

## Thomas Hobbes, *Leviathan* ve Barışçıl Bir Toplum Perspektifi<sup>1</sup>

Doğan Göçmen

Para sevgisi aşağılık bir şeydir;  
çünkü o, bir insanın ödül ile her şey için kazanılabileceğini gösterir.

**Thomas Hobbes**

O ayrıca şöyle der: devlet hukuk felsefesi (*philosophia civilis*) söz konusu olduğunda, o, *De Cive* adlı kitabından daha eski değildir. Bu (...), onun *Leviathan*'ı da, itibarı çok kötü bir eserdir; bu son kitap yasaktı ve bu nedenle nadirdir. Onlarda toplumun ve hükümetin doğasına dair hala yaygın olanlardan daha sağlıklı düşünceler bulunmaktadır.

**G. W. F. Hegel**

Thomas Hobbes, toplum ve siyaset felsefesinin en kötü ve karamsar, belki de aynı derecede kötümser ve karanlık kişiliğini simgeler. Onun toplum ve siyaset felsefesi sıkça “bellum omni contra omnes” ve “homo homini lupus” gibi yakından bakılıp incelenmeyen birtakım itici tekerlemelerle özetlenir. Öyle ki; onun toplum ve siyaset felsefesini betimlemek için kullanılan bu tür her bakımdan kaba ve yüzeysel kalıplaşmış ifadelerle karşılaşan okur, modern siyaset felsefesinin en büyük kurucu isimlerinden olan Hobbes'a genellikle sırtını döner. Zira insanın doğasına ve toplumsal ilişkilerin niteliğine ilişkin bu kadar kaba ve indirgemeci bir yaklaşımdan öğrenecek pek bir şey olamaz. Ne var ki; böyle yaklaşmakla modern topluma hâkim güç ve iktidar ilişkilerini hemen her boyutuyla eleştirel olarak derinlemesine analiz eden entelektüel bir miras, günümüz dünyasını anlamak için verimli kılınmak yerine öte itilmiş olur. Bugün bu nedenle bunun yerine toplumsal ilişkilerde güç ve iktidar ilişkilerini kapalı devre gibi ele alan, dolayısıyla bu kör döngüden çıkış için herhangi kalıcı bir perspektif sunmayan kuramcılar daha çok tercih edilir olmuştur. Bu durumda bugün ‘neden hala Hobbes?’ sorusu doğal olarak hemen her eleştirel zihni

---

<sup>1</sup> Elinizdeki yazı, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün 14-17 Mayıs 2014 tarihinde düzenlediği “Günümüzü Felsefe ile Düşünmek” başlıklı kongreye sunmak üzere “Thomas Hobbes, *Leviathan* ve Barışçıl Felsefi Düşüncenin Temellendirilmesi” başlığı altında hazırlanan sunum için derlenen materyalden hareketle kaleme alınmıştır (bkz.: Göçmen, D., “Thomas Hobbes, *Leviathan* ve Barışçıl Bir Toplum ve Siyaset Felsefesinin Temellendirilmesi”, *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek* içinde, yay. B. Gülşen, E. Bozkurt, G. Sorguç ve U. Morkoç, Ege Üniversitesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Yayın No: 190, İzmir, 2014, s. 427-437). Son olarak Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları adlı dergide (22. Kitap/Bahar 2015, s. 129-165) yayınlanmıştır.

kurcular. Crawford. B. Macpherson, Hobbes'un genellikle *Leviathan* olarak kısaltılmış adıyla anılan toplum ve siyaset felsefesinin klasik eserinin Penguin Books'tan çıkan 1968 baskısına yazdığı girişte bugün Hobbes'a neden geri dönülmesi gerektiği sorusunu şu şekilde yanıtlar: "O halde, biz Hobbes'a dönüyoruz, çünkü biz onda gücün ve barışın güncel bir analizcisini buluyoruz."<sup>2</sup> Birinci kavram, Hobbes'un modern toplumda neredeyse tüm insan ilişkilerini çözümlmek için temel aldığı kavramdır –ki o, güç ve iktidar ilişkilerini bir savaş hali olarak tanımlamaktan geri durmaz. Dolayısıyla ikinci kavram, modern çağda tüm insanlığın içinde bulunduğu herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu durumdan çıkış perspektifine işaret eder. Her iki konu da çağımızı çok yakından ilgilendiriyor; savaş, ortalığı kasıp kavuran, dolayısıyla içinden çıkılması gereken; barış arzulan, dolayısıyla tesis edilmesi gereken bir durum olarak 21. yüzyılda da insanlığı hareket ettiren en önemli iki kavramdır.

Hobbes, toplum ve siyaset felsefesini 1640 ile 1670 yılları arasında olgunlaştırıp formüle etmiştir. Toplum ve devlet kuramına ilişkin ilk eseri olan *Yasanın Unsurları, Doğal ve Politik*'ini (*Elements of Law, Natural and Politic*) 1640 yılında yayıma hazırladı.<sup>3</sup> Bizzat kendisinin hazırladığı *Leviathan*'ın Latince çevirisi ilk olarak 1668'de ve ikinci kez 1670 yılında yayımlandı.<sup>4</sup> Hobbes, toplum ve siyaset felsefesini bu otuz yıl boyunca sürekli geliştirdi, değiştirdi ve derinleştirdi. Fakat, yaşamı hep onaylayan ve mümkün kılan, savaşı hep sakınabilecek ve barışı sürekli yeniden tesis edebilecek bir toplum ve siyaset kuramı arayışından hiç vaz geçmedi. Rotterdamlı Erasmus ile başlayan modern barışçıl felsefi düşünme geleneğini yaratmış olduğu toplum ve siyaset felsefi ile sürdürür. Hobbes, mevcut dünya siyasi durumu bir "dünya iç savaşı durumu" olarak tanımlayan bir tezden hareket eder ve bunun karşısına kuramsal olarak "ebedi barış" perspektifini koymak ister. Örneğin 1642 yılında yayımlanan *Yurttaş Üzerine (De Cive)* yaratmış olduğu "Ölümsüz Barış" (*Immortal Peace*) kavramı ile 18. yüzyılda toplum ve siyaset felsefesinde "ebedi barış" kavramının yaratılmasına katkıda bulunmuştur.<sup>5</sup> Bu radikal barışçıl toplum arayışı nedeniyle Hobbes, insanlığın karşısına tüm sonuçlarıyla savaş ve barbarlık ya da barış ve uygarlık ikilemini en açık ve radikal bir şekilde olmak ya da olmamak ikilemi olarak bugüne kadar koyan tek filozoftur. Savaş ve barış durumuna ve nedenlerine ilişkin farklı düzeylerde ve aşamalarda yaptığı ekonomik ve ahlaki, antropolojik ve politik, psikolojik ve sosyolojik, estetik ve kültürel bütünlüklü analizlerin çoğu ne yazık ki bugün hala son derece önemli bir geçerliliğe sahiptir.

Bu nedenle bu çalışmanın öncelikli amacı, Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesine dair yaygın geleneksel yüzeysel yorumlara karşı yeni bir yorum ortaya koymak ve "derin Hobbes'u" göstermektir. Bunun için birbirini tamamlayan iki şeyin ikna edici bir şekilde metinlere dayalı kanıtlar getirilerek gösterilmesi gerekmektedir. Bunlar; *bir*, Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesinde, 'herkesin herkese karşı savaşı' olarak betimlemiş olduğu durumu, bugün modern insanlığın içinde bulunduğu halin betimlemesi olduğunu göstermek ve onun eserinde bu durumu radikal bir şekilde aşmayı amaçlayan normatif bir *ebedi barış* perspektifi olduğunu ortaya koymaktır;

<sup>2</sup> Macpherson, C. B., "Introduction" ("Giriş"), *Leviathan* içinde, Penguin Books, London, 1968, s. 10.

<sup>3</sup> Hobbes'un bu ilk eseri hiç yayımlanmadı. Sadece elyazması olarak dolaşırıldı. Kaleme alındıktan on yıl sonra, 1650 yılında *İnsanın Doğası (Human Nature)* ve *Politik Beden Üzerine (De Corpore Politico)* başlıkları altında iki ayrı yapıt olarak yayımlandı.

<sup>4</sup> *Leviathan*'ın 1668 ve 1670 yıllarına ait bizzat Hobbes tarafından yapılan Latince çevirisi ve yayımı ölçü alınır, Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesi üzerinde 30 yıl boyunca çalıştığı ileri sürülebilir. Buna karşın örneğin C. B. Macpherson ve Irving Fetscher gibi bazı Hobbes tarihçileri, Latince yayımın sadece üslup ve ayrıntıya dair değişiklikler içerdiğini ileri sürerek *Leviathan*'ın 1651 yılında yapılan İngilizce baskısını ölçü alma eğilimindedirler.

<sup>5</sup> Hobbes, T., *De Cive (Yurttaş Üzerine)*, *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, yay. H. Warrender, c. 3 içinde, Oxford University Press, 1983, s. 25.

*iki*, kendisine atfedilen politik mutlakiyetçiliği de tamamıyla yadsıyan bambaşka bir toplumsal ve ahlaki ilişkiler çerçevesinde kurulmak istenen özgürlük durumunun var olduğunu göstermektedir. Aşağıdaki tartışmamın merkezine doğal olarak *Leviathan*'ı koyacağım; çünkü amacım, eserleri arasında en yaygın olarak kullanılan *Leviathan*'a, aynı zamanda, bu eserin geleneksel okumalardan farklı olarak bambaşka bir biçimde nasıl okunabileceğine ilişkin bazı öneriler de geliştirmektir. Sonuncusu daha çok üstü kapalı olarak yapılacaktır.

### **Thomas Hobbes: 'İngiltere'nin Descartes'a Yanıtı'ndan 'Kara Canavar'a**

Thomas Hobbes 17. yüzyılın en orijinal filozoflarından birisidir. Descartes ile birlikte çağının düşün dünyasını, hem Britanya'da, hem de Kıta Avrupası'nda derinden etkilemiştir. Pratik felsefede çağının en önemli, belki de 'kurucu en büyük ismidir' denebilir. Bilindiği üzere Hobbes kendisini *De Cive*'de (*Yurttaş Üzerine*) ortaya koyduğunu düşündüğü "doğal adalet" biliminin ve optiğin kurucusu olarak görür.<sup>6</sup> Burada söz konusu olan "doğal adalet" kavramını geniş anlamda hem sosyal felsefenin hem ahlak felsefesinin hem de siyaset felsefesinin ortak konusu olarak almak gerekir. Zira *De Homine* (*İnsan Üzerine*) adlı eserinde "doğal adalet" bilimi kavramı daha açık bir şekilde tanımlanır. Onuncu bölümün son paragrafında Hobbes aynı konuyu tanımlamak için "doğal adalet" kavramı yerine daha kapsayıcı olan "adalet bilimi" kavramını kullanır ve bu kavramın aynı zamanda "politika ve etik"i kapsadığına işaret eder. Burada söz konusu olan adalet bilimi, "adaletliliğin ve adaletsizliğin, hakkaniyetliliğin ve hakkaniyetsizliğin" bilimidir.<sup>7</sup> Okuru bilgilendirmek ve yönlendirmek için *De Cive*'ye yazdığı "Okura Özsöz"de "adalet bilimi" kavramını "ahlak felsefesi" ile eş anlamda kullanır.<sup>8</sup> Bu durumda ahlak felsefesi, politikayı ve etiği de kapsayan adalet bilimi olarak tanımlanmış olur –ki Hobbes'u ünlü yapan ve ona felsefe tarihinde özgün bir yer kazandıran da bu alanda vermiş olduğu eserleridir. Bunu modern felsefede Hobbes'un ezeli karşıtı olan Descartes bile kabul eder. Anonim yayınlanan *De Cive*'nin yazarının kendisi olup olmadığı sorulur. Descartes, soruyu, eserin yazarının kendisi olmadığını söyledikten sonra şu isabetli tahminde bulunur: "De Cive' adlı kitap hakkında söyleyeceğim, benim kanaatime göre, yazarın, benim 'Meditasyonlar'ıma karşı 'Üçüncü İtiraz'ın yazarı ile aynı olduğudur ve onu ahlak konusunda metafizik ve fizikten çok daha becerikli buluyorum" der.<sup>9</sup> Fakat Hobbes teorik felsefede de en az Descartes kadar orijinaldir. Hatta o zaman onu, Jon Parkin'in işaret ettiği gibi, "İngiltere'nin Descartes'a yanıtı" olarak görme eğiliminde olanlar da az değildir.<sup>10</sup> Hobbes felsefi düşüncesini ta baştan örneğin Hegel gibi büyük bir sistem olarak tasarlar. Bu nedenle o, aynı zamanda, bugün bunu sorgulama eğiliminde olanlar olsa da<sup>11</sup>, büyük sistem kurucu bir filozoftur ve haklı olarak "onyedinci yüzyılın belki de en büyük sistem kurucusu" olarak görülebilir.<sup>12</sup> Bu nedenle modern felsefede nesnel ve öznel olanı aynı zamanda dikkate alan *bütünlüklü teorisinin* tarihini Hobbes ile başlatmak çok yanlış olmaz.

<sup>6</sup> Hobbes, T., *Elementa Philosophica: De Cive (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri)*, çev. Deniz Zarakoğlu, Belge Yayınları, 2007, İstanbul, s. 4.

<sup>7</sup> Hobbes, T., *Vom Menschen/ Vom Bürger - Elemente der Philosophie (İnsan Üzerine/ Yurttaş Üzerine – Felsefenin Unsurları)*, yay. G. Gawlick, Meiner Verlag, Hamburg, 1994, s. 20.

<sup>8</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica: De Cive (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri)*, s. 9.

<sup>9</sup> Aktaran Gawlick: *Hobbes, Vom Menschen/ Vom Bürger - Elemente der Philosophie (İnsan Üzerine/ Yurttaş Üzerine – Felsefenin Unsurları)* içinde, s. XIX.

<sup>10</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica: De Cive (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri)*, 2007, s. 1.

<sup>11</sup> Sorell, T., "Hobbes' Reputation in Anglo-American Philosophy", *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*, yay. G. A. J. Rogers, T. Sorell ve J. Kraye içinde, Routledge, London, 2010, s. 193.

<sup>12</sup> Parkin, J., *Taming the Leviathan – The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640 - 1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 14.

