

TOPLUMSAL SÖZLEŞME*

Social Contract

Cécile Fabre**

çev. Mehmet Fatih Deniz***

Aşağıdaki iki politik topluluğu ayırmak gerekir: Biri yönetimleri hiçbir şekilde uyruklarının rızasına (*consent*) dayanmayan yöneticiler tarafından yönetilirken; diğeri yasalarına tabi olan yurttaşların rızası olmaksızın iktidarda olması mümkün olmayan yöneticiler tarafından yönetilenidir. Toplumsal sözleşme teorisine göre, ilkinin yöneticileri yönetilenlerin rızasına dayanmadıklarından meşru değilken; ikincisinin yöneticileri, yönetimleri öylesi bir rızaya dayandığı sürece, meşrudurlar. (Bkz. RIZA¹)

Yönetilenlerin rızasının politik meşruiyet için gerekli bir koşul olması düşüncesi toplumsal sözleşme teorisinin niteliğini tanımlar. Bu denemede, ilkin klasik toplumsal sözleşme teorisinin üç ufuk açıcı eserde ifade bulmuş olduğu şekliyle genel tematiğini sunuyorum: Hobbes'un *Leviathan*, Locke'un *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* ve Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* (Hobbes 1998; Locke 1960; Rousseau 1998, 2003; Bkz. HOBBS, THOMAS; LOCKE, JOHN; ROUSSEAU, JEAN-JACQUES). Daha sonra ise özellikle John Rawls'un çalışmalarında çağdaş politik felsefe alanındaki bu geleneksel mirası genel hatlarıyla tasvir ediyorum (1971; Bkz. RAWLS, JOHN).

Klasik politik düşüncede toplumsal sözleşme, bir devletten yoksun bireylerin onun vasıtasıyla kendilerini koruma (*preservation*) doğal haklarına sahip oldukları, bu hakları bırakmaya rıza göstererek, kendilerini, devletin yaptırım gücüne ve kendileriyle aynı taahhütte bulunan diğer herkese bağlamış oldukları bir anlaşmadır (Bkz. HAKLAR). Sözleşme teorisyenleri tipik olarak şu sorunları ele alırlar: Bireylerin devletin yaptırım gücüne neden bağlı olmaya rıza gösterdikleri -aslında neden rıza göstermeleri gerektiği-; rıza kavramının devlet otoritesi için kendi başına meşruiyet koşulu olması; bireylerin

* Metnin orijinal adı ve künyesi şöyledir: *The International Encyclopedia of Ethics*. Edited by Hugh LaFollette, print pages 4940–4949. © 2013 Blackwell Publishing Ltd. Published 2013 by Blackwell Publishing Ltd. DOI: 10. 1002/ 9781444367072. wbiee431. Not: Bu makalenin telif hakları WILEY Yayınları'na aittir (Copyright © 2000-2017 by John Wiley & Sons, Inc., or related companies. All rights reserved). Makalenin çevirisi ve Felsefe Arkivi'nde yayımlanması için vermiş oldukları sınırlı izin dolayısıyla kendilerine teşekkür ederim (ç.n.).

** Prof. Dr. Cécile Fabre, Oxford Üniversitesi All Souls College, Politik Felsefe Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, mfatihdenizakdeniz.edu.tr

¹ Parantez içindeki bu ve diğer atıflar makalenin içinde yer almış olduğu *The International Encyclopedia of Ethics*'in maddelerine ilişkindir. (ç.n.)

gerçekte neye rıza göstermiş oldukları (Hobbes, Locke ve Rousseau'nun teorilerine ilişkin kitap çaplı ve önemli bir çalışma örneği için Bkz. Cohen 2010; Gauthier 1969; Hampton 1986; Kavka 1986; Lloyd-Thomas 1995; Riley 1982; Simpsons 1992; Tuck 1989; Waldron 2002.).

