durumu yoktur.

2.2. NİÇİN TEK KİŞİ YÖNETİMİ?

Thomas Hobbes’un devletin sözleşme yoluyla kurulan ve insanın taklidi olan bir yapı olduğu teorisi onu 17.yy’ın sözleşmecî geleneğine dahil eder. Doğa durumundaki insanların kendi rızalarıyla aralarında bir sözleşme yaparak savaşı engelleyecek genel bir gücü yani “tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk”; *Devlet* veya *Civitas*’ı meydana getirir. Bu kişiliği taşıyana “Egemen” denir.¹²⁰ Aynı zamanda, devletin özü de Egemen’de toplanmıştır. Hobbes bu özü şöyle tanımlar: “(...) büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükunu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmesidir.”¹²¹ Hobbes’un esas olarak ele alacağı bu egemenlik tarzı “sözleşme ile kurulmuş” siyasal bir devletinkidir. Bu şekilde bir devlet kurulduğunda ortaya çıkan sonuç egemenin

¹¹⁷ Hobbes, L, s.101.

¹¹⁸ Hobbes, L, s.102.

¹¹⁹ Hobbes, L, s.102.

¹²⁰ Bkz. Hobbes, L, 17 bölüm, s.136.

¹²¹ Hobbes, L, s.136.

haklarının ve yetkilerinin neler olduğu sorusudur. Lakin, biz soruyu bir sonraki “Egemenin ve Uyruğun Hakları” bölümünde ele almaktayız. Bu kısımda, başlıkta belirtildiği gibi Hobbes’un ideal yönetim tarzı ve bunun nedenleri tartışılacaktır.

Hobbes *Leviathan*’ın “19.Bölüm”ünde sözleşme yoluyla kurulmuş devlet türlerini analiz eder ve bunları üç başlığa ayırır. Çünkü, türleri farklı kılan şeyin egemenin kim olduğundan kaynaklandığını söyler. Eğer “temsilci bir kişi olduğunda, devlet bir MONARŞİ’dir: bir araya gelecek herkesten oluşan bir heyet ise, DEMOKRASİ’dir veya halk devletidir: sadece bir kesimin heyeti olduğunda ise, ARİSTOKRASİ adını alır. Başka türde bir devlet olamaz: çünkü, (bölünemez bir bütün olduğunu gösterdiğim) egemen güç ya bir kişide, ya birden fazla kişide, ya da herkeste birden olmak zorundadır.”¹²² Hobbes bunun dışında mantıksal bir halin olanaksızlığı üzerinden, Tiranlık, Oligarşi ve Anarşi adlandırmalarını türevlendirir: “*Monarşi* yönetimi altında memnun olmayanlar ona *tiranlık* derler; *aristokrasiden* memnun olmayanlar ise, onu *oligarşi* olarak adlandırırlar: yine *demokrasi* yönetiminden zarar gördüklerini düşünenler, ona, yetersizlik anlamına gelen *anarşi* adını verirler.”¹²³

Şimdi, Hobbes’un monarşi ile diğer iki devlet türü arasındaki karşılaştırmasına bakalım. İlk olarak monarşinin dezavantajlarını ele alalım. Hobbes’a göre monarşinin iki dezavantajı vardır; bunlardan biri, aslında egemenlik mecliste olduğunda da ortaya çıkabilecek bir durumdur, bu bakımdan sadece monarşiyle ilişkilendirmez: “herhangi bir uyruk, gözde bir kişinin veya bir dalkavuşun zengin edilmesi uğruna, tek bir adamın gücüyle, bütün sahip olduklarından yoksun kılınabilir, ki bunun büyük ve kaçınılmaz bir sakınca olduğunu kabul ediyorum. Ancak bu, egemen güç bir mecliste olduğu vakit de meydana gelebilir (...)”¹²⁴ Hobbes, egemenin kayırmacı ve adaletsiz olabilmesi sıkıntısını kötünün iyisi şeklinde monarşinin lehine değerlendirir, çünkü “monarkların gözdeleri [meclise göre] sayıca az”dır. Monarşilerin diğer büyük dezavantajı ise “egemenliğin bir çocuğa veya iyi ile kötüyü birbirinden ayıramayan birine intikal edebilmesi”¹²⁵ olasılığıdır. Bu sıkıntıyı aşmayı da *vekalet* veya

¹²² Hobbes, L, s.146.

¹²³ Hobbes, L, s.146.

¹²⁴ Hobbes, L, s.148.

¹²⁵ Hobbes, L, s.149.

gözetimci yöntemiyle dener. Üstelik bunu doğa yasasının bir kuralı olarak ifade eder: “çocuğun yetkisinin korunmasında doğal olarak en fazla çıkarı olan ve onun ölümü veya zayıflamasından en az yarar elde edecek olan kişi veliahta nezaret edecektir.”¹²⁶ Ayrıca, bir başka dezavantaj olan şey, hangi devlet türü olursa olsun veya egemen güç kimin elinde olursa olsun ikincil temsilcilerin her zaman tehlikeli olduğudur. Çünkü egemen gücün dışında bir temsilci olması iki ayrı egemen olması demektir. Oysa, egemen gücün bölünemezliği barış durumu için bir koşuldur. Bu koşulu birazdan ele alacağımız güçler ayrımı tartışmasında derinleştireceğiz.

Hobbes monarşinin diğer devlet türleriyle karşılaştırmasında monarşinin avantajı olarak dört madde açıklar. Bu maddeler, Hobbes’un *kişisel olarak da tercihi* olan, monarşinin diğer türlerden neden daha iyi ve mantıklı olduğunu ortaya koyma çabasıdır. Hobbes için en önemli olan ilke, yaşamın mümkün kılınması ve muhafaza edilmesidir. Tüm avantajlar bu argümana yönelik olduğu için avantaj olarak değerlendirilir. Monarşide “özel çıkar kamu çıkarı ile özdeşir”¹²⁷ ve barış durumu için olması gereken koşul da bu çıkar özdeşliğidir. Hobbes’un monarşinin ideal yöntem olması konusunda dayandığı temel argüman bu özdeşlik ilkesidir. Merkezi otoriteyle toplum arasındaki yabancılaşmadan hareket ettiğimizde, merkezi otoriteyi sürekli eleştirme hali vardır ve bu bir savaş durumudur. Fakat Hobbes, toplum ile merkezi otorite arasında bir yabancılaşmadan değil, çıkar ilişkisinin ortaklığı olan bir özdeşlikten hareket eder.

Egemen güç hükümete dönüştüğünde, yani toplum hükümetini belirlediğinde bu ikisi arasında temsilden kaynaklanan bir yabancılaşma yoktur. Hobbes egemen ile halk arasında doğrudanlık ilişkisi tasarlar. “Bir uçta, egemen gücü kendisine verdikleri kişinin veya meclisin dudaklarına bağlı, öteki uçta ise kendi kulaklarına bağlı”¹²⁸ olması bakımından, hükümet egemenin sözünü bir emir olarak söylediğinde bu söz teker teker yurttaşların kulağına ulaştığında uyruk tarafından direniş olamaz, çünkü aynı ilke bağlamında o söz kendilerinin aldığı karardır. Bu bağlamda, birbirleriyle çatışma halinde olan teker teker bireylerin yaşamlarını kurtarmak için ortak bir amaç etrafında birleşmeleriyle kendi aralarındaki çatışmanın ilkesel olarak biteceği anlamına gelmektedir. Aynı zamanda ortak amaç egemenle uyruk arasındaki

¹²⁶ Hobbes, L, s.149.

¹²⁷ Hobbes, L, s.147.

¹²⁸ Hobbes, L, s.164.

çatışmayı da bitirecektir. Hobbes'un bu *ortak amaç/ortak iyi* teorisi perspektif olarak bir özdeşliktir. Bu bakımdan, özdeşlik argümanı Hobbes'un ahlaki bir toplum kuramının içindeki ütöpik kısımdır denilebilir. Bu argümana tezin üçüncü bölümünde tekrar değinilecektir.

Özdeşlik ilkesi bağlamında Locke'un fikirlerine bakmak Hobbes'un kuramını kavramaya yardımcı olacaktır. Locke *Hükümet Üzerine İnceleme*'lerde, toplum ile hükümet arasında özdeşlik ilkesinden hareket etmez. Macpherson'un argümanı ile ifade edecek olursak; Locke'un, eşitlikçi toplumu tarihin bir döneminde vardı, ama mülkiyetin ve paranın ortaya çıkmasıyla bu eşitlik bozulur. Locke bu durumu şöyle açıklar:

“Şu kesindir ki, başlangıçta, yani insanların gereksindiklerinden daha fazlasına sahip olmayı istemelerinin, sadece insan yaşamına sağladığı yarara bağlı olan şeylerin içsel değerini değiştirmesinden önce ya da insanların bozulmadan ya da çürümeden saklanabilen küçük bir sarı metal parçasının, büyük bir et parçasının ya da bütün bir ekin kümesinin değeri olabileceği üzerinde uzlaşmalarından önce, her kişi kendisine, emeğiyle, doğanın nimetlerinden, kullanabileceği kadarıyla bir mülk edinme hakkına sahipti.”¹²⁹

Aynı zamanda, Locke'un argümanına göre, paranın keşfinin yapılmadığı ve mülkte birikimin henüz olmadığı zamanlarda, “insanların iki katına yetecek kadar toprak” bulunmaktaydı. Yani bir insan doğa durumunda ihtiyacı kadarıyla bir mülk edinilebilmekteydi üstelik bunun için yeterli toprak ve daha az nüfus vardı.