Ne var ki; 1651 yılında *Leviathan* yayımlandıktan sonra Hobbes'un bu olumlu alımlanması yavaş yavaş değişmeye başlar. Yüzyılın sonunda Hobbes'un kamuoyundaki ünü tamamıyla değişmiştir ve “[e]ğer Hobbes bugün totaliter otoriteyi seven, çekilmez karamsar olarak kötü bir üne sahip ise, bu okumanın kökeni onyedinci yüzyıl eleştirisindedir (Parkin, 2007: 1).” Parkin, Hobbes'un ününün 17. yüzyılın sonuna kadar sahip olduğu olumlu alımlamanın tersine dönmesini şöyle betimler:

“1700'e kadar bütün bunlar değişti. Hobbes'un uluslararası bir ünü vardı, fakat alkışlanan bir bilimci olarak değil. Gerçekten de o ün büyük ölçüde yıkıma uğramıştı. O, yaygın olarak İngiltere'nin şimdiye kadar yetiştirdiği en kötü üne sahip filozof olarak biliniyordu. Onun adı ateizm, ahlaksızlık ve yığınla kabul edilmez politik görüş ile eş anlama geliyordu. İngiliz okurları için o, 'Malmesbury'nin canavarı', 'şeytanın sekreteri', 'cehennemın sözcüsü' ve bir yazarın ifade ettiği gibi 'doğanın vebası' ve 'umutsuz İngiltere'nin yüzkarası' idi. Yüzyılın sonunda Hobbes, İngilizlerin tasavvurunda çağının *bête noir*'<sup>13</sup> olarak istisnai ve belki de biricik bir yer edinmeyi başarmıştı.”<sup>14</sup>

İngiltere'de kamuoyunun Hobbes'a dair olumlu algısının özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısında giderek tam tersine dönmüş olmasını Parkin, “Hobbes ve eserleri hakkında elli yıldan fazla yapılan düşmanca yoruma” bağlar (2007: 1). Demek ki uluslararası alanda bugün de hala yaygın olan Hobbes'a dair kötü kanının kökeninde özellikle 1650'lilerden sonra işlemeye başlayan ağırlıklı olarak kilise çevrelerinin taşıyıcılığını yaptığı sistematik bir kampanya vardır. Bu kampanya Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesinin etrafında kalıcı bir toplum perspektifini temellendirmeyi amaçlayan gerçek özünü bugüne kadar görünmez kılan sayısız efsane, yanlış ve eksik yorum türetmiştir. Bunların bazılarını aşağıda açıklık getirmeye çalışacağım. Bu, Hobbes'un öğretisinin gerçek niteliğinin de görünür kılınmasını sağlayacaktır.

### ***Leviathan*'da Toplum ve Siyaset Felsefesinin Yeniden Temellendirilmesi ve Siyasi Otoritenin Meşruiyetinin Kaynağının Dünyevileştirilmesi**

Kamuoyunda Hobbes hakkında olumsuz kanı, *Yasanın Unsurları, Doğal ve Politik (Elements of Law, Natural and Politic)* adlı çalışması 1640 yılında yayımlandıktan sonra oluşmaya başlar -ki bu çalışması onu 10 yıldan daha fazla bir süre Fransa'da sürgünde yaşamak zorunda bırakan tepkilere yol açar. Bu, 1651'de *Leviathan*'ın yayınlanmasından sonra artık bilinçli ve sistematik bir kampanyaya dönüşür. *Leviathan*'ın yayınlanmasıyla Fransa'dan kaçıp bu sefer ülkesine sığınmak zorunda kalır. Ona karşı sergilenen düşmanca tutum, *Yurttaş Üzerine (De Cive)* adlı çalışması 1642 yılında yayımlandığında bile bu kadar yaygın ve sistematik değildir. Oysa Hobbes'un ilk olarak *Yasanın Unsurları, Doğal ve Politik* adlı eserinde ortaya koyduğu toplum ve siyaset kuramında, yaptığı yorumlarda böyle şiddetli bir değişimi açıklayacak herhangi büyük bir dönüş olmamıştır. M. B. Macpherson'un *Leviathan*'ın Penguin Classics yayımı için kaleme aldığı girişte işaret ettiği gibi, Hobbes, 1640 ile 1670 yılları arasında toplum ve siyaset kuramını farklı başlıklar altında ve farklı

<sup>13</sup> Orijinal metinde Fransızca olarak kullanılan bu kavram İngilizcede “black beast” yani “kara canavar” anlamına gelmektedir.

<sup>14</sup> Parkin, *Taming the Leviathan – The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640 - 1700*, s. 1.

dillerde sürekli yeniden formüle etmiştir. Fakat Hobbes'un 30 yıl boyunca sürekli yeniden formüle ettiği toplum ve siyaset kuramında genel niteliğini ilgilendiren (egemenin gücünün mutlak olduğu düşüncesinin içermelerinde) herhangi bir değişiklik olmamıştır.<sup>15</sup> Latince olarak 1642 yılında yayımladığı *De Cive* aslında *Yasanın Unsurları, Doğal ve Politik* adlı yapıtın ikinci bölümünün çok daha resmi bir üslupla kaleme alınmış yeniden baskısıdır. 1651 yılında *Philosophical Rudiments concerning Government and Society (Devlete ve Topluma dair Felsefi Temeller)* aslında *De Cive*'nin İngilizce yeniden baskısıdır ve kaçınılmaz değişiklikler yine sadece ayrıntıyı ilgilendirmektedir. Bu eserde dillendirilen siyaset kuramında kaçınılmaz olarak olan bazı ayrıntıyı ve üslubu ilgilendiren değişikliklerin dışında herhangi büyük bir değişiklik yapmamıştır.<sup>16</sup>

O halde, ne oldu da *Leviathan*'ın yayınlanmasından sonra her şey birden sistematik bir şekilde değişmeye başladı? Helen Thornton bu soruyu biraz daha farklı bir şekilde şöyle sorar: "O halde, neden *Leviathan*, *De Cive*'ye göre daha kötü alımlandı?"<sup>17</sup> Hobbes'un çağdaşlarının *Leviathan*'a tepkisi sadece bu sorunun yanıtı için değil, ama özellikle bu sorunun yanıtı için hep ilgi ve araştırma konusu olmuştur. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, *Leviathan*'da ileri sürülen düşünceler sadece eleştirilmemiş, tersine aynı zamanda destekçiler de bulmuştur. *Leviathan* yayınlandıktan sonra 17. yüzyılın ikinci yarısında yürütülen tartışmalarda gündemi "dini hoşgörü", "dışlama", "mülkiyet" ve "keyfi hükümet" gibi temel konular sürekli meşgul etmiştir. Karşıtlarının onun ileri sürdüğü düşünceler konusunda bir fikir oluşturup karşı düşünceler ileri sürebilmeleri için neredeyse yarım yüzyıl gibi uzun bir zamana ihtiyaçları olmuştur. Eleştirilerin hemen hepsinin din ve dini otorite, siyasetin amacı ve meşruiyet kaynağı gibi konularda Hobbes'un sergilemiş olduğu tutum ile ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Thornton, *State of Nature or Eden? (Doğa Durumu mu yoksa Cennet mi?)* adlı çalışmasında bunların bazılarını derli toplu ortaya koymuştur. Bunların hepsini buraya aktarmak mümkün değildir. Burada daha çok 'neden *Leviathan*?' sorumuza yanıt vermeye aday bir tepkiye işaret etmek istiyorum. Robert Filmer'e<sup>18</sup> göre Hobbes'un ortaya koymuş olduğu siyaset kuramında sorun, kuramın binası değildir, tersine sorunun asıl kaynağı binanın üzerine kurulu olduğu "temel" in kendisidir.<sup>19</sup>

Thornton'un işaret ettiği gibi, *Leviathan*'ın kilisenin iktidarını konu edinen 42. bölümünü tartışma, eleştiri ve ret nedeni olarak görenler olmuştur.<sup>20</sup> Fakat kanımca Hobbes'un toplum ve siyaset kuramına saldırının nedeni çok daha derinde yatmaktadır. Filmer'in yapmış olduğu bina-temel metaforik ayrımı buna işaret eder. Söz konusu bölümde kilisenin gücüne ve iktidarına köklü bir saldırı dile getirilmektedir. Orada ruhani iktidar, dünyevi iktidarın meşruiyetinin kaynağı olarak değil de onun altında olan ve ona hizmet eden bir şekilde tasarlanmıştır. Bu ise *Leviathan*'a temel oluşturan materyalist ontolojik ve gerçekçi epistemolojik yaklaşımın bir sonucudur.

<sup>15</sup> Macpherson, C. B., "Introduction" ("Giriş"), *Leviathan* içinde, Penguin Books, London, 1968, s. 13.

<sup>16</sup> Macpherson, s. 20-21.

<sup>17</sup> Thornton, H., *State of Nature or Eden?*, The University of Rochester Press, 2005, s. 10.

<sup>18</sup> Robert Filmer, *Leviathan* yayınlandıktan bir yıl sonra Hobbes'un yanında modern toplum, siyaset ve hukuk felsefesinin, adalet kuramının kökeni olarak görülebilecek James Harrington ve Hugo Grotius gibi düşünürlerle karşı köklü bir saldırı başlatır. Saldırısının amacı, kralın dünyadaki gücünün tanrısal ve mutlak olduğunu temellendirmektir. Filmer'in bu kuramsal kavgasının son ve en temel eseri *Patriarcha; or the natural power of Kings*'tir (*Patriarka veya Kralların Doğal Gücü*'dir). Filmer, eserinin özellikle "It is unnatural for the People to govern, or Choose Governours" ("Halkın Hükmetmesi veya Hükümdarını Seçmesi Doğal Değildir") başlığını taşıyan ikinci bölümünde kralların dünyadaki gücünün tanrısal, dolayısıyla doğal ve bunun ilahi öğretisiyle ve onun dayandığı Aristoteles'in öğretisi ile uyum içinde olduğuna dair düşüncesini temellendirmeye çalışır. Bu bölüm aynı zamanda *Leviathan*'da geliştirilen doğal eşitlik kuramına karşı ortaya konan bir metin olarak da okunabilir (bkz.: Filmer, R., *Patriarcha; or the natural power of Kings*'tir (*Patriarka veya Kralların Doğal Gücü*), Londra, 1680, s. 25-76).

<sup>19</sup> Thornton, H., *State of Nature or Eden?*, s. 9.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 10.

Burada Filmer'in "temel"den neyi kastettiğini daha açık olarak görebilmek için John Locke'un *Hükümet Üzerine Birinci Deneme*'de ilkesel bir eleştiriye tabi tuttuğu Filmer'den aktardığı bir düşüncesine bakmak gerekir. Filmer, Adem'in yaratılış mitosundan vaz geçilmeden insanın doğal olarak özgür olduğu ilkesini temel edinmenin mümkün olmadığını ileri sürer. Locke tam olarak şöyle aktarır: "*Aristoteles'in Politika'sı Üzerine Gözlemler'in Önsöz*'ünde Sör Robert bize, Adem'in *Yaratılış yadsımadan İnsanlığın Doğal Bir Özgürlüğünü kabul etmek mümkün değildir*, der."<sup>21</sup> Filmer'in burada eleştirdiği özgürlüğe dair doğal yaklaşım, tam da Hobbes'un temellendirmeye çalıştığı dünyevi doğal özgürlük kuramını hedef almaktadır. Hobbes, bunu materyalist ontolojik ve gerçekçi epistemolojik yaklaşımı temel alarak yapar. Filmer eleştirisiyle buna işaret eder ve işaret ettiği ontolojik ve epistemolojik "temel" bu şekliyle tam ve açık olarak ilk defa *Leviathan*'da ortaya konmuştur. Hobbes toplum ve siyaset felsefesine temel oluşturan materyalist ontolojik ve gerçekçi epistemolojik duruşunu ne *Yasanın Unsurları, Doğal ve Politik* (1640) ne bu yapıtımdan hareketle geliştirdiği *İnsanın Doğası*'nda (1650) ne *De Corpore Politico*'da (*Politik Beden Üzerine*, 1650) ne de *De Cive*'de (*Yurttaş Üzerine*, 1642, 1647, 1651) tam ve açık olarak ortaya koymuştur. Bilindiği üzere Hobbes, ta başından itibaren yani özellikle kıta Avrupa'ya yaptığı üçüncü seyahat sırasında Galileo ile 1635'in sonlarında veya 1636'nın başlarında buluşmasından sonra bütünlüklü bir felsefi sistem (*Elementa Philosophiae*) ortaya koymayı kesin amaç edinmiştir. Macpherson'un yukarıda andığım "Giriş"te kullandığı tabiriyle "büyük bir yeni usta-felsefe tasarımı".<sup>22</sup> *De Cive*'nin 1647 yılında yapılan ikinci baskısına yazdığı "Okura Önsöz"de açıklanır. Buna göre, "büyük tasarım"ın ilk bölümünün doğa felsefesini (*ontoloji*), ikinci bölümün insan felsefesini (*epistemolojisini* ve *antropolojisini*) ve son olarak devlet ve yurttaş kuramını (*toplum ve siyaset felsefesini*) kapsadığını açıklıyor.<sup>23</sup> Hobbes *Felsefenin Unsurlarını* baştan yayınlamayı planladığının tersine neden üçüncü bölümle başlattığını söz konusu önsözde açıklar. 1642 yılında *De Cive* yayımlandıktan ancak 13 yıl sonra ontolojisini ortaya koyan *De Corpore* (*Cisim Üzerine*, 1655) ve epistemolojisini ve antropolojisini kapsayan *De Homine* (*İnsan Üzerine*, 1658) adlı eserlerini yayımlar. İşte tam bu arada 1651 yılında Hobbes'un neredeyse tüm felsefesini kapsayan *Leviathan* yayımlanır. Ancak *Leviathan*'ın yayınlanmasıyla Hobbes'un felsefi tasarımı bütünlüklü olarak okurun gözleri önüne serilir. Okur ancak bundan sonra Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesine temel oluşturan materyalist ontolojik ve gerçekçi epistemolojik duruşu açıkça görür.<sup>24</sup> *Leviathan*'da ortaya konan

<sup>21</sup> Locke, J., *Two Treatises of Government*, yay. P. Leslett, Cambridge University Press, Cambridge vd., 1993, s. 151.

<sup>22</sup> Macpherson, C. B., "Introduction" ("Giriş"), Hobbes, T., *Leviathan* içinde, Penguin Books, Londra, 1968, s. 19.

<sup>23</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica: De Cive (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri)*, 2007, s. 14-15.

