

THOMAS HOBBS'TAN ADAM SMİTH'E ADALET KURAMININ AYDINLANMACI HAREKETTE DÜNYEVİLEŞTİRİLMESİ VE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ¹

Doğan Göçmen

Rüstem Demir için...

Şiddeti artarak yayılan “paylaşım savaşları”, bu durumdan nasıl çıkılacağına dair soruya yanıt arayışlarını da dünya çapında artırdı. Bu, verilecek yanıtın bütün insanlık için önemli ve acil olmaya başladığına işaret ediyor. Bu arayışa elbette birçok açıdan bakmak mümkündür. Fakat bunlar kuramsal perspektif ve pratik stratejik-taktiksel yönelim olarak iki ana başlık altında toplanabilir. Bu yazıda daha çok kuramsal perspektife ilişkin bir katkı sunulacaktır. Kuramsal perspektif söz konusu olduğunda birbirine karşı rekabet eden birçok öneriyle karşılaşırız. Bu kuramların niteliği ve cevabı, aranan söz konusu soruya ne oranda yanıt verdiği konusunda doğru bir karar alabilmek için birçok kıstas önerilebilir. Burada ben en belirleyici kıstas olarak adalet kuramını önermek istiyorum. Buna göre, önerilen herhangi bir kuramın, herkese kendisinin olanın toplum tarafından sunulmasını ve herkesin kendisinin olanı toplumun sunabildiği olanak ve seçenekler çerçevesinde serbestçe almasını nasıl öngördüğüne bakmak gerekecektir. Bu, insanın kendisini gerçekleştirmesinin ön koşulu olan özgürlük ve mutluluk gibi temel kavramları doğrudan ilgilendirmektedir.

Bu çalışmada, kuramsal perspektife ilişkin tarihsel olarak oluşmuş bir projeyi betimlemeye çalışacağım. Diğer bir deyişle yazıda Aydınlanmacı hareketin adalet düşüncesini nasıl dünyevileştirdiğini ve dönüştürdüğünü özellikle, Thomas Hobbes, David Hume ve Adam Smith'in konuya katkılarını merkeze alarak göstereceğim. Ortaya koyacağım teorik perspektifin, konu bağlamında yürütülen güncel kuramsal tartışmalar için son derece önemli olduğu ve en azından çıkış noktası olarak ciddiye alınması gerektiği kanısındayım. Bu perspektif, Rönesans ile birlikte 16. yüzyıldan itibaren bir dizi özgürlükçü ve özgürleştirici atılımlarda ve dalgalarda ortaya çıkıp Aydınlanmacı harekette en son şeklini almıştır. İnsanlık haline dair bu yeni yaklaşımı, her bakımdan (ilahi düşüncede bile) dünyevileşme ve dünyevileştirme hareketi olarak betimleyebiliriz. Bunun adalet kuramına yansımaları kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Aydınlanmacılıkta adalet

¹ Bu çalışma, 11. Mersin Felsefe Günleri (12-13 Ekim 2013) çerçevesinde yapılan sunumdan hareketle geliştirilmiştir ve *Felsefi Düşün: Akademik Felsefe Dergisi*'nde yayımlanmıştır (bkz: Ekim 2013, sayı 1, s. 95-136). Çalışmanın önemli bir bölümü, Temmuz ile Eylül 2013 tarihleri arasında Glasgow Üniversitesi'nde Adam Smith üzerine yapmış olduğum araştırma sırasında son halini almıştır. Araştırmanın gerçekleşmesi için beni Glasgow Üniversitesi'ne davet eden ve bütün olanaklarıyla destekleyen Dr. Craig Smith'e çok teşekkür ederim. Yazıyı akademik çalışmalarımı uzun yıllardan beri moralman destekleyen ve bu araştırmam sırasında evini bana sonuna kadar açan arkadaşım Rüstem Demir'e atfediyorum.

kuramına yaklaşım, aşağıda birazdan sergileyeceğim özgürlüğe dair dünyevi bir yaklaşımın doğal bir sonucu olarak kendini belli eder. Aydınlanmacılık, “adalet nedir?” sorusunu, Ortaçağa özgü insanı pasifleştiren, onu biçare bir varlık olarak gören bakıştan kaynaklanan ilahi içerik ve çağrışımlarından kurtarmış ve soruyu dünyevi bir soru olarak yeniden tanımlamıştır. Böylelikle Aydınlanmacılık, adalet sorusunu ve sorununu aynı zamanda insanın kendi etki alanında olan bir özgürlük ve özgürleşme sorunu olarak ortaya koymuştur.²

Aydınlanmacı düşünürlerin adalet kuramları ele alınırken bunlar genellikle birbirinden koparılır. Sanki aralarında içerik bakımından pek bir ilişki yokmuş gibi davranılır ve ortaya konarken sıkça birbirinden kopuk olarak ele alınır. Aralarında ilişki kurmaya çalışanların da, bunu genellikle en fazla kronolojik sıralamayı dikkate alarak yaptığı gözlenmektedir. Kronolojik sıralamaya uygun olarak öğretileri peş peşe sıralanır. Örneğin “Hume’da adalet kavramı”, “Kant’ın adalet kuramı” gibi. Bunun sonucu olarak Aydınlanmacı toplum ve devlet projesine ve özel olarak da Aydınlanmacı adalet kuramına dair ortaya iç bütünlüğü ve birliği olmayan kocaman karmaşa bir tablo çıkar. Bu durum doğal olarak akla “Aydınlanmacı filozoflar arasında acaba adalet konusunda paylaştıkları hiç mi ortak bir şey yoktu(r)?” sorusunu getirir. Bu çalışmada yukarıda andığım filozofların bazılarını bakıp, konumuz bağlamında onların bazı temel ortak sorularını ve kaygılarını ortaya koymaya çalışacağım. Böylelikle bu düşünürlerin her birinin kendi başına yanıtını aradığı sorunun, hepsinin ortak sorusu ve kaygılarının aynı kaygı olduğunu göstereceğimi umuyorum. Bu, Aydınlanmacılar arasında en azından adaletin neliğine dair yürütülen tartışmanın sunduğu, ilk bakışta bir karmaşa gibi görünen tablonun birleştirici bir iç düzeninin olduğunu ortaya koyacaktır. Çalışmayla aynı zamanda modern adalet kuramında gözlenen (ve muhtemelen bütün adalet kuramı tarihi boyunca farklı şekillerde süren) yasacı yaklaşım ile ahlakçı yaklaşım arasındaki büyük yarılmaya dair tarihsel-perspektifsel bir çözüm önereceğim.

Yazının başında, başlıkta bir araya getirilen son derece yoğun anlam yükleri olan “Aydınlanmacılık” ve “adalet” kavramlarına dair açıklayıcı bir tanım önermek kuşkusuz yerinde olacaktır. Yazının konusu, doğrudan adalet kuramı olduğu için, ortaya koyacağımız düşüncelerin ilerleyen safhalarında adalet kavramına ilişkin genel bir fikir zaten oluşacaktır. Bu nedenle adalet kavramını burada ayrıca uzun uzadıya tanımlamaya girişmek yerine adalet kuramı çerçevesinde neyin araştırıldığına işaret etmekle yetineceğim. Fakat Aydınlanmacılık kavramına dair bazı ön açıklamalar yapmak, aşağıda dile getirilecek düşüncelerin daha kolay takip edilmesi için yerinde olabilir. Bunu Adorno ve Horkheimer’in Aydınlanmacılığa ilişkin “totalitarizm” iddiasından hareketle, fakat özellikle Michel Foucault’nun Aydınlanmacılığa ilişkin (Adorno ve Horkheimer’in iddiasını kuramlaştıran) negatif kavrayışını tartışarak yapmak istiyorum. Yazının sonunda okur, hem Aydınlanmacılığa dair bugün yaygın olan olumsuz kavrayışa karşı olumlu bir kavrayış kazanabilirse ve neredeyse son elli yıldır John Rawls ve Robert Nozick’in belirlediği adalet kuramına ilişkin tartışmalar yeni bir bakış açısı yakalayabilirse, çabam amacına ulaşmıştır.

I. Adalet kavramına ilişkin kısa bir ön açıklama: Adalet kuramı çerçevesinde ne araştırılmaktadır?

Eğer bir ön tanım yapmamız gerekiyorsa, buna “adalet” diye adlandırılan hem teorik hem de pratik uğraşımızda hangi soruya yanıt arandığını belirterek başlamamız belki en doğrusu olacaktır. Adalet kuramı çerçevesinde neyi araştırıyoruz? Adalet kuramı çerçevesinde, ortak toplumsal yaşamın kaçınılmaz olarak getirdiği yükleri ve sorumlulukları, ortak toplumsal yaşamın doğal

² Aydınlanmacılık genellikle Batı’ya has ve Doğu’ya yabancı bir dünya görüşü, Doğu düşünce tipine uymayan felsefi bir duruş olarak gösterilmeye çalışılır. Fakat bu büyük bir mitostur. Bu mitosun Batı ülkelerindeki savunucuları, felsefi düşüncede saklı, insanlığın büyük bilimsel mirasının takipçilerinin kendileri olduğunu iddia etmek ve böylelikle dünyanın geri kalanı üzerinde kurdukları hâkimiyetlerini güçlendirip sürdürmek amacını güder. Mitosun Doğu ülkelerindeki savunucuları ise, içinde buldukları toplumun hâkim kesimlerinin ideolojik gereksinimlerine uygun olarak mitosçu-gelenekçi düşünce tipini muhafaza etmeyi amaçlar.

olarak yarattığı “iyileri” (“zevkleri” ve “hazları”) herkese en uygun ve en iyi bir şekilde nasıl dağıtabiliriz? İkinci olarak; bu konuda karar verirken, yani yükleri ve sorumlulukları, zevkleri ve hazları dağıtırken temel alacağımız yön verici ilkemiz ne olacaktır? Fark edileceği gibi, “adalet nedir?” sorusu çerçevesinde yanıt aradığımız sorular sonunda bizi “iyi yaşam nedir?”, “mümkün iyi bir toplum örgütlenmesi nasıl olabilir?” ve “iyi bir yönetim nedir/ne olabilir?” sorularına götürür. O halde, “adalet nedir?” sorusuna yanıt aranırken aslında bu soruda saklı olan “nasıl yaşamak istiyoruz?” sorusuna da yanıt aranmaktadır. Durum bu olunca karşımıza daha temel bir soru çıkıyor: “Acaba bütün bu soruların yanıtının, adalet fikrinden hareketle ve adalet kuramı çerçevesinde kalarak verilmesi mümkün müdür?”. Yazının sonunda bu sorulara dair en azından herkesin üzerinde düşünmeye değer bulduğu bazı mümkün yanıtlara işaret eden hareket noktalarının ortaya çıkacağını umuyorum.

II. Adorno/Horkheimer ve Foucault'nun Aydınlanmacılık eleştirisi ya da Aydınlanmacılığın anlamı nedir?

Aydınlanmacılık kavramının bir geniş ve bir de dar anlamı vardır. Aydınlanmacılık yerine bazen “akıl çağı” kavramı da kullanılır. Akıl çağı kavramı genellikle 17. ve 18. yüzyılı kapsar. Fakat bu kavram bazen sadece 18. yüzyılı betimlemek üzere de kullanılır. Kavramın sadece 18. yüzyılı kapsayacak şekilde kullanılması, onun dar anlamına işaret eder. Bu nedenle 18. yüzyıla bazen “akıl çağı” yerine “Aydınlanmacı çağ” ya da “felsefe çağı” da denir. Diğer taraftan Aydınlanmacılık kavramı, Rönesans ve Reformasyon’u, yani neredeyse 300 yılı kapsayacak şekilde de kurgulanabilir. Kavramın bu şekilde geniş anlamda kullanıldığı durumlarda, kaynaklarda 16. yüzyılın ikinci yarısında 18. yüzyılın başlarına kadar olan dönemde ortaya çıkan Aydınlanmacı hareketler için bazen “erken Aydınlanmacılık” kavramının kullanıldığına da rastlanır. Bu, Aydınlanmacılık kavramının geniş anlamıdır. Kanımca bu kavramların karşı karşıya getirilmesi gerekmiyor. Tersine, duruma göre her iki kavram da birbirinin tamamlayıcısı olarak kullanılabilir. Bu çalışmada ben, Aydınlanmacılığın tam olarak hangi döneme tekabül ettiğine dair bugün artık iyice ayrıntılı bir hal almış olan tartışmaya girmeden, kavramı genellikle 17. ve 18. yüzyılı kapsayacak şekilde kullanıyorum.

Descartes’ın *cogito ergo sum* özdeyişi, haklı olarak Aydınlanmacı hareketin kökenine yerleştirilir. Bu, bu özdeyişte saklı evrensel ve aynı anda hem bireyi hem de toplumu kapsayan özgürlükçü potansiyelden kaynaklanmaktadır. Öyle ki; her ülkede oluşan Aydınlanmacı hareket, ister Descartes’ı eleştirsin isterse düşüncelerini koşulsuz üstlenmiş olsun, kendisini teker teker koşulsuz onun başlatmış olduğu özgürlükçü gelenek içinde tanımlamıştır. Descartes’ı, rasyonalist bilgi kuramı çerçevesinde ifade ettiği doğuştan gelen ideler kuramından dolayı en köklü eleştiriye tabi tutan Gassendi, Hobbes ve Locke gibi büyük empiristler bile, onun bu belirlemesinde saklı, bireyin özgürlüğünün toplumsal özgürlüğün önkoşulu olduğuna dair düşüncesini neredeyse koşulsuz, olduğu gibi üstlenmişlerdir. Zira bir toplum, ancak bireylerini özgürleştirebildiği, onlara kendi akıllarına göre düşünme, kendi vicdanlarına göre yargılama, kendi akıllarına ve kendi anlayışlarına göre davranabilme olanağı sunduğu oranda özgürleşebilir. Aydınlanmacılık, insanın özgürleşmesini bir süreç olarak kavrar ve kendi çağını bu özgürleşme sürecinin başlangıcı olarak görür. Aydınlanmacılığın, kısaca, anlamı budur. Kant’ın, Aydınlanmacılığa dair önermiş olduğu “Aydınlanmacılık, insanın kendisinin sebep olduğu reşit olmama durumundan çıkıştır”³ tanımının klasikleşmesinin nedeni, Aydınlanmacı özgürlük projesinin bu üç yanını (bireyin özgürlüğü, toplumun özgürlüğü ve birbirini şart koşan bu iki boyutun gerçekleşmesinin bir süreç olarak kavranması) aynı anda ifade ediyor olmasıdır.

³ I. Kant, “Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung”, Werkausgabe, yay. Wilhelm Weischedel, c. 11 içinde (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1977), 53. Metnin Türkçe çevirisi için bkz: “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, Kant içinde, yay. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 261-273.

Fakat bu özgürlükçü miras, son yıllarda yaygın bir şekilde “despot” ve “totaliter” olan bir mirasmış gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu dönüşümün teorik kaynağı söz konusu olduğunda akla sıklıkla Nietzsche ve Heidegger gelir. Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanmacılığın Diyalektiği*⁴ başlığı altında bir kitapta topladıkları fragmanları ve Foucault’nun bir yerde bütün eserlerinin içeriğini özetleyen “Aydınlanmacılık Nedir?”⁵ yazısı farklı biçimde bu geleneği sürdürür. Yazının bu bölümünde Foucault ve Adorno/Horkheimer’in Aydınlanmacılığa dair iddialarını eleştirel olarak tartışıp, Aydınlanmacılığa dair tarihsel açıdan olumlu bir kavram kazanmaya çalışacağım; çünkü yukarıda işaret ettiğim gibi, ancak bu dikkate alındığı oranda Aydınlanmacılık çerçevesinde oluşan adalet kavramının neden başka bir biçimde değil de o şekilde oluştuğu anlaşılabilir.

Foucault ve Frankfurt Okulu’nun yazarlarının Aydınlanmacılığa yaklaşımı arasında ilk bakışta bir ilişki ve pek bir benzerlik yok gibi görünür. Oysa gerek Adorno ve Horkheimer’in gerekse Foucault’nun Aydınlanmacılığa yönelik yıkıcı eleştirisinin hem beslendiği kaynaklar hem de amaçları birçok bakımdan aynıdır. Her iki eleştiri de felsefe tarihinde felsefenin oluşmasına ve gelişmesine karşı oluşan ve gelişen, 19. yüzyılın ortalarından itibaren yeniden şekillenen ve Comte, Mill, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Heidegger ve Gadamer gibi birçok yazarın düşüncelerinde farklı biçimlerde ifadesini bulan anti-felsefi ve özgürlük karşıtı hareketten, diğer bir deyimle irrasyonalizmden beslenmektedir. Bu, göreliliği ve öznel olanı mutlaklaştıran hareket, felsefi olarak metafiziği, dolayısıyla felsefe yıkıcılığını temel alır -ki bu, kendini ancak bütünlüklü bakışta ortaya koyabilecek olan anlam sorusundan ve özgürlükçü arayıştan vazgeçmek demektir.

Bu vazgeçme kendini, Frankfurt Okulu’nun yazarlarının keyfi bir Aydınlanmacılık kavramından hareketle felsefeye yönelik yaptıkları mitosçu eleştiride dışa vurur. Foucault, “Aydınlanmacılık Nedir?” başlıklı yazısında Aydınlanmacılığı tartışmaktan çok, bütün kuramsal duruşunu özetleyen (zira Kant da kendi “Aydınlanmacılık” yazısında aynısını yapmıştır) yeni bir “aydınlanmacılık” kavramı ortaya koymayı amaç edinir. Yazısında tam da Kant’ın metafiziği yeniden kurma çabasına karşı olduğunu açıklar -ki bu, Foucault’nun bütün kuramsal çabasının anlamını özetler.⁶ Foucault, Aydınlanmacılığı hem bir “davranış” (*attitude*)⁷ biçimi hem de bir “olay veya olaylar dizisi” (*event*)⁸ olarak tanımlar. Bir davranış biçimi olarak Aydınlanmacılığın, “sürekli eleştiri” (*permanent critique*)⁹ olarak kavranması gerekmektedir. Zira “Aydınlanmacılık, eleştiri çağıdır”¹⁰ ve eleştiri, Aydınlanmacı hareket içinde büyüyen “akıl kullanma kılavuzudur”.¹¹ Bir “olaylar dizisi” olarak Aydınlanmacılık “zor ve karmaşık tarihsel süreçlerdir” ve süreçler, “toplumsal dönüşüm unsurlarını, siyasi kurum türlerini, bilgi biçimlerini, bilginin akla göre düzenlenmesine (*rationalization*) ve pratiğe dair projeleri, teknolojik mutasyonları içermektedir.”¹² Foucault için bu Aydınlanmacılık betimlemesi, bir “karşı program” işlevi görür ve özellikle 20. yüzyılda oldukça yaygınlaşan “Aydınlanmacılık totaliterdir” belirlemesinden hareketle “yeni” dediği kendi “aydınlanmacılık” programını ortaya koyar.