Locke, mülk edinmeyi emek kavramıyla ilintili olarak tanımlar: “Pınardan akan su ayrı ayrı her bir kişiye ait olmasına rağmen, testideki suyun, sadece suyu testiyle çekip çıkarmanın olduğundan kim kuşku duyabilir? Emek, suyu, eskiden müşterek ve eşit biçimde çocuklarına ait olduğu doğanın ellerinden alarak çıkarmış ve böylece, emekçi, suyu kendisine edinmiştir.”¹³⁰ Lakin, emek kavramını kullanmasına rağmen Locke bazı bağlamlarda bu kavramın gereklerini göz ardı eder. Örneğin şu pasajında hizmetlisinin emek kavramıyla bağını keserek, hizmetlinin kendi mülkü olduğu ön kabulünden hareket eder: “(...), müşterek bir hakka sahip olduğum atımın ısırmış olduğu otlar; hizmetlimin kesmiş olduğu çimenler; herhangi bir yerde kazmış olduğum maden filizi; başka birinin onayı ya da rızası olmaksızın

¹²⁹ Locke, John, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme (HÜ-II)*, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, Ankara, 2004, s.33.

¹³⁰ Locke, HÜ-II, s.27.

mülkiyetim olur.”¹³¹ Bu bakımdan, Locke’da mülk sahibi olanlar ve mülk sahibi olamayanlar ayrımını görebiliriz.

Bu bağlamdan hareket eden Macpherson’ın Locke ve Hobbes karşılaştırması özdeşlik kavramını daha net ortaya koymamıza yardımcı olacaktır. Macpherson, Locke’un, mülkiyetin dağılımıyla ortaya çıkan eşitsizliğin temelde iki farklı sınıftan hareket ettiğini söyler. Mülklüler ve mülksüzler¹³² olarak ilkesel iki sınıf vardır.¹³³ Bu bakımdan egemen gücü elinde bulunduran için bir taraf olma durumu kendini dayatacaktır. Özdeşlik ilkesi burada olsa bile toplumun hepsini kapsayamayacaktır. Örneğin mülklülerle hükümet arasında Hobbes’daki gibi bir özdeşlik olabilir lakin mülksüzler bunun dışında kalır veya tersi durum da mümkündür. Benzer durum mülklüler sınıfının kendi içerisinde de olabilir. Locke’da mülklüler tabakası da Hobbes’daki gibi mülk bakımından eşit değildir. Hobbes’un özdeşlik ilkesinde egemenin sözü uyruğun kulağında olduğu için, egemenin toplumun bütününün çıkarlarını gözeteceği ön kabulü vardır. O halde, Locke’da özdeşliğin olmamasından ötürü mülksüzlerin haklarının gasp edilme olasılığı öne gelir. Bu olasılık, mülksüzlerin elinde temsili hükümeti kontrol edebilecek araçları gerekli kılar. Bu bağlam bizi zorunlu olarak güçler ayrımı tartışmasına götürmektedir.

Hobbes’un güçler ayrımına dair argümanları aynı zamanda onun neden monarşiyi önerdiğinin de cevabı olacaktır. Güçler ayrımı -yasama, yürütme, yargı-söz konusu olduğunda, bu güçlerin hükümetin yetileri olduğundan ziyade, egemen gücün parçalandığı anlamı ilk akla gelmektedir. Oysa, bunlar gücün dağılmasına işaret etmez, hükümetin kendi içindeki bir mekanizma anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Locke, güçler ayrımıyla hükümetin işleyişinin kontrol edilebileceğini öne sürer. Fakat bu tek başına yeterli değildir. Yasamanın, yargının ve yürütmenin topluma yönelik yetilerine de sınırlama getirmek gerekmektedir. Bu sınırlamanın adı daha sonraları insan hakları olarak ortaya çıkar. Böylece, insan haklarının ihlal edilmemesi koşuluyla güçler faaliyetlerini gösterebilirler.

Bu meseleyle ilgili çağdaş bir isim olan Ingeborg Maus’un belirlemesine bakarsak Hobbes’un güçler ayrımını kavramak kolaylaşabilir. Ingeborg, güçler

¹³¹ Locke, HÜ-II, s.28.

¹³² Bkz. Locke, HÜ-II, labouring class ve propertied class olarak kullanır.

¹³³ Bkz. Macpherson, C. B., **3.Bölüm, The Political Theory of Possesive Individualism:Hobbes to Locke (Hobbes to Locke)**, Oxford University Press, İngiltere, 1964, ss.222,225,229,231.

ayrımı söz konusu olduğunda felsefe tarihinde iki farklı yapı olduğunu belirtir. Bunlardan biri, Montesque'nun yaptığı tanımlamadır. Montesque o dönemde Fransa'da var olan feodal sınıf, kapitalist sınıf gibi farklı toplumsal sınıflardan hareket eder ve bunlar arasında görev dağılımı yapar. Ingeborg'a göre Hobbes'un karşı çıktığı güçler ayrımı bu türden bir ayrımdır.¹³⁴ Hobbes, yasama, yargı ve yürütme arasındaki farklı işlevlerin olmasına karşı değildir. Bu dağılımın farklı sınıflar tanımlayıp bunlar üzerinden yapılmasına karşı çıkar. Çünkü farklı sınıfların uzlaşmasının güçlüğü hükümetin yetilerinin de bu bakımdan uzlaşmasını olanaksız kılar.

Hobbes'un kişisel olarak tek kişinin yönetimini önermesi ya da egemen gücün bölünmemesi gerektiğine vurgusu geçici bir süreç olarak ortaya koyduğu ortak gücün mümkün olduğu kadar kendini açığa çıkarması içindir. Leviathan'ın perspektif olarak geçici bir süreç olduğu yorumu bağlamında bu argüman anlamlıdır. Ortak güç varlığını ne kadar ortaya koyarsa süreç o denli hızlı geçer. Hobbes'un monarşinin avantajları olarak değerlendirdiği diğer üç madde de bu sürecin hızlı şekilde işlemesine yöneliktir. Örneğin, monarkın tavsiye almasında ve bunu eyleme dökmesindeki süreç ile meclis tavsiye almak istediğindeki süreçten hızlı ve kolaydır. Diğer bir maddeye göre, insan doğasının çelişkileri dışında bir çelişki monarkın kararını etkilemezken, meclislerde hem insan doğasının çelişkileri hem de çokluğun yarattığı çelişkiler mümkündür.¹³⁵

Bu bakımdan Hobbes'un tek kişi yönetimi tercihi, teorik olarak tercih ettiği bir durumdan ziyade, onun gerçekçiliği bağlamında yorumlandığında, analiz ettiği modern toplumun başka şekilde işleyemeyeceğini ön görmesidir denilebilir. Macpherson bu açıdan Hobbes'u piyasa toplumunun en büyük analizcisi olarak tanımlar.¹³⁶

¹³⁴ Bkz. Göçmen, Doğan, Ingeborg Maus'un Carl Schmitt İle Hesaplaşması, www.dogangocmen.files.wordpress.com Uludağ Üniversitesi 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'ne 23 Ekim 2014 tarihinde sunulan "Halk Egemenliği Nedir? Ingeborg Maus Açısından Klasik Alman Felsefesine Bir Bakış" başlıklı bildiri metninden ele alınmıştır.

¹³⁵ Hobbes, L, s.148.

¹³⁶ Bkz. Macpherson, Hobbes to Locke.

2.3. EGEMENİN VE UYRUĞUN HAKLARI: EGEMENİN MUTLAKLIĞININ SINIRI

Hobbes'un haklar bağlamındaki tartışması iki kısımdan ilerler. Birisi toplumun kurulmasıyla ortaya çıkan toplum yasalarının sağladığı haklardır. Bunlara pozitif hukuk bağlamındaki haklar denilebilir. Bir diğeri de Hobbes'un özellikle kuramında vurguladığı insanın temel hakları üzerinden yaptığı tartışmadır. Tez çalışmasının izini sürdüğü perspektif bağlamında özellikle ele aldığı insanın hem doğal hakkı hem de toplum yasalarından gelen hakkı olan yaşam hakkıdır.