<sup>24</sup> Burada *Leviathan*'ın yayınlanmasıyla Hobbes'un materyalist ontolojisinin ve gerçekçi epistemolojisinin açıkça görülmeye başlamasını ileri sürmemiz, *Leviathan*'ın ontolojik kavramlarla, kuramlarla ve argümanlarla değil de, algı teorisiyle başladığını gören okuru şaşırtabilir. Zira *Leviathan*'ın teorik felsefi temellendirilişinin yapıldığı ilk 9 bölümde algı-teorik ve epistemolojik bir insan kavramı geliştirilir. Toplumsal varlığın ontolojisinin bir parçası olarak görülebilecek olan 24. bölüm, bir toplum ve devlet kuramını tek başına ontolojik olarak temellendirmeye yetmez. Dolayısıyla *Leviathan*'da ortaya konan toplum ve devlet kuramının ontolojik temellendirilişi eserin asıl bedenini oluşturan metinde sunulmaz. Bu daha çok üç sayfada *Leviathan*'ın özeti de sayılabilecek "Giriş"te yapılır. Orada Hobbes insanı ve insanın bedeninin işleyişini, toplumu ve toplumun işleyişini tamamıyla doğal ve dünyevi olarak açıklar. *De Homine (İnsan Üzerine)* adlı eserinden aktaracağım şu pasaj orada yapmış olduğu açıklamayı yaşamın kökeni ve oluşumu bakımından tamamlar: "İnsanın oluşumu aşağı yukarı bitkilerde olduğu şekilde gerçekleşir. Bitkilerin maddesi, toprağın kendisidir; bu, sıcaklık ile canlanır ve sonra tohumun kendine has hareketi ile kendine özgü bitki türünün biçimini alır. Aynı şekilde insanın oluşumunda fetüsün maddesi, ebeveynlerin üreme yetisi olan özsuyla hareket eden ve insan biçimi alan anne kanıdır (bkz.: Hobbes, T., *Vom Menschen/Vom Bürger - Elemente der Philosophie (İnsan Üzerine/Yurttaş Üzerine – Felsefenin Unsurları)*, s. 8).

toplum ve siyaset felsefesinin Filmer tarafından üst yapısında değil de temelinde, eş deyişle temelden sorunlu görmesinin nedeni budur.

Burada ‘sorunlu olan nedir?’ diye sormak gerekir. Bu sorunun yanıtı, Hobbes’un öğretisinin kendi döneminde nasıl algılandığı ve nasıl bir işlev gördüğü konusunda da bir fikir verecektir. John Dewey “The Motivation of Hobbes’s Political Philosophy” (“Hobbes’un Politik Felsefesinin Motivasyonu”) başlıklı çalışmasında Hobbes’un politik felsefesini tarihsel bağlamına oturtmaya çalışır. Dewey’in farklı kaynaklara dayanarak ortaya koyduğu gibi 17. yüzyılın sonuna kadar devlet kuramı çerçevesinde herkesten ilahi otoriteye dayalı bir temellendirme beklenmektedir. Hobbes’un ortaya koyduğu siyaset kuramında otoritenin kaynağı artık ilahi bir güç değildir. Hobbes, o zamanlar ‘ilahi otorite’ yerine “halk” otoritesini siyasetin temeli ve meşruiyet kaynağı olarak tanımlamak isteyenlere karşı bireyi ve bireyin iradesini merkeze alır. Böylelikle siyasetin meşruiyet kaynağı olarak herkesin herkesle yaptığı sözleşme üzerinden ulaşılan “ortak rıza” (*common consent*) tanımlanmış olur, herhangi bir ilahi güç ya da “halk” olarak tanımlanan soyut bir kitle değildir.<sup>25</sup> Dewey’nin işaret ettiği gibi, Hobbes kendi “ortak rıza” teorisini ortaya koyduğu dönemde bu konu zorunlu olarak teolojinin alanına girerdi. Buna karşın Hobbes, siyaset kuramını bir teolojik kuram ya da sistem çerçevesinde değil, tersine *De Cive*’yi yayınlamakla kendisinin temellendirdiğini düşündüğü “toplum felsefesi” (“Civil Philosophy”) ya da politika bilimi çerçevesinde formüle eder. Böylelikle Hobbes “ortak rıza” kuramının dünyevi ve bilimsel olması gerektiğini ileri sürer ve onu teolojik çerçeveden alıp, felsefi ya da bilimsel bir çerçeveye taşır. Bu nedenle Hobbes’un temellendirdiği ortak rıza kuramının, Dewey’nin aktardığı gibi, “özneleri başkaldırıya teşvik ettiği” ileri sürülür.<sup>26</sup> Onun kurduğunu iddia ettiği bilim söz konusu olduğunda “motif ve bağlam” bakımından teolojik olduğu ileri sürülür; fakat iddiaya göre bu teolojik motif ve bağlam, “anti-teolojik” olmak içindir.<sup>27</sup> Thornton, Hobbes’un bu yaklaşımını çağdaşlarının yaklaşımıyla da ilişkilendirerek araştırmasının yöntemsel-epistemolojik açıdan sonucunu şöyle tanımlar:

“Hobbes’un çağdaş eleştirmenleri, (insanlara –DG) olmaları gerektiği gibi ya da olmalı oldukları gibi bakıyordu... Buna karşın Hobbes insanlara olduğu gibi bakmak istiyordu.”<sup>28</sup>

Thornton’un, çağdaşları ile karşılaştırıldığında Hobbes’un yaklaşımında gördüğü fark, Rönesans ile başlayan büyük epistemolojik devrimin kaçınılmaz bir sonucudur. Yeniçağla birlikte insan gözünü gökyüzünden yeryüzüne, tasavvurunda kurguladığı ‘öbür dünya’dan bu dünyaya, doğaya ve insana çevirmiştir. Hobbes Rönesans Hümanizminin sadık takipçilerindendir. Söz konusu epistemolojik devrimi hem doğa felsefesine hem de toplum ve siyaset felsefesine uyarlamıştır. Machiavelli ile başlayan bu epistemolojik dönüş, bakışın olması gerekenden olana kayması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu epistemolojik dönüşün toplum ve siyaset felsefesi açısından anlamı ve sonuçları tam olarak anlaşıldığı oranda, onun ortaya koyduğu felsefi öğretinin anlamı da daha tam olarak kavranabilir. Machiavelli, *Prens*’in onbeşinci bölümünde, kanımca henüz

<sup>25</sup> Dewey, J., “The Motivation of Hobbes’s Political Philosophy”, yay. R. Ross, W. Schneider ve T. Waldman, *Thomas Hobbes in his Time* içinde, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1974, s. 9.

<sup>26</sup> Dewey, “The Motivation of Hobbes’s Political Philosophy”, s. 10.

<sup>27</sup> Dewey, a.g.e., s. 11.

<sup>28</sup> Thornton, *State of Nature or Eden?*, s. 3.

yeterince incelenmeyen ve dolayısıyla tarihsel anlamı daha tam olarak anlaşılmayan bir pasajda şöyle der:

“Birçok kişi, kendi adına, gerçekte hiç görülmemiş ve hiç bilinmeyen cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmiştir; kişinin nasıl yaşadığı ile nasıl yaşaması gerektiği arasında öyle büyük bir uçurum vardır ki, yapılması gereken uğruna yapılanı terk eden kişi, çok geçmeden korunmasını değil, yıkımını öğrenmiş olur; çünkü her zaman iyi bir insan olmak isteyen kişi, iyi olmayan onca insan arasında kesinlikle yıkıma uğrayacaktır.”<sup>29</sup>

Machiavelli burada toplum ve siyaset felsefesinde gerçekçi-epistemolojik bir dönüş talep etmektedir. Buna göre gözlerimizi olana kapatıp fantezimizde bir “olması gereken” hayal etmek yerine gözümüzü hakikate dönüp onu olduğu gibi tüm potansiyel güçleriyle eleştirel olarak kavramaya çalışmamız gerekmektedir. Machiavelli’nin burada talep ettiği epistemolojik dönüşümün, en başta tarih, toplum ve siyaset felsefesinin bilimselleşmesi için önemi ne kadar vurgulansa azdır. Hegel, *Hukuk Felsefesi*’ne yazdığı “Önsöz”de öncelikle toplum, siyaset, hukuk ve ahlak felsefesinde olması gerekeni merkeze almanın, bilimselliği feda edip öznelci keyfi yaklaşıma geri dönüş olduğuna işaret ederken elbette Machiavelli’nin kurduğu gerçekçi-epistemolojik geleneğe dayanıyordu. Gramsci, Machiavelli’nin yukarıdaki pasajda yoğunluklu bir şekilde dile getirdiği yöntemsel yaklaşımın, genellikle yapıldığının tersine basit bir şekilde pozitivist anlamda alınamayacağına işaret eder:

“Machiavelli, ‘doğrudan siyasi eylemlerin’ kitabını yazdı; o, içinde hâlihazırda kurulu olan devletin bütün işlevleriyle ve kurucu bütün unsurlarının arzalandığı [bir -DG] ütopya tasvir etmedi. O, [konuyu -DG] ele alışında, mevcut olanın eleştirisinde, kısa ve sistematik olmayan biçimde sunulan genel kavramlar ileri sürer ve aşkın ya da (metafiziksel anlamda) içkin unsurları tanımayan, tersine, tarihsel gereksinimlerine göre etkin olan ve hakikati değiştiren insanların somut edimine dayanan ‘praksisin felsefesi’ ya da ‘yeni hümanizm’ de denilebilecek orijinal bir dünya görüşü dile getirdi.”<sup>30</sup>

Machiavelli’nin toplum ve siyaset felsefesine dair Gramsci’nin önerdiği bu niteleyici açıklama, özellikle hakikati bakışın merkezine alan yöntemsel yaklaşım Hobbes’un yaklaşımı için de geçerlidir. Hobbes, ne muhafazakârların genellikle yaptığı gibi kökene ve geçmişe bakıp şimdiki zamanı basit bir şekilde çöküş ve çürüme olarak mahkûm eder, ne de genellikle idealist düşünürlerin yaptığı gibi, olması gereken olarak hayal ettiği bir durumu, mevcut olana normatif bir değerler sistemi olarak empoze etmeye çalışır. Tersine, o, bütün zamansallık ilişkisini tüm boyutlarıyla şimdiki zamanı ve mevcut olanı temel alarak yeni baştan kurgular. Bu, Hobbes’a toplum ve siyaset felsefesini hem dünyevileştirme hem de gerçekçi epistemolojik temelde yeniden kurgulama fırsatı verir. Bu aynı zamanda ebedi barış tasarımının dünyada gerçekleşmesinin de mümkün olduğunu temellendirmenin kuramsal önkoşuludur. Hobbes’un bunu daha somut olarak

<sup>29</sup> Machiavelli, N., *Prens*, çev. Kemal Atakay, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2014, s. 93.

<sup>30</sup> Gramsci, A., *Gefängnishefte (Hapishane Defterleri)*, Beşinci Defter, c. 3 içinde, Argument Verlag, Berlin, 1992, s. 680.



nasil gerekçelendirdiğine bakmadan önce bir kavrama, toplum ve siyaset felsefesinin en temel kavramlarından olan ve hem çeviri hem de içerik bakımından birçok başka kavramla karıştırılan *common-wealth* kavramına açıklık getirmemiz gerekmektedir.

### Hobbes’un “Common-Wealth” Kavramını Hangi Anlamda Almak Gerekir?

Eskilerin *res publica* ve *civitas* kavramlarından tam olarak ne anladığı, bunların modern anlamda devlet kavramıyla (-ki modern anlamda devletten bahsedilince, bununla genellikle ulus-devlet kastedilir) ne kadar örtüşüp örtüşmediği sorusu kendi başına bir araştırma ve çalışma konusudur. Bu kısa açıklamanın amacı, çok gerekli olan böyle kapsamlı bir çalışmadan çok Hobbes’un *commonwealth* kavramının anlamını ortaya çıkarmak için bazı arkaplan bilgisi oluşturup, sunmaktır. Hobbes’un toplum ve siyaset felsefesinin en temel kavramlarından olan *common-wealth* kavramının “toplumsal ortak varlık” olarak çevrilmesini öneriyorum ve yazıda da bu şekilde Türkçeleştireceğim. Bunu kısa da olsa gerekçelendirmek istiyorum.

Bilindiği üzere *common-wealth*, kelimesi kelimesine “ortak zenginlik” veya “ortak refah” olarak çevrilebilir ve günlük dilde bu şekilde çevrilmesinde ve kullanılmasında büyük bir sorun yoktur. Fakat kelime toplum ve siyaset felsefesinde belli bir anlam kazanmış ve artık kavramlaşmıştır. En geç Thomas Hobbes’un ortaya koyduğu toplum ve devlet kuramını “Common-Wealth” başlığı altında sunmasından bu yana aynı zamanda toplum ve siyaset felsefesinin en temel kavramlarından biri olmuştur. Bu nedenle kavramı basit bir şekilde “ortak refah” ve/veya “ortak zenginlik” olarak çevirmek yetmemektedir, hatta bu yanıltıcı olabilir.

Hobbes, bu kavramı, genellikle ilk akla gelen *res publica* kavramıyla değil, bunun yerine *civitas* kavramıyla eş anlamda kullanıyor ve İngilizceye “devlet” (*State*) olarak çeviriyor. Belki de özellikle Hobbes’un *common-wealth* kavramını bu şekilde devlet kavramıyla eş anlamda kullanması ve bunu *civitas* kavramıyla eş anlamlı kılması nedeniyle kavram, İngilizcede de sıkça devlet kavramıyla eş anlamda kullanılmaktadır. Fakat, *common-wealth*, örneğin Almanca ve Fransızca gibi birçok başka dillere de sıkça “devlet” olarak çevrilir. Fakat kavramı Almancaya çevirirken Hobbes’un bu iki sözcüğü kavramlaştırırken etkili olan eskilerin “toplum”, “devlet” ve “yurttaş” gibi kavramlarla modernlerin bu kavramlara yüklediği anlam farkını dikkate alanlar daha dikkatlidir. Örneğin *Leviathan*’ı Suhrkamp baskısı için Almancaya çeviren Walter Euchner<sup>31</sup>, kavramı Almancaya bazen, özellikle Hobbes’un, örneğin *Leviathan*’a girişte olduğu gibi, *common-wealth* ve *state* kavramlarını aynı cümle içinde kullandığı yerlerde “Gemeinwesen” olarak çevirmeyi tercih etmiştir –ki bu semantik olarak çok daha doğrudur. Buna karşın Cicero’nun eserinin Artemis yayınevinden çıkan baskısının çevirmeni ve yayımcısı Karl Büchner, *res publica* kavramını ilkesel olarak *Gemeinwesen* kavramıyla karşılamıştır<sup>32</sup> –ki eserin bu çevirisi bugün Almanca konuşulan dünyada klasikleşmiştir.<sup>33</sup> Bu bağlamda *Gemeinwesen* kavramının Türkçeye “ortak varlık” olarak çevirmenin en iyi ve en doğru seçenek olduğu kanısındayım.