⁴ M. Horkheimer. ve T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Aydınlanmacılığın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar)* (Frankfurt a. M.:Fischer Taschenbuch Verlag, 1988)

⁵ M. Foucault, “What is Enlightenment?” (“Aydınlanmacılık Nedir?”), *The Foucault Reader (Foucault Derlemesi)* içinde, yay. Paul Rabinow, (New York: Vintage Books, 2010), 32-50.

⁶ Axel Honnet ve Martin Sar, Foucault’nun felsefi duruşunu, Gary Gutting’den hareketle, doğru olarak, “spesifik olanın” ve “marjinal olanın” sentezi olarak tanımlar (bkz: Axel Honnet/Martin Sar, “Nachwort: Geschichte der Gegenwart, Michel Foucaults Philosophie der Kritik”, Foucault, M., *Die Hauptwerke* içinde (Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 2008), 1651-1682.

⁷ Foucault, “What is Enlightenment?”, 38.

⁸ A.g.e., 43.

⁹ A.g.e., 42.

¹⁰ A.g.e., 38.

¹¹ A.g.e.

¹² A.g.e., 43.

Metafiziği, diğer bir deyişle felsefeyi yeniden kurmak isteyen ve bunun için sürekli eleştiri silahına başvuran Aydınlanmacı hareketin, bu felsefi amacına uygun bir de siyasi amacı vardır. Aydınlanmacılığın siyasi amacı, “totaliter” olarak tanımlandı. Kökleri çok eskilere varan bu iddiayı, 20. yüzyılda güçlü bir şekilde Adorno ve Horkheimer dillendirdi. Foucault açıkça ifade etmese de Frankfurt Okulu’nun yazarları ile bu konuda hem fikirdir. Elbette Adorno ve Horkheimer daha açıktır: “Aydınlanmacılık totaliterdir”¹³. Fakat Foucault, Frankfurt Okulu’nun yazarlarının Aydınlanmacılığın siyasi niteliğine ilişkin ileri sürmüş olduğu bu iddiayı olduğu gibi paylaşır. Bu kendisini Foucault’nun “yeni aydınlanmacılık” kavramını ortaya koyarken sergilediği metafizik karşıtı duruşunda ifade eder. Adorno ve Horkheimer’e göre Aydınlanmacılığın “totaliter” olmasının nedeni, öngelen düşünce sistemleri ile olan ilişkisinde –ki Adorno ve Horkheimer bundan mitleri ya da mitosa dayalı düşünce biçimlerini anlamaktadır- “yıkıcı rasyonalite ilkesini” temel almasıdır.¹⁴ Diğer bir deyişle, Aydınlanmacılık, kendisine öngelen mitosçu düşünce tiplerine karşı radikal felsefi bir tutum sergilemektedir. Aydınlanmacılık, bu hâkim düşünce tipini, aklın ilkelerini temel alarak köklü bir şekilde değiştirmek istemektedir. Diğer bir deyişle Aydınlanmacılık, düşüncede de devrimci bir harekettir ve bu nedenle mitosçu hâkim düşünce biçimini bir bütün olarak aklın ilkelerini temel alarak köklü ve kapsayıcı bir şekilde değiştirmek istemektedir. İşte, Adorno ve Horkheimer’e göre, Aydınlanmacılığı “totaliter” yapan bu evrensel devrimci özelliğidir.

Aydınlanmacılığa bu radikalliği kazandıran, onun, Ortaçağa özgü teolojik/mitolojik düşünce karşısında bütünlüklü bir dünyevi dünya görüşüne sahip olmasıdır. Aydınlanmacılık ancak bu şekilde kendisine öngelen düşünce tiplerine karşı “çürütücü” (*zersetzende*) rasyonalite geliştirebilir. Fakat Aydınlanmacı projeye bütünlük kazandıran tam da Foucault’nun yıkmak istediği metafizikçi yaklaşımdır, yeni bir metafizik kurma çabasıdır. İşte bu noktada Frankfurt Okulu yazarlarıyla Foucault buluşur. Adorno ve Horkheimer, Aydınlanmacılığı söz konusu radikalliğinden dolayı “totaliter” ilan eder. Foucault ise aynı sonuca, metafiziği yıkarak ya da metafiziği yeniden kurma amacından vazgeçerek, “global veya radikal” değişim taleplerinin temelini ortadan kaldırmak istemesi yönünden varır. Adorno, Hegel tarafından Kant’ın diyalektik anlayışının eleştirisi üzerinden kurulan ileri bakışı mümkün kılan pozitif diyalektiği, tekrar negatif diyalektiğe dönüştürmek istemektedir. Bu yeni “negatif diyalektik”, Kant’ın örneğin antinomiler çerçevesinde ortaya koyduğu gözlemlerinde saklı, Hegel’in son derece önemseydiği potansiyel pozitif diyalektiği de yıkmak istemektedir. Foucault ise, tanımlamak istediği “yeni aydınlanmacılık” için, aklın kullanılmasına kılavuzluk eden eleştiriye yeni baştan tanımlar. Böylelikle geleceğe dair eleştirel-olumlu perspektif ve köklü değişimi amaç edinen eleştiriden vazgeçilmiş olur. Hem Frankfurt Okulu yazarları hem de Foucault, sonunda sistemin genel mantığını sorgulamaktan kaçınan minimalist-pozitivist düşünme tipinde buluşur.

Metafizik karşıtı ya da daha yaygın kullanılan kavramla belirtecek olursak “post yapısalcı” duruşuyla uyumlu olarak Foucault, “yeni eleştiri”nin sınırını ve amacını şöyle betimler: “Bu eleştiri artık evrensel değerlere sahip biçimsel yapıların aranması için değil, fakat daha çok, kendimizi, yaptığımızın, düşündüğümüzün, söylediğimiz öznesi olarak kurduğumuz ve tanıdığımız olayları tarihsel sorgulayan olarak uygulanacaktır, Bu anlamda bu eleştiri, aşkınsal değildir ve amacı metafiziği mümkün kılmak değildir...”¹⁵

Foucault’nun bu söylediklerinin tam olarak ne anlama geldiğini görebilmek için, önermiş olduğu “yeni eleştiri” kavramını nasıl somutlaştırdığına bakmak gerekmektedir. Tasarım bakımından “kökense” ya da “kökenden gelen” (*genealogical*) ve yöntem bakımından “arkeolojik”

¹³ Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 12.

¹⁴ A.g.e., 12.

¹⁵ Foucault, “What is Enlightenment”, 46.

olarak tanımladığı eleştirinin amacı, örneğin Aydınlanmacı harekette olduğu gibi, “bütün bilginin evrensel yapılarını veya mümkün bütün ahlaki eylemin” ve politik değişimin evrensel yapısal önkoşullarını araştırıp belirlemek değildir.¹⁶ Zira önerilen eleştirinin arkeolojik tasarımı bunu gerektirmektedir. Bizim ne olduğumuzu (insanın doğasını) ve neyi bilip bilemeyeceğimizi belirleyip, bundan bazı sonuçlar çıkarmak da değildir yeni eleştirinin hedeflediği; çünkü onun yönteminin kökensel oluşu bunu şart koşmaktadır. O halde, nedir bu yeni eleştirinin amacı ve gerçekleştirmek istediği siyasi değişimin hedefi? Kanımca burada sözü Foucault’nun kendisine bırakmak, en doğrusu olacaktır. Zira onun Aydınlanmacılık karşıtı düşüncesi, bu noktada bütün haliyle en somut şeklini almaktadır: “Bu, kendi ontolojik kuruluşumuzun, genel ya da radikal olduğunu ileri süren bütün projelere sırt çevirmesi anlamına gelmektedir. Aslında tecrübe ile öğrendiğimiz gibi, mevcut hakikati sisteminden kurtulup, başka bir toplum, başka bir düşünme biçimi, başka bir kültür, başka bir dünya görüşü için genel programlar yapmak, yalnızca en tehlikeli geleneklerin geri dönüşüne götürdü.”¹⁷

Foucault’nun burada “en tehlikeli gelenekler” ile kastettiği, 17. yüzyıldan beri gözlenen büyük devrimci ve karşı devrimci hareketlerdir. Yazılı tarihimizin büyük bir bölümü bu güçler arasında süren mücadele ve kavgalarla doludur. Tarihte büyük değişiklikler perspektifinden vazgeçmek, bu “en tehlikeli gelenekler”in geri dönüşünü engellemektedir. Zira o güçler zaten vardır ve kendisini sürekli farklı biçimlerde ve farklı araç ve yöntemlere başvurarak ifade etmektedir. Frankfurt Okulu’nun yazarları Foucault’nun bu konuda ileri sürdüğü her düşüncesine katılmayabilir. Fakat onları Foucault ile ilkesel olarak buluşturan, felsefede metafizikten kaçış ve pratik eylemde temel toplumsal ve köklü siyasi değişimlere karşı duruştur. Her üç düşünürün de Aydınlanmacılığın büyük tarihi mirasının yıkıcılığını hedeflerken, teorik ve pratik olarak ulaştıkları sonuç budur. Yukarıda işaret ettiğim gibi, bu, felsefenin varlığını anlamlı kılan anlam sorusundan vazgeçmek demektir.

Foucault’ya göre “yeni bir insan”¹⁸ yaratma programları, “en kötü siyasi sistemlerin”¹⁹ ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu nedenle “yeni insan” yaratma çabası anlamsız bir uğraştır. Diğer bir deyişle piyasa toplumuna has, yalancı ve entrikacı, dolandırıcı ve sadece kendi kişisel günlük çıkarları peşinde koşan, dar kafalı ve miyop, her yemini yeni bir yalanın başlangıcı olan, kendi kişisel çıkarlarını her fırsatta herkesin çıkarıymış gibi gösteren; felsefeyi, bilimi, sanatı, kültürü ve uygarlığı sadece maddi (parasal) bir anlamı ve değeri olan olgular olarak gören insan tipine karşı ahlaklı, yeni bir insan yaratma çabası boşunadır.²⁰ Bunun karşısında Foucault, “tarihsel-pratik test olarak kendi kendimizin eleştirel ontolojisi”²¹ olarak tanımladığı bir açıdan sürekli sınırlarımızın ötesine geçmek için, “kendimizi parça ve yerel”²² olan çabalar ile sınırlamalıyız diye önerir. O halde, Foucault açısından büyük köklü ve genel değişim projeleri, gerçekleştirmek için peşinden koşulacak perspektifler değildirler.

Görüldüğü gibi Foucault, Aydınlanmacılığın metafiziği yeniden kurma çabası karşısında sergilemiş olduğu negatif tavrından hareketle yapmış olduğu siyasi çıkarımında sadece yerel olanın ve salt parçanın reformlarla yavaş yavaş dönüştürülmesi için programlar yapılmasını önermektedir. Bu ise en başta sistemin iç mantığına içkin olmayı, yani sistemin en temel özelliklerini en baştan kabul etmeyi şart koşmaktadır. Ancak bu koşulla kendini *sadece* yerellelikle sınırlayan siyasi reform programları geliştirilebilir. Diğer taraftan Foucault, yerellik ile genelliği karşı karşıya getirirken

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ A.g.e.

¹⁸ A.g.e., 47.

¹⁹ A.g.e.

²⁰ A.g.e.

²¹ A.g.e.

²² A.g.e.

büyük bir ontolojik-mantıksal hata yapmaktadır. Zira felsefe tarihinde Anaksimandros'tan beri teorik olarak bildiğimize ve en son Aydınlanmacı felsefe ve bilimlerin gelişmesiyle bilimsel olarak da kanıtlandığına göre, her tikel içinde evrensel, her yerel içinde geneli, her parça içinde bütünü barındırmaktadır. Bu nedenle değişim perspektifini yerellekle sınırlamak mümkün değildir. Tersine, değişim perspektifine yerellik ve genellik aynı anda dâhil edilebildiği oranda başarı şansı olacaktır.

Foucault'nun kendi belirlemelerinden de görüldüğü gibi, Aydınlanmacılık, insanlık tarihinde bir döneme tek başına damgasını vurmuş özgürlükçü ve eşitlikçi felsefi ve bilimsel, toplumsal ve siyasi, sanatsal ve kültürel bir harekettir. Kavramı ister dar anlamında alalım isterse yukarıda belirtmiş olduğum geniş anlamında alalım, Aydınlanmacılığı, Rönesans ve Reformasyon'un hazırladığı ve *insanın kurtuluşunu* ("reşif" olabilmesi için gerekli koşulların sağlanmasını) amaçlayan dönüştürücü bir hareket olarak tanımlamak gerekmektedir. Aydınlanmacılığın bu özelliği kendisini, bütün çelişkileriyle yoğunlaşmış bir şekilde büyük Fransız Devrimi'nde dışa vurur. Foucault'ya göre, Aydınlanmacılık ilkesel olarak yenilikçidir. Her şeyin her bakımdan daha insancıl bir şekilde yeni baştan kurulmasını amaçlamaktadır; bu nedenle Aydınlanmacılık, tarihsel-perspektifsel olarak köklü değişimlerin peşinde olan ilerici bir harekettir. Aydınlanmacılık, insanlığın kurtuluşunu, uzun tarihsel bir süreç olarak düşünmektedir. Bu süreç, Fransız Devrimi ile sadece bir ara üst uğrağa ulaşmıştır, bitmemiştir. Kısacası Aydınlanmacılık; sağlıklı düşünme yetisine sahip her bir insan bireyinin ilkesel olarak iyi ve akıllı, dolayısıyla özgür ve ahlaklı olabileceği düşüncesinden hareketle köhnemiş eski rejime özgü toplumsal ve siyasi ilişkileri köklü bir şekilde değiştirip, her şeyi özgürlük ilkesine dayalı olarak yeni baştan kurmayı amaçlayan bir harekettir.²³ Buna ister Adorno ve Horkheimer'in iddia ettiği gibi "totaliter" diyelim, isterse Foucault gibi "en kötü siyasi sistemlerin" geri dönüşü diyelim, Aydınlanmacılığa bu dönüştürücü özelliği kazandıran, 17. yüzyılda oluşan ve Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde diyalektik mantık çerçevesine yerleştirilen belli bir metafiziksel anlayışı temel alan bütünlüklü dünya görüşüdür.

III. Adalet kuramını dünyevileştirme hareketi olarak Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanmacılık

Aydınlanmacılık aynı zamanda büyük ve kapsamlı bir epistemolojik dünyevileştirme hareketidir. İnsanın özgürleşebilmesi için, doğanın kendine içkin, insan tarafından keşfedilebilir ve yaşam koşullarını iyileştirmek için kendi gereksinimlerine göre işletilebilir yasalarının olduğundan hareket etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde insanın, yaşamının kaynağı olan doğayı aynı zamanda özgürlüğünün kaynağı olarak kavraması mümkün değildir. Zira insan ancak keşfedip bildiği yasalara hükmedebilir ve onları kendi gereksinimlerini gidermek için işlevli kılabilir. İnsan, yerçekimi yasasını keşfedip, bunu uçmak için kendisine yararlı hale getirebiliyorsa, aynı şeyi doğanın tüm diğer yasaları bağlamında da yapabilir. Yoksa uçmak, insanın hep haz veren tatlı rüyası olagelmıştır. Fakat insan bu rüyasını gerçekleştirmek üzerine ancak yerçekimi yasasını keşfedip hesaplayabildikten sonra ciddi ciddi düşünebilmiştir. Zira eğer insan, yere düşen elmanın göğe doğru uçmayıp da yere düşmesini, birtakım doğüstü güçlerin bir hikmeti olarak görmeye devam etseydi, ne yerçekimini keşfedip hesaplayabilirdi, ne de uçak yapıp uçabilirdi.

Aydınlanmacılığın söz konusu dünyevileştirme eylemi, ontolojiden epistemolojiye, ahlaktan siyasete, astronomiden teleolojiye (teoloji de dâhil) insan yaşamının bütün alanlarını kapsamaktadır. Bu dünyevileştirme hareketi elbette en başta Skolastik teolojinin temellerini hedef almaktadır. Aydınlanmacı düşünürler; Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi ontolojide, Locke ve Kant gibi teleolojide hala "doğüstü güçlere" gönderme yaparken ve bazı teolojik kavramlarla

²³ Bu konuyu özellikle Hegel bağlamında ayrıntılı olarak ele aldım. Bkz: Doğan Göçmen, "Hegel ve Aydınlanmacılık: *Tinin Fenomenolojisi Üzerine Bir Deneme*", *Afşar Timuçin'e Armağan* içinde, yay. Çetin Veysal ve Zehragül Aşkın (İstanbul: Etik Yayınları, 2010), 211-234.

çalışırken bu güçlerin insan aklı tarafından bilinebileceğinden ve örneğin Aristoteles’in “hareket etmeden hareket ettiren” örneğinde olduğu gibi mantıksal olarak tasarlanıp açıklanabileceğinden hareket etmişlerdir.

Aydınlanmacılık bu yöneliminde birçok bakımdan Rönesans’ın ve Reformasyon’un ürünü ve mirasçısıdır. Reformasyon, belki ilk bakışta sadece Hıristiyanlık içi bir hareket olarak algılanabilir. Fakat bu büyük bir yanlış olacaktır. Gerçekten de Reformasyon, Hıristiyanlığın iç hesaplaşmaları sonucu oluşup gelişmiş bir harekettir. Fakat bu hareketin bütün insanlığın iç tarihi açısından son derece önemli bir anlamı vardır. Reformasyon, insanlığın gündemine en başta düşünce, vicdan ve inanç özgürlüğünü taşımış olmasıyla önemlidir -ki inanç özgürlüğünden kastedilen sadece inananın özgürlüğü değildir. Tersine, inanç özgürlüğü, inananın farklı şeylere farklı biçimde inanma özgürlüğünü içerdiği gibi, inanmayanın, nedeni ne olursa olsun, inanmama özgürlüğünü de kapsar. Aydınlanmacılık, Reformasyon’un insanlığın gündemine taşımış olduğu bu kapsamlı inanç ve düşünce özgürlüğünü gerçekleştirmek isteyen bir harekettir. Bu nedenle Aydınlanmacılığa atfedilen “din düşmanlığı” suçlamasının herhangi bir temeli bulunmamaktadır. Aydınlanmacılık sadece teolojiyi ve teolojik düşüncüyü dünyevileştirme girişimidir, onun yıkıcı düşmanı değil.