Bireylerin yaşamış olduğu devletsiz bir dünya tasviri ya da tam olarak Hobbes, Locke ve Rousseau'nun ifade etmiş olduğu şekliyle “doğa durumu” (*the state of nature*): bireylerin birbirlerine karşı eşit bir ilişki içinde olduğu, hiç kimsenin yek diğerine kalıcı olarak hükmedecek (*dominate*) yeterli güce sahip olmadığı; ve böylece, doğal bir özgürlük içinde yaşamış oldukları bir yer olmalıdır. Hobbes'un *Leviathan*'ın 12 ve 14. bölümlerinde ileri sürdüğü ve Locke'un *İkinci İnceleme*'de vurgulamış olduğu şekliyle, bütün bireyler kendilerini koruma (*self-preservation*) ve kendilerini koruma yolları konusunda doğal haklara sahiptirler. Bununla birlikte, doğa durumu asgari düzeyde barış ve refah yaşamı için elverişli değildir. Hobbes'un eşsiz ifadeleriyle “öylesi bir durumda, sürekli korku ve şiddetli ölüm tehlikesi vardır; ve insan yaşamı, yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır.” (1998: Bölüm 13). Her üç yazar insanların bu yüzden doğa durumunu terk etmek için iyi nedenlere sahip oldukları, doğrusu öylesi bir sorumluluk altında oldukları, ve kendilerini bir sözleşme aracılığıyla, barışı koruyacak bir devlet otoritesine bağlamaları konusunda hemfikir olmalarına rağmen, insanların niçin öyle yapmaları gerektiği konusundaki açıklamaları önemli ölçüde ayrıştırmaktadır. Hobbes'un görüşüne göre, ölüm korkusu ve kendini koruma arzusu insanın eylemde bulunması için tek ve baskın motivasyondur; (ölüm korkusu ve yaşama arzusu) ayrıca, insana kendi yaşamını sürdürmeyi güvenceye almak için her ne gerekiyorsa yapması konusunda ahlaksal bir izin verir. Buna ilave olarak kaynaklar sınırlı olduğundan dolayı insanların kaynaklar için, özünde kendi yaşamları için, her zaman birbirleriyle kavga etmeleri gerektiğinden; gerçek şu ki bireyler birbirleriyle uygun bir şekilde iletişime giremezler ve bu yüzden kelimenin tam anlamıyla ortak bir otorite yokluğu durumunda birbirlerine güvenemezler; ve doğaları gereği aşırı gururlu olmalarından dolayı: kuşkusuz olarak, bireylerin birbirlerini öldürmemek, sakatlamamak veya gasp etmemek için herhangi bir sorumluluk altında olmadıkları bu doğa durumu da “her bir insanın, diğer bir insana karşı...-amansız bir- savaşıdır (*warre*)” (Hobbes 1998: Bölüm 13; Bkz. SAVAŞ; ÖLDÜRMEK). Ancak, bireylerin kendilerini koruma (*self-preservation*) arzularını ve bunun şiddet doğuran sonuçlarını kontrol altında tutmak için zayıf bir devlet otoritesine (sırf bağlanmış olmak) adına doğa durumunu terketmiş olmaları anlamsız olurdu. Bu yüzden de, bireylerin rıza göstermekte olduğu, Hobbes devleti bütün bir güce sahiptir (*all-powerful*) ve (öyle görünüyor ki) muhaliflik için çok dar bir alan bırakmaktadır.

Hobbes'un insanların doğa durumuna ilişkin bitevi olarak kasvetli tasvirini Locke'un kiyle karşılaştırmak gerekir. Locke bireylerin, özellikle kendilerini koruma ve canlarına kastedenleri veya genel olarak yaşam haklarını ehdi edenleri cezalandırma