<sup>31</sup> Walter Euchner, sadece bir çevirmen değildir, aynı zamanda filozoftur. Yani çevirirken sadece sözlük taraması ile iş görmez, aynı zamanda kavramlarla çalışır –ki en iyi çevirinin önkoşulu da budur kanımca. Euchner Almancaya İngiliz ve İskoç toplum ve siyaset felsefesinin birçok başka klasik eserini de kazandırmıştır. Euchner’in çevirdiği ve Irving Fetscher’in harika bir giriş yazdığı baskı, Almanca konuşulan dünyada artık neredeyse klasikleşmiştir (Bkz.: Hobbes, T., *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (Leviathan veya Bir İlahi ve Sivil Devletin Maddesi, Biçimi ve Gücü)*, çev. Walter Euchner, giriş ve yay. Irving Fetscher, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

<sup>32</sup> Cicero, M. T., *Vom Gemeinwesen*, çev. ve yay. Karl Büchner, Artemis Verlag, Zürich ve Münih, 1952.

<sup>33</sup> Bkz. Cicero, M. T., *De res publica/Vom Gemeinwesen*, çev. ve yay. Karl Büchner, Philipp Reclam jun, Stuttgart, 1970.

Fakat kavram klasik metinlerden Türkçeye aktarılırken genellikle “devlet” kavramıyla karşılaşılır. Başka dillere de kavram, etimolojisine ve semantiğine çok dikkat edilmeden sıkça “devlet” (*the state, der Staat, l’Etat*) olarak çevrilir. Kavramın Türkçeye de devlet olarak çevrilmesine en çok sebep olan belki de bu durumdur. Fakat bu son derece yanlış ve yanıltıcıdır. Eskilerin ne “devlet” kavramı, ne “kamuoyu” kavramı ne de “kamusal olan” kavramı bizimkiyle örtüşüyor. Aynı şekilde Rönesans döneminin ‘modernleri’ bu kavramları tam olarak bugün bizim kullandığımızla aynı anlamda kullanmıyor. Onlar bu konuda hem daha çok emin değiller hem de kavramsal anlam bakımından eskilere daha yakındırlar. Aşağıda daha ayrıntılı olarak açıklayacağım nedenlerden ötürü, kavramı, Euchner’in önerisini dikkate alarak Türkçede de “ortak varlık” olarak karşılamayı öneriyorum. Kavram hem toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde kullanıldığı için “toplumsal ortak varlık” olarak çevirmek en doğru olanıdır.

Hobbes’un *common-wealth* kavramıyla tam olarak neyi kastettiğini görmek için belki de öncelikli olarak Cicero’nun, Rönesans döneminde neredeyse bir kült kitabı olan *De res publica* adlı diyaloguna bakmak yerinde olacaktır. Zira Hobbes *common-wealth* kavramını Platon veya Aristoteles’ten çok Cicero’dan esinlenerek geliştirir.<sup>34</sup> Öncelikle belirtecek olursak; Cicero, *res publica* kavramını, *politeia* kavramını eski Yunancadan Latinceye çevirmek üzere “teknik bir terim” olarak kullanmaktadır. Bu bakımdan eski Yunanca *politeia* kavramı ile Latince *res publica* kavramları arasında semantik bir “akrabalık”, bir anlam benzerliği vardır denebilir. Sonra; cumhuriyet (*republic*) kavramının da kökeni olan *res publica* kavramı kelimesi kelimesine “kamusal şeyler” anlamına gelmektedir, fakat bunu “kamusal meseleler” olarak almak en doğrusu olur. Cicero, *De re publica*’da bu anlamda “res populi” (*halkın şeyleri, halkı ilgilendiren şeyler, meseleler*) diyor. Zetzl kavramı İngilizceye “the concern of the people” olarak çeviriyor. Bu nedenle her iki kavramı da “halkın meselesi” veya “halkı ilgilendiren” olarak anlamlandırmak da hem *res publica* hem de *common-wealth* kavramlarına dair verimli yeni bakışlara yol açabilir. Zira Cicero da “res publica res populi” (*kamusal meseleler/şeyler halkın meselesidir*) kavramını kullanır.<sup>35</sup>

Hobbes’un kullandığı *commonwealth* kavramının kökeni ve mümkün genel anlamına dair yaptığım bu açıklamalardan sonra kavramın siyaset felsefesini daha yakından ilgilendiren daha dar anlamına gelelim. Zetzl, Cicero’nun *res publica* kavramını farklı bağlamlarda deyim olarak *rem publicam adire* veya *rem publicum gerere* (kelimesi kelimesine “kamusal şeye yaklaşmak” veya “kamusal şeyi yerine getirmek”) anlamında kullandığına işaret ediyor. Bu bize kavramın daha çok politik anlamını yakalama olanağı sunuyor. Bu anlamda *res publica* kavramı hükümete katılmak ve politik makam sahibi olmak olarak da tanımlanabilir. Bundan hareketle kavram, hükümetin anayasal biçimi anlamında alınabilir, bazı katılımcı cumhuriyet biçimlerini betimlemek için kullanılabilir. Bu bakımdan da *res publica* kavramı ahlaki olarak meşru olan anayasaları betimler sadece. Burada kavramın dar anlamına ilişkin söylediklerim belki de şu şekilde özetlenebilir: *res publica* kavramı bir devletin anayasal boyutlarına işaret eder –ki burada söz konusu olan özellikle devletin içindeki gücün yapılandırılmasıdır.

<sup>34</sup> Buraya Cicero’nun İngilizceye “commonwealth” ve Almancaya “Gemeinwesen” olarak çevrilen *res publica* kavramının kullanıldığı farklı anlamlara ilişkin aktardıklarım, *De re publica*’nın (*Kamusal Olan Üzerine*) ve *De Legibus*’un (*Yasalar Üzerine*) adlı diyaloglarını Cambridge University Press için bir ciltte yayınlanmak üzere yayıma hazırlayan James E. G. Zetzl’in konuya dair son derece öğretici açıklamalarına dayanmaktadır. Cicero’nun ve Hobbes’un kavramı kullanmalarında gözlenen benzerliklere ve farklara dair açıklamalar bana aittir (bkz.: Zetzl, J. E. G., “Introduction” (“Giriş”), *On the Commonwealth and On the Laws* içinde, yay. James E. G. Zetzl, Cambridge University Press, Cambridge vd., 1999, özellikle s. xiv-xx).

<sup>35</sup> Cicero, M. T., *Vom Gemeinwesen*, çev. ve yay. Karl Büchner, Artemis Verlag, Zürich ve Münih, 1952, s. S. 127.

Burada kullanılan devlet kavramı bizi *res publica* kavramı ile eş anlamda kullanılan ve Hobbes'un da örneğin *Leviathan*'da *common-wealth* kavramı ile eş anlamda kullandığı başka bir kavrama, *civitas* kavramına götürüyor. Bilindiği üzere *civitas* kavramı yurttaş anlamına gelen *civis* kavramından türetilmiştir ve topluluk/toplum olarak bir araya gelmiş bireylerden oluşur. Bu kavram bugün modern dillerde “devlet” olarak karşılanmak istenirse, bu ancak oldukça nötr bir terim olarak mümkündür. Zira *civitas* kavramı devletin meşruluğu ve gücün yapılandırması üzerine herhangi bir şey içermez. Bu bakımdan *civitas* kavramı tek başına *res publica* kavramına eş anlamda alınamaz. Zetzel, *civitas* kavramının herhangi bir sıfat tamlaması olmadan tek başına *res publica* kavramına eş anlamda alınabilmesinin doğru olmayacağını belirtiyor. Bunun ancak tüzük, durum, yer ve mevki gibi anlamları içeren *status* kavramıyla beraber, yani *status civilis* olarak kullanılması durumunda mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.

Kant'ın *Ahlakın Metafizigi*'nde bu kavramlara dair sunmuş olduğu tanım, Zetzel'in konuya dair açıklamalarını desteklemek için alınabilir. Kant eserinde *Devlet Hukuku*'na kavramsal giriş olarak kaleme aldığı 43. paragrafta önce kamusal hukuk kavramını tanımlar. Kamusal hukuk, bir insan çokluğunun, yani bir halkın ya da “karşılıklı etkileşim içinde olan halklar çokluğunun” ilişkilerini kalıcı ve güvenilir bir şekilde düzenlemek için, “onları *bir irade altında birleştiren* hukuksal duruma, anayasaya (*constitutio*) ihtiyaç duyanların” kendilerine bir anayasa vermelerinin ardından zamanla oluşan kamusal “yasalar sistemidir”. Oluşan bu yasalar sistemin amacı, herkese payına düşeni garanti etmek ve elde etmesini sağlamaktır –ki Hobbes da yasa kavramını, Antik Yunanca *nomos* kavramının paylaşım/paylaşma/paylaştırma anlamına gelen “distribution” anlamında alır.<sup>36</sup> Bu duruma Kant, halk içinde bireylerin birbirleriyle ilişkileneceği sonucu oluşması halinde “sivil durum” (*bürgerlich; status civilis*), bütünü kendi üyeleriyle (*Glieder*) ilişkileneceği durumuna devlet (*Staat; civitas*) ve devlete, yani düzenlenmiş bir yasal durumda olmak için sistemin biçim bakımından herkesin ortak çıkarının birliği, iradelerinin uyumluluğu ve birliği olması durumuna, “ortak varlık” (*gemeine Wesen* veya *res publica latius sic dicta*) der.<sup>37</sup>

O halde, yukarıda sergilediğim nedenlerden dolayı, *common-wealth* kavramını aşağıda “toplumsal ortak varlık” olarak çeviriyorum ve halkın şeyleri, halkı ilgilendiren şeyler/meseleler, kamusal şeyler ve meseleler, tüm toplumu ilgilendiren şeyler/meseleler anlamında alıyorum.

### **Doğa Durumu, Herkesin Herkese Karşı Savaşı ve Mutlak Egemen**

Hobbes'un *Leviathan*'da en son şeklini bulan toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde formüle ettiği mutlak egemen öğretisi çok farklı yorumlara neden olmuştur. Onun bu öğretilerine dair en olumlu yorumcular bile bu mutlak egemen öğretisi karşısında hep rahatsızlık duyar, onu yorumlamak konusunda zorlanır. Bu öğretiyi nereye koyacağı konusunda sıkça akla kararı seçer. Hobbes'un öğretisini tarihsel olarak en doğru yerine koymaya çalışan C. B. Macpherson<sup>38</sup>, Irving Fetscher<sup>39</sup>, J. Bronowski ve B. Mazlish<sup>40</sup> ve A. P. Martinich<sup>41</sup> gibi yorumcular bile Hobbes'u mutlakiyetçi olarak tanımlamaktan geri durmaz. Hobbes'un mutlakiyetçi olduğuna dair izlenim

<sup>36</sup> Hobbes, T., *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes*, yay. W. Molesworth, c. 3 içinde, Londra, 1839, s. 234.

<sup>37</sup> Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten (Ahlakın Metafizigi)*, yay. Wilhelm Weischedel, Eserler, c. 8 içinde, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, s. 429 (§43).

<sup>38</sup> Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1962, s. 9-106.

<sup>39</sup> Fetscher, I., “Einleitung” (“Giriş”), *Leviathan* içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1984, s. IX-LXVI.

<sup>40</sup> Bronowski, J. ve Mazlish, B., *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 279-308.

<sup>41</sup> Martinich, A. P., *Thomas Hobbes*, çev. Akın Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 249-291.

1640'lı yıllara kadar gerilere gider. Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesini herkesten daha iyi bilmesini beklediğimiz Spinoza bile onu mutlakiyetçiliği karşısında rahatsızlık duyar ve egemenin gücünün mutlak olması gerektiğini savunsa da Hobbes'unkini çok aşırı bulur.<sup>42</sup> Fakat bu yaklaşımların Hobbes'un ortaya koyduğu kuramın kapsamını ve niteliğini yeterince kavramadığı kanısındayım. Hobbes bütünlüklü bir felsefi kurama ve dünya görüşüne sahiptir. Felsefi kuramıyla o, bir insanlık hali betimlemesi ortaya koymaya çalışır. Bu betimlemesinde insanlık halini, herkesin herkese karşı yürüttüğü savaşı, hâkim olan durum olduğu için, hastalıklı veya akıl dışı bir hal olarak betimler ve bu durumdan çıkış için, diğer bir deyişle hastalıklı insanlık halinin aşılanıp "Ölümsüz Barış"<sup>43</sup> durumuna kavuşulması için, iki boyutlu bir çözüm perspektifi sunar. Fakat, görebildiğim kadarıyla yorumcular, Hobbes'un çözüm önerisinin, mutlak egemenin hâkim olduğu ve kanımca Hobbes tarafından geçici bir durum ve bir geçiş evresi olarak düşünülen ilk boyutu üzerine yoğunlaşır. Toplum ve siyaset felsefesine yerleştirmiş olduğu temel duruş bakımından "sivil toplum" perspektifini çoktan aşan "Ölümsüz Barış" perspektifini ilgilendiren ve Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesini asıl anlamlı kılan ikinci boyut çok dikkate alınmaz. Hudley Bull gibi Hobbes'u "barışın gerçek filozofu" olarak tanımlayan yorumcular bile onun öğretisinde ebedi barış perspektifinin olmadığından hareket eder.<sup>44</sup> Bunun Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesine temel oluşturan ontolojik boyutun yeterince dikkate alınmadığından kaynaklandığı kanısındayım. Aşağıda bunu göstermeye çalışacağım.

Hobbes, mutlak egemen öğretisini gerekçelendirirken üç adımlı mantıksal bir ilerleyiş izler. Bunlar; *bir*, doğa durumu betimlemesi, *iki*, bu durumun nedenleri, yol açmış olduğu mevcut ve potansiyel sonuçlar ve *üç*, bu sonuçların ortadan kaldırılması için önerilen mutlak egemen. Bunlara Hobbes'un kendisinin kurguladığı mantıksal düzeni ve sırayı takip ederek teker teker yakından bakalım.

*Birincisi*; Hobbes'un doğa durumu betimlemesi genellikle *Leviathan*'ın sadece 13. bölümü dikkate alınarak yorumlanır. Oysa Hobbes'un doğa durumu betimlemesinin uygun bir şekilde yorumlanabilmesi için Hobbes'un tüm felsefi sistemini dikkate almak gerekir. Hobbes'un felsefi sistemi bütünlüklü bir dünya görüşü ortaya koymayı amaçlıyor. Gaskin'in, Hobbes'un *İnsan Doğası* ve *Beden Politikası Üzerine* adlı eserlerinin *Oxford World's Classics* için hazırladığı yeni baskısına yazdığı önsöz ve girişte belirttiği gibi, Hobbes felsefi sistemini ta başından bütünlüklü bir dünya görüşü olarak ortaya koyar. Bu bütünlüklü dünya görüşünün temelini elbette doğa felsefesi oluşturur ve bu, onun tüm felsefi sistemine ontolojik bir temel kazandırır. Bunu 1655 yılında yayımlamış olduğu *De Corpore (Cisim Üzerine)* adlı eserinde ortaya koymuştur.