Leviathan'ın 18.Bölüm"ünde egemenin haklarını ve uyruğun uyması zorunlu olan hakları maddeler şeklinde okunabilir. Hobbes'un bu haklarla varmak istediği sonuç egemenin haklarının bölünemeyeceği ilkesidir. Hobbes bu işaretleri egemenliğin esası olarak belirler. Ayrıca, önceki bölümde açıkladığımız egemen ile uyrukları arasındaki doğrudanlık ilişkisi egemenin sözlerinin mutlak olduğu çıkarımına varır. Zira, onlar uyruğun kendi sözleridir. Hobbes'da egemen mutlak; çünkü, kavramın kendisinde gücünün sınırsızlığı vardır. Dolayısıyla, bir kere egemenlik hakkı verildiğinde, ona formal yasalarla sınırlama getirilmeye çalışılsa da egemen güç er geç sınırları yıkacaktır. Hobbes'un bu denli mutlak bir egemeni öne sürmesi onun teorik ideali değil, egemenliğin kendi doğasını ortaya koyma amacıdır.

Uyruğun egemen güç karşısında direniş hakkının olup olmadığı sorusu egemenin sınırını da ortaya koyar. Uyruğun egemeni sorgulama, cezalandırma ve eleştirme hakkı yoktur.¹³⁷ Sözleşmenin rızayla yapılmasından ötürü uyruk olarak "hem yükümlülüğümüz hem de özgürlüğümüz boyun eğmemiz"¹³⁸den kaynaklanır. Lakin rızayla da olsa birinci bölümde devredilemez hak olarak ayrıntılı ele aldığımız yaşam hakkı, Hobbes'un uyruk egemen ilişkisinde sınırı belirleyen temel ilkedir. Bu bakımdan uyruğun özgürlüğü açısından baktığımızda mutlak olan yaşama hakkıdır. Çünkü toplumun varoluş amacı yaşamı mümkün kılmak ve onu muhafaza etmektir. Bu nedenle uyrukların yükümlülükleri ve özgürlükleri "egemenliğin kuruluşundaki amaçtan, yani, uyrukların kendi aralarında barışın kurulması ve onların ortak bir düşmana savunmasının sağlanması amacıyla türetilmelidir."¹³⁹ Bu bakımdan uyruk

¹³⁷ Bkz. Hobbes, L, 18.Bölüm

¹³⁸ Hobbes, L, s.168.

¹³⁹ Hobbes, L, s.168.

ve egemen arasındaki ilişki şöyledir; uyruk yaşamının korunması için egemen gücü var eder, egemen de bu amacı tehlikeye düşürmedikçe kendine karşı itaatsizliğe ilkesel olarak izin vermez. Hobbes bu sınırı uyruğun hakkı olarak şöyle ifade eder: “Uyruklar, kendilerine yasal olarak saldıranlara karşı bile, kendi varlıklarını savunma özgürlüğüne sahiptirler.”¹⁴⁰ Burada dikkat edilmesi gereken nokta yasal çerçevede olsa dahi insanın kendini koruma ilkesinin önünü hiçbir şey kesememektedir. Bu ilke modern hukuk yasalarındaki meşru müdafa hakkının temelidir. Dolayısıyla, egemen güç veya onun güvenlik görevlileri dahi olsa insanın kendini savunmamak için yaptığı bir sözleşme olamaz. Yine aynı ilke bağlamında;

*“Egemen, adalete uygun olarak mahkum edilmiş bile olsa bir kimseye, kendisini öldürmesini, yaralamasını veya sakatlamasını; veya ona saldıranlara direnmemesini; veya gıda, hava, ilaç veya onsuz yaşaması mümkün olmayan başka bir şeyi kullanmaktan kaçınmayı emrederse; o kimse, itaat etmeme özgürlüğüne sahiptir.”*¹⁴¹

Yani, uyruklar egemenin emri dahi olsa kendilerine zarar vermeye zorlanamaz. Hobbes için bu sadece itaat etmeme özgürlüğü değil, aynı zamanda insan doğasının zorunlu bir görevidir.

Mutlak egemen öğretisinin egemen ve uyruk arasındaki ilişkiyi sınırlayan temel argümanı *mutlak yaşam hakkı*dır. İnsanlar bu hakkı devredemez ve bu haktan vazgeçemezler. Hobbes’un toplum kuramının mutlak noktası insanın yaşam hakkıdır. Bu hak istisnasız tüm uyruklar için geçerlidir:

*“Hiç kimse, suçlu veya masum başka birini savunmak için devletin kılıcına direnmek özgürlüğüne sahip değildir; (...) Fakat çok sayıda insan toplu olarak egemen güce haksızca direnmişler, veya beklenen cezası ölüm olan büyük bir suç işlemişler ise, bir araya gelip birbirlerini kollamak ve savunmak özgürlüğüne sahip midirler? Kesinlikle sahiptirler: çünkü yaptıkları şey canlarını korumaktır ki suçsuzlar gibi suçlular da bunu yapabilir.”*¹⁴²

Yaşam hakkının mutlaklığı, egemenin mutlaklığının önündedir. Hobbes’un sözleşme teorisinde, egemen bu sınırı ihlal etmeye kalkışmadığı sürece mutlak varlığı

¹⁴⁰ Hobbes, L, s.168.

¹⁴¹ Hobbes, L, s.168.

¹⁴² Hobbes, L, s.170.

meşrudur. Uyruklar ancak “egemenin uyrukları onunla koruyabildiği güç” ortadan kalktığında egemene itaat yükümlülüğünden kurtulur.

Hobbes’un uyruğun hakkı olarak tanımladığı önemli bir mesele de modern hukukta vicdani ret olarak adlandırılan haktır. Hobbes bu konudaki argümanlarını hem *De Cive*’de hem de *Leviathan*’da açıklar. *De Cive*’de şöyle bir argümanı vardır: “İnsanın vicdanına karşı yaptığı her şey günahdır; zira böyle bir şey yapmak yasayı inkar etmektir.”¹⁴³ Bu bakımdan doğa yasası uyruğun temelde vicdanını sorgulaması ve ona uygun davranmasını söyler. Hobbes insan eylemlerini vicdan mahkemesi bakımından *günah* kavramıyla açıklarken, toplum yasaları bakımından *adalet* kavramıyla ilişkilendirir.

*“Benim günahım, edimde bulunabilen bir kişi [agent] olarak kendi adıma günah olarak değerlendirdiğim şeydir; ama başka insanlar için günah olduğunu düşündüğüm bir şeyi, bazı durumlarda, ben günah işlemeyen yapabilirim. Bana, bana bunu söyleyen kişi için günah olan bir şey yapmam söylenirse, bunu yerine getirmekle ben bir günah olan bir şey işlemiş olmam, yeter ki bunu bana söyleyen kişi benim Efendim olsun.”*¹⁴⁴

Aynı zamanda, günah kavramını uyruklar ve egemen açısından farklı değerlendirir. Uyruk bakımından, Efendinin emri zaten yasanın uyulmasını vicdanen de emir olarak gördüğü önkabulüdür. İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde eylemin günah olup olmadığına herkesten bağımsız olarak karar veren kişinin kendisiyken; egemenle ilişkide vicdanın günah söylemi, egemenin emrine karşı tutumda formal hale dönüşür ve adaletsizlik bağlamında değerlendirilir.

Hobbes’da egemen gücün meydana gelişinin nedeni doğa yasası olduğu için, egemenin emri de mutlaktır ve hem doğa yasası hem de vicdan yasası bakımından itaati zorunlu kılar. Dolayısıyla, devletin emri doğrultusunda savaşa gidenler vicdanen savaşın haksız olduğunu düşünseler bile, egemen gücün emrine uymaları bakımından adaletsiz davranmış olmazlar. *De Cive*’deki bu bakış açısı okuru egemenin emirlerinin mutlak meşruluğuna ikna etmeye çalışırken, *Leviathan*’da uyruğun kararını daha çok vicdan özgürlüğüne bırakır ve bunu uyruğun özgürlüğü çerçevesinde temellendirir.

¹⁴³ Hobbes, DC, s.159.

¹⁴⁴ Hobbes, DC, s.159.

Hobbes’a göre, “uyruklar, gönüllü olarak teşebbüs etmedikleri sürece, savaşımaya da zorlanamazlar.”¹⁴⁵ Uyruğun bu özgürlüğünü iki açıdan yorumlar; biri zorunlu askerlik bağlamında, diğeri gönüllü veya paralı askerlik bağlamında ele alınır.¹⁴⁶ Zorunlu askerlik bakımından, emre itaat etmemesi halinde egemen tarafından ölüm cezasıyla yargılanacak olmasına rağmen askerin savaşa gitmeyi adalete uygun olarak reddetmesi mümkündür. Hobbes bu kararı günah kavramıyla ilişkili olarak açıklamak yerine *onursuz* veya *korkaklık* gibi insanın değer yargılarıyla tanımlar. Bu açıdan, bir öte dünya korkusuyla yargılama olmaz. Onursuz ya da korkaklık insan doğasına bir atıftır bu nedenle de bu kişilerin onursuzluk veya korkaklık yapmaları “ürkek yaradılış gerekçesi”¹⁴⁷dir ve haksızlık veya adaletsizlik olarak değerlendirilmez.