hakkı olmak üzere, doğal haklara sahip oldukları konusunda Hobbes'la hemfikiridir (Bkz. KENDİNİ KORUMA; CEZA kavramları). Bununla birlikte Locke'un doğa durumu bir serbestlik durumu değildir. Eğer A yaşam hakkına sahipse, bu ona karşı doğrudan bir tehdit oluşturmadığı sürece B'nin onu öldürmeme sorumluluğu (*duty*) altında olduğu anlamına gelir. Eğer A böyle davranırsa (B'nin canına kast ederse), ancak o zaman, öldürülmeme hakkını kaybeder. Dahası özel mülkiyet kurumunu sadece devletin kurulmasıyla mümkün gören Hobbes'un aksine, Locke bireylerin sadece kendileri üzerinde değil ama aynı zamanda hayatta kalmak için gereksinim duydukları şeyler üzerinde bir sahiplik hakları olduğunu ileri sürer: bağlantılı olarak, başkaları bu şeyleri bizden (zorla) almamak sorumluluğu altındadırlar (Locke 1960: Bölüm 3, 5.). Son olarak, özetle, Locke, doğa durumundaki tüm bireyleri aç gözlü, azgın, hırslı ve şan arayışında görmez. Bireylerin çoğu aslında doğalarında barışçıl ve cömerttir ve birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmek konusunda uyumludur (*motivated*). Ancak Locke'a göre doğa durumu tanım gereği bir savaş durumu değilse de, öylesi koşullar her bir bireyin kendi haklarına saygı duyulup duyulmadığına karar vermesi ve doğa yasalarını yorumlama şekline bağlı olduğundan, bir savaş durumuna doğru bozulması muhtemeldir. Nitekim öylesi meselelerdeki ihtilaflar, iyi niyetli ve dostça taraflar arasında bile, çok derin olabilir. Bu yüzden, bireylerin, haklarının tehdit altında olup olmadığına kendilerinin karar verebilecekleri ve birbirlerine karşı görevlerinin neler olduğunu belirleyebilecekleri bir standarda ihtiyaçları vardır. Paralel olarak, çatışmaların çözümünde kimsenin kendi davasında hakem olmaması gerektiği temel prensip olduğundan, bireyler anlaşmazlıklarına hakemlik edecek tarafsız bir yargıca gereksinim duyarlar. *İkinci İnceleme*'nin temel amacı, haklarımızın korunduğu bir siyasal toplum kurmak için bireylerin doğa durumunu terk edebilecekleri ve terk etmeleri gereken koşulların çerçevesini çizmektir.

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ne zemin hazırlayan *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Konuşma*'sında, hem Hobbes hem Locke'un bireyin doğa durumuna ilişkin teorilerinin nüvelerini (*strand of*) buluruz (Rousseau 2003; Bertram 2004). Rousseau, -Hobbes'un ahlaksal psikolojisini çağrıştıran bir çizgide- insanı, öncelikle kendi ihtiyaçlarını ve arzularını tatmin etme kaygısı taşıyan ve diğer bireylerle karşılıklı (*vis-à-vis*) bir itibar elde etmeye istekli olarak betimler. Bununla birlikte Rousseau'nun insanı, Hobbes'un aksine ve Locke'u tekrarlayan tonlarda, kendisine yönelik sahip olduğu özeni (ya da Rousseau'nun sözcükleriyle sevgiyi) başkalarına da yayma ve onlara iyi niyet gösterme kabiliyetine doğal olarak sahiptir. Bu sayede, insan türü tarihinin ilk aşamalarında, bütün bireyler kimse kimseye hükmetmediğinden eşit, yaşamlarını sürdürmek için kimseye bağımlı olmadıklarından dolayı özgür ve kimse tarafından hükmedilmemişlerdir. Bireyler birbirleriyle iş birliği yapmaya başladıklarında ve birbirleriyle mülkiyetin merkezde olduğu daha karmaşık ilişkilere girdiklerinde gidişat kötüleşmeye başlar ve bu yüzden eşitsizlikler belirir ve bundan da savaşın tohumları baş gösterir.

Buna karşın, insan doğası, bireylerin hem yasaların yapıcısı hem bu yasaların konusu yapan siyasal bütünü bir üyesi olmak için birbirleriyle sözleştikleri, uygun şekilde dizayn edilmiş bir devlette, barışçıl ve uyumlu bir toplumda, birlik halinde, özgür ve eşit olarak yaşamalarına uygundur. *Toplum Sözleşmesi*'nin amacı, tam da, bireylerin öylesi bir devlette neden özgür ve eşit kaldıklarını göstermektir.