Reformasyon’un bu yönelimi, Rönesans hareketinin doğal-mantıksal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Harris’in işaret ettiği gibi, “Ortaçağ düşüncesi böylelikle özü itibarıyla teokratikti ve Ortaçağ düşünürlerinin hepsi teologdu: bunun varlığının bitmesiyle Rönesans’ın başladığı söylenebilir.”²⁴ Rönesans, Fransız tarihçisi Jules Michelet’nin klasik tanımıyla “insanın doğaya ve kendisine dönüşüdür”.²⁵ Rönesans ile insan, ilgisinin, araştırmasının, düşünümünün ve tartışmasının merkezine doğayı ve insanı, insanın doğayla ve insanın insanla olan ilişkisini koymuştur. Rönesans ile birlikte insan kendisini ve doğayı araştırıp bilebilecek ve açıklayabilecek, evreni kavrayıp dünyayı dönüştürebilecek bir varlık olarak kavramaya başlar. Rönesans ile insanın kendini bilinçli, değiştiren ve dönüştüren evrensel bir özne olarak kavraması, kendisini o kadar radikal bir şekilde dışı vurulmuştur ki, bu tarihsel olguyu ifade edebilmek için, “Rönesans İnsanı” kavramı türetilmiştir.²⁶

İnsanın, kendisini doğada bir tür ve toplumda hem bir birey hem de bir tür olarak değiştiren özne olarak kavraması ile adalet kuramına yepyeni bir yaklaşım sergilenmeye

²⁴ C.R.S. Harris, “Philosophy” (“Felsefe”), *The Legacy of the Middle Ages (Ortaçağın Mirası)* içinde, yay. C. G. Crump ve E. F. Jacob (Oxford: Oxford University Press, 1943), 227.

²⁵ Jules Michelet, *Rönesans* adlı klasik eserinin hemen başında Rönesans çağının boşuna mı olduğunu, bu çağın bir “hiçlik” ile mi nihayet bulduğunu sorar ve bu konuda peşin hüküm sahiplerini hemen uyarır: “Bu peşin hüküm sahipleri, gerçekte küçük ama evvelki çağlardan çok bu çağın malı olan iki şeyi unutuyorlardı: dünyanın ve insanın keşfi.” Michelet biraz aşağıda devam eder: “insan, bu yüzyılda [onaltıncı yüzyılda] kendi benliğini tekrar bulmuştur (...) Tabiatın esasını anlamaya çalışmış, *adaleti, mantığa* dayanmaya başlamıştır.” (parantez içi bana aittir). İnsan, Rönesans çağında, bununla da yetinmeyip, hem hayatın sırrını hem de manevi değerlerini *dünyevi bir değer olarak yeniden keşfetmiştir* (J. Michelet, *Rönesans*, çev. Kâzım Berker (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 3-4. Jacob Burckhardt, Michelet’nin bu, bütün Rönesans araştırmacıları için klasik olan belirlemesini *İtalya’da Rönesans Kültürü* adlı eserinde açıklayıp anlamlandırmaya çalışmıştır (J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien (İtalya’da Rönesans Kültürü)*, (Frankfurt a.M. ve Leipzig: Insel Verlag, 1997), 280-352).

²⁶ “Rönesans İnsanı”, kendisini her bakımdan mükemmel olarak geliştirmeye çalışan, doğayı ve evreni her boyutu ile keşfetmek isteyen, dünyayı dönüştürmeye çabalayan; kısacası her bakımdan aktif olan, kendi kaderini kendi eline almak isteyen insan tipidir. Wikipedia’nın İngilizce sürümüne göre “Rönesans İnsanı”, “uzmanlığı önemli sayıda farklı alanları kapsayan bir kişidir (<http://en.wikipedia.org/wiki/Polymath>).” Diğer bir deyişle evrensel eğitim almış ve öğrenim görmüş, çok farklı disiplinlerde çalışabilen ve üretebilen bilimcidir. Leonardo da Vinci, tipik bir “Rönesans İnsanı” olarak kabul edilmektedir ve Goethe’nin *Faust*’unun, Rönesans insanını “ideal tip” olarak betimlediği ileri sürülür. Nietzsche’den esinlenen felsefi hareket, Rönesans insan tipini yıkmaya çalışır. Bkz: A. Gedö, “Der philosophische Aufstieg des faustischen Menschen” (“Faustçu İnsanın Felsefi Yükselişi”), *Philosophie und “Nicht-Philosophie” nach Hegel: Studien zum Streitfall Dialektik (Hegelden Sonra Felsefe ve “Felsefe-Olmayan: Kavga Konusu Olan Dialektik Üzerine İncelemeler)* içinde, (Essen: Neue Impulse Verlag, 2002), 251-284.

başlamıştır. Rönesans ve Reformasyon geleneğini devam ettiren Aydınlanmacı hareket ile birlikte adalet kuramı ilahi temellerinden ve adalet kavramı ilahi içeriğinden ve çağrışımlardan kurtarılırken; bunu yapmak için bir taraftan elbette son derece dünyevi Antik Yunan adalet kuramlarına dönülmüştür; fakat bu özellikle Rönesans'ın habercisi olduğu yeni toplumsal koşulların gereksiniminden dolayı yapılmıştır. Bu nedenle Rönesans insanını, örneğin Nietzsche'nin yaptığı gibi, basit bir şekilde Antik Yunan insanına eş kılmak büyük bir tarihsel yanılıdır.²⁷ İki nedenden dolayı: *birincisi*; Rönesans ile birlikte aynı zamanda – Antik Yunan'da en azından sistematik olarak bulunmayan- birey teorisi ortaya çıkmıştır ve bunun adalet kuramı açısından büyük önemi vardır; *ikincisi*; Rönesans insanı, Antik Yunan insanı gibi doğayı ve toplumu sadece gözleyen insan değildir. İnsanın pratik bir varlık olduğunu en çok vurgulayan Aristoteles bile insanın doğaya müdahalesini doğal olguları gözleme ve doğal nesnelere toplayıp sınıflandırma çabasından öteye götürmemiştir. Oysa Rönesans insanı, doğaya ve topluma müdahalesini gözlemek, toplamak ve sınıflandırmakla sınırlamak istememektedir. Rönesans insanı, doğayı ve toplumu, evrende karşılaştığı her şeyi araştırmak, anlamak, açıklamak ve kelimenin en geniş anlamında gereksinimlerine göre değiştirmek ve dönüştürmek istemektedir. Kısacası; Rönesans insanı, doğayı bile yeniden yaratmak istemektedir. Bu mirasın takipçisi olan Aydınlanmacılık, evreni, doğayı, toplumu ve insanı, her şeyi kendine içkin açıklamaya yönelmiştir.²⁸

Bu nedenle Aydınlanmacılık, adalet kuramını, kaderciliği temel alan ve her şeyin önceden belirlendiğinden hareket eden dini çerçeveden kurtarıp, dünyevi bir çerçeve oturtmak istemektedir. Bundan böyle adaletin ne olduğunu, bazı “ilahi güçlere” gönderme yaparak açıklamak mümkün değildir. Her ne ise adalet, bizzat insanın kendisinin yaptığı ve yıktığı bir kurum olarak temellendirilmeye çalışılmıştır O halde, Aydınlanmacılığa göre, adaletin kaynağı, toplumun kendisidir, herhangi bir “doğaüstü güç” değildir. Şimdi, bu söylediklerimizi kanıtlamak için doğrudan orijinal metinlere bakabiliriz.

1. Hume üzerinden Kant'tan Hobbes'a geri bakış: adalet kuramının dünyevi temellendirilişi

Aydınlanmacı filozofların adalet kuramını ve ahlak felsefesini –ki adalet kuramı, ahlak felsefesi çerçevesinde incelenmektedir– dünyevi bir sorun olarak nasıl el aldıklarını göstermek için, üç büyük filozofa, Thomas Hobbes, David Hume ve Immanuel Kant'a göz atmak istiyorum. Bunu yaparken kronolojik sırayı sistematik nedenlerden dolayı tersine çevireceğim. Bunun bize aynı zamanda Hobbes'un ihmal edilen felsefi ve bilimsel derinliğini göstereceğini umuyorum.

a. Kant'ın çekingen fakat açık dünyevi duruşu

Kant ahlak felsefesini temellendirirken insanın toplumsal ilişkilerinin temel alınması gerektiğinden hareket etmektedir. Kant'a göre insan, felsefi bir bilim olan etik çerçevesinde ancak insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde kendisini dışı vuran ahlaki soru ve sorunları kavrayabilir. İnsanın kendisi ve inandığı tanrısı arasında kurduğu ilişki, felsefi bir disiplin olarak etikin konusu değildir. Dolayısıyla etikin birtakım teolojik ilkeler üzerine kurulması mümkün değildir. Şöyle diyor Kant: “...iç yasamanın (vicdan yasamasının) salt pratik felsefesi olarak etikte bizim açımızdan kavranabilir olan, insanın insan karşısındaki ahlaki ilişkileridir: bu konuda tanrı ile insan arasında nasıl bir ilişki hüküm sürdüğü konusu, onun sınırlarını aşmaktadır ve bizim için ne yazık ki

²⁷ Nietzsche, “Yunan insanı, Rönesans insanı” derken bu iki kavramı eşanlamlı kılar (Bkz: F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtziberjahre (Seksenli Yılların Geride Kalanı), Werke in drei Bänden (Üç Ciltte Eserleri)*, c. 3 içinde, yay. Karl Schlechta (München&Wien: Carl Hanser Verlag, 1977), 671. Oysa, Rönesans insanı, Antik Yunan insanını keşfederken aslında onun üzerinden kendisini keşfeder. Zira Rönesans insanının amacı, kendisini yaratmaktır, Antik Yunan insanını kendi çağında yeniden yaratmak değil. Bu yüzeysel her bakışta gözden kaçır.

²⁸ Bu belirlememize biraz ters bir örnek oluşturmuş gibi görünen Kant bile *Salt Aklın Eleştirisi*'nde sadece biçimi deneyüstü olarak tasarlamıştır, içeriği değil.

kavranması mümkün değildir; bu, yukarıda iddia edilmiş olanı teyit etmektedir: etikin karşılıklı insan ödevlerinin sınırlarının ötesine geçmesi mümkün değildir.”²⁹

Görüldüğü gibi Kant açısından ahlak felsefesinin, insanın insanla olan ilişkilerini temel alıp, bu ilişkilerde ortaya çıkan ahlaki ilke ve sorunları araştırma konusu yapması gerekmektedir. İnsanın tanrısıyla kurmuş olduğu ilişkiler ahlak felsefesinin araştırma konusu değildir. Kant burada teolojinin artık ahlaki değer ve yargılara temel oluşturamayacağına dair az çok açık bir duruş sergilemektedir. Fakat eğer burada Kant’a işin kolayına kaçtığına dair bir suçlama yöneltilecek olursa, bu elbette çok yersiz olmayacaktır. Zira eğer ahlak felsefesinin teolojiye dayandırılması gerektiğine dair iddialar ileri sürülüp bu doğrultuda argümanlar geliştirilmeye çalışılıyorsa, filozofun bu konuda bir şey bilinemeyeceğini ileri sürüp susması felsefi açıdan çok güçlü bir duruş olmayacaktır. Zira felsefi düşünümün kendisini az çok sistematik olarak dışa vurduğu İyonya felsefesinden beri, güçlü bir ahlak felsefesinin ontolojik ve epistemolojik olarak temellendirilmiş olması gerektiğini biliyoruz. İçinde değer yargıları ve değer yargılarına dair kıstaslar barındırdığı için, ahlak felsefesinin, estetik ile de sistematik bir bütünlük oluşturması zorunludur. Bu nedenle, filozofun, teolojinin ahlak felsefesinin alanına girip ona birtakım görevler atfetmeye kalkması karşısında suskunluğu tercih etmesi, ikna edici bir şekilde açıklanamaz.

b. Hume’un adalet düşüncesini insanlığın koşulları ve gereksinimleri ile ilişkilendirmesi

Kant’ın bu çekişen tavrını sergilerken kendine örnek aldığı David Hume, bu konudaki düşüncesini çok daha açık bir şekilde ifade eder. Hume’a göre bir değerler sistemi olarak ahlak da, ahlak felsefesi çerçevesinde araştırılan ve erdemler kataloğunda yer alan adalet de –ki adalet, “bilgelik”, “cesurluk” ve “ölçülülük” erdemleri ile birlikte dört “kardinal erdem” oluşturur– insanlığın koşullarından ve ortak yaşamın doğal olarak beraberinde getirdiği gereksinimlerden ortaya çıkar. Şöyle der Hume: “...insanlığın koşullarından ve gereksinimlerinden ortaya çıkan bazı yapay veya icat olmasıyla haz ve onay üreten erdemler vardır. *Adaletin* bu türden [bir erdem] olduğunu ileri sürüyorum...”³⁰

Görüldüğü gibi, Hume, bir erdem olarak adaletin, insanlığın içinde bulunduğu koşullardan kaynaklandığını ileri sürüyor. Hume’a göre adalet kurumu, insanların ortak yaşamlarından kaynaklanan gereksinimlerine yanıt vermek için bizzat insan (özellikle politikacılar) tarafından icat edilmiştir.

Hume’un bu belirlemesinin açık ve seçik olarak anlaşılması için, yukarıdaki alıntıda kullandığı “yapay” kavramını, buna karşıt anlamda kullandığı “doğal” kavramıyla ilişkilendirerek biraz açalım. Hume, erdem kuramı çerçevesinde “doğal erdem” (*natural virtue*) ile insanın ürünü olan “yapay erdem” (*artificial virtue*) arasında ayırım yapar. Hume, “doğal olan” (*natural*) kavramını “yapay olan” (*artificial*) kavramına karşı kullanmaktadır. Doğal erdemler, doğadan kaynaklanan kendiliğinden ve “düşünme ve yansısız düşünmenin müdahalesi olmadan doğrudan orijinal ilkedен gelmektedir”³¹. Buna karşın yapay erdemlerin keşfedilip kurulabilmeleri için düşünme, özellikle yansız düşünme (reflexion) gerekmektedir. Bu noktada Hume’u doğrudan aktarmak yerinde olacaktır: “...adalet ve adaletsizlik duygusu doğadan gelmemektedir, fakat zorunlu da olmakla birlikte yapay olarak eğitimden ve insan anlaşmalarından kaynaklanmaktadır.”³² Bu

²⁹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten (Örf ve Adetlerin Metafizigi)*, Werkausgabe, c. 8 içinde, yay. Wilhelm Weischedel (Frankfurt a. M.:Suhrkamp Verlag, 1977), 632. (parantez içi bana ait)

³⁰ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978), 477 (vurgu Hume’a ait).

³¹ A.g.e., 484.

³² A.g.e., 483.

nedenle “*adaletin kuralları, insan edimi (sanatı) sonucu tesis edilmiştir.*”³³ Hume’un adaleti “yapay” bir erdem olarak tanımlamasının nedeni budur. Görüldüğü gibi Hume, adaletin bir erdem olarak ancak insan edimi yani yapay olabileceğini ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle bir erdem olarak adalet, ne doğal ne de tanrısal bir kurum olabilir. Tersine, adalet, insanın içinde bulunduğu koşullara göre ilişkilerini düzenlemek üzere oluşturduğu bir kurumdur.

c. **Hobbes’un toplum ve devlet kuramı neyin kuramıdır?**

Hume’un doğal erdem ile yapay erdem arasında yapmış olduğu anlamlı ayrıma aşağıda tekrar döneceğim. Adalet kuramının dünyevileştirilmesinin ne anlama geldiğini incelemeye girişirken bütünlüklü bir tablo elde edebilmek için şimdi Yeniçağ ile başlayan dünyevileştirme yöneliminin büyük mimarlarından Thomas Hobbes’a geri gitmek gerekiyor. Hobbes, toplum ve devlet kuramını, böylelikle adalet kuramını doğrudan toplumsal ilişkilerden hareketle açıklamaya girişir. Şöyle der Hobbes: “Ortak gücün/iktidarın olmadığı yerde, yasa olmaz: yasa olmayan yerde, adaletsizlik olmaz. Savaşta zor ve hile iki kardinal erdemdir. Adalet ve adaletsizlik beden ve zihnin yetileri değildir. Eğer öyle olsaydı, onlar, dünyada tek başına olan bir insanda da, duyuların ve tutkuların olduğu gibi, olurdu. Onlar, toplumda olan insanlarla ilişkili niteliklerdir, tek başına olanlarla değil.”³⁴

Hobbes bu yönelimiyle kendinden yüz yıl önce Machiavelli’nin başlattığı toplum ve siyaset felsefesini dünyevileştirme eylemini doğayı da kapsayacak şekilde genişletmiştir. Bunu herhangi bir teolojik kavrama ya da kategoriye başvurmadan yapmıştır. Böylelikle o, insanın bütün dünyasını dünyevi araçlarla açıklamaya girişmiş büyük “mekanik materyalist” bir filozoftur. Hobbes, bu cesur girişimi nedeniyle sonraki yüzyılların toplum ve siyaset felsefesini bugüne kadar derinden etkilemiştir.

Hobbes’un felsefi sistemini, insanın bütün dünyasını, evreni ve doğayı, evrene bakışını, duygu ve düşünce dünyasını, manevi değerlerin kaynağının ve neliğinin açıklamasını bir bütün olarak dünyevi bir bakıştan hareketle temellendirmeye yöneldiğini göstermek çok zor değildir. Bunun için, bütün sistemin farklı boyutlarını bir arada tutan “doğuştan ideler” düşüncesi karşısında sergilediği ilkesel gerçekçi epistemolojik duruşu göz önüne getirmek yeterlidir. Fakat burada soruya daha çok Hobbes’un insan düşüncesi, toplum ve devlet felsefesi çerçevesinde sergilediği kuramsal tutuma bakarak değinmek istiyorum. Bunun aynı zamanda Yeniçağ ve Modernlikte toplum ve devlet kuramcılarının nasıl çalıştığına da açıklık getireceğini umuyorum.