Hobbes *De Cive*'ye yazdığı "Okura Önsöz"de felsefeyi üç temel unsura ayırdığını söyler. Bunların ilkinin ve temelini doğa felsefesi (*Cisim Üzerine*), ikincisini insan felsefesi (*İnsan Üzerine*) ve üçüncüsünü toplum ve siyaset felsefesi (*Yurttaş Üzerine*) oluşturur. Hobbes'un kendisi bu üç bölümün birbiriyle sistematik olarak ilişkili olduğu konusunda şüpheye yer bırakmaz.<sup>45</sup> Zira onun toplum ve siyaset felsefesinin kendi orijinal anlamına en yakın yorumu, ancak ona temel oluşturan

<sup>42</sup> Spinoza, B., Jarig Jelles'e 2 Haziran 1674 tarihli mektup, *Briefwechsel* (Mektuplar) içinde, yay. M. Walther, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986, s. 209.

<sup>43</sup> Hobbes, T., *De Cive (The English Version) (Yurttaş Üzerine, İngilizce Sürümü)*, yay. Howard Warrender, *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes (Thomas Hobbes'un Felsefi Eserlerinin Clarendon Yayımı)*, c. 3 içinde, Oxford, 1983, s. 25.

<sup>44</sup> Aktaran Donald W. Hanson, bkz.: "Thomas Hobbes's 'highway to peace'" ("Thomas Hobbes'un 'Barışa Giden Hızlı Yolu'"), *International Organization*, c. 38, 1984/no: 2 içinde, s. 330.

<sup>45</sup> Hobbes, T., *De Cive (Yurttaş Üzerine)*, *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, yay. H. Warrender, c. 3 içinde, Oxford University Press, Oxford, 1983, s. 35.

yukarıda sergilediğim materyalist ontolojik ve gerçekçi epistemolojik duruş dikkate alındığı oranda mümkündür. Materyalist ontoloji ile kastedilen, doğal nesnelere, süreçlerin ve olayların doğaya içkin açıklanmasıdır. Bu, aynı zamanda doğal bir varlık olan toplum için de geçerlidir. Bu nedenle Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesi yorumlanırken onun doğa felsefesi toplumun ontolojik temellerinin dikkate alınması için zorunludur. Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesinin nesnel temellerini oluşturan doğa felsefesi dikkate alınmazsa, onun öğretisi salt epistemolojist ve psikolojist öznelci bir öğretiye dönüştürülmüş olur.

Hobbes'un burada söz konusu olan ontolojik yaklaşımını göstermek için onun *Cisim Üzerine* adlı eserinde ortaya koyduğu toplumun ontolojik temeli olarak doğa felsefesine dönmek bu çalışmanın sınırını aşar. Bunun yerine *Leviathan*'da birbirini tamamlayan birkaç yere bakmak istiyorum. Bunlardan *birincisi*, Hobbes'un kendisinin *Leviathan*'a yazdığı kısa girişte bulunmaktadır; *ikincisi*, Hobbes'un doğa yasalarını aynı zamanda akıl yasası olarak tanımladığı *Leviathan*'ın 14. bölümde bulunmaktadır ve 15. bölümde de başka bir bağlamda da olsa benzer bir ifade vardır. *Son olarak* vurgulamak istediğim, *Leviathan*'da 24. bölümde Hobbes'un doğaya toplumsal yaşamın kaynağı olarak gönderme yapmasıdır.

*İlk* yerde Hobbes, insanın toplumsal yaşamını tüm kurumlarıyla birlikte örgütlerken yine doğaya, yani doğanın insanda vücuda gelmiş halini ölçü aldığı ileri sürüyor. Hobbes, şöyle diyor: “Doğa (ki Tanrı dünyayı bundan yapmıştır ve ona bunun aracılığıyla hükmetmektedir) birçok başka şeyde olduğu gibi, bu konuda da insanın yarattıklarında öykündüğü şeydir -ki, *sanat* böylelikle yapay bir canlı yaratır.”<sup>46</sup> Fakat sanat basit bir şekilde doğaya öykünmez. İnsan sanatı daha ileri gider ve insanın toplumsal yaşamını örgütlemek için doğal varlık olarak insana, onun doğal yapısına ve şekline öykünür: “fakat *sanat* devam eder, doğanın o akıllı ve en mükemmel eserine, *insana* öykünür.”<sup>47</sup> Ama insan toplumsal yaşamını kurarken ve toplumsal düzenini oluştururken sadece doğaya ve her şeyden önce doğal bir varlık olan insana öykünmekle kalmaz. İnsan toplumsal yaşamını tesis ederken aynı zamanda akıl gücüne başvurur. Akıl gücü de son derece doğal bir olgudur elbette. Fakat bu yeti insana doğanın verili olan sınırlarını aşır, toplumsal yaşamı, insanın biyolojik, toplumsal-ahlaksal ve psikolojik varlık olarak doğasına uygun kurma olanağı sunmaktadır. Doğanın “akıllı ve en mükemmel eseri” olan insanın toplumsal yaşamı insanın doğasına en uygun bir şekilde kurabilmesi için doğanın yasalarını keşfetmesi gerekir.

Bunun Hobbes açısından ne anlama geldiğini görebilmek için yukarıda söz konusu ettiğim *ikinci yere* bakmak gerekir. Hobbes, *Leviathan*'ın 14. ve 15. bölümlerinde doğal hakları ve doğa yasalarını ele alır. Doğal haklar da doğa yasaları da doğa tarafından verilir. Fakat onların keşfedilip ortaya çıkarılması aklın görevidir. Bu nedenle Hobbes 14. bölümde doğa yasalarını “akıl bulduğu genel kural”<sup>48</sup> olarak tanımlar ve onlara uymak da aklın emridir. Ancak bu şekilde toplumsal ortak yaşam mümkün kılınabilir, korunabilir ve iyileştirilebilir. Tersine söz konusu olduğunda, bu, “insan yaşamı için yıkıcı” olacaktır. Aynı şekilde adil olmak dolayısıyla işlevleri doğa yasalarını tanımlamak ve belgelemekten başka bir şey olmayan akit veya sözleşmelere uymak da “akıl bir kuralıdır”<sup>49</sup>.

Şimdi, son olarak, Hobbes'un, toplumsal ortak varlığın ontolojisini kurmak için doğa kavramıyla nasıl çalıştığını görmek için *üçüncü yere* dönelim. Söz konusu olan yer, *Leviathan*'ın 24.

<sup>46</sup> Hobbes, *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes*, c. 3 içinde, Londra, 1839, s. IX.

<sup>47</sup> Hobbes, *age*, s. IX.

<sup>48</sup> A.g.e., s. 116.

<sup>49</sup> A.g.e., s. 232.

bölümü. Bu bölümün 13. bölüm ile birlikte okunması gerekir. Bu iki bölüm konu ve içerik bakımından birbirini tamamlar, birbirini karşılıklı açıklar ve anlaşılır kılar. 24. bölüm, 13. bölümde nedenleriyle ve sonuçlarıyla ortaya konan doğal durumun açıklayıcı arkaplanı olarak da görülebilir. 13. bölümde “her adamın her adama karşı savaşı” olarak tanımlanan doğa durumunun oluşmasının arkaplanı 24. bölümde ortaya konur.

Bir toplumun beslenmesi, yaşam için gerekli malzemelerin bol olmasına ve dağıtılmasına bağlıdır. Malzemenin hazırlanması, üretilmesi en rahat yol ve yöntemlerle kamuoyuna ulaştırılması gerekiyor. Yaşamı mümkün kılan malzemenin yapıldığı maddenin bolluğunun sınırı doğa tarafından konmuştur. Bunlar doğa dediğimiz “ortak anamızın iki memesi” olan “toprak ve su”dan elde edilir.<sup>50</sup> Bunlar “insanlığa tanrı tarafından ya bedava verilir veya *emek* karşılığı satılır”<sup>51</sup>. Hobbes’un, insanın doğayı elde etmek için emek harcarken göstermiş olduğu çabayı, tanrı ile insan arasında bir ticaret ilişkisiymiş gibi düşünmesi, kendi başına ilginçtir. Çok daha ilginç olan, Hobbes’un toplumsal ortak varlığın (*common-wealth*) temeline, eş deyişle toplumun kendi kendisini var etmesinin ve yeniden var etmesinin kökenine emek kavramını yerleştirmiş olmasıdır. Hobbes’un bu yaklaşımı, onun toplum ve devlet kuramının yorumcuları tarafından ne yazık ki çok nadiren dikkate alınır. Oysa Hobbes’un toplum ve devlet kuramını bir bütün olarak düşünürsek, onun emek kavramı dikkate alınmadan doğru bir yorum yapmak mümkün değildir. Şöyle diyor Hobbes:

“...beslenmenin maddesi olan hayvanlar, bitkiler ve mineraller, tanrı tarafından yerkürenin yüzeyinin içine veya yakınına yerleştirilmiştir; öyle ki, onları elde etmek için emek ve endüstriden başka bir şeye gerek yoktur. Böylelikle bolluk (Tanrının lütfunun yanında) sadece insanların emeğine ve üretmesine bağlıdır.”<sup>52</sup>

Hobbes’un doğal durum tanımlamasının, yani herkesin herkese karşı savaşının yaşandığı durum betimlemesinin bağlamı burada söz konusu olan üretimdir. Savaş durumunun oluşmasının öncelikli nedeni, paylaşım savaşına sebep olan kıtlıktır. Fakat bolluk durumunun oluşması da tek başına barış durumunun tesis edilmesine yetmez. Bölüşümün adil olması gerekir. Bölüşümün adil olmaması, savaş durumunun oluşmasının ikinci önemli nedeni olabilir. Savaşın üçüncü mümkün nedeni, mülkiyetin güvenlikte olmamasıdır. Hobbes’a göre bölüşüm doğal olarak seninki, benimki ve onunki arasındaki ayrımı temellendirir. Doğa durumunda olduğu gibi, sivil yasalar yoksa ve dolayısıyla herkesin her şeye hakkı varsa, doğal olarak herkesin kendisinininkinin emin ve güvenlikte olması mümkün değildir. Bu durum kaçınılmaz olarak herkesi herkese karşı savaşa sürükleyecektir.

Görüldüğü gibi Hobbes’un doğa felsefesini, onun toplum ve siyaset felsefesinin temeli olarak aldığımız oranda, onun ortak toplumsal yaşamın (*common-wealth*) varlığının anlamının yaşamı mümkün kılmak ve muhafaza etmek olduğuna dair belirlemesini tam olarak anlamlandırabiliriz. Zira toplum, yaşamın maddi koşullarını doğayla kurduğu üretken ilişki sonucu oluşturur. İnsan, yaşamın maddi koşullarını, doğayla giriştiği emeğinden kaynaklanan üretken etkinlik sonucu sağlar; fakat yaşamı mümkün kılan bu etkinlik, Hobbes’un, *Leviathan*’ın 13. bölümünde etkili bir şekilde betimlediği üzere, insanlık çapında herkesin herkese karşı kıran kırana yürüttüğü bir ölüm

<sup>50</sup> A.g.e., s. 232.

<sup>51</sup> A.g.e., s. 232 (vurgu bana aittir.).

<sup>52</sup> A.g.e., s. 232.

kalım savaşına dönüşür. Bu savaş durumunun betimlenmesi, insanın yaşamı mümkün kılmayı, muhafaza etmeyi ve iyileştirmeyi amaçlayan üretken etkinliği, amacının tam tersine dönmüş halinin betimlenmesinden, insanın kendi amacına, dolayısıyla kendine yabancılaşmasının anlatımından başka bir şey değildir. O halde, doğa durumunda herkesin herkese karşı yürüttüğü savaş, neredeyse tüm ilişkilerine sinmiş olan rekabet, insanın kendi kendine, insanlığın kendi kendine yabancılaşmış halinin bir betimlemesinden başka bir şey değildir. Hobbes, *Leviathan*'ın 14. ve 15. bölümde önümüze 19 yasadan oluşan bir doğa yasası kataloğu koyar. Fakat genellikle dikkate alınmayan ve sessiz evrensel bir yasa gibi diğer tüm yasalarla hep aynı zamanda işleyen bir yasa daha vardır: AKIL. İnsanın doğa durumundan çıkıp toplumsal ve sivil durumu kurmasının maddi olmayan en önemli aracı akıldır.

*İkincisi*; Hobbes, *Leviathan*'ın 13. bölümünde doğa durumunu, herkesin herkese karşı sürekli savaş yürüttüğü bir durum olarak betimler. Bu sürekli savaş durumunda herkes kendisini genel rekabet ortamının yaratmış olduğu dinamik sonucu sürekli bitmez tükenmez bir güç biriktirme çabası içinde bulur. Bilindiği üzere Hobbes *Leviathan*'ın 10. bölümünde neredeyse tüm insan ilişkilerini birer güç ve iktidar ilişkisi olarak betimler. Toplum içinde herkesin herkese karşı güç biriktirmesi, zorunlu olarak diğerlerini egemenliği altına almaya ve onların kişiliğinin efendisi olmaya çalışması anlamına gelir: ta ki kendisi için bir tehlike arz edecek kimse kalmayınca kadar.<sup>53</sup> Bu ise ancak birisinin herkesi kendi tahakkümü altına aldığı zaman mümkün olacaktır ki bu güç ve iktidar kavgasının son bulduğu anlamına gelmez. Herkes herkese karşı aynı çaba içindedir ve aynı zamanda toplum denilen bütün üzerinde de tahakküm kurmaya çalışır. O halde, herkesin herkese karşı sürekli güç ve iktidar kavgası, herkesin herkese karşı sürekli savaşı hep yeni biçimler alarak devam eder. Hobbes, sürekli savaş durumunu ve zamanını “her bir insanın, her bir insana karşı” olduğu durumu ve zamanı olarak tanımlar.<sup>54</sup> Bu durumda kurulan tüm “dostluklar” da aslında birer diğerleri karşısında güç ve iktidar kazanmaya yaradığı sürece süren araçsal ilişkilerden başka bir şey değildir. Kısacası; herkesin herkese karşı sürekli savaş yürüttüğü bir durumda en zayıfından en güçlüsüne kadar herkes hep kurban olma, yani ölüm tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Sürekli savaş durumu, insanlar topluluk halinde aynı mekânda yaşıyor olsalar bile, yani ortak habitasyon yaratmış olsalar bile; bu, onların ortak varlığının otomatikman toplum olarak adlandırılmaya ve ortak yaşamlarının kelimenin gerçek anlamında toplumsal yaşam olarak tanımlanabileceği anlamına gelmiyor. Bu nedenle sürekli savaş durumunun hâkim oldu bir koşulda her şeyden önce adına layık bir “toplum” (*society*) olmaz. Zira herkes herkese düşmandır. Bu durumda doğal olarak “üretim” (“Industry”) olmaz ve bu nedenle ürünün (*fruit*) olup olmayacağı da kesin değildir. Üretimin olmadığı yerde yeryüzünün işlenmesi ve böylelikle bir kültürün ve uygarlığın yaratılması söz konusu olamaz (*Culture of the Earth*). Gemicilik (*Navigation*) ve uluslararası ticaret mümkün değildir. Taşımacılık, araştırma ve yeryüzü bilgisi sağlanamaz. Doğa durumunda zaman kavramı, sanat ve edebiyat olmaz.<sup>55</sup> Herkesin herkese karşı savaş yürüttüğü bir durumda adaletle aykırı hiçbir şey olmayacaktır. Bu durumda her araç mübahdır: “savaşta cebir ve hile iki kardinal erdemdir” ve orada “doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarının ... yeri yoktur.”<sup>56</sup> Dolayısıyla sürekli savaş halinde olan bir toplumda ahlak olmadığı

<sup>53</sup> Hobbes, T., *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes*, yay. W. Molesworth, volume 3 içinde, Londra, 1839, s. 111.