Dolayısıyla, Hobbes burada insanın özgürlüğü bağlamında vicdanının sesini esas almasının önünü açar. Gönüllü veya paralı askerlik açısından durum görev bilinciyle ilişkili olarak değerlendirilir. Askerlik görevinin gereklerinin bilincinde olarak bunu kabul etmiş ve karşılığında para alarak bunu meslek edinmiş kişilerin korkaklık veya onursuzluk yaptığı söylenemez; bunların görev yükümlülüklerini yerine getirmedikleri anlamına gelir. Görevin bilinciyle yapılan bir anlaşmada gereklilikleri yerine getirmemekle asker cezayı hak eder. Lakin, böyle bile olsa bir insanın sandığından vicdanen zorlu bir emir karşısında itaatsizlik göstermesi olasıdır. Hobbes bu ihtimali ceza kapsamına alsa da ölüm cezası söz konusu değildir.

Hobbes hem doğal hukuk kapsamında hem de toplum yasaları çerçevesinde yaşam hakkının mutlaklığını temele yerleştirir. Egemen gücün halkının güvenliğini sağlamak adına yaptığı savaşları uç nokta olarak ele aldığımızda, burada dahi yaşam hakkı hem öldürecek olan hem de öldürülecek olan açısından vicdan sorgulamasını işaret eder ve yaşamı esas alır. Hobbes’da doğal hukuk ve toplum yasaları farklı türler değil, aynı bütünün parçalarıdır. Aynı zamanda, bunlar birbirini içerir ve aynı kapsamdadır: “Doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda, gerçekten yasa hükmü kazanır, daha önce değil; çünkü ancak o zaman devletin buyruğu ve devletin yasası haline gelir.”¹⁴⁸ Toplum yasaları “her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir

¹⁴⁵ Hobbes, L, s.169.

¹⁴⁶ Hobbes, L, s.169.

¹⁴⁷ Hobbes, L, s.169.

¹⁴⁸ Hobbes, L, s.200.

başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırdedilmesi için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığının ayırdedilmesi için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır.”¹⁴⁹ Yasa koyucu egemen güçtür ve toplum olarak barış ve huzur içinde yaşanılabilmesi için insanın doğal haklarını sınırlandırmak amacıyla koyulur. Çünkü doğal haklar herkeste eşit olduğundan herkesin her şeye hakkı bulunmaktadır; bu kaosu düzenlemek için egemen güç ve onun yasaları meydana gelmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, yasa koyucu olarak Hobbes’un egemen güç kavramını kullanmasıdır. Yani, hangi devlet türü olursa olsun, ister demokrasi ister monarşi ister aristokrasi, yasa koyucu değişmez. Yasayı egemen güç koyar söylemi Hobbes söz konusu olduğunda tek yasa koyucu olarak mutlak monarşideki tek bir kişiye atıfla yapılır, oysa egemen güç kavramı devlet türlerini aşar.

Aynı zamanda, Hobbes’un tek yasa koyucu egemen güçtür ve egemen güç yasalara tabi değildir ilkesini net olarak öne sürmesinin temeli önceki bölümde bahsettiğimiz özdeşlik ilkesi idealine dayanmaktadır. Egemen güç ile uyruklar arasındaki doğrudanlık ilişkisi ve ortak amacın özdeş olması sebebiyle yasa koyucu aynı zamanda uyruklardır. Hobbes’un bu ideali kuramının derininde ancak okunabilmektedir.

¹⁴⁹ Hobbes, L, s.200.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EBEDİ BARIŞ (AHLAK) DURUMU: YAŞAMIN İYİLEŞTİRİLMESİ

3.1. EBEDİ BARIŞ PERSPEKTİFİ

Tez çalışmasının bu bölümü aslında ilk iki bölümün ulaştırmak istediği perspektifsel durumu içermektedir. Çalışmanın ana argümanı bu bölümde öne sürülmektedir. Genel iddiası, Thomas Hobbes'un kuramının iki perspektifli yapısının göz ardı edildiği ve genel yargı olarak Hobbes okumalarının “insan insanın kurdudur” ilkesinde sınırlı kaldığıdır. Oysa, Hobbes bu ilkeyi tek ilke olarak öne sürmez; *De Cive*'de sözü geçen ilke iki tanedir ve ilki insanın Tanrı'ya atfedilmesidir. Hobbes'un toplum ve ahlak kuramı okunurken bu ilke üzerinden takip edilmesi gereken perspektif şimdiye kadar yadsınmıştır veya görülmemiştir. Burada söylenmek istenen, Hobbes'un kuramında, *De Cive*'de bizzat kullandığı kavram olan, *ebedi barış* perspektifinin tek perspektif olduğu değil, ama bunun var olduğudur. Baştan itibaren verilmeye çalışılan ikili perspektifler bu argümanı ortaya çıkarma çabasıdır.

Hobbes, Rönesans düşünürü olarak Aydınlanmanın dünyevileştirme hareketinin temeline büyük katkı yapmıştır. *Leviathan*'ın bölümleme ve başlıklandırma sistemi de dünyevileştirme çabasının bir göstergesidir. Modern etik tartışmalarının genel kabulünün dünyevileştirme çabası olduğu ve Hobbes'un bu çabayı “ilk ve en açık bir biçimde”¹⁵⁰ ortaya koyduğu söylenebilir. Cevizci modern dönemin çabasını şöyle tanımlar:

*“(...) modern etiği belirleyen ana doğrultunun birinci unsurunun ahlaklılık idesinin ve ahlaki hayat tarzının insan doğası dışındaki otoriter ve meşru bir kaynaktan türetilmesi gerektiği geleneksel kabulünün terk edilmesi olduğu (...) ikinci unsur ahlaki çerçevenin insan doğasının kendi öz kaynaklarından hareketle inşa edilmesi inancına geçişten meydana gelir.”*¹⁵¹

Hobbes, *Leviathan*'da ilkin insanı maddi bir varlık olarak ontolojik tanımlamasını yapar; sonra deneyim ve duyu algılarıyla nasıl bilgi edindiğini epistemolojik olarak dünyevileştirir. Böylelikle, şeyleri var edebilen bir varlık ortaya

¹⁵⁰ Cevizci, s.61.

¹⁵¹ Cevizci, s.62.

çıkartır. Toplumun ve Leviathan'ın meydana getiricisi bir insan varlığı tanımlaması Hobbes'un *ebedi barış* perspektifi için önemli bir ön belirlemedir. [Özellikle "13.Bölüm"deki -14,15,16 da buna dahildir- doğa durumu betimlemesini yorumlarken bu perspektifi daha net görebiliriz.] "12.Bölüm" deki din meselesine kadar genel olarak insanın yaşamı örebilen bir varlık betimlemesi okunurken, "Din Üzerine" bölümüyle de teolojik olarak dünyevileştirme çabasını güçlendirir. Rönesans insanının dünyevileştirme çabasının ardında genel olarak paylaştığı kaygı, ahlakın bir Tanrı tasavvuruna dayandırıldığı zaman papazlar papalar vs. gibi ahlaktan sorumlu birtakım insanların kabul edilmek zorunda olduğudur. Dolayısıyla, bir tabaka Tanrı'nın aracısı söylemiyle toplumdaki diğer insanların vicdanlarından sorumlu olacaktır ve kendilerini tek tek bireylerin vicdanlarının yargıcı tayin edecektir. İlahi bir kaynağa dayandırılan ahlak, Tanrı'nın isteğinin bilgisine sahip olduğunu iddia edenler tarafından tekelleştirilecektir. Bu durumda, toplum ahlakını ve özgürlüğünü elinden kaybeder ve vicdan özgürlüğü veya bireysel özgürlük sorgulaması açmaza düşebilecektir.

Hobbes'a göre din insana özgüdür ve insan doğasına özgü bazı nedenler sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenleri belirlerken *kaygı* kavramı ve *bilmek arzusuyla* birlikte temellendirir. İnsan doğası gereği bilmek ister ve bunun için şeylerin nedenlerini sorgular. Nedenlerini bilebildiği şeyler dolayısıyla yaşamı yeniden yeniden örür. Fakat geleceği bilgi bağlamında tanımlamak olanaklı olmadığı için, bilgisiz olma durumu kaygıya yol açar. Hobbes insanın gelecek kaygısının şimdiyi kurmasını şöyle açıklar: "Gelecekte kaygı duymak, insanı, şeylerin nedenlerini araştırmaya yöneltir: çünkü bu nedenleri bilmek, insanın, şimdiki zamanı kendi avantajına uygun olarak daha iyi bir şekilde düzenlemesini sağlar."¹⁵² Din de aynı sebepten ortaya çıkar; doğası gereği bilmek isteyen varlık olarak insan şeylerin sonuçları üzerinden nedenlerini araştırıp bilgi edinmek ister. Nedenlerin nedenleri sorgulaması insanın bilme yetisinin sınırlarıyla sınırlanırken, "başka bir nedene dayalı olmayan" neden için Tanrı kavramı ortaya konur. Aynı zamanda insan gözlemleyen ve gözledikleri şeyler arasında ilişki kurarak kavrayabilen bir varlıktır:

¹⁵² Hobbes, L, s.86.