Hobbes, insan ilişkilerine dair açık ve seçik çözümlenmeleriyle tanınan bir 17. yüzyıl materyalist filozofudur. Radikal iddiaları nedeniyle hem son derece itici hem de cezbedici bir düşünür olarak görülmüştür. Birbirine neredeyse taban tabana zıt yorumcuların hem saldırılarına maruz kalmıştır hem de dostane sempati duygusuyla kucaklanmıştır. Fakat hemen herkes, C. B. Macpherson’ın deyişiyle, onun hiç “hoş olmayan devlet kuramı”³⁵ karşısında bir rahatsızlık duyar. Bu, neredeyse herkesin şimşeklerini üzerine çeken teorik duruşundan kaynaklanır. Fakat bu konuda Hobbes’un yeterince anlaşılmadığı kanısındayım. Zira kanımca Hobbes’a ilişkin duyulan bu rahatsızlık, daha çok, onun son derece itici olan devlet ve toplum kuramının, neyin kuramı olduğu konusunda çoklukla yeterince açık bir fikre sahip olunmamasından kaynaklanmaktadır. Hobbes’un ortaya koymuş olduğu devlet ve toplum felsefesini, gerek büyük teorik sorular gerekse

³³ A.g.e., 384 (vurgular Hume’a ait- parantez içi bana ait)

³⁴ Hobbes, T., *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Sir William Malesworth), c. 3 içinde (Londra, 1839), 115.

³⁵ C. B. Macpherson, “Hobbes Today”, *The Canadian Journal of Economics and Political Science/Revue canadienne d’Economie et de Science politique*, c. 11, no. 4 (Nov., 1945) içinde, 524.

pratik sorunlar için verimli kılabilme adına, öncelikle onun ortaya koyduğu kuramla ne yapmak istediği sorusuna açıklık getirmek gerekmektedir.

Hobbes'un toplum ve devlet kuramının fantezide türetilmiş bir "kötü insan" imgesi üzerine kurulu olduğu yaygın bir kanıdır. Böylelikle onun fantastik bir toplum ve siyaset kuramı türettiği düşünülür. Bu genellikle onun kötü insan düşüncesine ve "korkak bir adamın döneminin dengesiz siyasi koşullarına tepkisine"³⁶ bağlanır. Döneminin güncel meseleleri elbette her duyarlı filozof gibi Hobbes'u da etkilemiştir. Felsefi sistemini ortaya koyduğu yıllarda bütün Avrupa'da yakın zamanda yaşanmış ve yaşanan iç ve dış savaşlar, onun düşüncelerini derinden etkilemiştir. Fakat bundan hareketle Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesinin dönemin savaşlarına bir tepki olarak ortaya çıktığını ileri sürmek, onun bir toplum ve siyaset felsefecisi olarak tarihsel anlamını küçümsemek olur. Carl Schmitt gibi, insanlığa karşı suç işlemiş Nazi hareketinin siyaset kuramcılarının yaydığı bu kanının maddi bir temeli yoktur. Hobbes'un temel amacı, ne fantezide türetilmiş bir "kötü insan" düşüncesinden hareketle ne de döneminin savaşlarının sunduğu karmaşa ve korku verici tabloyu temel alarak felsefi bir duruş ortaya koymaktır. Hobbes, basit bir şekilde fantezisinde türettiği bir siyaset antropolojisini temel alıp, bundan bir toplum ve devlet teorisi türetmemiştir. Tersine, o, 17. yüzyılda artık iyice belirmeye başlayan modern toplumun bütünlüklü kuramsal bir temsilini sunmaya çalışmaktadır. Kısacası; Hobbes, çağını düşüncede kavramaya çalışmaktadır.

Hobbes'un kuramlaştırmaya çalıştığı topluma ister "sivil toplum" diyelim, ister "burjuva toplumu", isterse kapitalist toplum; bu, ele aldığımız konu bağlamda çok büyük bir anlam sorunu yaratmayacaktır. Hobbes, modern toplumun bütünlüklü kuramsal bir tablosunu sunma çabasıyla, Rönesans'tan beri süren ve 19. yüzyılın başlarına kadar devam edecek, yani Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde son ifadesini bulacak olan modern toplumu ve devleti kavramlaştırma çabasının ilk akıl emekçilerindedir. Konuya ilişkin Macpherson şöyle isabetli bir gözlemde bulunuyor: "Hobbes'un ahlaklılığı, temel olarak bir burjuva ahlaklılığıdır. Eğer bu geriye doğru takip edilecek olursa, Hobbes'un, bütün siyaset kuramını çıkardığı insan doğasına dair analizinin, gerçekte burjuva insanının bir analizi olduğu görülebilir; onun psikolojik çıkarımlarının dayandığı açık ve gizli kabullerin hepsi, tuhaf bir şekilde burjuva toplumu için geçerlidir."³⁷

Macpherson devam ediyor ve belirlemesini daha da somutlaştırıyor: "Hobbes, insan doğasına, büyük oranda Rönesans kapitalizminin daha eski topluma saldıran üst sınıflarının üyeleri arasındaki sosyal ilişkilerin ürünü olan bir niteliği, soyut olarak atfetmektedir."³⁸

Hobbes'un ileri sürmüş olduğu insan düşüncesini, toplum ve siyaset felsefesini, gözlemle olduğu Rönesans kapitalizminin üst sınıf üyelerinin düşüncelerinden, değerlerinden, değer yargılarından ve aralarında oluşan insan ilişkilerinden soyutlayarak kazandığının ve bunu henüz oluşmaya başlamış toplumun bütün ilişkileri için genelleştirerek sunduğunun en iyi kanıtı, *Leviathan*'ın "Güç, Değer, Gurur, Onur ve Değerlilik Üzerine" başlığını taşıyan 10. Bölümü'nde ortaya koyduğu tablo, "piyasa toplumu" tablosudur. Hobbes, söz konusu bölümde, Adam Smith'in, herkesin, var olabilmesi için satacak bir şeylerinin olması gerektiğini düşündüğü³⁹, piyasa toplumunda, insan da dâhil her şeyin alınıp satılana dönüştürüldüğü (metalaştırıldığı), aynı zamanda güç anlamına gelen ekonomik değere indirgediği insan ilişkilerine dair gözlemlerini şöyle sunuyor: "Bir adamın *değeri* ya da KIYMETİ, her şeyden önce onun fiyatıdır"⁴⁰. Gözlemine şöyle

³⁶ A.g.e.

³⁷ A.g.e., 525.

³⁸ A.g.e., 526.

³⁹ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (bundan böyle *Wealth of Nations*), yay. R. H. Campbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd, c. 1 (Indianapolis: Liberty Fund, 1981), 37.

⁴⁰ Hobbes, T., *Leviathan*, s. 76.

devam ediyor Hobbes: “yani gücünün kullanımı için verildiği kadardır: ve bu nedenle mutlak değildir: fakat başka birisinin gereksinimine ve değer yargısına bağlıdır.”⁴¹ Biraz aşağıda gözlemlerini şöyle toparlıyor Hobbes: “Ve diğer şeylerde olduğu gibi insanlarda da fiyatı belirleyen satıcı değil, alıcıdır. Zira bir adama, hemen herkesin yaptığı gibi, kendi değerini en yüksek olarak belirletin; fakat onların gerçek değeri başkalarının biçtiğinden fazla değildir.”⁴² Hobbes burada tabloyu biraz genişletip piyasada fiyatların belirlenme süreçlerinin bir kesitini betimlemektedir. Bu ise, Hobbes’un toplum ve devlet kuramını, döneminin (Rönesans kapitalizminin) kuramı olarak anlamak için ileri sürülen argümanları ayrıca güçlendiriyor. Şimdi artık yukarıda söylenenlerin ışığında şu sonucu çıkarabiliriz: Hobbes, toplum ve devlet kuramında temellendirici işleve sahip insan düşüncesine, insana dair bir takım fantastik türetmeler sonucu ulaşmamıştır; tersine, toplum ve devlet kuramına, modern toplumun belirmiş olan yapısal özelliklerine, ortaya çıkardığı insan tipine ve oluşturduğu insan ilişkilerine dair gözlemlerinden hareketle genelleştirmeler yaparak ulaşmıştır. Hobbes’un toplum ve devlet kuramını ortaya koyarken temel aldığı kavramlar, son derece dünyevi gözlemlere dayanmaktadır ve görüldüğü gibi böylelikle Hobbes, bütün bir insan düşüncesini, toplum ve devlet kuramını dünyevileştirmektedir.⁴³ Hobbes’un bu yönelimi, daha sonra gelişen bütün toplum ve devlet kuramlarına temel oluşturmuştur.

2. Hobbes’un adalet kuramını dünyevileştirmesinin anlamı

Aydınlanmacılar, adalet düşüncesini, ahlak teorisini, toplum ve devlet kuramını neden bir “ilahi” ya da “doğüstü” güce dayandırmıyorlar? Aydınlanmacı düşünürler, “ilahi adalet” düşüncesine neden doğrudan saldırıp adalet düşüncesini teolojik çerçeveden kurtarmaya çalışıyorlar? İnsanın doğayla, bireyin toplumla, halkın ve bireyin devletle ilişkisini neden dünyevi gözlemlerden hareketle genelleştirerek açıklamaya yöneliyorlar? Aydınlanmacı filozofların dünyevileştirme çabası ya tam olarak bilinmiyor ya da –daha sıkça olduğu gibi- bilinçli olarak çarpıtılıyor. Dünyevileştirme bağlamında Aydınlanmacılara yöneltilen en büyük suçlamalardan birisi, onların inanç özgürlüğünü bastırmak istediklerine dairdir. Aydınlanmacılığın insanlık tarihinde başlatmış olduğu dünyevileştirme yönelimi tam olarak ne anlama gelmektedir? Yukarıda da gösterdiğim gibi, Aydınlanmacılık, özgürlükçü bir harekettir. Bu hareket içinde özgürlükçü amacını örneğin Kant gibi sadece “düşünce özgürlüğü” ile sınırlı tutanlar da vardır, Adam Smith ve Hegel gibi daha geniş bir özgürlük kuramıyla çalışıp, bir bütün olarak insanlığın kurtuluşunu insanın bütün ilişkilerini kapsayacak şekilde kuramlaştırmaya çalışan düşünürler de. Fakat Aydınlanmacıların hepsi ilkesel olarak özgürlükçü düşünürlerdir. Bu, Aydınlanmacı hareket içinde ilk bakışta en “itici” öğretiye sahip Thomas Hobbes için de geçerlidir –ki bu iticilik aslında (yukarıda da gösterdiğim gibi) en başta onun teorisinde ifadesini bulan modern insanının içinde bulunduğu durumun kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Aydınlanmacıların amacı, inançları bastırmak değildir. Tersine, Aydınlanmacılığın amacı her bakımdan vicdan özgürlüğünü bütün insanlık çapında perspektifsel olarak yavaş yavaş tesis etmektir. Zira “vicdan özgürlüğü” talebi, insanlığın gündemine ilk defa Aydınlanmacılığın mirasçısı olduğu Reformasyon hareketi tarafından taşınmıştır –ki bu kavram, yaygın kanının tersine sadece inananın değil, aynı zamanda düşünenin, (neye inanırsa inansın) inananın ve (nedeni ne olursa olsun) inanmayanın özgürlüğünü de aynı anda kapsamaktadır. Bu kapsamlı özgürlük projesi, ancak tam anlamıyla dünyevi bir kuram çerçevesinde temellendirilebilir ve bütün insan ilişkileri tam anlamıyla dünyevi bir ilke

⁴¹ A.g.e.

⁴² A.g.e. (Macpherson, benzer ifadeler için ayrıca s. 78’e işaret ediyor).

⁴³ Yukarıda da belirttiğim gibi Hobbes’un bu dünyevileştirme girişiminin doğa felsefesini, dolayısıyla ontolojiyi ve epistemolojiyi de kapsadığını göstermek, Hobbes’un felsefi sistemini yakından inceleyen birisi için çok zor değildir. Zira Hobbes, sistemine temel olarak, önce doğayı (ontoloji)- ki bu, epistemolojik gerçekçiliği de içerir, sonra insanı ve daha sonra ise, yurttaş (siyaset) temel alır. Fakat bu ancak başka bir çalışma çerçevesinde ayrıntılı olarak temellendirilebilir.

üzerine tesis edilebildiği oranda mümkün olur. Rönesans ile başlayan ve Aydınlanmacılıkta ilk üst uğrağına ulaşan dünyevileştirme yöneliminin kısaca anlamı ve amacı budur.

Bu kapsamlı özgürlükçü yönelim, Aydınlanmacı hareketi, adalet kuramı çerçevesinde insanı etkin, kendi “kaderini” kendisi belirleyen, kendi akli ve vicdanıyla davranan aktif bir özne olarak kavrama çabasına götürür kaçınılmaz olarak. Zira eğer dünyanın düzeni “ilahi adalet” düşüncesi çerçevesinde iddia edildiği gibi önceden belirlenmiş olsaydı, ona karşı gelinemezdi, ona karşı yapılacak bir şey olamazdı. Yani eğer yeryüzündeki adalet insan tarafından tarihsel olarak değil de; iddia edildiği gibi gerçekten “ilahi bir güç” tarafından belirlenmiş olsaydı, herkesin kendi kaderine razı ve kendi rızıkına kayıl olması gerekirdi. Zira ileri sürülen ilahi adalet düşüncesine göre teker teker herkesin dünyadaki yeri, ‘ilahi adalet’ çerçevesinde kalıcı olarak çok önceden tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu durumda dünyanın düzeni de tanrı tarafından çok önceden belirlenmiştir. Sonuç olarak herkes kendi payına düşen ile ıstıfıl olmak zorundadır. Fakat Aydınlanmacı hareket açısından dünyada toplumsal düzenin yapıcısı da yıkıcısı da, kendi kaderinin yazıcısı da bozucusu da (keyfi olmamakla birlikte) insandır. Hume, “adaletin kuralları, *yapaydır*, fakat onlar, keyfi *değildir*”⁴⁴ derken buna işaret eder.

Thomas Hobbes, toplum ve devlet kuramı çerçevesinde bu temel ilkedeki hareket etmektedir. Hobbes’un toplum ve siyaset kuramının şimdiye kadar tam olarak görülmediğini düşündüğüm en güçlü yanlarından birisi, tam da budur: Bazı seçkinleri (örneğin mülkiyet sahiplerini) ya da bir inanç cemaatini (örneğin Hıristiyanları ya da Müslümanları), bir kültür ya da ulusu değil de *insanı*, dünya düzeninin kendi gereksinimlerine göre sürekli değiştirici, dönüştürücü ve yeniden kurucu öznesi olarak ortaya koymuş olmasıdır. İnsanın toplum ve devlet kuramı çerçevesinde kendi kaderinin yaratıcısı olarak ortaya konabilmesi için en başta iki büyük kuramsal engelin aşılması gerekmektedir. Bunlar, eşitlikçi adalet kuramcısı Hobbes açısından, kronolojik olarak efendi-köle ilişkisini temellendiren Aristotelesçi doğa hukuk kuramı ve “tanrının seçkinleri”nin adaletini temellendiren “ilahi adalet” tasavvurudur.

Hobbes’un hem Aristoteles’in doğal hukuk teorisine hem de “ilahi hukuk” anlayışına saldırısının temelini “dokuzuncu doğa yasası” oluşturmaktadır. Hobbes, bu “doğa yasası” çerçevesinde insanı “doğadan eşit” olarak tanımlar: “...her insan, öbürünü kendisinin doğadan eşiti olduğunu kabul ediyor. Bu kavrayışın ihlali *kibirdir*.”⁴⁵ Dolayısıyla “salt doğal koşulda, kim daha iyi insandır, sorusunun yeri yoktur. Orada (daha önce gösterildiği gibi) bütün insanlar eşittir. Şimdi var olan eşitsizlik, sivil hukuk tarafından yerleştirilmiştir.”⁴⁶ O halde, insanlar arasında hüküm süren eşitsizlik bizzat insan ilişkilerinin sonucudur. Bu eşitsizlik ne doğaya ne herhangi bir “ilahi kaynağa” gönderme yapılarak temellendirilebilir ne de hüküm süren toplumsal eşitsizliklerin nedeni olarak gösterilebilir. Bazı insanları efendi ve bazılarını köle yapan, yine insan ilişkilerinin kendilerinden başka bir şey değildir.

Bilindiği üzere Aristoteles, *Politika* adlı eserinde efendi-köle ilişkisini doğal bir kurum olarak tanımlar. Aristoteles’e göre köle doğadan köledir: “doğadan kendisinin olmayıp başka bir adamın olan, doğadan köledir”.⁴⁷ Aristoteles’in bu belirlemesini kendisinin de açıkça savunduğu normatif bir belirleme olarak almak gerekir -ki bu onun ne kadar sıkı bir aristokratik bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Zira Aristoteles bu belirlemeyi yapmadan önce konuya dair tartışmayı özetlemektedir ve bu bağlamda kölelik kurumunu eleştirenleri aktarmaktadır. Şöyle betimliyor

⁴⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 484.

⁴⁵ Hobbes, *Leviathan*, 141.

⁴⁶ A.g.e., 140.

⁴⁷ Aristoteles, *Politics, Complete Works of Aristotle*, c. 2 içinde, yay. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991) (1253b24-1254a17).