<sup>54</sup> Hobbes, a.g.e., s. 113.

<sup>55</sup> A.g.e., s. 113.

<sup>56</sup> A.g.e., s. 115.

gibi –çünkü doğru ve yanlış ayrımı ortadan kalkmış olacak böyle bir toplumda-, adalet ve adaletsizlik de olmayacaktır. Adalet duygusu ve yetisi, Hobbes’un doğru bir şekilde işaret ettiği gibi, savaş halinde yalnızlaştırılmış insanların sahip olduğu bir duygu ve yeti değildir. Bu ancak insanın kendisiyle barışık olduğu toplum içinde elde edebileceği bir yetidir (1839: 115; 2005: 96). Herkesin herkese karşı savaş yürüttüğü bir durumda hiç kimsenin emeğinin ürünü ve mülkiyeti garanti değildir, hiç kimsenin yaşamı güvenlikte değildir ve böylelikle özgürlük de yitirilmiş olur.<sup>57</sup> Sonuç olarak doğa durumunda, yani herkesin herkese yabancı olduğu, herkesin herkese karşı rekabet halinde olduğu ve savaş yürüttüğü bir durumda “sürekli şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi” vardır ve “insanın yaşamı yalnız, fakir, pis, hayvanca ve kısadır.”<sup>58</sup>

*Üçüncüsü*; Hobbes, yukarıda sergilediğim herkesin herkese yabancı olduğu, herkesin herkesle sürekli savaştığı durumu, doğa durumu olarak tanımlar. Bu durum, herkesin tek başına doğaya ve toplumda beraber yaşadığı herkese karşı tek başına varlık savaşı yürüttüğü bir durumdur. Bu durum, “salt doğa”nın (*meer nature*) insanı içine koyduğu, insanın özne olarak kendi gereksinimini ve iradesini, düşüncesini ve bilincini, yargı ve değerlerini içine katıp, kendi için henüz değiştirip dönüştürmediği, yeniden düzenleyip kendi toplumsal kurumlarını kurmadığı bir durumdur. İnsanın, “sürekli şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi” ile karşı karşıya olduğu, “insanın yaşamının yalnız, fakir, pis, hayvanca ve kısa” olduğu bu durumdan çıkması gerekmektedir.<sup>59</sup> Hobbes bu yönelimiyle teolojik ve Aristotelesçi natüralist geleneğe aynı anda saldırır. Her iki gelenek de mevcut toplumsal düzenin, biri teolojik, diğeri doğa yasası açısından ebedi ve değişmez olduğunu ileri sürer. Bu iki gelenek karşısında Hobbes, toplumsal düzenin, insanın duygu ve düşüncesiyle bütünlüklü bir varlık olarak kavranıp, onun barış içinde ve rahat yaşayabileceği bir şekilde gereksinimlerine göre yeniden kurulması gerektiğini ve bunun da mümkün olduğunu göstermeye çalışır. İşte, Hobbes, mutlak egemen kuramını, iki boyutlu kurucu bir perspektif çerçevesinde, bu bağlamda formüle eder.

Hobbes’un mutlak egemen kuramına dönmekle, onun öğretisinin, doğa durumu betimlemesinin yanında en itici yanına dönmüş oluyoruz. Fakat, Hobbes’un epistemolojik gerçekçiliği dikkate alınınca burada söz konusu olan iticiliğin, Hobbes’un öğretisinin iticiliğinden değil, genelleştirip betimlediği gerçekliğimizin kendisinden kaynaklandığı görülecektir. Eğer Hobbes’un mutlak egemen öğretisinde itici ise, bu, onun öğretisinin iticiliğinden değil, öğretisinde gerçekçi epistemolojik yaklaşımı gereği genelleştirerek betimlediği insanlık halinin kendisinin kaçınılmaz olarak yarattığı egemenin kendisinden kaynaklanmaktadır.

Nedir o halde egemen? Egemen neden mutlak olmaktan başka şey olamaz? Uyruk nedir? Egemenin mutlaklığı karşısında uyruğun direniş hakkı var mıdır ve varsa ne zaman devreye girer?

Hobbes’un mutlak egemen öğretisi, insanlığın içinde bulunduğu kendine ve amacına yabancılaşmış var olmak ya da olmamak durumuna bir yanıt olarak düşünülmüştür. Şöyle ki; Iring Fetscher, Hobbes’un sözleşme teorisinin geleneksel sözleşme teorilerinden radikal bir şekilde farklılaştığına işaret eder. Geleneksel sözleşme teorileri genellikle bir “hükmetme sözleşmesi” olarak formüle edilmiştir. Buna karşın Hobbes’un sözleşme teorisi bir “imtiyazlı kılma” sözleşmesidir. Geleneksel sözleşme teorileri iki boyutludur ve bir toplum sözleşmesi (*pactum associantionis*) ile hükmetme sözleşmesi (*pactum subjectionis*) arasında ayrım yapar. Bu sözleşmelerin özelliği, uyruk ve gelecek egemen arasında ayrıma dayanması ve egemene devredilen hükmetme

<sup>57</sup> A.g.e., s. 111.

<sup>58</sup> A.g.e., s. 113.

<sup>59</sup> A.g.e., s. 113.



hakkının elinden geri alınabilir olarak kurgulanmasıdır. Toplum sözleşmesiyle bağımsız bireyler bir politik beden (*corpus politicum*) yaratırlar ve hükmetme sözleşmesiyle toplum ile geleceğin egemeni arasında karşılıklı yükümlülüklerin ve hakların belirlendiği bir sözleşme yapılı. Böylelikle egemen belirlenmiş olur. Hobbes'un sözleşme teorisi çerçevesinde ise, toplum ve hükmetme sözleşmesi birbiriyle ayrılmaz bir şekilde birleştirilmiştir. Bu nedenle *Leviathan*'ın 18. bölümünde toplumsal ortak varlığın (*common-wealth*) kurulmasıyla aynı zamanda topluma yön gösterici temsilcinin ya da temsilcilerin belirlenmesinin de öngörüldüğünü görürüz. Zira toplum ancak yönünü bilebildiği oranda bir egemendir; yani yaşamı mümkün kılması, muhafaza etmesi ve sürekli iyileştirmesi gereken devasa varlık, *Leviathan* veya “ölümlü Tanrı” olabilir. Yoksa bu devasa varlık kendi kendini yiyen bir canavara (*Behemoth*'a) dönüşür.

Hobbes, *Leviathan*'ın 18. bölümünde egemen için 12 maddeden oluşan bir haklar kataloğu sunar. Tüm bu hakların hepsinin ortak bir düşünce etrafında örüldüğünü görüyoruz. Buna göre egemenin çıkarı ve amacı ile birbirleriyle karşılıklı sözleşme yaparak çoğunluk aracılığı toplumsal ortak varlığı kuran uyrukların çıkarı ve amacı arasında bir özdeşlik vardır. Yapılan sözleşmeyle azınlık çoğunluğa tabi olur. Bunun sonucu olarak toplumsal ortak varlığın (*common-wealth*) kurulmasına onay verenler de karşı olanlar da egemenin (bu tek bir kişi de olabilir, bir temsilciler meclisi de) tüm yargılarını ve edimlerini ta baştan kendi kararlarıymış gibi yetkili kılarlar. Öyle ki; egemenin yanlış karar vermesi, yanlış edimlerde bulunması, adaletsizlik yapması hiçbir şekilde mümkün değildir. Egemenin yetkilerinin elinden alınması, cezalandırılması veya ölüm cezasına çarptırılması mümkün değildir. Egemene sınırsız yetki veren kişiler sanki onun mülkiyetine girerler ve ancak egemen onların korumakla yükümlü olduğu yaşamlarını koruma yükümlülüğünü yerine getiremezse, ona bağımlılıklarını, yaşamlarını koruyabilecek başka bir egemenin lehine sonlandırabilirler. Bunun dışında ona kayıtsız şartsız bağımlıdırlar, tabidirler.

Egemen, toplumsal ortak varlığın hâkim olan düşünce, öğreti ve inanç biçiminin ne olması gerektiğine ve hangi öğreti ve inançların barışçıl ortak yaşamı tehlikeye düşürebileceğine ya da onunla uyumlu olacağına karar verir. Mülkiyet haklarına açıklık getirir ve neyin ve ne kadarın herkesin kendisinin olduğunu belirler. Yargı hakkı, savaş ve barış konusunda karar verme hakkı aynı şekilde egemene aittir. Bu aynı zamanda toplumsal ortak varlığı dış saldırılara karşı savunma söz konusu olduğunda egemenin uyrukların yaşamı hakkında karar verme yetkisinin de olduğu anlamına gelir. Böylelikle egemen aynı zamanda ordunun başında olan en üst rütbeli generaldir. Egemen yukarıdan aşağıya, bakanlarını, danışmanlarını, yargıçlarını ve memurlarını hem savaş hem de barış durumunda belirler. Cezalandırma ve ödüllendirme yetkisi tamamıyla egemene aittir. Aynı şekilde vergi toplamak ve para basmak yetkisi egemenin elindedir. Egemenin gerçekten egemen olması ve elinde toplanan bu yetkileri yerine getirebilmesi için egemenin gücünün tüm uyrukların ortak gücünden daha fazla olması gerekir.<sup>60</sup> Toplumsal ortak varlığın (*common-wealth*) kurulmasıyla egemen güç ile sivil toplum arasında muazzam asimetrik bir güç ilişkisi oluşur. Bunu Hobbes son derece etkili bir şekilde şu cümlelerle ifade eder:

“Fakat insanlar barışı sağlamak ve böylelikle kendilerini korumak için toplumsal ortak varlık olarak adlandırdığımız yapay bir insan yaratmıştır; aynı şekilde *sivil yasa* denilen yapay zincirler yaratmışlar; onlar bu zincirleri karşılıklı sözleşmelerle bir

---

<sup>60</sup> A.g.e., s. 159-170.

tafta egemen gücü verdikleri kişinin veya temsilciler meclisinin dudağına diğer tarafta kendi kulaklarına bağlamıştır.”<sup>61</sup>

Görüldüğü gibi egemen hem mutlaktır hem de hemen her uyuğun tüm yaşam alanını kapsayıcı bir şekilde kuşatmıştır. Hobbes yukarıda aktardıklarım egemen betimlemesini 17. yüzyılın ortalarında yaparken sanki bugün bildiğimiz yaygın ulus devletlerini birtakım temel özelliklerini öngörürcesine betimlemiştir.

### **Herkesin Herkese Karşı Savaşının Ana Kaynağı**

Hobbes’un yukarıda sergilediğim mutlak egemen betimlemesi genellikle salt normatif bir teori olarak Hobbes’a atfedilir. O bir yandan toplumun üzerinde gerçekten korku salan mutlak egemen teorisini savunur. Bunu yaparken feodal toplumun somut siyasi kurumlarına gönderme yapar. Örneğin *Leviathan*’ın 18. bölümünde egemen gücün neden mutlak olması gerektiğini ve dolayısıyla güçler ayrımını neden ret ettiğini gerekçelendirirken o zamanlar artık son aşamasında olan feodal toplumun yapısından kaynaklanan İngiltere’de güçler ayrımının ne anlama geldiğine işaret eder.<sup>62</sup> Buna göre güçler ayrımı, egemenin gücünün toplumda varolan farklı toplumsal tabaklar arasında dağıtılması anlamına gelmektedir. Hobbes, 17. yüzyılın ortalarında İngiltere’de böyle bir güçler ayrımı önerisinde bulunmuş olsaydı, Montesquieu’nün 18. yüzyılın ortalarında önerdiği güçler ayrımı modeline benzer bir öneride bulunmuş olacaktı. Hobbes, böyle bir güçler ayrımı modelinin, egemenin gücünün felce uğratılmasıyla eş anlama geldiğinden hareket eder. Burada Hobbes ile Machiavelli arasında açıklayıcı olduğunu düşündüğüm bir benzerlik kurulabilir. Hobbes, Kantçı anlamda, yani egemenin gücünü parçalamayan, fakat yasama, yürütme ve yargı gücü arasında bir işbölümü anlamına gelecek bir güçler ayrımı modeline de karşıdır. Antonio Gramsci, Machiavelli’nin “politik sanatı”nı betimlerken bunun “dönemin felsefesi”ne uygun olarak “mutlak ulusal monarşiye eğilimli” olduğunu ve hem genel olarak hem de özel olarak İtalya bağlamında “güçlü devlet” kuramı için gerekli kuramsal bir çerçeve sunduğuna işaret eder. Burada önerilen güçlü devlete atfedilen ödev önemlidir. Gramsci, Machiavelli’nin saldırganlığı “feodalizmin kalıntılarına yöneliktir, ilerici sınıflara karşı değil; prens feodal anarşiye son vermelidir” der.<sup>63</sup> Belki burada Machiavelli’nin siyaset felsefesinin bir taraftan “feodalizmin kalıntılarına yönelik” saldırgan olması, diğer taraftan “monarşiye eğilimli” olması arasında bir çelişki görülebilir. Fakat burada söz konusu olan monarşi, yani tek kişinin yönetimi artık *feodal monarşi* değildir. Burada söz konusu olan, modern anlamda tek kişi iktidarındır ve görevi tüm gücünü kullanarak ulusal birliği sağlamaktır. Güçler ayrımı bağlamında Hobbes’un dile getirdiği düşünceler, Machiavelli’den farklı koşullarda ifade edilmiş olsa da benzer kaygıları paylaştığını gösteriyor. Bu bakımdan Hobbes’un, formüle etmiş olduğu egemenlik kuramıyla aynı zamanda feodal topluma tekabül eden devlet biçimini eleştirdiğini ileri sürebiliriz. O halde, Hobbes’un, toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde savunduğu mutlak egemen teorisi tarihsel bir açıdan yapılmaktadır. Bu nedenle onun mutlak egemen teorisi aynı zamanda belli bir tarihsel göreliliği de içerir.