“(...) insanoğlu, bir olayın nasıl başka bir olay tarafından meydana getirildiğini gözler; ve onların öncesini ve sonrasını hatırlar; ve şeylerin gerçek nedenlerinden emin olamadığı vakit, (çünkü iyi ve kötü talihin nedenleri genellikle gözle görülemez), ya kendi hayat gücüne dayanarak; ya da arkadaş kabul ettiği veya kendisinden daha akıllı olduğunu düşündüğü başka insanların otoritesine güvenerek, şeyler için nedenler bulur.”¹⁵³

Nedenler bulma çabası, bir başka deyişle yaşamı anlamlandırma güdüsü, insanın tarihini şekillendirir. “İyi ve kötü talihin nedenleri”nin gözle görülememesi insanın şeylerin nedenlerini farklı yorumlamasına yol açar. Hobbes, din üzerine yaptığı bu analizle doğa durumu dediği şeyin *doğru* nedenlerini ortaya koymak ister. Bu sebeple, *Leviathan*’ın “13.Bölüm”de betimlemeye başladığı doğa durumunun nedenlerinin Tanrı tarafından verilen bir ceza veya içinden çıkılmaz bir kader olmadığını “Din Üzerine” bölümünde yaptığı bu tartışmayla temellendirir. Dolayısıyla Hobbes’a göre, eğer insanlık gerçekten sefalet halindeyse, ki herkesin herkese karşı savaşı sefalet demektir, bu durumun oluşmasının sebebi ilahi bir kaynak değildir. O halde, Tanrı vergisi denilemeyecek bir şey insanlık için ebedi bir şey demek değildir. İçinde yaşanan savaş durumu bir alın yazısı olmadığına göre, buna son verecek olan yine insandır. Hobbes insanlığa şöyle sesleniyor diyebiliriz; doğayı, yaşamı ve tarihi kuran insan savaş durumunu da yanlış ilişkiler kurarak kendisi yaratmıştır, dolayısıyla bu durumun içinden yine insanlığın kendisi çıkabilecektir. Böylece, hem ontolojik hem epistemolojik hem de teolojik olarak dünyevileştirilmiş insan topluluğunun tüm açmazlarını bizzat kendi varoluş tarzından hareketle betimlemeye çabalamış ve çağının gerçekliğini kuramsal olarak ortaya koymayı amaçlamıştır.

İşte, bu perspektif Hobbes’un insanın doğa durumunun herkesin herkesin kurdu olmaya mahkum olduğu kaçınılmaz bir karakter olmadığıdır. Pekala insan doğru ilişkiler kurarak birbirinin adalet ve yardımlaşma bakımından Tanrı’sı olabilir. Bunun mümkünlüğü için Hobbes işaret ettiği iki yere bakmak gerekir. İlkin Amerika’nın yerlilerini referans ettiği pasajdır:

“Böyle bir savaş zamanı veya durumunun hiç varolmadığı belki düşünülebilir; ve ben de, dünyanın her yerinde durumun hep böyle olduğuna inanmıyorum: ancak, günümüzde bile, dünyada insanların böyle bir durumda yaşadığı pek çok yerler vardır. Amerika’nın birçok yerlerindeki vahşiler, doğal istekler sayesinde

¹⁵³ Hobbes, L, s.88.

bir arada yaşayan küçük ailelerin yönetimi dışında, hiçbir yönetim şekline sahip değildirler; ve bugün bile daha önce belirttiğim o vahşi [ilkel toplum durumu] durumda yaşarlar.”¹⁵⁴

Hobbes burada uzun ve derin bir açıklamayı net olarak ortaya koymasa da toplumun işleyiş sistemine dair alternatif düşüncüler içindedir. İnsanın her zaman savaş durumunda yaşamadığına olan inancı onu Amerika’nın yerli toplum örneklerine götürür. O toplumlarda, mülkiyet sorunu yok dolayısıyla leviathan yok; yönetim şekli bizzat ailelerin ortak idaresiyle sağlanmakta; sivil hukuk yerine doğal adalet ilkesi hakim; ahlak duygusu olarak ise vicdan yasası işlemektedir. Hobbes bu durumu bir barış durumu olarak işaret eder. Dolayısıyla şöyle bir sorgulama gündeme gelir; acaba böyle bir vicdan yasasını, adalet ilkesini veya yönetimi referans alarak ileride gelecek olan toplumların barış durumunda daha gelişmiş bir biçimde oluşturmak mümkün müdür? Hobbes buna cevaben pasajın sonundaki cümlede gönderme yapar; “(...) Korkulacak genel bir güç olmasaydı hayatın nasıl olacağı, önceden barışçı bir yönetim altında yaşamış olan insanların bir iç savaş durumunda içine düştükleri hayata bakarak anlaşılabilir.”¹⁵⁵ Bu bakımdan insanlar, anı ve hafıza geliştiren tahayyül yetisine sahip varlıklar olarak, yeni bir barış durumu örerken eskiden deneyimlediği barış durumlarını önlerine referans olarak koyup eskiyi aşabilen bir barış durumu motifi oluşturabilirler. Yani, geçmişin barışçıl işleyişine dair kavramı muhtemelen gelecekte oluşturulabilecek olan bir topluma perspektif sunabilir. Hobbes’un “korkulacak genel bir güç” önerisi, 17.yy’ın iç ve dış savaşlarından çıkış için ortaya koyduğu teoridir. Yukarıdaki pasajda, ailelerin ortak idaresiyle yönetilen Leviathansız toplumlar barış durumuna örnektir. Lakin Hobbes açısından, modern toplumdaki savaş durumunun aşılabilmesi için gerekli olan sistem Leviathan’dır. Başka deyişle, Hobbes’a göre modern toplumun doğası gereği yönetim şekli egemen güç kavramıdır.

Bu perspektifin mümkün olabileceğine dair işaret ettiği diğer nokta *Leviathan*’da verdiği *arı* ve *karınca* örnekleri pasajıdır. Burada Hobbes, insan topluluğunun arı ve karınca topluluklarıyla benzerliği ve farklılığı üzerinden bir incelemeyle barış perspektifine -biraz kaçak da olsa- olumlu bir cevap verir.

¹⁵⁴ Hobbes, L, s. 102.

¹⁵⁵ Hobbes, L, s.102.

*“Akıldan ve konuşmadan yoksun bazı yaratıklar, zorlayıcı bir güç olmaksızın, niçin toplum halinde yaşarlar. Aristoteles’in siyasal yaratıklar arasında saydığı arılar ve karıncalar gibi bazı canlıların, bireysel muhakemeleri ve arzuları dışında bir güdülerini veya birinin genel çıkar için uygun bulduğunu diğerlerine anlatabilmesi için bir dilleri olmadığı halde, yine de toplum halinde yaşadıkları doğrudur: ve bu nedenle insanların aynı şeyi niçin yapamayacakları sorulabilir.”*¹⁵⁶

Hobbes bu soruya cevap olarak altı neden belirler. İlk üç neden oldukça önemlidir ve ebedi barış mümkün olduğu perspektifi buradan yakalanabilir. İlk neden olarak, rekabet kavramını ortaya koyar. Rekabet çabasını insanların şeref ve itibar arzusu üzerinden tanımlasa da rekabeti insanın antropolojik doğasında aramaz; bunun yerine doğa ve toplum koşullarını değerlendirir. Bu daha çok modern toplumun analizi üzerinden betimlenen bir nedendir. Rekabet en nihayetinde insan toplumlarını savaşa sokmaktadır, oysa arı ve karıncalar topluluğunda şeref ve itibar kavramları yoktur. İkinci neden olarak ortaya koyduğu argüman önceki bölümlerde bahsettiğimiz *ortak iyi* [*Ing. common-good*] kavramının olmayışıdır. Arılar ve karıncalar arasında ortak çıkar özel çıkarla özdeşdir ve “doğaları gereği özel çıkara eğilimli oldukları için, böylelikle ortak çıkarlara da hizmet ederler.”¹⁵⁷ Bu bakımdan, arı ve karıncaların özsevgi duygusuyla bencillik alanları bir ve aynıdır. Oysa, insan topluluklarında insan varlıklarının varoluşları gereği farklılık alanları bulunmaktadır. Fakat, akla sahip bir varlık olarak da bu farklılıkları yok etmeden ortak bir amaç etrafında birleştirebilecek yapıdadır. Dolayısıyla, savaşa neden olan ortak amacın yokluğu durumu önceki bölümlerde ele aldığımız şekilde aşılabilecektir. Üçüncü neden ise akıl kavramı devreye girer. Arı ve karıncalar insan toplulukları gibi akıldan faydalanarak toplum halinde yaşamazlar. Ortak işlerinin yönetiminde yanlışlık farkındalığı yoktur; onları bir arada tutan varoluş tarzlarıdır. Lakin, “(...) insanlar arasında, başkalarına kıyasla daha akıllı ve toplumu yönetmeye daha yetenekli olduklarını düşünen pek çok kişi vardır; ve bu kişilerden bazıları belirli bir yolda, bazıları da başka bir yolda yenilik ve değişiklik yapmaya çalışırlar; ve böylece kargaşa ve iç savaşa neden olurlar.”¹⁵⁸ Buna rağmen, insanın tek tek bireylerin akli aracılığıyla düştüğü bu durumu ortak akıl sayesinde aşması da muhtemeldir.