Aristoteles: “Diğerleri efendinin köle üzerindeki tahakkümünün doğaya aykırı olduğunu ve köle ile özgür adam arasındaki ayrımın sadece gelenekten kaynaklandığını ve bunun doğaya aykırı, dolayısıyla adil olmadığını ileri sürüyor.”⁴⁸ Aristoteles, kölelik kurumunu tarihsel bir olgu olarak açıklamayı ret ederken ilk Stoacılar arasında yeşeren ve sonra Epicuroşçuluğa da temel oluşturan doğa hukuku geleneğine saldırmaktadır. Böylelikle Aristoteles, örneğin Cicero gibi bazı geç Stoacılar ve Skolastikler tarafından farklı bir biçimde devam ettirilen seçkinci (*elitist*) doğa hukuku kuramını temellendiriyor. Buna karşın Hobbes, örneğin Elealı Zenon gibi Stoacılar tarafından savunulmuş olan, fakat özellikle Epikuroşçu gelenek içinde canlı tutulan özgürlükçü ve eşitlikçi evrensel doğa hukuku geleneğinin mirasına sahip çıkıyor. Şöyle son derece somut bir gözlemlerle başlıyor işe Hobbes: Aristoteles, “öğretisinin temeli olarak, insanların bazılarını emretmek üzere – ki bununla daha bilge olanları kastetmektedir (örneğin felsefesinden dolayı kendisinin böylelerinden olduğunu düşünmektedir); diğerlerini ise hizmet etmek üzere daha değerli yapmaktadır (bununla güçlü vücudu olanları, fakat kendisi gibi filozof olmayanları kastetmektedir)”⁴⁹ Hobbes, Aristoteles’in, insanlar arasındaki eşitsizliğin temeli ve kaynağı olarak doğayı göstermesini akla ve deneyime aykırı, yani saçma buluyor ve bu nedenle hemen saldırıyor Aristoteles’e:

“...sanki efendi ve köle insanların onayıyla⁵⁰ değil de zekâ farkı nedeniyle yerleştirilmiştir: bu sadece akla değil, aynı zamanda deneyime de aykırıdır. Zira kendi kendine hükmetmek yerine başkaları tarafından hükmedilmeyi tercih eden çok az aptal vardır: bilgelere kibirleri (...) kendi aklına güvenmeyenlere karşı her zaman, zafer getirmemektedir. O halde, eğer doğa insanı eşit yaratmış ise, bu eşitliğin kabul edilmesi gerekir. Yok, eğer doğa insanı eşit yaratmadıysa, insanın barış koşullarına ulaşması, ancak eşit şartlarda mümkündür (...) bu eşitliğin kabul edilmesi gerekir.”⁵¹

Hobbes’un burada dillendirdiği, daha eski Rönesans teorileri çerçevesinde yeniden canlandırılan eleştiri ve eşitlikçi yaklaşım, tüm modern toplum kuramları için rehber olmuştur.⁵² O halde, modern toplumu kuramsal olarak ortaya koyma çabalarının daha başında eşitçilik vardır –ki bu aynı zamanda özgürlükçülüğün de doğum belgesini imzalar. Zira bu iki kavram, bugün neoliberal ve neokonzervatif kuramlar çerçevesinde iddia edildiğinin tersine, Aydınlanmacı filozofların gösterdiği gibi, birbirini dışlamaz, tersine, birbirini tamamlar ve şart koşar.

Şimdi, Hobbes’un, Aristotelesçi doğal hukuk kuramının temellerine yönelttiği saldırısını ayrıntılı olarak ortaya koyduktan sonra, “ilahi adalet” teorisine nasıl saldırdığına dönebiliriz. Aristotelesçi doğal hukuk kuramına saldırısı ayrıntılı olarak ele alındığı için, “ilahi adalet” teorisine saldırısı nispeten kısa tutulabilir. Zira Hobbes’un Aristotelesçi doğal hukuk teorisine saldırısı, hemen her bakımdan aynı zamanda “ilahi adalet” teorisi için de geçerlidir. Aristotelesçi doğal hukuk teorisi çerçevesinde temellendirilen “önceden belirlenme” (*predestination*) anlayışı ve aristokratik, seçkici ve pozitivist yaklaşım, “ilahi gücü” kaynak gösteren ilahi adalet kuramı çerçevesinde de devam etmektedir. Hobbes, Aristoteles’in doğa hukuku çerçevesinde temellendirdiği kölelik kurumuna, aklı ve aklın yasalarını ileri sürerek saldırdığı gibi, ilahi adalet teorisine karşı da, aklı ve aklın yasalarını ileri sürerek saldırmaktadır. Şöyle der Hobbes: “Bu nedenle adalet, yani sözleşmeye uymak, aklın kuralıdır. O bize, ne olursa olsun, yaşamımız için

⁴⁸ A.g.e., (1253b15-1253b23).

⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, 140.

⁵⁰ Hobbes burada “consent” kavramını, daha sonraki açıklamasından da anlaşıldığı gibi, çok alışık olunmayan bir anlamda, köleliğin toplumsal ilişkilerin sonucu olarak oluştuğu anlamında kullanmaktadır.

⁵¹ Hobbes, *Leviathan*, s. 140-141.

⁵² Genellikle Hobbes’a karşı okunan Rousseau, birçok başka konuda olduğu gibi bu konuda da Hobbes’u takip eder ve Aristoteles’e saldırır (bkz: Rousseau, J.-J., *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukukunu İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul:Say Yayınları, 2008), 59.

yıkıcı olan hiçbir şeyi yapmamayı buyurur. Bu nedenle bir doğa yasasıdır.”⁵³ Buna karşın belki dünyada yaşamın muhafaza edilmesi için doğa yasasını yeterli ve gerekli görmeyenler olabilir. Hatta “ölümden sonra ebedi mutluluğu elde etmek için sözleşmeyi ihlal etmek, gerekli ve bu nedenle adil ve akla uygun”⁵⁴ olarak görülebilir. “Fakat insanın ölümden sonraki durumuna ilişkin *doğal* bilgi bulunmamaktadır; inanç ihlalinin karşılığının ne olduğuna dair ise çok daha azdır; sadece doğaüstü bilgiye sahip olduğunu söyleyenlere, ya da o bilgilere sahip olduğunu söyleyenleri tanıdığını söyleyenlere olan inanca dayanmaktadır; inanç ihlali, aklın ya da doğanın algısı olarak adlandırılmaz.”⁵⁵

Görüldüğü gibi Hobbes, doğaüstü ya da ilahi bir güce dayandırılan adalet düşüncesinin bilimsel herhangi bir temelini olmadığını, bunun aklın ilkelerine de dayandırılmayacağını ve akıl yoluyla da açıklanamayacağını ileri sürmektedir. Hobbes’un Aristotelesçi doğal hukuk kuramına ve ilahi adalet düşüncesine saldırısı, “eski dünya”nın bütün güçlerini karşısına alan topyekûn bir saldırıdır. Zira kuramsal olarak yepyeni bir dünya görüşü ortaya koymak ve buna dayalı olarak dünyayı yepyeni ilkeler temelinde yeni baştan kurmak istemektedir. Bu nedenle Samuel Sorbière’e yazdığı bir mektupta, geliştirmiş olduğu siyaset kuramını, “hemen herkesin düşüncesine saldıran bir siyaset kuramı”⁵⁶ olarak tanımlıyordu haklı olarak.

Hobbes’un, ister doğa hukuku geleneğinde olsun, ister ilahi adalet düşüncesi geleneğinde olsun, önceden belirlenim iddiasını kabul etmesi mümkün değildir. Her iki düşünce de, mevcut toplumsal düzenin, insanların herhangi bir katkısı olmadan onlar için (doğa ya da tanrı tarafından) oluşturulduğu ve oluşturulmuş olanın da (buna ister “doğal” ister “tanrısal” diyelim) iyi olduğu (pozitivizm) ilkesinden hareket etmektedir. Dolayısıyla insanlar için önceden oluşturulmuş olanın, onların hiçbir şekilde erişemeyeceği, kendi güçlerinin dışında olan bazı güçler tarafından kurulmuş olanın ve kontrol edilenin, onların denetiminde olması mümkün değildir. Eğer insanlar kendi koşullarına hâkim olamaz ise, bu, tam da Hobbes’un “insanlığın doğal durumu” başlığı altında betimlediği “her adamın her adama karşı”⁵⁷ savaş yürüttüğü bir duruma yol açacaktır. Hobbes ise, tam da bunun karşısında, toplum ve devlet kuramı çerçevesinde, toplumsal yaşamın kaçınılmaz olarak oluşturduğu güçleri, insanın bizzat kendisinin yaratacağı/yapacağı bir toplumsal düzen çerçevesinde denetim altına almanın zorunlu olduğunu ve insanların da aslında kaçınılmaz olarak bunu yapmaya çalıştığını göstermek ister. Unutmayalım ki; Hobbes’un toplum ve devlet kuramında doğa durumundan çıkıp sivil duruma geçişte taşıyıcı araç işlevi gören toplum sözleşmesini temellendiren, böylelikle de bir bütün olarak toplumsal yaşamı kurucu işlevi gören “ilk ve temel doğa yasası” -ki bu diğerlerine de kaynaklık eder-, aynı zamanda “aklın genel kuralıdır”⁵⁸. Yani söz konusu yasalar doğa yasaları olsalar da; insan aklının bulup ortaya çıkarması ve temellendirmesi gereken yasalardır. Şimdi tekrar Hume’un adalet kuramını tartışırken “doğal erdem” ile “yapay erdem” arasında yapmış olduğu ayrıma dönebiliriz. Hume’un, adaleti doğadan gelmeyen (*non-natural*) ve bu nedenle de ilahi de olmayan, insanın yaptığı ve yıktığı anlamında, insanın kendisinin yaptığı anlamında yapay erdem olarak tanımlamasının arkasında, Hobbes’un burada sergilediğimiz teorik çözümlerini yatmaktadır denebilir pekâlâ.

⁵³ Hobbes, *Leviathan*, 134.

⁵⁴ A.g.e., 134-135.

⁵⁵ A.g.e., 135 (vurgu bana ait).

⁵⁶ Hobbes, Samuel Sorbière’e 22 Mart 1647 tarihli mektup, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, c. 1 içinde, yay. Noel Malcolm (Oxford: Clarendon Press, 1997), 157 (Burada söz konusu olan “siyaset” kavramını bugünkü dar anlamında almamak gerekir. Hobbes, kavramı hem toplum hem de devlet kuramını kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanmaktadır).

⁵⁷ Hobbes, *Leviathan*, 113, 115. Bilindiği gibi *bellum omnium contra omnes* Latince deyiminin farklı çevirileri vardır. Hobbes aynı deyimini biraz aşağıda “her birinin her birine karşı savaşı” şeklinde kullanıyor (bkz. *Leviathan*, 117).

⁵⁸ A.g.e., 117.

IV. Adalet konusunda aydınlanmacı harekette büyük yarılma

Dünyada insanın bütün ilişkilerinde hem kuramsal bir soru hem de pratik bir sorun olarak karşımıza çıkan adalet meselesi, ancak düşüncenin dünyevileştirilmesinden sonra tam anlamıyla kuramlaştırılabilirdi. Yazının bu bölümünün başlığında duyurulan “büyük yarılma” da kendini bu bağlamda göstermektedir. Günlük hayatta insanlar arasındaki sıradan sohbet ve tartışmalarda da gözlenen bu büyük yarılma, Aydınlanmacı düşünürlerin modern toplumun ilişkilerini ve kurumlarını adalet kuramı çerçevesinde kurgularken oluşmaktadır. Burada söz konusu olan iki zıt çıkış noktası ve temel alınan iki zıt ilke vardır. Bir tarafta aklı, aklın yasasını ve yargısını, başka bir deyişle vicdanın adaletini temel alan yaklaşım vardır. Bu duruş, vicdan hukukunu ve akıl yargısını temel alan ereksel yaklaşım olarak da tanımlanabilir. Diğer tarafta ise, özel mülkiyetin ve mülkiyet kurumlarının korunmasını temel alan yasa koyucu olarak sadece devleti tesis etmek isteyen pozitif yasacı yaklaşım vardır. Bu yaklaşım, adalet düşüncesini, özel mülkiyet kurumunu yasalar çerçevesinde teyit eden pozitif hukuk adaletini temel ve çıkış noktası seçerek kuramlaştırmaya çalışmaktadır. Bu nedenle bu yaklaşıma özel mülkiyet kurumunu ve pozitif hukuk yargısını temel alan pozitivist-yasacı yaklaşım da denebilir. Aydınlanmacı hareket içinde şekillenen bütün adalet kuramları, farklı biçimde birbirine zıt olan bu iki temel duruş arasında ve etrafında şekillenmiştir denebilir.

1. Büyük yarılmanın konusuna ilişkin Kant’ın bir gözlemi

Yukarıda anılan iki hukuk sistemi arasındaki ilişkiyi, farkı ve hatta çelişkiyi, Immanuel Kant, *Metafizik der Sitten (Örf ve Adetlerin Metafizigi)* adlı eserinde şöyle betimler: “Erdem yükümlülüğü, pozitif hukuk yükümlülüğünden özü itibariyle şu bakımdan farklılaşmıştır: Hukuk yükümlülüğü için bir dış zor, ahlaksal olarak mümkündür; fakat erdem yükümlülüğü yalnızca özgür öz-zor üzerine temellenmiştir.”⁵⁹

Pozitif hukuk yargısının geçerliliğini ve yaptırımını garanti etmek için, gerekirse zora başvurma yetkisi ve gücü olan bir kuruma gerek duyulduğu, genel kabul gören bir düşüncedir. Kant burada söz konusu kurumun, pozitif hukukun hak öznese (yurttaş) yüklediği ödevin yerine getirilmesi için gerekirse dış zora başvurabileceğine ve bunun da ahlaksal açıdan savunulabileceğine işaret etmektedir. Buna karşın vicdan hukukundan kaynaklanan erdem yükümlülüğünün garantisi söz konusu olduğunda, zor, hak öznese yani kişiye içseldir. Diğer bir deyişle pozitif hukukun adaleti ile ilgili olarak, hak öznesinin gerekirse dış güç tarafından zorlanması söz konusuysen; vicdan hukukunun adaleti söz konusu olduğunda zoru uygulayacak kurum, hak öznesinin kendisinden başka bir kimse değildir. Burada söz konusu olan zor, hak öznesinin kendisinin kanaatinden, karakter ve irade gücünden başka bir şeyden kaynaklanmamaktadır. Bu durumda geçerli olan elbette gönüllülük ilkesidir. O halde, pozitif hukuk kurumu, dış zora başvurduğu için “negatif özgürlük” ilkesini temel alırken; vicdan hukuku ilkesel olarak “pozitif özgürlük” ilkesini temel almaktadır. Kant’ın işaret etmiş olduğu bu iki adalet kurumu arasındaki temel ayırım budur. Günlük dilde ve hayatta da yansımaları bulan bu ayırım, Aydınlanmacı filozoflar arasında büyük bir yarılmaya yol açmıştır.

2. Adalet kuramına vicdan hukukunu ve aklın yargısını temel alan Descartes’in ereksel yaklaşımı

Vicdan hukukunu ve akıl yargısını temel alan ereksel yaklaşım, Aydınlanmacı hareket içinde ilk olarak Descartes tarafından ifade edilmiştir denebilir. René Descartes, *Felsefenin İlkeleri* adlı esrine yazdığı “atıf yazısı”nda (*Epistola Dedicatoria*) vicdan hukukuna ve akıl yargısına dayanan adalet düşüncesini, erdemli bir insan betimlemesinde şöyle ifade eder: “Aklını gücü yettiği ölçüde her zaman iyi kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğuna inandığı şeyi yapmak için sağlam ve kalıcı

⁵⁹ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 512.

iradeye sahip olan bir kimse, doğasının elverdiği oranda, gerçekten bilgedir; ve yalnızca bundan dolayı *adalet*, yüreklilik ve ölçülülük erdemlerine ve diğer tüm erdemlere sahiptir...⁶⁰

Descartes, burada yaptığı erdemli insan betimlemesinde insanın belli başlı yetilerini son derece ilginç bir şekilde, birbirini destekleyen, birbirini hem karşılıklı hem de biri hepsini hepsi birini şart koşan bir şekilde bir araya getirir. Onun bu ilkesel yaklaşımı, *Rubun İhtirasları*⁶¹ adlı eserine de temel oluşturur: Akılını elinden geldiğince “her zaman iyi kullanan”, yani düşüncesine ve davranışlarında her zaman *akıl ilkelerini* temel edinen, aklın ışığında en iyi olduğu kanısına vardığı şeyi düşünmek ve yapmak için gerekli *medenî cesareti* (ki akıl bunu emretmektedir) gösterebilen, bütün işlerinde aklın ilkelerinin ışığında en iyi olan olarak belirlenenin en iyi bir şekilde hayata uyarlanması için gerekli kalıcı ve dirençli *iradi güce* sahip olan insan, Descartes’ın gözünde, bilge insandır. Bu ise erdemli; yani adil, cesur, ölçülü ve başka bütün erdemlere sahip olmanın önkoşuludur. O halde, Descartes’a göre adil insan olabilmek için, bilge olmak gerekmektedir ve bilge olabilmek için de aklını kullanma konusunda gerekli medenî cesareti ve iradi gücü gösterebilmek şarttır. Fark edildiği gibi burada bilgelik ve aklını kullanma gücü, adil olmanın hem önkoşulu hem de kaynağıdır.

3. Thomas Hobbes, pozitif hukuk ve özel mülkiyetçi adalet tanımlaması

Thomas Hobbes, modern toplumu, henüz başlangıç aşaması sayılabilecek Rönesans döneminde görülebildiği kadarıyla, bütün ilişkileri, kurumları ve çelişkileriyle betimlerken soğukkanlı bir tablo sunmaktadır. Bu son derece soğukkanlı-gerçekçi betimleme (ki bu, yukarıda işaret ettiğim gibi, insanlık halini Yeniçağda ilk anlama, betimleme ve açıklama çabalarındandır), bir toplum ve devlet kuramcısı olarak Hobbes’un asıl gücünü göstermektedir. Bugün açısından bakan birisi için, Hobbes’un modern toplumun sorunlarına dair yapmış olduğu çözüm önerileri son derece naif ve sorunlu gözükebilir. Fakat 19. Yüzyılda örneğin Marx gibi düşünürlerin ürettiği köklü çözüm önerilerini, Hobbes’tan 17. yüzyılda beklemek, kuramın da zorunlu olarak ancak tarihsel olabileceği gerçeğini göz ardı etmek anlamına gelir. Diğer taraftan, örneğin Nietzsche’nin 19. yüzyılda ve Heidegger’in 20. yüzyılda toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde yaptığı gibi, Hobbes’un 17. yüzyılda modern toplumun yapısal sorunlarına ilişkin yaptığı çözüm önerilerini, ilkesel olarak tekrarlamak, naif olmaktan öte son derece gericedir. O halde konumuz bağlamında da Hobbes’tan en başta öğrenilecek şey, modern toplumun adalet ilişkilerinin ve kurumlarının soğukkanlı bir gözle betimlenip ortaya konmuş olmasıdır.

a. Thomas Hobbes’ta adalet kavramının tanımının içeriği ve biçimi ilgilendiren yanları

Hobbes, kendine has adalet kuramını ortaya koyarken izlemiş olduğu yöntem, bazı yorumcularda Hobbes’ta “içeriksel” (*material*) bir adalet kavramı tanımı olmadığı, dolayısıyla sadece biçimsel (formal) bir tanım olduğu izlenimi uyandırmıştır.⁶² Bu, kanımca yanlış izlenim, Hobbes’un, adalet tanımını yaparken, bunu, aslında biçimsel bir kurum olan toplum sözleşmesiyle doğrudan ilişkilendirmiş olmasından kaynaklandırmaktadır. Oysa Hobbes’un adalet kavramına dair tanımının hem içeriksel hem de biçimsel bir boyutu vardır. Her şeyden önce, toplum sözleşmesi, kendinde bir amaç değildir; tersine, o, doğa durumundan çıkıp, toplumsal varlığı ortaklaştırmak

⁶⁰ R.Descartes, *Prinzipien der Philosophie (Felsefenin İlkeleri)*, yay. Christian Wohlers (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005), 5 (Latince ve Almanca). Türkçe çevirisi için bkz: R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 28 (Descartes’ın bu eseri altı bölüm olarak planlanmış, ancak sadece dört bölümü yazılıp yayınlanmıştır. Önce Latince yayınlanan, sonra Fransızcaya çevrilen bu eserin Türkçeye sadece ilk iki bölümü çevrilmiştir.).