Hobbes’un mutlak egemen güç teorisi karşısında rahatsızlık duyanlar, toplumsal ortak varlığın ve mutlak egemen gücün kurulmasına gerekçe oluşturan insan doğası argümanını dikkate

<sup>61</sup> A.g.e., s. 198 (vurgu bana aittir).

<sup>62</sup> A.g.e., s. 168.

<sup>63</sup> Gramsci, A., *Gefängnishefte (Hapishane Defterleri)*, Birinci Defter, c. 1 içinde, Argument Verlag, Berlin, 1991, s. 70.

alır. Zira *Leviathan*'ın 13. bölümünde herkesin herkese karşı savaşına yol açan üç temel nedenin insanın doğasında bulunduğunu ileri sürer. Bunlar; rekabet, güvensizlik ve şan-şöhret düşkünlüğüdür. Bunlardan birincisi, kazanç; ikincisi, güvenlik ve üçüncüsü, şöhret için mücadeleye iter. *İlki*, başkalarının malı ve mülkü, kişiliği, eşi ve çocukları üzerinde hâkimiyet kurmak; *ikincisi* kendi malını ve mülkünü, kişiliğini, eşini ve çocuklarını savunmak için; *üçüncüsü*, kendi kişiliğine doğrudan veya dolaylı olarak akrabalarına, arkadaşlarına, halkına karşı itibar sarsıcı saldırılara karşı şiddet kullanır.<sup>64</sup> Hobbes'un bu belirlemede şiddet kullanma eğilimini insanın doğasına dayandırması, mutlak egemen gücün sonsuza kadar zorunlu bir kurum olarak düşünüldüğü izlenimini uyandırır. Oysa Hobbes, Rönesans'ın hümanist ruhuna uygun olarak, insanları güç ve yetileri bakımından eşit olarak tanımladıktan sonra, insanlar arasındaki kavga ve düşmanlıkları, insan doğasındaki birtakım içsel ilkelere dayandırmadan önce, görebildiğim kadarıyla yorumcuların şimdiye kadar pek dikkate almadığı *kıtlık* durumundan hareketle açıklar. Hobbes, insanları önce doğadan beden ve zihin yetileri bakımından eşit olarak tanımlar. Bundan hareketle insanları yetenekleri bakımından da eşit olarak tanımlar. Bütün bu doğal eşitlikler dolayısıyla insanlar kendilerini emellerini gerçekleştirme bakımından da diğerlerine eşit görür. İşte, bu durumda iki insan aynı anda aynı şeyi isterse rekabet ve kavga başlar. Şöyle der Hobbes:

“Bu yetenek eşitliğinden amaçlarımıza ulaşma umudunun eşitliği doğar. Bu nedenle eğer iki insan, ikisinin birden sahip olamayacağı, aynı şeyi arzu ederse, düşman olurlar; ve amaçlarına giden yolda (ki bu, temel olarak kendilerini korumak ve bazen de zevk almaktır) birbirlerini yok etmeye veya hakimiyetleri altına almaya çalışırlar.”<sup>65</sup>

Burada Hobbes insanlar arası düşmanlığı onların dış ilişkilerine konu olan nesnelere durumundan hareketle açıklar -ki o burada epistemolojik gerçekçilik ilkesine sadık kalır. Onların düşman olmalarına neden olan şey, sadece bir insanın sahip olabileceği bir şeyi birçok insanın birden arzu etmesidir. Söz konusu şeyden herkese arzusunun gerçekleştirilmeye yetecek kadar bulunmamaktadır. Bu bir *kıtlık* durumudur ve insanların birbirlerine karşı rekabet ve sonunda birbirleriyle kavga etmelerine neden olmaktadır. O halde, insanlar arasında düşmanlığa ve kavgaya arzularını gerçekleştirmek için ihtiyaç duydukları şeylerin kıt olması yol açmaktadır.

Kıtlık, anlık ve geçici olabilir ya da süreğen ve uzunca bir süre kalıcı olabilir. Kıtlığın birçok farklı nedeni olabilir. Ama bunların hepsini belki de üç başlık altında toplayabiliriz: doğal nedenler, üretimden kaynaklanan nedenler ve piyasadaki kaynaklanan nedenler. Doğadan kaynaklanan kıtlık, doğanın gereksinim duyulduğu kadar üretilmesi için elverişli olmamasından kaynaklanır. Üretimden kaynaklanan kıtlık, üretim kapasitesinin, yani üretkenliğin sınırından kaynaklanır. Örneğin mevcut üretim araç ve gereçleriyle herhangi bir şeyden saatte sadece 10 adet üretilbiliyorsa ve söz konusu şeyden, diyelim, 20 adet gerekiyorsa, ortada üretimden kaynaklanan bir kıtlık durumu var demektir. Piyasalardan kaynaklanan kıtlık durumu, üretim araçlarının ve ürünlerin bazı ellerde birikmesi sonucu piyasalarda insanların gereksinimlerini gidermek için ihtiyaç duydukları mallar üzerinde toplumun belli bir kesiminin mutlak tekelinin kurulmasıyla oluşur. Örneğin malların stok edilmesi, bu kıtlığın yaratılış biçimlerinden en bariz ve radikal olanıdır. Hobbes'un yukarıda betimlediği kıtlık durumu geneldir ve dönemi bağlamında

<sup>64</sup> Hobbes, T., *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes*, yay. W. Molesworth, volume 3 içinde, s. 112.

<sup>65</sup> Hobbes, a.g.e., s. 111.

düşünülürse bu nedenlerin hepsini birden kastettiğini pekâlâ ileri sürebiliriz. Fakat, “herkesin herkese düşman” olduğu durumun sonucunu betimlerken, yukarıda aktardığım gibi, bu durumda çalışmanın (*Industry*) ve kültürün (*Culture of the Earth*) yokluğunu, eş deyişle üretimden kaynaklanan kıtlığı vurgulamayı yeğlemektedir. Kurulacak olan toplumsal ortak varlık, her şeyden önce bilgiyi, çalışmayı, kültürü ve sanatı mümkün kılmalıdır ve belirlenecek olan egemenin görevi bunun koşullarını sağlamaktır. Hobbes, *Leviathan*’ın 24. bölümünde göstermeye çalıştığı gibi, sivil toplumun kurulması, sivil yasaların hâkim olmasıyla birlikte, üretimden kaynaklanan kıtlığın aşılması için gerekli önkoşul sağlanmış olacak ve bu zamanla doğadan ve piyasalardan kaynaklanan kıtlığın aşılması için gerekli önkoşulların oluşmasını da sağlayacaktır. O halde, Hobbes, doğa durumundan çıkılması için kurulmasını önermiş olduğu toplumsal ortak varlık (*common-wealth*) ile herkesin herkese karşı savaşının en temel nedenini ortadan kaldırmayı ve böylelikle aslında adım adım “Ölümsüz Barış”ı tesis etmeyi amaçladığını ileri sürmemiz için hemen her neden vardır.

### İki Boyutlu Barış Perspektifi

Hobbes’un toplum ve siyaset felsefesinde saklı olan bu *ölümsüz barış* perspektifi yeterince dikkate alınmaz. Yorumcular daha çok onun önerdiği toplumsal ortak varlığın kurulmasıyla başlayan toplumu barışçıl kılma çabasının ilk aşamasını, yani herkesin herkese karşı savaşının fiziksel yıkıcılığının durdurulmasını amaçlayan ve böylelikle üretimin ve kültürün oluşmaya başladığı ilk aşamayı göz önünde bulundurur. Hobbes, bu ilk aşamada piyasaların işleyebilmesi için gerekli olan “alma ve satma özgürlüğü”nün gerçekleştirilmesini talep etmektedir.<sup>66</sup> Bu ise ancak yapılan sözleşmelere uyulması için gerekli olduğunu düşündüğü herkesi korku içinde tutacak egemen gücün belirlenmesiyle mümkündür. Toplumsal ortak varlığın kurulması ve egemen gücün belirlenmesiyle aynı zamanda herkes, herkesin herkese karşı aktif savaş anlamına gelen herkesin her şeye olan özgürlük hakkından da vaz geçer. Böylece sadece savaşın fiziksel yıkıcılığı durdurulmuş olur. Fakat mülkiyet ve zenginlik uğruna yaşanan rekabet nedeniyle süren savaş devam eder. Bilindiği gibi, Hobbes’a göre, savaş durumu sadece sıcak savaş halini kapsamaz. Tersine, ona göre içinde potansiyel olarak savaş tehlikesini barındıran her durum savaş durumudur. Bu nedenle her rekabet durumu Hobbes’a göre aslında bir savaş durumudur. O halde, Hobbes’un toplumsal ortak varlığın kurulmasıyla belirlenmesini önermiş olduğu mutlak egemen fiziksel şiddet tekeline kendinde toplamakla aslında sadece savaşın fiziksel şiddeti içeren yıkıcı biçimini mümkün olduğu kadar durdurmuş oluyor, bir bütün olarak süren savaşın kendisini değil.

### Ölümsüz Barış ve Yeni Bir Egemenlik Perspektifi

Doğa durumunda herkesin herkese karşı yürüttüğü savaşın nedenini açıklarken, *Leviathan*’ın 13. bölümünde insanın doğasında olduğu düşünülen birtakım ilkelere gönderme yaptığını belirttim. Fakat Hobbes’un doğa durumu betimlemesine yakından bakılınca, onun savaşın kaynaklarını açıklarken insanın doğasına içkin birtakım ilkelere hareket etmek yerine, açıklamasını insanların ilişkilerine dayandırdığını ve bunun Hobbes’un epistemolojik kuramına daha uygun olduğunu gösterdim. Yukarıda sergilediğim gibi, Hobbes savaş durumunu betimlerken, verili doğal eşitliği ve doğal eşitlikten kaynaklanan amaçların gerçekleştirilmesi bakımından umut eşitliğini savaşın

---

<sup>66</sup> A.g.e., s. 199.

öznel önkoşulu olarak tanımlasa da; savaşın nesnel nedenlerini açıklarken, insanların üretim durumundan ve ilişkilerinden kaynaklanan maddi ilişkilerini merkeze alarak açıklamaya girişir. Bunlar; *bir*, üretimden ve/veya piyasalarda mallar üzerinde oluşan tekellerden kaynaklanan kıtlık; *iki*, sivil yasaların olmayışı ve bundan kaynaklanan mülkiyet ilişkilerinin belirsizliği ve düzensizliği; ve *üç*, bütün bunlardan kaynaklanan bölüşümde ve paylaşımında oluşan adaletsizlik. Bütün bu nedenler, herkesin herkese karşı savaşının başlamasının nedenleridir.

Yukarıda belirttiğim gibi, Hobbes, bu durumdan çıkıp, sürekli barış durumunun oluşturulması için iki aşamalı bir uygulama önermektedir. Daha önce de işaret ettiğim gibi, yorumcular daha çok onun önerdiği toplumsal ortak varlığın kurulmasıyla başlayan toplumu barışçıl kılma çabasının ilk aşamasıyla sağlanan herkesin herkese karşı savaşının fiziksel yıkıcılığının durdurulduğu ilk aşamayı göz önünde bulundurur, “Ölümsüz Barış” durumu olarak belirlediği ve tüm aktüel ve potansiyel savaş durumlarının bütün kaynaklarıyla ortadan kaldırıldığı ebedi barış durumunu dikkate almazlar. Ebedi barışçıl topluma ulaşmak için Hobbes, önce mülkiyet ilişkilerinin düzenlenmesi ve piyasaların işletilmesini talep eder. Alma ve satma özgürlüğünün sağlandığı ilk aşamada henüz ebedi barış sağlanmamıştır. Bu aşamada ancak Hobbes’un yapılan sözleşmelere uyulması için gerekli olduğunu düşündüğü herkesi korku içinde tutacak egemen gücün belirlenmesi ve sivil yasaların konması söz konusudur. Böylelikle herkes, herkesin herkese karşı aktif savaşı anlamına gelen herkesin her şeye olan özgürlük hakkından vaz geçer. Ancak bu durumda savaşın sadece fiziksel yıkıcılığı durdurulmuş olur, mülkiyet ve zenginlik uğruna yaşanan rekabet nedeniyle süren savaş devam eder. Buna kurulan leviathanın toplum karşısında elde ettiği ezici güç sonucu oluşan sürekli korku ve potansiyel savaş durumu eklenmiştir. Ben bu oluşan yeni duruma ‘istikrarsız barış durumu’ diyorum. Bu durumun istikrarsız olduğunu ve her zaman yeniden sıcak bir savaş durumuna dönüşeceğini Hobbes çok iyi bilmektedir. Savaşı tanımlarken, *Leviathan*’da yukarıda da işaret ettiğim bir yerde tam olarak şöyle der:

“Çünkü *savaş* sadece muharebeden veya çarpışma eyleminden ibaret değildir; muharebe etme isteğinin olduğunun açıkça bilindiği zaman dilimini de kapsar: ve bu nedenle *zaman* kavramı, hava durumunun özünde olduğu gibi savaşın özüne dâhil olarak düşünülmelidir. Zira kötü hava durumu, sağanak veya güçlü yağmurdan oluşmaz, fakat yağmura eğilimli birçok günü de kapsar: o halde, savaşın özü aktüel çarpışmadan ibaret değildir; ona dönüşme niteliği olan durumu da kapsar; bütün bu zaman süresince tersinin olacağına garanti yoktur. Diğer tüm zamanda *barış* vardır.”<sup>67</sup>

Görüldüğü gibi Hobbes burada geniş bir savaş kavramıyla çalışıyor. Savaş durumu sadece aktüel çarpışma durumunu değil, aynı zamanda içinde tüm potansiyel çarpışma durumlarını da kapsamaktadır. Zira içinde çarpışma eğilimi olan tüm zamanlarda da barışın muhafaza edilmesinin herhangi bir garantisi yoktur. Tersine, zaten psikolojik ve potansiyel maddi savaş durumu olan bu durum, her an sıcak savaş durumuna dönüşebilir. Sivil toplumun kurulması, şiddet tekelinin egemenin elinde toplanması ve sivil yasaların konmasıyla maddi mülkiyet ilişkilerinden kaynaklanan rekabeti sadece formal olarak düzenliyor; seninki, benimki ve onunki arasındaki

---

<sup>67</sup> A.g.e., s. 113.

ayrım tespit ve tesis ediliyor; ama böylelikle bu ilişkilerden kaynaklanan rekabet, yani Hobbes'a göre insanlar arasındaki kavganın ilk ve başlıca nedeni ortadan kalkmamış oluyor, ondan kaynaklanan kavga durumuna kalıcı olarak çözüm üretilmiyor.