¹⁵⁶ Hobbes, L, s.135.

¹⁵⁷ Hobbes, L, s.135.

¹⁵⁸ Hobbes, L, s.135.

Yukarıdaki aynı nedeni yinelersek, insanlığın mutluluğu ve barışı amaç edinir ve kamu çıkarı hedef alırsa -ki akıl bunu yapabilecektir- kargaşa durumu aşılabilecektir.

Hobbes'un Amerika'nın yerlileri ve arı ve karıncalar örneği toplum kuramındaki ebedi barış perspektifi için elzem referanslardır ve göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Zira, bir kez deneyimlenmiş bir barış durumu insan hafızasında kavram olarak mevcuttur ve Tanrı potansiyelini aktive ederek ebedi barış toplumunu yeniden meydana getirebilecek güçtedir.

3.2. SAVAŞIN NEDENLERİ

Savaş kavramı Hobbes'un oldukça geniş anlamda kullandığı bir kavramdır. Savaş kavramının tanımı ve onun nedenleri analizi Hobbes'un toplum kuramındaki doğa durumunun kaynağına götürür. Bu kısımda savaş durumunun nedenleri üzerinden ebedi barış perspektifine geçiş açıklanmaya çalışılmıştır. Savaşın nedenlerinin kavranması savaş durumundan çıkışı sağlayacaktır. Hobbes'a göre, doğa durumunda herkesin herkese karşı savaşının temelinde üç neden bulunmaktadır:

“Birincisi, rekabet; ikincisi, güvensizlik; üçüncüsü de şan ve şöhret. Birincisi, insanları, kazanç için; ikincisi, güvenlik için; üçüncüsü ise, şöhret için mücadele etmeye iter. Birincisi, başka insanların kişiliklerine, karılarına, çocuklarına ve hayvanlara egemen olmak için şiddet kullanır; ikincisi, kendilerini korumak için; üçüncüsü ise, kendi kişiliklerine yönelik olarak doğrudan doğruya veya hısımları, arkadaşları, milletleri, meslekleri veya adları dolayısıyla, bir söz, bir gülümseme, farklı bir görüş ve başka bir aşağılama işareti gibi küçümsemelere karşı şiddet kullanır.”¹⁵⁹

İlk olarak, rekabetin savaş durumuna nasıl yol açtığına bakalım. Aslında daha önce söylediğimiz gibi Hobbes insanın tüm her şeyle olan ilişkilerini güç ve iktidar yani, rekabet ilişkisi olarak betimler. Bu noktada *Leviathan*'ın “13.Bölüm“ü ile “24.Bölüm“ünü birlikte okumak gerekmektedir. Hobbes “13.Bölüm“deki doğa durumu tanımlamasının arka planını “24.Bölüm“de insanın doğa ile kurduğu üretim ilişkisiyle açıklar. İnsanların doğuştan eşit olduğu temel ilkesiyle hareket eden Hobbes, bu yüzden aralarında mutlak bir eşitlik olan insanların her şeye hakkı olduğu çıkarımına varır. Dolayısıyla, insanın en temelde üzerinde eşit hak iddia edebileceği

¹⁵⁹ Hobbes, L, s.101.

şeyin de *Doğa* olduğunu vurgulamış olur. Çünkü, toplumun varolabilmesi için insan yaşamının temel ihtiyaçlarının giderilebilmesi gerekir; bunu sağlayan şey ise “deniz ve toprağın nimetlerinde yatar.”¹⁶⁰ Hobbes’a göre bir toplumun beslenmesi için gerekli olan şey insanın emeği ve çabasıdır: “Hayvanlar, bitkiler ve madenlerden oluşan bu beslenmenin maddesini, Tanrı, yeryüzünde veya yeryüzünün hemen altında bizim önümüze koymuştur; öyle ki onları elde etmek için emek ve çalışmadan başka şey gerekmez.”¹⁶¹ Doğa tarafından insanlara sunulan bu imkanların bolluğu ya da kıtlığı sadece doğanın lütfudur. Eğer Doğa bir kıtlık sunarsa, bunun sonucunda yaşanacak olan savaş ayrı bir yerde tutmak gerekmektedir. Çünkü, Hobbes’un *De Cive*’nin “İthaf” kısmında ifade ettiği pasajı hatırlamak gerek: “(...) insan ırkı öyle bir huzura kavuşurdu ki – nüfus artışı sonucu [Doğa’nın nimetlerinin kıtlaşması demektir] toprak için yapılan çatışmalar dışında- bir daha savaşmak zorunda kalmazdı.”¹⁶² Lakin, Doğa’nın bolluk sunması tek başına savaş ortadan kaldıran bir durum değildir. Hobbes’un asıl tartıştığı savaş durumu da *kıtlık* kavramının olduğu noktadır. Mutlak eşitliğin olması emek ile üretime geçebilen herkes için ortak bir hak doğurur. Dolayısıyla herkes her şey için hak iddiasında bulunur ve bu hak iddiaları birbiriyle çakışma ve çatışmaya girer ki bu da savaş durumuna neden olur. Bolluğun bölüşümü adil olmadıkça savaş durumundan çıkmak mümkün değildir.

Rekabet durumu Hobbes tarafından asıl olarak koşullar üzerinden derinleştirilir. Yani kıtlık ve bolluk kavramlarıyla mesele mülkiyet kavramına taşınır. Kıtlık durumunda ve nüfusun fazla olması halinde ortak mülkiyet de bir sorun olarak karşımıza çıkar. Barış için bir bölüşümün adil olabilmesi gerekmektedir; bunun için de Hobbes yine egemen gücü önerir: “(...) Bu beslenme maddelerinin bölüşümü, *benimki*, ve *seninki*, ve *onunki*’nin oluşumudur; yani, tek bir kelimeyle, *mülkiyet*; ve bu bölüşüm, bütün devlet türlerinde, egemen güce aittir.”¹⁶³ Dolayısıyla, mülkiyetin ortaya çıkmasıyla belki de insanın şan ve şeref arzuları gün yüzüne çıkmaktadır ve rekabet savaşa neden olmaktadır. Bunun aşılması için, salt spontane olanın [İng. by meer Nature] yerine akılla düzenlenmiş bir toplum yapısı arayışı devreye girer.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Hobbes, L, s.188.

¹⁶¹ Hobbes, L, s.188.

¹⁶² Hobbes, DC, s.3.

¹⁶³ Hobbes, L, s.188.

¹⁶⁴ Bkz. Hobbes, L, s.103.

Zira akıl kavramı öne sürüldüğünde Leviathan'ın perspektifsel olarak geçici bir süreç olduğu kavranılabilir. Çünkü, içinde bulunulan toplum durumu tam olarak akılla düzenlenmiş değildir, zira savaş durumu devam etmektedir.

Savaş durumunun ikinci temel nedeni; *güvensizliktir*. Bedensel ve zihinsel yetiler bakımından sahip olunan eşitlik aynı zamanda insana amaçlarına erişme umudunun eşitliğini de verir. Amaca ulaşmak umudu eşitse ve arzulanan şey yeterince bol değilse, yani herkes şeyi arzuluyorsa ve o şey kıtsa o halde her beden ciddi bir tehdittir. “Bundan ötürü iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve, esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar.”¹⁶⁵ Böylece, sürekli olarak dışarıdan bir tehdit bekleyen insan kendini korumak ve yaşamını güvence altına almak için devamlı bir çaba içinde bulunmak zorunda kalır. Bu durum savaş durumuna yol açar ki, kendi bedenini korumak çabası Hobbes'un gözünde temel ilkedir.