⁶¹ Bkz: R. Descartes, *Rubun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdi (İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011).

⁶² Örneğin David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes (Leviathan’ın Mantığı: Thomas Hobbes’un Ahlak ve Siyaset Kuramı)* adlı çalışmasında “Hobbes, adalet kavramına ilişkin içeriksel (material) bir tanım” sunmadığını ileri sürer (Oxford, New York :Oxford University Press, 2000), 61).

üzere kurulmak istenen, toplum durumuna ulaşmak için başvurulması önerilen biçimsel bir araçtır.

Hobbes'un önerdiği toplum sözleşmesi, neredeyse bütün temel toplumsal ve siyasi ilişkileri düzenlemek üzere geliştirilip önerilmiş olsa da, ilkesel olarak bir araçtır, toplumsal yaşamı, bazı ilkeler çerçevesinde mümkün kılmak için, herkesin herkesle imzalaması gerektiği düşünülen bir sözleşmedir. Sözleşmeler doğaları gereği içeriksel olanı, yani maddi olanı biçimsel olarak teyit etmek amacıyla yapılırlar. Hobbes, adalet kavramını tanımlarken bu iki boyutu birden dikkate alır. Hobbes, içeriksel adalet tanımını da toplumun ortak yaşamının amacını belirlediği bağlamda yapar. Fakat Hobbes *Leviathan*'da formal tanım ile içeriksel tanımı sunarken, mantıksal sıralamada önceliği formel tanıma verir. Yani yapılan toplum sözleşmesine uymayı, adaletin gereğini yerine getirmek olarak tanımlar. Bu nedenle, yorumcular, Hobbes'ta içeriksel tanımın olmadığı yanlıgısına düşer. Oysa Hobbes'un önerdiği toplum sözleşmesinin, yani sözleşme aracılığıyla kurmayı önerdiği toplumun ortak yaşamına anlam vereceğini düşündüğü maddi bir içerik vardır. Yakından bakalım. Şöyle diyor Hobbes: "...adalet herkese kendisinin olanı sürekli olarak vermek iradesidir. Bu nedenle, kendisinin olanın, yani mülkiyetin, olmadığı yerde, adaletsizlik de yoktur..."⁶³ Burada Hobbes'un, adaleti, herkese kendi mülkiyetini vermek olarak tanımlaması bile onun salt formal bir adalet kavramına sahip olmadığını, tersine, aynı zamanda içeriksel bir adalet kavramına sahip olduğunu göstermeye yeter. Fakat savımı daha güçlü bir şekilde temellendirmek için bir pasajı daha aktarmak istiyorum. Hobbes, yapılan sözleşmeye uymanın, adaletin gereğini yerine getirmek olduğunu en çok vurguladığı durumlarda bile, sanki meselenin sadece biçimsel bir mesele olmadığını göstermek istercesine, önermiş olduğu sözleşmenin materyal bir içeriğinin de olduğuna sıkça işaret etmekten geri durmaz. Hobbes *Leviathan*'da şöyle ilginç bir belirlemede bulunur: "Bu nedenle, adil-olanın ve adil-olmayanın adlarından söz edilebilmek için, ahit sahiplerinin uymamakla elde etmeyi beklediklerinden daha büyük bir cezanın korkusuyla, insanları ahitlerini ifa etmeye eşit olarak zorlayacak ve terk ettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri *mülkiyeti* koruyacak bir zorlayıcı güç gereklidir; ve devletin kurulmasından önce böyle bir güç yoktur."⁶⁴

Sanırım bu pasajdan sonra artık Hobbes'un adalet kavramının sadece formel bir tanım içermediği apaçık ortaya çıkmıştır: sözleşmeyi yapanlar, sözleşmeye uymakla aslında hem özel mülkiyet kurumunu hem de devletin öncelikli işlevini içselleştirmiş oluyorlar. Böylelikle aynı zamanda adalet kurumunun hem biçimsel hem de içeriksel gereklerini yerine getirmiş oluyorlar. O halde; Hobbes'un adalet kavramına dair tanımı, sadece biçimsel değildir. Tersine, onun adalet kavramına dair tanımında, içeriksel tanım, biçimsel tanıma temel oluşturmaktadır.

b. Thomas Hobbes'un adaletin neliğine dair yaptığı tanım önerisinin anlamı

Hobbes'un tasavvur ettiği toplum sözleşmesinde toplumsal yaşama ilişkin birkaç farklı amacın bir arada tanımlandığı pekâlâ ileri sürülebilir. Bugün açısından uyumsuz gözükken iki amaç, Hobbes'un toplum sözleşmesinde birbiriyle içsel olarak ilişkilendirilir. Bunlar: *birincisi*; toplumsal barışın sağlanması ve yaşamın olumlanması; "birinci ve temel" ve ikinci doğa yasalarının içeriği kanımca budur⁶⁵; *ikincisi*; yukarıda da gösterdiğim gibi, barışı sağlamayı ve yaşamı olumlamayı amaç edinen birinci ve ikinci doğa yasası, üçüncü doğa yasasına kaynaklık eder. İlk iki doğa yasasının bir yerde doğal sonucu olarak ortaya çıkan üçüncü doğa yasası, yaşamın olumlanması ve barışın tesis edilmesi için özel mülkiyetin gerekliliğini temellendirmeyi ve herkesin ortak gücünün toplamından daha güçlü olarak kurulacak "sivil güç" tarafından korunmasının gerekli olduğunu göstermeyi amaçlar. Zira Hobbes'a göre, "...ortak varlığın (*commonwealth*) olmadığı yerde hiçbir şey adalet dışı

⁶³ Hobbes, *Leviathan*, 131 (vurgular Hobbes'a ait).

⁶⁴ A.g.e. (vurgu bana ait).

⁶⁵ A.g.e., 117-118.

olmaz. Böylelikle adaletin özü, ahitlerin geçerliliğini muhafaza etmektir: fakat ahitlerin geçerliliği, sadece insanları onlara uymaya zorlayacak yeter sivil gücün oluşmasıyla başlar: ve peşinden mülkiyet de başlar.”⁶⁶

O halde, toplum, mülkiyetin, yani senin olan ile benim olan arasındaki ayrımı teyit etmek için kurulmak istenmektedir. Bu nedenle barışı tesis etmek ve yaşamı olumlamak için sözleşmenin imzalanmasıyla oluşacak olan toplum (*commonwealth*), yapılacak sözleşmelerin ve anlaşmaların geçerliliğini sağlayacak ve böylelikle mülkiyet kurumunu (“senin olan” ile “benim olan” arasındaki ayrımı) muhafaza edecektir. Ancak bunun sonucu olarak adalet kurumu da tesis edilmiş ve korunmuş olur. Hobbes’a göre, kurulacak olan *commonwealth*’in temel amacı, yukarıda betimlediğim iki amacın (yaşamı olumlayan toplumsal barışın tesis edilmesi ve özel mülkiyet kurumunun muhafaza edilmesi) bir araya getirilmesinden oluşmaktadır.

V. David Hume’un “negatif ütopyası”, Adam Smith’in “doğal adalet” yönünde perspektif dönüştürmesi

Yukarıda sergilediğim gibi, “adalet nedir?” sorusuna yanıt arayışı Aydınlanmacı hareket içinde büyük bir yarılmaya sebep olmuştur. Bir tarafta “benim” ve “senin” ayrımını temel alıp, bunu pozitif hukuk çerçevesinde “negatif özgürlük” ilkesinden hareketle kurumsallaştırmaya çalışan Hobbes (bu konuda Locke ve Hume, neredeyse birebir Hobbes’u takip eder); diğer tarafta vicdan hukukunu ve yargısını temel alan ve bunu aklın ilkeleri çerçevesinde ereksel açıdan formel bir çerçeveye oturtup tanımlamaya çalışan Descartes vardır. Kant, bu büyük yarılmada kendisini bir sentezci olmaktan çok başarısız bir uzlaştırıcı olarak ortaya koyar. Örneğin *Örf ve Adetlerin Metafizik*’nde (*Metafizik der Sitten*’de) sergilemiş olduğu kuramsal tutum çerçevesinde, *Salt Aklın Eleştirisi*’nde “Karşıtlar” (*Antinomien; Antinoms*) bölümünde yaptığı gibi, iki farklı duruşu tanımlayıp, bunları yan yana koyarak bırakmıştır. Bu büyük yarılmada David Hume, yukarıda ortaya koyduğum gibi, “benim” ve “senin” ayrımını mutlak bir gereklilik olarak kabul ettiği için, kendisini açıkça pozitif hukuk kuramcılarının yanında belirlese de; kanımca aynı zamanda, onun adalet kuramını yorumlayanların bugüne kadar yeterince dikkate almadığı, fakat Hume’un muhtemelen *İnsan Doğası Üzerine* adlı eserine yönelen eleştiriler özellikle de Adam Smith ile yürüttüğü özel tartışmalara tepki olarak *Inquiry*’de dillendirdiği ütopyacı bir yan da vardır. Gereçekleriyle aşağıda temellendireceğim gibi, Hume’un sergilemiş olduğu bu ütopyacı tutum, “şüpheli” ya da “negatif ütopya” olarak da tanımlanabilir. Adam Smith bu yarılmada kendini sentezci bir filozof olarak belli eden diğer bir düşünürdür. Fakat Smith, Kant’tan farklı olarak bir “antinomi” çerçevesinde iki karşıt duruşu tanımlayıp yan yana koymak yerine, Hume’un negatif ütopyasını olumlu bir perspektif çerçevesinde pozitif bir gelecek tasarımına dönüştürüyor. Böylelikle Smith bir taraftan Hobbes ve Hume’un mevcut duruma dair tarihsel bakışını diğer taraftan Descartes’ın perspektifini bütünlüklü bir toplum kuramı çerçevesinde bir araya getirip sentezlemiştir denebilir. Ben bunu Hume’da olan şüpheli ya da negatif ütopyanın Smith tarafından pozitif ve çok daha verimli bir perspektife dönüştürülmesi olarak tanımlıyorum.

1. David Hume’un şüpheli ya da negatif ütopyası

Thomas Hobbes’un yukarıda aktardığım belirlemesine geri dönelim. Hobbes, 17. yüzyılın ortalarında “Herkesin herkese karşı savaşının bir başka sonucu; mülkiyetin, egemenliğin, *benim* ve *senin* ayrımının bulunmaması”dır⁶⁷ belirlemesini, sorunsuz bir belirleme olarak sunabiliyordu. Hobbes, benimki (*mine*) olan ile seninki (*thine*) olan arasındaki ayrımın, yani özel mülkiyet kurumunun tespit ve teyit edilmesini, toplumsal barışın tesis edilmesi için bir önkoşul olarak tanımlamış olmakla, özel mülkiyet kurumunun kökenini ve nedenini açıklamış olmuyordu. Zira 18. yüzyıl filozofları açısından Hobbes’un tanımlamış olduğu, mülkiyet ilişkilerinin özel mülkiyet

⁶⁶ A.g.e.,131.

⁶⁷ T. Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005), 96.

kurumu çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğine dair perspektif, geçerliliğini olduğu gibi korusa da; John Locke'un mülkiyetin ve özel mülkiyetin kökenini ve gerekliliğini açıklama çabası, özel mülkiyet kurumunun kuramsal sorularını ile pratik sorunlarını da açığa çıkarmıştır. Özellikle özel mülkiyet kurumunun gerekliliğini savunmaya çalışırken Locke'un girişmiş olduğu toplumsal eşitsizliği savunma çabası, modern toplumun da büyük yapısal sorunlarını ortaya seriyordu. Bu nedenle 18. yüzyıl filozofları özel mülkiyet kurumunu ve buna dayalı toplumsal eşitsizlikleri henüz hüküm süren feodal düzen karşısında gerekçelendirirken bunu aynı zamanda bir sorun olarak da ele alıp ortaya koyma gereği duymuşlardır. David Hume, özellikle Smith ile yürütmüş olduğu tartışmalardan sonra, bu filozofların başında gelir. Bu nedenle Hume, Locke gibi emek kuramını temel alarak mülkiyet ve özel mülkiyet kurumunun gerekliliğini savunmaya çalışırken; bunu Locke gibi basit bir şekilde ileri sürmez. Tersine, özellikle Adam Smith'in *Ahlaksal Duygular Kuramı* (*The Theory of Moral Sentiments*) eseri yayımlandıktan sonra, özel mülkiyet kurumunun gerekliliğini ve onunla doğrudan ilişkili olan toplumsal eşitsizliği gerekçelendirirken, ikna edici nedenler ileri sürme gereği duyar. İşte Hume, benim "şüpheli" ya da "negatif ütopyacı" duruş dediğim duruşunu bu bağlamda formüle eder.

Hume'a göre, benimki ile seninki arasındaki ayrım, kökeni doğanın belirlediği kıtlıktan kaynaklanmaktadır. Eğer doğa, "insan soyuna bütün *dış* rahatlardan *bolca*" vermiş olsaydı, "her bireyin gidermek istediği doymak bilmez gereksinimleri veya lüks tasavvurunun arzu ettiği ya da istediği her şey"⁶⁸ neredeyse kendiliğinden karşılanmış olacaktı. Bolluğun olduğu yerde mülkiyet kurumuna gerek kalmazdı, ve benim-benim ayrımı bir anlam ifade etmezdi. "Bu durumda adalet, tamamıyla yararsız olacağı için, gereksiz bir tören olurdu ve muhtemelen erdemler katalogunda yeri olmazdı."⁶⁹ Doğal olarak böyle bir "mutlu durumda her türlü diğer sosyal erdem serpilip saçılır ve on kat büyür; fakat dikkatli, kıskanç adalet erdemi bir defa bile hayal edilmezdi."⁷⁰ Zira Hume'a göre bugün insanlığın içinde bulunduğu kıtlık koşullarında bile bol olan şeyi ortak mülkiyet olarak bırakıyoruz. Bolluğun, dolayısıyla her şeyin ortak olduğu durumda: "herkes (...) birbirleri için ikinci kendisi olurdu, kıskançlık, ayrım, bölme olmadan herkes bütün çıkarlarını herkesin takdirine bırakırdı. Ve bütün insan soyu tam bir aile olurdu; orada her şey mülkiyete bakmadan ortak olurdu ve serbestçe kullanılırdı; fakat aynı zamanda sanki bizim kendi çıkarımızı çok yakından ilgilendiriyormuş gibi her bireyin bütün gereksinimleri de dikkate alınırdı."⁷¹

İşte burada Hume tam da benim "ütopya" kavramı ile tanımlamaya çalıştığım toplumsal durumu betimliyor. Ne var ki, Hume'a göre, doğadan ve insanın doğasından kaynaklanan bazı ilkeler, böyle bir durumun oluşmasının önünde engeldir. Doğadan kaynaklanan ilkeler kıtlığa işaret eder. İnsanın doğasından kaynaklanan ilke ise, doğadan kaynaklanan kıtlık nedeniyle, insanın çalışarak özel mülkiyet biriktirme zorunluluğuna işaret eder. Hume burada "bencil insan" tasarımıyla iş görür. Doğası gereği bencil olan insan, emeği ile doğadan kazandığı şeyi doğrudan özel mülkiyetine geçirmeye çalışır. Bu nedenle doğadan ve insanın doğasından kaynaklanan ilkelerden dolayı kaçınılmaz olarak özel mülkiyet kurumu oluşmaktadır. Madem insan, doğadan emeğiyle kazandığı her şeyi özel mülkiyetine dönüştürmek zorundadır; o halde, adalet, yani seninkiyle (*thine*) benimki (*mine*) arasındaki ayrım, yani özel mülkiyetin kurumsallaştırılması kaçınılmazdır, mutlak ve ebedidir. Bu durumda adalet, kamu düzeni için mutlak olarak gereklidir. O halde, "kamusal yarar, adaletin yegâne kökenidir..."⁷²

⁶⁸ D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (bundan böyle *Enquiries* olarak kısaltılacak), (Oxford University Press, 1989), 183.

⁶⁹ A.g.e., 184.

⁷⁰ A.g.e., 183/184.

⁷¹ A.g.e., 185.

⁷² A.g.e., 181.

Doğadan ve insanın doğasından kaynaklanan bu ezeli ve ebedi özel mülkiyet, buna dayalı olan ve kamusal yararın da gerekli kıldığı adalet kurumu, herkesin diğerini kendisinin ikinci benini olarak görmesini engellemektedir; herkesin herkesi, kendisinin ikinci benini olarak görmesi şöyle dursun; tersine ilişkilerde kıskançlık, paylaşım yerine ayırım ve bölme hâkimdir. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak da hiçbir bireyin gereksinimleri tam olarak dikkate alınmamaktadır. Kısacası; doğadan kaynaklanan kıtlık sonucu “bütün insan soyu tam bir aile” olamamaktadır. Görüldüğü gibi Hume, burada herkesin birbirini kendisinin ikinci benini olarak görebilmesi ve bütün insanlığın kendisini bir aile olarak kavrayabilmesi için bolluğu, mümkün olmayan bir ön şart olarak formüle ediyor. İşte ben buna Hume’un “şüpheli” ya da “negatif ütopyası” diyorum.