Durum hukuksal ve politik açıdan da çok farklı değildir. Yukarıda *Leviathan*'ın 21. bölümünden aktardığım pasaja geri dönüp bakalım:

“...insanlar barışı sağlamak ve böylelikle kendilerini korumak için toplumsal ortak varlık olarak adlandırdığımız yapay bir insan yaratmıştır; aynı şekilde *sivil yasa* denilen yapay zincirler yaratmışlar; onlar bu zincirleri karşılıklı sözleşmelerle bir tarafta egemen gücü verdikleri kişinin veya temsilciler meclisinin dudağına diğer tarafta kendi kulaklarına bağlanmıştır.”<sup>68</sup>

Hobbes burada sivil yasaların konmasıyla oluşan sivil toplum durumunu barış uğruna yaratılmış olan bir negatif özgürlük durumu olarak betimliyor. Hobbes sivil yasaları insanların hareket alanını daraltan, davranışlarını engelleyen, gerekirse yasaklar koyan ve yönlendiren mutlak bir dış zor kurumu olarak tanımlıyor. Bu çerçevede sergilenen davranışlar, edimler ve eylemler bir zorunluluk, gereklilik ve gönüllülük ilkesine değil, bir zor ve zorlama ilkesine dayanmak zorundadır. Siyasi açıdan da durum aynıdır. Egemen güç, örneğin 14. bölümde betimlediği gibi korku salan, “zorlayıcı güçtür”<sup>69</sup> ve görevi, toplum üzerinde sürekli bir tehdit unsuru olarak konumlanarak yapılan sözleşmelere uyulmasını sağlamaktır.

Şimdi, burada sorulması gereken soru, Hobbes'un tüm rekabet durumunun, dolayısıyla savaş durumunun ortadan kalktığı ve insanlara korku salan bir egemen gücün olmadığı bir durumun mümkün olup olmadığını toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde dikkate alıp almadığı sorusudur.

Hobbes'un eserlerinde sivil toplumda da aslında farklı bir şekilde devam eden insanlığın içinde bulunduğu sürekli baskı ve korku durumundan kalıcı birçok çıkış perspektifi varır. Bunların her biri bir yazı konusudur. Bu nedenle bunlara sadece işaret edeceğim.

Hobbes, *Leviathan*'ın 17. bölümünde insan ile arı ve karınca gibi diğer canlılar arasında bir karşılaştırma yapar. Bu canlılar da insanlar gibi sosyal varlıklardır. Onlar da insanlar gibi her biri kendi yargısına ve hazına göre davranır. Diğer taraftan birbirlerine ortak yararları için en iyi şeyin ne olduğunu anlatacak bir dilleri yoktur. Fakat insanda aralarındaki iletişimi ve karşılıklı anlaşmayı kolaylaştıracak son derece gelişkin dilleri olsa da bu canlılar gibi birbirleriyle sosyal varlıklar olarak yaşayamazlar. Bu nedenle Hobbes sorar: “bu nedenle belki birçok insan, insanlığın neden aynı şeyi yapamadığını bilmeyi arzular.”<sup>70</sup> Bu soruya yanıt olarak Hobbes, altı neden sıralar. Bunların başında insanlar arasında savaşa neden olan rekabet gelir -ki bu, insanları diğer canlılarla karşılaştırıldığında aslında üstün kılması gereken *akıl*, dil ve hitabet sanatı gibi yetilerin tersi amaçlar için kullanılmasına yol açar ve insanı aslında kendisinden daha aşağıda olan canlılardan daha aşağıda kılar. Diğer canlılar örneğin ortak olan ile özel olan arasında ayrım yapmazlar. İnsanlar yapar. Bu ayrım herkesin kendisini birey olarak gerçekleştirme için işlevsel kılınabilir. Fakat bu, modern insan ilişkilerine hakim olan rekabet nedeniyle tersine döner. Diğer canlılar da insanlar gibi ses çıkarırlar, ama insanlar gibi kendilerini anlatırken çok daha iyi ve kolay

<sup>68</sup> A.g.e., s. 198 (vurgular bana aittir).

<sup>69</sup> A.g.e., s. 124.

<sup>70</sup> A.g.e., s. 155.

anlaşmalarını sağlayabilecek hitabet sanatına (“art of words”) sahip değildiler. Fakat insanlar arası ilişkilere hâkim, onları birbirine yabancılaştıran ilkeler nedeniyle bu sanat iyiyi kötü, kötüyü iyi olarak göstermekten başka bir şeye yaramaz.<sup>71</sup> Kısacası, insanı insan yapan tüm yetileri, aralarındaki ilişkilere hâkim rekabet yetileri nedeniyle tersi amaçlar için kullanılır olur ve insanı kendinden daha aşağıda olan canlılardan daha aşağıda kılar.

Bu gözleminden hareketle Hobbes, *Leviathan* yorumlanırken neredeyse hiç dikkate alınmayan, fakat Hobbes’un öğretisinin niteliğinin anlaşılması bakımından son derece önemli olan sonuç bölümünde (“A Review and Conclusion”) insanın sosyal bir varlık olarak yaşayıp yaşayamayacağı sorusuna tekrar döner: İnsan akıllı, eş deyişle eleştirel ve öz eleştirel, sorumlu ve dayanışmacı bir varlık olarak yaşayabilir mi? Hobbes’a genellikle insan doğasına ilişkin kötümser ve karamsar düşünceler atfedilir. Oysa, sonuç bölümüne bakıldığında, Hobbes’un, kendisine atfedilen düşüncelerin tam tersin düşüncelere sahip olduğunu görüyoruz.

Şimdi, insanın doğasına dair şüpheci düşüncelere sahip olanlar, insanın toplumsal sorumluluklar (*Civill duty*) üstlenemeyeceğini düşünür. İnsanın başkalarını eleştirirken adil ve dolayısıyla başkalarının yanlış ve hatalarına karşı hoşgörülü olamayacağını ileri sürer. İnsanın tüm düşünümünde sağlam akıl yürütme yetisi gereklidir. Ne var ki, insanın hayal gücü çok hızlı işler ve bu onun düşüncesini doğru ile yanlış arasında ayırım yapmak için gerekli olan tutarlılıktan yoksun kılar. Bu nedenle insanın kararları çok hızlı ve yargıları adil değildir. Akıl, eğer dikkatleri üzerinde toplayan ve karşılıklı onay ve uyum üreten güçlü bir hitaba sahip değilse, çok etkili olmaz. Cesaret, özel oç alma tutkusuna dönüşür ve bazen kamusal barışı tehdit eden duruma gelir. Dünyanın işlerinin gerçekleştirirken tanınma, zenginlik ve otorite uğruna sürekli rekabet halinde olduğu için, insanın diğerlerine karşı daima dostça davranması mümkün değildir. Şüphecilerin bütün bu iddialarının karşısında hiçbir şekilde karamsar ve kötümser bir tavır sergilemez Hobbes. Tersine, kendisini gerçekçi ve iyimser bir düşünür olarak belli eden Hobbes şöyle der: “Buna, bunlar gerçekten büyük zorluklardır, fakat olanaksızlıklar değildir: Eğitim ve disiplin aracılığıyla birbirine uyumlu hale getirilebilir ve getiriliyor da, diyerek yanıt veriyorum.”<sup>72</sup> O halde, Hobbes’a göre, insan akıllı, eleştirel ve öz eleştirel, sorumlu ve dayanışmacı bir varlık olabilir. Bunun doğal durumda zaten mümkün olmadığını ve aslında sivil toplum durumunda da mümkün olmadığını Hobbes’un kendi betimlemelerinden biliyoruz. İşaret ettiğim gibi, insana dair neredeyse her şeyi tersine çeviren rekabet sivil toplum durumunda da farklı bir şekilde devam ediyor. Bu soruya *Leviathan*’da kanaatimce şimdiye kadar neredeyse hiç dikkate alınmayan ve yukarıda ileri sürdüğüm gibi sivil toplum modelini çoktan aşan bir perspektif var:

“...eğer insanların büyük bir çoğunluğunu, onların hepsini korku içinde tutan ortak bir güç olmadan adaletin ve doğanın diğer yasalarına uyacaklarından hareket edebilseydik, bütün insanlığın da aynı şeyi yapabileceğinden hareket edebilirdik; böylelikle bu durumda ne herhangi bir sivil hükümet veya hiçbir şekilde toplumsal ortak varlık olurdu ne de onlara gereksinim olurdu.”<sup>73</sup>

İşte kanaatimce Hobbes’un sivil toplum durumunun çerçevesini çoktan aşan ve insanlığa ölümsüz barış perspektifi sunan bakışı budur. Onyedinci yüzyılın ortalarında belki ütöpik olan bu

<sup>71</sup> A.g.e., s. 156-157.

<sup>72</sup> A.g.e., s. 702.

<sup>73</sup> A.g.e., s. 155.

toplumsal durum perspektifi bugün her zamankinden çok daha gerekli ve mümkün gözükmektedir. Hobbes'un toplum ve siyaset felsefesini, uluslararası akademik dünyada da görülen bu yeni açıdan yorumlamayı denemek<sup>74</sup>, çağımızın sorunlarına yanıt vermek için daha verimli olabilir.

---

<sup>74</sup> Bkz. Gert, B., *Hobbes: Prince of Peace*, Polity Press, Cambridge ve Melden, 2010.



## Kaynakça

1. Bronowski, J. ve Mazlish, B., *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2011. 279-308.
2. Cicero, M. T., *Vom Gemeinwesen*, çev. ve yay. Karl Büchner, Artemis Verlag, Zürih ve Münih, 1952.
3. Cicero, M. T., *De res publica/Vom Gemeinwesen*, çev. ve yay. Karl Büchner, Philipp Reclam jun, Stuttgart, 1970.
4. Dewey, J., "The Motivation of Hobbes's Political Philosophy", Ross, R., Schneider, W. ve Waldman T. yay. *Thomas Hobbes in his Time* içinde, University of Minnesota Press, s. 8-30.
5. Fetscher, I., "Einleitung" ("Giriş"), *Leviathan* içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1984, s. IX-LXVI.
6. Gawlick, G. "Vorwort des Herausgebers" ("Yayımcının Önsözü"), Hobbes, T., *Vom Menschen/Vom Bürger - Elemente der Philosophie (İnsan Üzerine/Yurttaş Üzerine – Felsefenin Üsurları)* içinde, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994.
7. Gert, B., *Hobbes: Prince of Peace*, Polity Press, Cambridge ve Melden, 2010.
8. Göçmen, D., "Thomas Hobbes, *Leviathan* ve Barışçıl Bir Toplum ve Siyaset Felsefesinin Temellendirilmesi", *Günümüzü Felsefe ile Düşünmek* içinde, yay. B. Gülşen, E. Bozkurt, G. Sorguç ve U. Morkoç, Ege Üniversitesi Yayınları, Edebiyat Fakültesi Yayın No: 190, İzmir, 2014, s. 427-437
9. Gramsci, A., *Gefängnishefte (Hapishane Defterleri)*, Birinci Defter, c. 1 içinde, Argument Verlag, Berlin, 1991.
10. Gramsci, A., *Gefängnishefte (Hapishane Defterleri)*, Beşinci Defter, c. 3 içinde, Argument Verlag, Berlin, 1992.
11. Hobbes, T., *Leviathan, The English Works of Thomas Hobbes*, yay. William Molesworth, c. 3 içinde, Londra, 1839.
12. Hanson, D. W., "Thomas Hobbes's 'highway to peace'" ("Thomas Hobbes'un 'Barışa Giden Hızlı Yolu'", International Organization, c. 38, 1984/no: 2 içinde, s. 329-354.
13. Hobbes, T., *Leviathan*, yay. C. B. Macpherson, Penguin Classics, Londra, 1968.
14. Hobbes, T., *De Cive (Yurttaş Üzerine)*, *The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes*, yay. H. Warrender, c. 3 içinde, Oxford University Press, Oxford, 1983.
15. Hobbes, T., *Vom Menschen/Vom Bürger - Elemente der Philosophie (İnsan Üzerine/Yurttaş Üzerine – Felsefenin Üsurları)*, yay. G. Galick, Felix Meiner Verlag, Hambg, 1994.
16. Hobbes, T., *Human Nature and De Corpore Politico*, yay. J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford, 1999.
17. Hobbes, T., *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
18. Hobbes, T., *Elementa Philosophica: De Cive (Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri)*, çev. D. Zarakoğlu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.
19. Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten (Ahlakın Metafizikliği)*, yay. Wilhelm Weischedel, Eserler, c. 8 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993.
20. Locke, J., *Two Treatises of Government*, yay. Peter Leslett, Cambridge University Press, Cambridge vd., Cambridge, 1993.
21. Machiavelli, N., *Prens*, çev. Kemal Atakay, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2014.

22. Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
23. Macpherson, C. B. 1968. "Introduction" ("Giriş"), *Leviathan* içinde, Penguin Classics, 9-63.
24. Martinich, A. P., *Thomas Hobbes*, çev. Akın Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
25. Parkin, J., *Taming the Leviathan – The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640 - 1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
26. Filmer, R., *Patriarcha; or the natural power of Kings (Patriarka veya Kralların Doğal Gücü)*, Londra, 1680.
27. Sorell, T., "Hobbes' Reputation in Anglo-American Philosophy", yay. G. A. J. Rogers, T. Sorell ve J. Kraye, *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy* içinde, Routledge, Oxon, 2010.
28. Spinoza, B., Jarig Jelles'e 2 Haziran 1674 tarihli mektup, *Briefwechsel (Mektuplar)* içinde, yay. M. Walther, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986, s. 209-210.
29. Thornton, H., *State of Nature or Eden?*, The University of Rochester Press, Rochester, 2005.
30. Zetzel, J. E. G., "Introduction" ("Giriş"), Cicero, M. T., *On the Commonwealth and On the Laws* içinde, yay. James E. G. Zetzel, Cambridge University Press, Cambridge vd., 1999, s. xiv-xx.