Hobbes insan doğasındaki temel kavga nedenlerinin üçüncüsünü de *şan ve şeref* olarak belirler. Kendine bir yaşam alanı tesis eden insan yapıp ettikleriyle kendi varoluşunu ortaya koymaya çalışır. Toplumsallığın içinde kendini konumlandığı bir değerler örgüsü oluşturur ve tıpkı bedeninin varlığını korumak güdüsü gibi sosyal varlığını korumak ve güvence altına almak güdüsü de bulunmaktadır. Bunu koruma amacıyla şiddete başvurur.

Yukarıda sergilenen herkesin herkesle sürekli savaştığı doğa durumu, herkesin tek başına doğaya ve toplumda birlikte yaşadığı herkese karşı tek başına yürüttüğü bir varlık savaşı durumudur. Bu durum, insanın özne olarak kendi iradesini, düşüncesini, yargı ve değerlerini dahil edip, kendi için henüz dönüşüme uğratmadığı bir durumdur. Hobbes'a göre insanın bu durumdan çıkması gerekmektedir. Kendisi için yeniden düzenlenmiş bir toplum tesis etmelidir. Çünkü, savaş demek yok etmek demektir; ilkesel anlamda, yıkıcı bir kavram olarak insan türünün varlığının sürdürülebilmesi için akıl aracılığıyla ortaya çıkan toplumun işleyiş gücü olamaz. İşte Hobbes'un mutlak egemen öğretisi bu çıkış için gerekli gördüğü bir formüldür.

¹⁶⁵ Hobbes, L, s.100.

“(...) insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşdır. Çünkü SAVAŞ, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: dolayısıyla, savaşın doğasında zaman kavramı, havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur. Bunun dışındaki bütün zamanlarda BARIŞ vardır.”¹⁶⁶

Bu öğretiyi, insanlığın içinde bulunduğu var olmak ya da olmamak durumuna bir yanıt olarak düşünülmüştür. Modern toplumun 17.yy’da içinde bulunduğu aktif savaş durumundan çıkışı için bir kuramdır. Olmak ya da olmamak durumunda, ilkin olmak meselesi elzemdir ve egemen güç bunun sağlayıcısı olarak öne sürülür. Sonrasında ise akıl devreye girer ve insanlığa savaşın yok edici olduğunu ve bunun akli bir varlık olan insan tarafından kavranıp aşılması gerektiğini öğretir.

Hobbes’un egemen güç öğretisinin geçici bir durum olarak okunabilmesi yorumu yukarıdaki pasajda örtük olarak bulunmaktadır. Çünkü savaş durumundan kasıt sadece sıcak savaş durumu değil, aynı zamanda, “mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden” oluşur. Modern toplumda ise bu durum devam etmektedir. İnsanların birbirlerine karşı güvensizliği devam etmektedir, ayrıca bunun yanında bir de egemene karşı güvensizlik durumu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, tam olarak Hobbes’un idealindeki bir barış toplumu değildir. Bu sebeple de Hobbes açısından geçici bir süreç olarak yorumlanabilir. Fakat, Leviathan’ın yine de eskiye nazaran bir barış durumu sağladığı da Hobbes açısından yadsınmamaktadır. Tarihsel olarak, savaş durumundan barış durumuna doğru bir geçiş söz konusudur ve bu ahlaklı olma yolunda iyi ve doğru bir adımdır. Ebedi barış toplumu ise denenmiş bir barış durumunun sorunlarını çözmüş bir şekilde aşarak mümkün olabilecektir. Ancak o zaman insanın ahlaki doğasını tartmak gerekir. Zira ebedi barış durumunda, canlı olmamızdan dolayı iyiyi kötüye tercih eden varlıklarız. Çünkü, iyi; yaşam sunan, geleceği şimdiden şekillendirebilmeyi sağlayan imkanlar sunar. Yani, insan ancak kendisini barış ortamında gerçekleştirebilmektedir. Bir başka deyişle, özne olma gücü artar.

¹⁶⁶ Hobbes, L, s.101.

Aynı zamanda, Leviathan'ın bir devletin yönetimine dair öneri olması bakımından kesinlikle aşılması gereken bir durumdur. Çünkü Hobbes, “insan insanın kurdudur” argümanını devletlerarası ilişkiler için kaçınılmaz ilke olarak tanımlar.¹⁶⁷ İnsanların fiziksel olarak bedenlerindeki güç potansiyeli var olduğu gibi, devletlerin de kendilerine ait güç potansiyelleri vardır. İnsanlar kurt potansiyelini barındırsalar da yine de birbirlerinin tanrısı olabilmektedirler. Fakat, devletlerin yapılarının temsil etmiş olduğu güç bağlamında hiçbir zaman için tanrısallık özelliğe hakim olması mümkün değildir. Çünkü insana atfedildiğinde bu güç *canın* muhafazasıdır, fakat devletlerdeki güç devletin yapısal muhafazasıdır. Leviathan, ancak bir süre insanlar arasındaki bedenini yok etme -öldürme- hakkını sınırlayarak, toplum halinde insanların insanlığı ahlaki olarak kavramalarına fırsat yaratır ve toplumun *varolmak* meselesinden *nasıl varolmak* meselesine geçmesini sağlar.

¹⁶⁷ Bkz. Hobbes, DC, İthaf kısmı.

SONUÇ

Thomas Hobbes'un *Leviathan*'ı onun ahlaki ilkeyi arayışının bir cevabı olarak ortaya çıkar. Modern toplumun *ortak iyisinin* olmayışı ve bu yokluğun yarattığı kaostan analizidir. *Leviathan*'ın bu bakımdan tarihsel bir bakışı da vardır. Doğa durumu ve toplum durumu betimlemesi bir tarihsellik gösterir. Ancak, bu tarihsellik 'klasik bir ilerlemeci' tarih değildir; toplum durumu bir barış durumu olarak elbette savaş durumundan tarihsel ve elbette akılsal olarak ilerlemedir; fakat modern toplumun, bir barış durumu olarak, sürekli bir potansiyel savaş durumu olması bakımından da içine düşebileceği bir doğa durumu yapısındadır.

Hobbes açısından insan doğası, *kendini tanı ve kendinde insanlığı keşfet* ilkesinden hareket ederse ve en temel ve genel ahlaki ilke olarak *kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi sen de başkalarına yapma* ilkesini esas alarak pekala akıl aracılığıyla ebedi barış toplumunu meydana getirebilecektir. İnsan varoluşu bakımından bu yetiye sahiptir. Akılla düzenlenmiş bir toplumda insanın ahlaklı olabilmesi için koşulların da doğru bir şekilde akıl süzgecinden geçirilerek ve merhamet duygusu eşliğinde oluşturulması gerekmektedir. Bunu yapacak olan da elbette insandır. Yinelerseniz, Tanrı tarafından verilen bir yazgı olarak kabul edilemeyecek şey insanın yanlış ilişkiler oluşturması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yine bu durumun düzenleyicisi ve dönüştürücüsü insan topluluğudur. Bunun için gerekli olan temel unsur Hobbes'un işaret ettiği ortak iyi kavramıdır. Ortak iyi kavramı Kant'ın "kendinde amaç olarak insanlık" ilkesiyle düşünüldüğünde, kendi türünün varlığını korumak ve devam ettirmek amacıyla eylemlerini belirleyen insan topluluğunun ebedi barış durumuna ulaşması umududur. Hobbes'un *Leviathan*'ı önerirken çok derininde bu umut okunabilmektedir. Zira, mutlak yaşam hakkının egemen güce karşı da mutlak olması ve uyruk ile egemen arasındaki doğrudanlık ilişkisinin altında bu umut vardır. Yaşamı mümkün kılmak ve muhafaza etmek adına oluşturulan toplum, ilkesel olarak kendini yok edecek bir durumu akılsak olarak kabul edemez.

Aslında, doğal hukukun kurucu özelliğe sahip olan ilk yasası, kurulması gereken ortak iyinin temelini sunmaktadır. *Leviathan*'la yapılmak istenen şey budur; ahlaklı bir toplumun nasıl mümkün olacağını insanlığı baz alarak açıklayabilmek ve

bunun Hristiyan dünyasına nasıl uyarlanabileceğini göstermektir. Bu açıdan denilebilir ki, *Leviathan* baştan bütün insanların ortak iyisinin farklılığını muhafaza eder, ama aynı zamanda farklılıkları reforme ederekten evrensel zemini kurmak amacındadır. Hobbes'un bu tavrı Rotterdamlı Erasmus'un insanlığın kendi içerisinde ebedi barışın sağlanabileceği; Hristiyanın Hristiyan olduğu için Müslümandan veya diğerinden nefret etme zorunluluğunun olmadığı şeklindeki ifadesine tekabül eder.¹⁶⁸

Hobbes'a göre, Ortaçağ'da adaletin ve ahlakın özüne dair bilgi olmadığı için, insanlar gelenekten gelen birtakım deneyimlerden hareketle bir adalet sistemi kurmaya çalışmıştır. Oysa, modern toplum evrensel bir ahlak sistemi ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Geleneğin yasaları karşısına, herkesin onlar karşısında eşit olduğu modern yasalardan oluşmuş bir sistemle çıkmaktadır.