2. Adam Smith’in adalet kuramına getirdiği yeni bakış ve yarattığı perspektif dönüşürmesi

Yazının bu bölümünde amacım, Adam Smith’in son derece kapsamlı ve karmaşık adalet kuramını ortaya koymak değildir. Bu bölümün amacı daha çok, onun, Hobbes’un adalet kuramı ile Descartes’in adalet kuramını kapsamlı bir adalet kuramı çerçevesinde tarihsel bir perspektifte nasıl bir araya getirdiğini ve böylelikle Hume’un negatif ütopyasını nasıl tersine çevirdiğini, diğer bir deyişle olumlu bir gelecek perspektifine nasıl dönüştürdüğünü göstermektir.

Adam Smith’in, toplum ve devlet kuramı çerçevesinde ortaya koyduğu adalet kuramı ile adalet üzerine kuramsal düşünümde birçok bakımdan büyük bir tarihsel devrim gerçekleşmiştir. Bu elbette adalet üzerine pratik düşünümü de doğrudan ilgilendirmektedir. Smith’in adalet üzerine hem kuramsal hem pratik düşünümüne getirmiş olduğu yeni bakış, onun tarihsel yaklaşımı ile ilgilidir. Toplum, adalet kurumu da dâhil tüm olguları ve yapıları ile geleceği de kapsayan tarihselliği içinde ele alınabildiği oranda tam olarak kavranabilir. Bu nedenle Smith, adaletin hem kuramına hem de pratiğine tarihsel yaklaşır. Bu yaklaşım ona hem Hobbes’ta olduğu gibi özel mülkiyet ilişkilerini ve buna denk gelen pozitif hukuk sistemini hem de Descartes’ta olduğu gibi bilgeliği ve aklı temel alan adalet kuramını –ki Kant, *Örf ve Adetlerin Metafizik*’inde bu iki kuramı yan yana koyar (eserin bütün yapısı, neredeyse bu ikilem tarafından belirlenmiştir), kapsamlı bir adalet kuramı çerçevesinde birleştirme ve tarihsel bir bakışta sentezleme olanağı sunar. Smith, Hume’un negatif ütopyasını ancak bu çerçevede tersine çevrilebilir.

Adalet kurumuna ve kuramına tarihsel yaklaşım, Smith açısından adaleti, bütün kurumu ve kuramıyla, ortaya çıkışı, gelişimi, dönüşümü ve gelişim eğilimi içinde ele almak demektir. Bu nedenle Smith, adalet kurumunun kaynağını ve adalet kuramının konusunu, diğer birçok filozofun yaptığı gibi soyut ve bütün tarihi kapsayacak bir şekilde basitçe seninki olan ile benimki olan arasında bir ayırım (mülkiyet) olarak belirlemez. Tersine, örneğin Hobbes ve Hume gibi özel mülkiyeti mutlak bir gereklilik olarak kavramak yerine, özel mülkiyetin ortaya çıkışını, gelişimini, dönüşümünü inceler ve gelecekte alabileceği ve alması gereken hal üzerine şeyin kendisine içkin olandan hareketle düşünümde bulunur. Geliştirmiş olduğu tarih kuramı, buna hem temel oluşturur hem de çerçeve sunar.

Bilindiği üzere Smith, düşünce tarihinde aşamalı tarih kuramını ilk ortaya koyan düşünürlerdendir. Smith’e göre toplumlar tarihinin gelişimi, birbirini takip eden dört farklı aşamada olmuştur. Bunlar; “avcılar” (ve toplayıcılar), “çobanlar”, “tarım” ve “ticaret çağı”dır.⁷³ Bu farklı aşamalar arasındaki ayırma temel oluşturan kıstas, toplumların yaşamını sağlama biçimleridir; yani insanların yaşamlarını idame etmek için *nasıl* ürettiğidir.

⁷³ Bkz.: Smith, A., *Lectures on Jurisprudence (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler)*, yay. R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), 14: “1st, the Age of Hunters; 2dly, the Age of Shepherds; 3dly, the Age of Agriculture; and 4thly, the Age of Commerce”.

a. Sivil hükümet, sivil yasa ve adaletin konusu

Smith, mülkiyet ile hükümetin/devletin ve yasaların oluşumu arasında bir nedensellik ilişkisi kurar. Aynı zamanda özel mülkiyetin oluşması anlamına gelen *seninki* ile *benimki* arasındaki ayrımla birlikte adalet kurumu ve her anlamıyla adalet duygusu da oluşmaya başlar. Bütün bu ilişkiler yumağında kökensel ilk ve belirleyici olan, mülkiyettir –ki Smith burada, hiçbir şeyi diğerine indirgemeden son tahlilde belirleyen ve belirlenenleri tanımlamakla kendisini bir diyalektikçi olarak belli eder. Şöyle der Smith: “Belirttiğim gibi, bütün sivil hükümetlerin/devletlerin ilk ve asıl amacı, devletin yurttaşları arasında adaleti korumaktır ve bireylerin haklarını aynı toplumun diğer bireylerinin ihlal etmesini engellemektir. (...) Birisi, ne zaman hakkı olan ve diğerlerinden haklı olarak talep edebileceği bir şeyden alıkoşulur ya da ona bir neden olmadan zarar verilir veya yaralanırsa o zaman adalet ihlal edilmiştir.”⁷⁴

Bu pasajda Smith, hükümetin veya devletin görevini, bireylerin haklarının birbirleri tarafından ihlal edilmesinin engellenmesi olarak belirliyor. Burada kullanmış olduğu “hak” kavramına birbirini tamamlayan iki farklı açıdan bakıyor. Kavramın ilk anlamında bireyin hakkının kullanılmasının engellenmesi söz konusudur. Diğer anlamında bireyin hakkına doğrudan saldırı söz konusudur. Smith’in hak kavramına aşağıda tekrar döneceğim. Şimdi önce Smith’in yukarıda kullanmış olduğu adalet kavramını, burada işaret ettiği daha önceki bir pasaja dönerek tam olarak belirlemeye çalışalım: “Her hükümet/devlet sisteminin ilk ve asıl amacı, adaleti muhafaza etmektir; bir toplumun üyelerinin birbirlerinin mülkiyetine tecavüz etmelerini ya da kendilerinin olmayana şiddetle el koymalarını engellemektir. Burada amaç, her bir kişiye kendisinin olan mülkiyetin emin ve barışçıl iyeliğini sağlamaktır.”⁷⁵

Smith burada Hobbes’tan Kant’a kadar neredeyse bütün klasik modern filozofların kendinde geçerli kabul edip hükümetin/devletin işlevine dair ileri sürdüğü iddiayı betimliyor. Devletin işlevi ve görevi “mülkiyetin emin ve barışçıl iyeliğini” sağlamak ve böylelikle mülkiyet haklarını korumaktır. Mülkiyetin emin iyeliği (söz konusu olan hep özel mülkiyettir) ve mülkiyet hakkının korunması, toplumun üyeleri arasındaki ilişkilerin barışçıl olmasının önkoşuludur. Bu yasalar ile mümkündür ve devlet, yasalara uyulması için gerekli önlemleri almakla yükümlüdür. Peki, mülkiyet nedir?

Mülkiyet ilişkisi, kalıcı ve sürekli yasal bir iyelik ilişkisidir. Smith’e göre bu ilişki, ilk olarak çobanlar çağında oluşmuştur. Avcılar ve toplayıcılar çağında iyelik ilişkisi kalıcı ve sürekli değildir. Bu çağda insanın sahiplendiği nesneyle kurmuş olduğu iyelik ilişkisi, doğrudan elinde bulundurduğu ve kullandığı zaman ile sınırlıdır.⁷⁶ Söz konusu nesneyi elden bıraktığı andan itibaren onunla kurmuş olduğu iyelik ilişkisi de biter. İnsanın mülkiyet ilişkisi çerçevesinde nesneyle kurmuş olduğu ilişki, doğrudan elde tutuyor ve kullanıyor olmaktan bağımsızdır. Mülkiyet ilişkisi çerçevesinde nesneyle kurulan ilişki, diğerlerini, mülkiyet sahibinin izni olmadan onu kullanımdan dışlar. Nesneyle mülkiyet çerçevesinde kurulan ilişki sürekli; aynı zamanda bu hukuksal bir ilişkidir. Bu nedenle alınıp satılabilir; devredilebilir, hediye edilebilir, miras bırakılabilir. Zira mülkiyet, “bütün başkalarını dışlayan bu bana ait olmalıdır”⁷⁷ demektir. Mülkiyet hakkı, mülkiyet nesnelere kullanma konusunda “tekeller hakkıdır”⁷⁸. Kısacası; mülkiyet sahibi, mülkünü somut olarak kullansın ya da kullanmasın, elinde bulundursun ya da bulundurmasın, hâlihazırda ihtiyacı olsun ya da olmasın; o izin vermediği sürece mülk nesnesini başka kimse kullanamaz. Bu nedenle toplumda “mülkiyet bütün kavganın büyük kaynağıdır”⁷⁹. Bu nedenle

⁷⁴ A.g.e., 7.

⁷⁵ A.g.e., 5.

⁷⁶ A.g.e., 20: “Toplumun bu çağında mülkiyet, elde tutmadan (*possession*) öte geçmez.”

⁷⁷ A.g.e., 13.

⁷⁸ A.g.e., 11.

⁷⁹ A.g.e., 208.

adalet kuramının konusu, “kavganın büyük kaynağı” olan mülkiyetin nasıl düzenleneceği sorusuna bir yanıt bulmaktır. Adalet kurumunun görevi ise, toplumda mülkiyet ilişkilerinden kaynaklanan kavgaların son bulması ve bir daha olmaması için mülkiyet ilişkilerini iyi düzenlemektir. O halde, adalet kuramının konusu, mülkiyetin düzenlenmesi, yani neyin ne kadarının kimin olduğuna karar vermek için gerekli ilkeler geliştirmektir.

Burada Smith diğer klasik modern filozofların Hobbes’tan beri ileri süregeldiği düşüncüyü paylaşır. Fakat Smith’i diğer klasik modern filozoflardan ayıran özellik, yukarıda da işaret ettiğim gibi, hem geçmişe hem de geleceğe tarihsel yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, felsefeye yepyeni perspektifler açar.

b. Mülkiyetin, devletin ve yasaların tarihsel kökeni ve gelişimi

Toplumlar, yaşamlarını sağlamak için, emekleriyle doğayı farklı biçimlerde işler ve edinirler. Diğer bir deyişle toplumlar her çağda geçimlerini farklı biçimde sağlamıştır. Doğayı edinme sürecinde, zamanla sürekli genişleyen ve karmaşıklaşan mülkiyet kurumu ve ilişkileri oluşur; bununla birlikte hükümet/devlet ve yasalar da oluşmaya başlar. Adalet kurumu da ancak bu çerçevede ve ilk olarak mülkiyetin ortaya çıkmasıyla başlar. Tarih ilerledikçe karmaşıklaşan mülkiyet ilişkilerine göre yasalar ve adalet kurumu da gelişir ve karmaşıklaşır.

Smith *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler (Lectures on Jurisprudence)*’de Tatarlar (*Tartary*) arasındaki mülkiyet ilişkilerini Kuzey Amerika’da avcılık ile geçinen yerliler arasında olan mülkiyet ilişkileri ile karşılaştırır. Tatarlar arasında hırsızlık “doğrudan ölüm” (*immediate punishment*)⁸⁰ ile cezalandırılır. Buna karşın Kuzey Amerika’da avcılık ile geçinen yerliler arasında hırsızlık pek dikkate alınmaz (“theft is not much regarded”⁸¹). Birbirinden tamamıyla farklı bu iki kültürde hırsızlık konusunda neredeyse birbirinin tamamıyla zıddı iki farklı ceza uygulanmasını Smith mülkiyet ilişkilerine işaret ederek açıklar. Tatarlar “çobanlar çağı”nda yaşamaktadırlar ve yaşamlarını hayvancılık ile idame ederler. Buna karşın avcılığın hâkim olduğu Kuzey Amerikalılar arasında mülkiyet ilişkileri neredeyse hiç gelişmemiştir. Bu nedenle toplumun bu çağında çok az yasaya ya da düzenlemeye gerek duyulur. Smith mülkiyetin oluşmasıyla yasaların ortaya çıkmaya başlaması, dolayısıyla giderek adalet kurumunun (cezalandırmanın) oluşması arasındaki ilişkiyi şöyle kurar: “toplumun böyle bir çağında...daha az yasa ya da düzenleme gereklidir” ve “bunlar çok ileri gitmez veya mülkiyetin tecavüzüne bağlı olan cezalandırma o kadar sert olmaz”⁸². Smith, mülkiyet ile yasa ve adalet (*ceza*) kurumu arasında kurmuş olduğu bu nedensellik ilişkisini, gelişen ve karmaşıklaşan bir ilişki olarak bütün çağlara uyarlar. Avcılar çağında mülkiyet ve dolayısıyla adalet kurumunun çok gelişmiş olamayacağını belirttikten sonra şöyle devam eder Smith: “Fakat koyun sürüsü ve küçükbaş hayvan sürüsü beslenmeye başlayınca, mülkiyet de dikkate değer bir alana yayılır; insanların birbirlerine zarar verme olanağı artar ve bu zararlar, maruz kalanlar için oldukça değerlidir. Bu aşamada çok daha fazla yasa ve düzenlemelerin olması gerekir; sıklıkla olabilecek hırsızlık ve soygunculuğun sonucu, en sert ceza olacaktır.”⁸³

Peki, tarımcılık çağında mülkiyet ilişkilerinde durum nedir ve mülkiyet ilişkilerinde ne değişmiştir? Tarımcılık çağında mülkiyetin konusu artık sadece evcilleştirilmiş diğer canlılar değildir. Buna yeniden üretilen bitkiler ve toprak da eklenmiştir. Diğer bitkiler ve toprak doğrudan hırsızlık ve soygunculuk konusu olamaz. Fakat yine de mülkiyetin konusunun ve çapının genişlemesiyle “mülkiyetin sonlandırılması” (*property may be interrupted*) konusunda yeni yol

⁸⁰ A.g.e., 16.

⁸¹ A.g.e.

⁸² A.g.e.

⁸³ A.g.e.

ve yöntemler eklenmiştir.⁸⁴ “Bu nedenle, yasalar o kadar sert olmasa da, sayıları koyun sürüleri çağında olan bir ulusta olduğundan çok daha fazla olacaktır.”⁸⁵ Ticaret çağında, -Smith kapitalist toplum çağını bu kavramla betimler- “mülkiyetin nesnesinin büyük ölçüde artmasıyla, yasaların da nispeten artması gerekir.”⁸⁶ Teker teker birbirini takip eden çağlara ilişkin bu gözlemlerde bulunduktan sonra Smith, bütün bir insanlık çağını konu alan soyutlamadan hareketle bütün tarihi kapsayan son derece ilginç genel bir belirleme yapar: “Herhangi bir toplum, ne kadar gelişmiş olursa ve (ülkenin) sakinlerini destekleyen birçok farklı araçlar ne kadar uzun süre taşınırsa, adaleti muhafaza etmek için ve mülkiyet hakkının ihlaline karşı da o kadar çok sayıda yasaya ve düzenlemeye ihtiyaç duyulacaktır.”⁸⁷

Tarih ilerledikçe, insanın emeği aracılığıyla doğayla kurmuş olduğu ilişkiler de sürekli değişir, genişler, derinleşir ve bütün bunların sonucu olarak gittikçe karmaşıklaşır. Mülkiyetin nesnesi genişledikçe, geliştikçe ve arttıkça, mülkiyet ilişkileri de gelişir ve karmaşıklaşır. Fakat mülkiyet ilişkilerinin gelişmesi ve karmaşıklaşması, mülkiyetin nesnesinin genişlemesi ve artması, dolayısıyla adaletin konusunun genişlemesi ve karmaşıklaşması, toplumda aynı zamanda potansiyel olarak sürekli artan oranda şiddet tehlikesini de içinde barındırır. Smith, *Lectures on Jurisprudence (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler)*'de bu şiddet tehlikesinin nedenlerini ve biçimlerini bütün insanlık tarihinde incelemeye çalışır. Fakat *Ulusların Zenginliği* kısa başlığı ile anılan eserinde özellikle modern toplumun yapısal sorunlarını inceler.

Smith'e göre, modern toplum, kendisini her şeyden önce herkesi bir nevi “tüccara” dönüştürmekle belli eder. İnsanların modern toplumda varlıklarını sürdürebilmek için sürekli satacak bir şeylerinin olması gerekir. Şöyle der Smith: “İşbölümü tam olarak oluştuğu zaman, insanın kendi emeğinin ürünü, gereksinimlerinin çok küçük bir bölümünü karşılayabilir. O, gereksinimlerinin çok daha büyük bir kısmını, kendi emeğinin ürününün kendi tüketiminin üzerinde ve üstünde olan artı bölümünü, diğer insanların emeğinin ürününün gerek duyduğu artı kısmı ile değiştirerek karşılar. Böylelikle her insan, varlığını değiştirerek sürdürür ya da bir ölçüde tüccar olur ve toplumun kendisi de tam olarak bir ticaret toplumu olur.”⁸⁸

Burada Smith, ticaret toplumunda herkese kendisinininkinin piyasada gerçekleşen değiş-tokuş üzerinden verildiğine işaret ediyor. O halde, ticaret toplumunda bir bakıma adalet ilişkilerini de şekillendiren değiş-tokuş üzerinden gerçekleşen ilişkilerin niteliğine bakmak gerekmektedir. Görebildiğim kadarıyla Smith bu ilişkileri en az iki farklı düzeyde inceliyor: *bir*, herkesin piyasalarda elindeki metaları satmak üzere herkesle meta sahibi olarak piyasalarda kurduğu bireysel ilişkiler düzeyinde; *iki*, üretim araçlarının mülkiyeti üzerinden şekillenen toplumsal yapı ve sınıflar (üretim ilişkileri) düzeyinde. Smith'e göre, “ticaret toplumu”nda (*commercial society*) insan ilişkileri, hangi düzeyde ele alınır alınsın, ilkesel olarak güç ve iktidar ilişkileridir.

Piyasalarda değiş-tokuş ilişkilerini tanımlarken, Smith, onları “değişim gücü” (*power of exchange*)⁸⁹ olarak tanımlar ve herkes buna sahip olduğu oranda piyasada var olan ilişkiler üzerinde az ya da çok “hükmetme”⁹⁰ gücüne sahiptir ve bu gücüne göre de “zengin veya yoksuldu”⁹¹. Zira ticaret toplumunda elde tutulan “zenginlik”, güç ve iktidar (*power*)⁹² demektir ve birey, “insan

⁸⁴ A.g.e.