Böylece her üç yazar için, bireylerin hepsi doğa durumunda özgür ve eşittirler. Bütün bireyler, başkalarını öldürmek yoluyla dahil, kendilerini koruma hak ve araçlarına sahiptirler. Ancak, bu hakları uygulama (*enforcing*) görevini devlete bırakmak (*entrust*) konusunda anlaşmadıkça kalıcı barışa ulaşamazlar. O halde, basiret ve akıl gereği bireylerin kendilerini devlet otoritesine bağlamaları yapılacak doğru şeydir: Hobbes'un sözcük dağarında, bireylerin akıllarıyla kavradıkları ve doğa durumunda kendilerini nasıl idare etmeye gereksinim duyabildiklerini ve nasıl edebileceklerini dikte eden doğa yasaları, bireylere doğal haklarını bırakmayı ve kendilerini sivil hukuka tabi kılmayı buyurur (Hobbes 1988: Bölümler 14–15; Bkz. DOĞAL HUKUK). Rousseau'nun açıklamasında, aynı şekilde, akıl, bireylerin doğal haklarını devlete transfer etmeleri gerektiğini dikte eder (Rousseau 1998: Bölümler 4-6.). Locke'un teorisinde ise, ilginç şekilde, bireylerin öyle davranmaları sadece basiret gereği değildir: bireyler yaşamlarını teminat altına almak için, aynı zamanda, kendilerini yaratan Tanrı'ya karşı refah, üreme ve verimlilik üretmek konusunda ahlaksal bir yükümlülük (*obligation*) altındadırlar. (Locke 1960: Bölüm 2.). Fakat, yine de, devletin bireyler üstünde meşru bir otoriteye sahip olması için onların rızası neden gerekli olsun? Devletin, nasıl kurulduğuna bakılmaksızın, kalıcı barış koşullarını sağlaması yeterli değil midir?

Açıkçası değildir. Çünkü (her üç yazarımız özgür olmanın ne anlama geldiğine ilişkin farklı düşüncelere sahip olsalar da) bütün bireyler doğal olarak özgürdürler. Dolayısıyla, bireyler gönüllü olarak yüklenmedikleri bir yükümlülük altına alınmazlar. Bu anlamda rıza (*consent*) devlet buyruklarına meşruiyet verilmesine hizmet eder. Dahası bireyler, kalıcı barış koşullarını güvenceye almak için devletin yaptırım gücünü kullanmasına rıza göstermek ve birbirlerinden anlaşmanın şartlarını yerine getirmeyi beklemekle kendilerini öyle davranmak konusunda bir yükümlülük altına sokmaktadır (Hobbes 1988: Bölüm 21; Locke 1960: Bölüm 7; Rousseau 1998: Bölüm 6). *Bu* anlamda rıza, devletin uyrukları üzerinde bağlayıcı bir güç vermektedir.

Bu noktada bireylerin tam olarak neye rıza gösterdiklerini inceleyelim. Ancak, öncelikle klasik sözleşme teorisinde, bireylerin devlet otoritesine rıza göstermelerinin onları neden yasalara tabi kıldığını anlamamız gerekir. Hobbes, Locke ve Rousseau rızanın bağlayıcı gücüne ilişkin farklı açıklamalar önermektedir. Hobbes'un görüşüne göre bireyler, barış ve topluluğun korunması için dilediği gibi eylemek üzere egemenin kişiliğinde (tipik olarak bir monark) vücut bulmuş devleti *yetkilendirmekle* (*authorizing*) kendilerini siyasal bir topluluk içine dahil -tevkil- ederler. Ancak tek başına bu itaat (*obey*) yükümlülüğünün (*obligation*) nereden ortaya çıktığını göstermek için yeterli

değildir. Hobbes, bireyler egemene itaat etmezlerse, ilk anda egemenden öylesi bir kudrete sahip olmasını *istemiş* (*wanted*) olduklarından, kendileri ile çelişeceklerini ve dolayısıyla irrasyonel davranmış olacaklarını öneriyor görünmektedir. Sorun (Hobbes'un çözmediği) şu ki, bu akıl yürütme sadece *mantıksal bir bakış açısından* bağlayıcıdır: *ablaksal olarak* bağlayıcı değildir.