Hobbes'un 17.yy'da olduğu konum bir bakıma Karl Marx'ın *Kapital*'deki konumudur. Marx *Kapital*'de, kapitalizmin doğasını ele aldığı ve onun tüm açmazlarıyla analizini ortaya koyduğunu söyler. Bu bakımdan, kapitalizmin işleyişine dair ayrıntılı açıklamalar verirken, perspektif olarak ortaya çıkardığı sosyalizm için geniş bir tanımlama yapmamaktadır.¹⁶⁹ Hobbes da tıpkı Marx gibi, henüz yolun başında olan modern toplumun işleyişini ve potansiyellerini ortaya koyarken modern toplum sonrasındaki ebedi barış durumunu perspektifsel olarak işaret etmekle yetinir. *Leviathan* herkesin her şeye hakkı olduğu doğa durumunu ortadan kaldırarak meydana getirdiği toplum durumunda vadettiği barış ebedi barış değildir. Çünkü Hobbes'un ebedi barış durumunda sürekli potansiyel bir savaş durumu yoktur. Modern toplumda insanların birbirlerine karşı güvensizlik hissi devam etmektedir. Ayrıca, bu güvensizlik egemen ve uyruklar arasındaki ilişkide de kendini gösterir. Uyrukların her koşulda ve her zaman kendi yaşamlarını koruma hakkının olması veya *Leviathan*'ın sürekli egemen gücü koruma çabası potansiyel savaş durumunun kanıtıdır. Herkesin gece uyurken kapısını kilitlemesi, yolculuğa çıkarken silahını yanına alması gibi durumlar Hobbes açısından savaş durumunun devam ettiğine işarettir.

¹⁶⁸ Bkz. Erasmus, D., *The Complaint of Peace*, The Open Court Publishing Co, London, 1917, ss.11,12,18,19.

¹⁶⁹ Bkz. Karl, Marx, **Kapital**, çev. Nail Satlıgan, Erkin Özalp, Mehmet Selik, Yordam Kitap, 1.Baskı, İstanbul, 2015.

Hobbes'un dünyevileştirme çabası sonunda ortaya çıkan insan kavramı, insanın varoluşuna dair gerçekçi betimlemeler içermektedir. Hobbes'un insan tanımı, iyi ya da kötü sıfatlarıyla değerlendirilen bütün duygulara sahip; akıl ve vicdanın muhakemesini yapabilen; her koşulda ilk itici gücünün kendi varlığını korumak olan ve bunun için yaşamı ören bir doğaya sahiptir. Hobbes insanı nasılsa öyle gören ve öylece ortaya koyan ancak, iyiye ve ahlaklı topluma yönlendirilmesi gereken noktaları analiz ederek kuramını geliştirir.

Tez çalışmasının ortaya koymayı denediği perspektif Hobbes'un derin ve geniş bir okumasıyla kavranılabilmektedir. Bu çalışma çerçevesinde *Leviathan* ve sonrasında *De Cive* eserleri temel olarak ele alınmış ve derin bir metin analizi denenmiştir. Perspektifi ortaya koyabilmek için çizilen rotanın kaybolmaması ve geçişlerin kavranması adına belirli bölümler ve kısımlarda üzerinde özellikle yoğunlaşmıştır. Bu konuda Bernart Gert'in değerlendirmesi referans alınmıştır. Gert, Hobbes üzerine yaptığı konuşma ve röportajlarda Hobbes'un barış perspektifinin ancak bazı alanları kenara ayırarak derin bir okumayla görülebileceğini öne sürer. Fakat bu kenara ayırmaktan kasıt, ayrılan noktaların yadsınması anlamında değildir. Elbette ki, Hobbes'un insanın kurt potansiyelinin olduğunu açıkça ortaya koyması yadsınacak bir durum değildir. Ancak bunun mutlak ilke olup olmadığı tartışılması gereken noktadır. Kıtlık kavramı, mülkiyet -özel ve kamusal- meselesi, insanın Tanrı olabilme potansiyeli ve insanın ve onun sorunlarının dünyevileştirilmesi Hobbes'da göz ardı edilemeyecek kadar önemli hususlardır.

Tezin böyle bir okuma denemesi olarak ortaya çıkmasına referans olan uluslararası literatürde önemli isimler bulunmaktadır. C.B. Macpherson *Leviathan*'ın önsözüne yazdığı başlıkta Hobbes'u "gücün ve barışın analisti" olarak tanımlar; D.W. Hanson "Thomas Hobbes'un Barışın Giden Hızlı Yolu (Thomas Hobbes's Highway to Peace)" başlığıyla yazdığı eserinde Hobbes'un alternatif bir okumasını ortaya koyar; Bernart Gert "Hobbes: Barışın Prensi (Hobbes: Prince of Peace)" adlı kitabıyla oldukça net bir alternatif Hobbes okuması sunar. Bu okumalar alternatif bir Hobbes okuması için işaret edici olarak tez çalışmasının önüne koydıklarıdır. Lakin, bu çalışmada bu eserlerin bir incelemesi yapılmamıştır. Çalışmanın kendi okuma rotasını bulabilmesi için bu düşünürlerin referans ettiği pasajlara gidilerek bir okuma

tercih edilmemiştir. Bizzat Hobbes'un kendi metinleri üzerinden yapılan derin bir analiz çalışmasıyla perspektifi ortaya çıkaracak pasajlar ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu tez çalışması kendi içinde Hobbes'a dair yeni bir okumayı ilk denemedir, bu nedenle daha çok okuma rotası belirleme amacı güdülmektedir.



KAYNAKÇA

Cevizci, Ahmet, **Etik: Ahlak Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Darwin, Charles, **The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex**, With an Introduction by John Tyler Bonner and Robert M. May, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, New Jersay, 1981.

Darwin, Charles, **Türlerin Kökeni**, çev. Bahar Kılıç, Alfa Yayıncılık, 1.Basım, İstanbul, 2017.

Dent, N.J.H., **Rousseau Sözlüğü**, çev. B. Göskan, N.Ilgıcioğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya, Sarmal Yayınları, Ankara, 2002.

Erasmus, D., **The Complaint of Peace**, The Open Court Publishing Co, London, 1917.

Gert, Bernard, **Hobbes: Prince of Peace**, Polity Press, Cambridge, 2010.

Göçmen, Doğan, **Felsefi Düşün: Akademik Felsefe Dergisi**, "Thomas Hobbes'tan Adam Smith'e Adalet Kuramının Aydınlanmacı Harekette Dünyevileştirilmesi ve Dönüştürülmesi, Ekim 2013, Sayı1, ss.95-136.

Göçmen, Doğan, Ingeborg Maus'un Carl Schmitt ile Hesaplaşması, www.dogangoçmen.files.wordpress.com

Göçmen, Doğan, **Özne Dergisi**, "Thomas Hobbes, Leviathan ve Barışçıl bir Toplum Perspektifi", 2015, ss. 129-165

Hobbes, Thomas, **De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, çev. Cihan Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2014.

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, 14.Baskı, İstanbul, 2016.

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, çev.Hamiyet Ünal, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, Penguin Books, İngiltere, 1968.

Kant, Immanuel, **Die Metaphysik Der Sitten**, Almanya, 1993.

Kant, Immanuel. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

Kant, Immanuel. **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.

Kant, Immanuel. **Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din**, Literatürk Yayınları, Konya, 2012.

Locke, John, **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Kırılgaç Yayınları, Ankara, 2007.

Locke, John. **Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, çev. Fahri Bakırcı, Babil Yayınları, Ankara, 2004.

Macpherson, C.B., **The Political Theory of Possesive Individualism:Hobbes to Locke**, Oxford University Press, İngiltere, 1964.

Martinich, A.P., **Thomas Hobbes**, çev. Akın Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.

Marx, Karl, **Kapital**, çev. Nail Satlıgan, Erkin Özalp, Mehmet Selik, Yordam Kitap, 1.Baskı, İstanbul, 2015.

Nietzsche, Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, çev. A. Turan Oflazoğlu, Bilgi Yayınları, 1.Basım, Ankara, 1964.

Nietzsche, Friedrich, **Werke In Drei Banden Erster Band**, Carl Hanser Verlag, Münih, 1973.

Rousseau, J. J., **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 16.Baskı, İstanbul, 2019.

Rousseau, J. J., **Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri**, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Rousseau, Jean Jacques, **Emile**, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

Schmitt, Carl, **The Leviathan In The State Theory of Thomas Hobbes**, Library of Congress cataloging in publication data, Amerika, 1996.

Smith, Adam, **Ahlaki Duygular Kuramı**, çev. Berkay Tartıcı, Livertulas Yayınları, İstanbul, 2017.

Spinoza, Baruch, **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.