⁸⁵ A.g.e.

⁸⁶ A.g.e.

⁸⁷ A.g.e.

⁸⁸ Smith, *Wealth of Nations*, c. 1, s. 37.

⁸⁹ A.g.e., 31.

⁹⁰ A.g.e., 47.

⁹¹ A.g.e.

⁹² A.g.e., 48.

yaşamın gereklerini, rahatlıklarını ve eğlencelerini” az ya da çok bu gücüne göre “tadar”⁹³ - Smith bu bağlamda açıkça Hobbes’u anmaktadır. Fakat, sadece piyasa düzeyinde kalınırsa, ticaret toplumunda hüküm süren bu güç ve iktidar ilişkilerini, bütün boyutlarıyla, kavrayamayız. Bu güç ve iktidar ilişkilerini bütün boyutlarıyla kavrayabilmek için, üretim ilişkilerine de bakmak gerekmektedir. Zira “ticaret toplumu” “sermayenin” bazı “özel kişilerin elinde biriktiği” bir toplumdur.⁹⁴ Sermayeyi elinde tutanlar, “çalışkan insanları” çalıştırmak üzere “doğal olarak” sermayesini işletir. Bunu yaparken amacı elbette kâr edip sermayesini artırmaktır. Fakat bu durumda “çalışan insanlar” (*workmen*) ile “efendiler” (*masters*) arasında üretim sonucu elde edilen ürünün paylaşımı uğruna bir mücadele başlar: “çalışan insanlar, mümkün olduğu kadar çok elde etmeyi; efendiler mümkün olduğu kadar az vermeyi ister. Öncekiler ücretleri yükseltmek, sonrakiler düşürmek için birleşir.”, zira bu iki sınıfın “çıkarları hiç bir şekilde aynı değildir”.⁹⁵ İşte, toplumsal yaşamın her alanında gözlenen bu mülkiyet, güç ve iktidar kaygalarından dolayı “ticaret toplumu”nda herkeste haklı ve zorunlu olarak kendisinin olanın kendisine verilmediğine dair bir kanı oluşur. Bu durumda: “İnsanlar birbirlerinden gördükleri adaletin ihlalini kabullenemeyecekleri için, kamu yetkilisi, bu erdeme uyulması için ortak varlığın (*commonwealth*) gücünü kullanmak zorunda kalır. Bu önlem olmadan, herkes, hakkının ihlal edildiğini sandığı her durumda, kendi hesabını kendi eline alır, sivil toplum *kan gölü ve düzensizlik sabnesine* döner. Bu, herkesin kendi adaletini kendi eline almasıyla oluşabilecek karmaşıklık için, dikkate değer otorite elde etmiş bütün hükümetlerin başı, herkese adil davranmaya çalışır ve herkese, hak ihlaline dair her şikâyeti dinleme ve telafi etme konusunda söz verir.”⁹⁶

Fakat Smith açısından sivil toplumda pozitif hukuk çerçevesinde gerçekleşen adalet uygulaması, ne kadar tam olursa olsun, büyük sorunlarla karşı karşıyadır. Bu sorunların aşılması için Smith, vicdan hukukuna dayalı dikkate değer yeni bir adalet sistemi önerir.

c. Vicdan hukuku, doğal hukuk felsefesi ve adalet kuramında tarihsel yeni perspektif

Herkes kendinin olanı vermek üzere adalet kurumunu işletmek gerekmektedir. Bunun için ise elbette pozitif hukuk sistemini işleten belli bir merkezi otoriteye sahip hükümete/devlete gereksinim vardır. Bütün bunlara karşın sivil toplumun sağlam temellere oturmadığını, sürekli sallantıda olduğunu görmek, Hobbes’un son derece sade analizinden sonra çok zor değildir. Smith ilkesel olarak, Hobbes’un sivil toplumun yapısal sorunlarına dair analizini üstlenir ve bunu John Locke’un sivil topluma dair belirlemelerinden sonra gelişmeye başlayan sınıf kuramı ile birleştirir.⁹⁷ Sivil toplumun en büyük sorunu, mülkiyet ilişkileri ve çatışmaları nedeniyle herkesin teker teker iradesinin toplamından farklı olan bir “ortak irade”nin (*volonté générale*) olmayışıdır. Bu hem bireyler arasında hem de toplumsal sınıflar arasında sürekli bir çatışmaya neden olmaktadır. İşte, Smith, tam da bu bağlamda yeni bir hukuk ve adalet sistemi ve buna temel oluşturabilecek mülkiyet ilişkileri üzerine düşünür. Hem doğrudan kendisi tarafından yayıma hazırlanan eserlerinde hem de öğrencilerinin ders notlarında bu konuda metinlere dayanan yeterince kanıt vardır.

Smith’e göre hukuk ve adalet sisteminin temel amacı, edimlerin gerçekleştiği duruma en uygun yargının gerçekleşmesidir. Smith, bu yargıya göre verilen kararları “doğal adalet” hukuku

⁹³ A.g.e., 47.

⁹⁴ A.g.e., 65 (67: bu arada toprak da “özel mülkiyet” olarak toprak efendilerinin (*landlords*) elinde birikmiştir).

⁹⁵ A.g.e., 83.

⁹⁶ A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (bundan böyle *Theory of Moral Sentiments*), yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie (Indiana Polis, Liberty Fund, 1984), 340.

⁹⁷ Adam Smith’in siyaset felsefesine dair bir deneme için bkz: Doğan Göçmen ve Gazanfer Kaya, “Adam Smith’in Siyaset Felsefesine Dair Kuramsal Bir Çerçeve”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, no: 15(2013), 85-109, <http://www.flsfdergisi.com/sayi15/85-109.pdf>.

çerçevesinde görür ve ilkesel olarak üç farklı hukuk sistemi ve adalet kurumu arasında ayırım yapar. Bunlar; “kazuistik” (*casuistry*), “pozitif hukuk sistemi” (*system of positive law*) ve “doğal hukuk felsefesidir” (*natural jurisprudence*).⁹⁸ Smith göre, kökleri her ne kadar Antik Yunan felsefesine ve Cicero gibi Latin filozoflarına dayansa da, Ortaçağa özgü “kılı kırk yaran” ve insanı kurallara boğup özgür davranışı neredeyse tamamıyla ortadan kaldıran kazuistik, bir hukuk ve adalet sistemi olarak “tamamıyla ret edilmelidir”⁹⁹. Smith’e göre, toplumsal sistemler, bunlara denk gelen hukuk sistemleri ve adalet kurumları, tarihsel ilerleme kuramı çerçevesinde görülmek ve buna göre değerlendirilmek zorundadır. Bu açıdan bakınca “pozitif hukuk sistemi (...), insanlık duygularının değişik çağlardaki ve uluslardaki kaydı olarak en büyük otoriteyi hak etse de, buna karşın hiçbir zaman için doğal adalet kurallarının tam sistemi olarak görülemez.”¹⁰⁰ Zira pozitif hukuk, hep soyut olur ve çıkar kavgalarının dengesine göre keyfi düzenlemelere maruz kalır. Son olarak; Smith’in bazen “adaletin doğal duygusu” olarak da tanımladığı ve bütün “pozitif kurumlardan bağımsız” olması gerektiğini düşündüğü adalet sistemi vardır. Bu, bütün insanlığı temsil eden “özgür vicdan” hukukudur. Smith’in bu düşüncesi, yukarıda işaret ettiğim, Descartes’ın ahlak kuramı çerçevesinde ifadesini bulan akla ve bilgelige dayanan hukuk ve adalet sistemini andırmaktadır. Smith, özgür vicdan hukukunun ne olduğunu “tarafsız gözlemci” kavramı altında *The Theory of Moral Sentiments* eserinde kuramlaştırmıştır.¹⁰¹ Smith’e göre vicdan hukuku her somut duruma göre şekillenir. Bu nedenle doğrudan duruma en uygun yargıya varma olanağı verir. Vicdan hukuku, diğer taraftan, pozitif kurumlardan bağımsızdır. Bu nedenle en nesnel yargı sistemine sahiptir.¹⁰² Smith’e göre, vicdan hukukuna dayanan yargı ve adalet sisteminin konusunun ve içeriğinin ne olduğunu belirlemek için yukarıda Hume’un “negatif ütopya” kavramı altında sergilediğim gelecek perspektifine geri dönmek gerekiyor.

Hume, yukarıda herkesin birbirinin ikinci kendisi olması önünde bir engel tanımlıyor: kaynakların kıtlığı. Kıtlığın sonuçlarını tartışırken aynı zamanda herkesin birbirinin ikinci beni olabilmesinin önkoşulunu da tanımlar: bolluk ya da zenginlik. Hume’a göre kıtlık olmasa, özel mülkiyete ve bundan kaynaklanan kavgalara da gerek kalmaz. Zira bolluğun olduğu yerde her şey ortak mülkiyet olarak kalır. Ortak mülkiyetin olması ise, Hume’a göre, herkesin, ötekini kendisinin ikinci beni olarak görmesinin ön koşuldur. Hume, kıtlığın doğadan kaynaklandığından hareket ettiği için, bolluğun da olamayacağını iddia eder. Fakat, Smith pespektifsel olarak Hume’dan farklı düşünür gibidir. Zira *Ulusların Zenginliği* adlı eserinin amacı, bolluğun nasıl oluşabileceğini göstermektir. Hume’un betimlemiş olduğu bolluk durumunu doğadan beklemek doğru değildir. Doğada zaten her şey gerçekten boldur. Kıtlık, doğada bolca varolanın insanın gereksinimine göre işlenmemiş olmasından kaynaklanır. Ve aslında insan, emeği ile arzulan bolluk durumunu yavaş yavaş bizzat kendisi yaratır. İşte, Smith, geleceğe dair bu bakış açısı ile Hume’un negatif ütopyasını tersine çevirir: insanlık, üretken etkinliği ile zenginleştikçe, herkesin herkesi kendisinin ikinci beni olarak görebileceği arzulan toplumsal durumu da adım adım kurar. Bu ise vicdan hukukuna dayalı adalet sisteminin zamanla oluşmasını beraberinde getirir.

⁹⁸ Bkz.: Smith, *Theory of Moral Sentiments*, 339-342.

⁹⁹ A.g.e., 340.

¹⁰⁰ A.g.e., 341.

¹⁰¹ Adam Smith’in “tarafsız gözlemci” kuramı üzerine olan çalışmamı bkz: Doğan Göçmen, “Adam Smith’in ‘Tarafsız Gözlemci’ Kavramı ve Ruh-Beden Problemi”, *Felsefe Logos*, 38/2010 (1) içinde, 67-92.

¹⁰² Smith’e göre özgür vicdan hukukuna dayanan adaletin ne olduğunu burada daha fazla açmak mümkün gözükmemektedir. Konunun toplum ve ahlak felsefesini ilgilendiren boyutlarını değişik yazılarımda ele aldım (bkz: Doğan Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in ‘The Theory of Moral Sentiments’ and ‘Wealth of Nations’* (Londra: I. B. Tauris, 2007 ve New York: Palgrave Macmillan, 2007). Çalışmayı özetleyen bir çalışma için bkz: Doğan Göçmen, “The ‘Adam Smith Problem’ and Adam Smith’s Utopia”, *New Essays on Adam Smith’s Moral Philosophy*, yay. Wade L. Robison and David B. Suits (Rochester:RIT Press, 2012), 45-70 (özellikle s. 60-69). Sorunun doğrudan hukuk felsefesini ilgilendiren boyutunu, Adam Smith’in adalet kuramını ele aldığım başka bir yazımda ayrıntılı olarak ortaya koyacağım.

Sonuç

Bu çalışmada Aydınlanmacı felsefeye bütünlüklü bir bakış atılmaya çalışılmıştır. Bu bakışın amacı, adalet kuramına dair yeni bir bakış açısı yakalamaktır. Böylelikle John Rawls ve Robert Nozick'ın belirlediği adalet tartışmalarına yeni bir bakış açısı getirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada önce adalet kuramı çerçevesinde araştırılan konunun, toplumsal yaşamın doğal sonucu olarak oluşan yükümlülüklerin ve hazların herkese en iyi bir şekilde nasıl dağıtılması olduğu belirtilmiştir. Daha sonra Adorno/Horkheimer ve Foucault'nun Aydınlanmacılık kavramlarının eleştirisi üzerinden tarihsel açıdan olumlu bir Aydınlanmacılık kavramı kazanılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde, Aydınlanmacı felsefe tarafından Hobbes'tan beri toplum ve devlet kuramının ve bu çerçevede adalet kuramının nasıl dünyevileştirildiği sergilenmiştir. Bunu takip eden bölümde, Aydınlanmacı felsefede adaletin neliği üzerine yürütülen tartışmada ortaya biri Descartes'ın diğeri Hobbes'un temsil ettiği iki büyük duruşun çıktığına işaret edilmiştir. Son olarak Smith'in bu iki duruş arasında tarihsel bir bakış çerçevesinde giriştiği sentezleme denemesi ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak; elinizdeki çalışma, Aydınlanmacı felsefeye bütünlüklü olarak bakıldığında, onun bugüne kadar pek dikkate alınmayan bir kurtuluş perspektifi sunduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu perspektifin, 19. yüzyılın büyük özgürlük kuramlarının da teorik hazırlayıcısı olduğu, bugün geriye dönük bir bakış ile pekâlâ ileri sürülebilir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Politics .Complete Works of Aristotle*. c. 2. yay. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Burckhardt, J. *Die Kultur der Renaissance in Italien (İtalya'da Rönesans Kültürü)*. Frankfurt a.M. ve Leipzig: Insel Verlag,1997.
- Descartes, R. *Prinzipien der Philosophie (Felsefenin İlkeleri)*. yay. Christian Wohlers, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. (Latince ve Almanca).
- *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akınç. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- *Rubun İhtirasları*. çev. Mahmut Özdil. İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011.
- Foucault, M. "What is Enlightenment?" ("Aydınlanmacılık Nedir?"). *The Foucault Reader (Foucault Derlemesi)* içinde. yay. Paul Rabinow, New York :Vintage Books, 2010: 32-50.
- Gauthier, David P. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes (Leviathan'ın Mantığı: Thomas Hobbes'un Ahlak ve Siyaset Kuramı)*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.
- Gedö, A. "Der philosophische Aufstieg des faustischen Menschen" ("Faustçu İnsanın Felsefi Yükselişi"), *Philosophie und "Nicht-Philosophie" nach Hegel: Studien zum Streitfall Dialektik. (Hegelden Sonra Felsefe ve "Felsefe-Olmayan: Kavga Konusu Olan DİYalektik Üzerine İncelemeler)* içinde. Essen:Neue Impulse Verlag 2002: 251-284.
- Göçmen, D. ve Kaya, G., "Adam Smith'in Siyaset Felsefesine Dair Kuramsal Bir Çerçeve". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*. no: 15(2013): 85-109, <http://www.flsfdergisi.com/sayi15/85-109.pdf>.
- Göçmen, D. "Adam Smith'in "Tarafsız Gözlemci" Kavramı ve Ruh-Beden Probleme". *Felsefe Logos*, 38/2010 (1): 67-92.
- *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in 'The Theory of Moral Sentiments' and 'Wealth of Nations'*. Londra: I. B. Tauris, , 2007 ve New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- "The 'Adam Smith Problem' and Adam Smith's Utopia". *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*. yay. Wade L. Robison and David B. Suits. Rochester :RIT Press, 2012: 45-70.
- "Hegel ve Aydınlanmacılık: *Tinin Fenomenolojisi* Üzerine Bir Deneme". *Afşar Timuçin'e Armağan* içinde. yay. Çetin Veysal ve Zehragül Aşkın. İstanbul : Etik Yayınları, 2010: 211-234.
- Harris, C.R.S. "Philosophy" ("Felsefe"). *The Legacy of the Middle Ages (Ortaçağın Mirası)* içinde. yay. C. G. Crump ve E. F. Jacob. Oxford :Oxford University Press, 1943:227-253.
- Hobbes, T. *Leviathan. The English Works of Thomas Hobbes* (ed. Sir William Malesworth). c. 3 içinde. London, 1839.
- Samuel Sorbière'e 22 Mart 1647 tarihli mektup. *The Correspondence of Thomas Hobbes*. c. 1 içinde. yay. Noel Malcolm. Oxford: Clarendon Press, 1997:155-159.

- *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Honnet, Axel / Sar, Martin. “Nachwort: Geschichte der Gegenwart, Michel Foucaults Philosophie der Kritik”. Foucault, M., *Die Hauptwerke* içinde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2008: 1651-1682.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Aydınlanmacılığın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar)*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford:Oxford University Press, 1978.
- *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press, 1989.
- Kant, I. “Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung”. Werkausgabe. c. 11 içinde. yay. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag,1977: 51-61.
- “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”. *Kant* içinde. yay. Nejat Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları, 2010: 261-273.
- *Die Metaphysik der Sitten (Örf ve Adetlerin Metafizigi)*. Werkausgabe (Eserleri). c. 8 içinde. yay. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.:Suhrkamp Verlag, 1993.
- Macpherson, C. B. “Hobbes Today”, *The Canadian Journal of Economics and Political Science/Revue canadienne d'Economie et de Science politique*. c. 11. no. 4 (Nov., 1945): 524-534.
- Michelet, J. *Rönesans*. çev. Kâzım Berker. İstanbul:MEB Yayınları, 1996.
- Nietzsche, F. *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre (Seksenli Yılların Geride Kalanı), Werke in drei Bänden (Üç Ciltte Eserleri)*. c. 3 içinde. yay. Karl Schlechta, München&Wien: Carl Hanser Verlag, 1977:415-925.
- Rousseau, J.-J. *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- “Rönesans İnsanı” Maddesi: <http://en.wikipedia.org/wiki/Polymath>, erişim 2 Ekim 2013.
- Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. c. 1. yay. R. H. Campbell, A. S. Skinner ve W. B. Todd. Indianapolis:Liberty Fund, 1981.
- *Lectures on Jurisprudence (Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler)*. yay. R. L. Meek, D. D. Raphael ve P. G. Stein. Indianapolis:Liberty Fund, 1982.
- *The Theory of Moral Sentiments (bundan böyle Theory of Moral Sentiments)*. yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie. Indianapolis: Liberty Fund,1984.