Dahası, politik yükümlülüğü meşrulaştırmak için rızaya dayanmak sorunludur –ve bu bütün sözleşme teorisyenlerinin, orijinal sözleşmeye gerçekte rıza göstermemiş bireylerin (örneğin, orijinal sözleşmeye katılanların ardılları) neden, yine de, yasalara uyma yükümlülüğü altında olduklarını açıklamak durumunda oldukları müddetçe karşılaşmış oldukları bir güçlüktür (Bkz. POLİTİK YÜKÜMLÜLÜK). Hobbes ve Locke'un her ikisi zımni rıza (*tacit consent*) nosyonuna yaslanmaktadır. Hobbes'un teorisinde sadece halkın itaat etme gerçeğinden hareket ederek egemenin otoritesine rıza göstermiş oldukları kanaatine ulaşabiliriz. Hemen ardından gelen itiraz, kuşkusuz şu ki, bireylerin belki de gerçekte egemenin otoritesine rıza göstermiş olduklarından değil, aksine cezalandırılmaktan korktuklarından dolayı yasalara uyduklarıdır; rızalarına ilişkin kesin kanıtlar olmaksızın, onları neden bir itaat etme yükümlülüğü altında addettiğimiz açık değildir.

Locke'un zımni rızaya ilişkin kapsamlı tartışması da bir katkı sağlamamaktadır (Locke 19660: Bölüm 8). Locke'a göre, bireyler devlete iki şekilde zımni rıza gösterirler: Özel mülkiyet edinmek veya miras almak yoluyla, ya da kamu malı kullanımına katılmak yoluyla (kamusal bir otoyolda seyahat etmek gibi). Önceki açıklamada, bireyler mülkiyetlerinin güvenliğini temin edecek şekilde bir siyasal toplum kurarlar. Mülkiyetlerinin güvencesine karşılık yasaya (*law*) itaat ederler. Şimdi, sözleşmedeki taraflardan biri olarak A'nın mülkünü diğer taraf olan B kişisine sattığını varsayalım: Eğer B mülkü satın alırsa, ilk sahibinin yasaya uyma yükümlülüğünü de kazanmış olur. İlk etapta B malı kabul etmek veya satın almak zorunda olmadığı halde, zımni de olsa, yasaya uyacağına rıza göstermiş olmaktadır. Onun bu yükümlülüğünden kurtulmasının tek yolu devletin hükmü uyarınca bütün mülkiyetten feragat etmesi –gerçekte göç etmesidir.

Böylece Locke'un zımni rızanın yasaya uyma yükümlülüğü doğuracak şekilde anlaşılabilmesine ilişkin iddiası ağırlıklı olarak bireyin bütün mülkiyetten feragat ederek ayrılabilceği, ya da bir toplumda (ortak) kamu malını kullanmadan işlev (*function*) görebileceği varsayımına dayanır. Ne var ki, birçoğu istedikleri halde ayrılamamaktadır; ve hiç kimse (ilgili kamu malını) kullanmaksızın uygun bir şekilde, yolda yürürken dahi, işlev göremez. Bu açıdan, bireylerin kendi ülkelerinde ikamet etmeleri veya kamu malını kullanmaları gerçeğinin o ülkenin yasalarına rıza gösterdiklerini kanıtladığı doğru değildir. Ayrıca, B'nin bir malı kabul etmesi ya da satın almasıyla devletin onu koruyacağı ve bu yüzden de (B'nin yasalara uyması gerektiği) sonucunu doğurmaz: nihayetinde, devlete kendi mülkiyetini kendisinin koruyacağını

söyleyebilir. Locke'un zımni rızanın yasaya uymak için bir yükümlülük doğurduğuna ilişkin argümanı kusurludur.

Rousseau, Hobbes ve Locke'un mücadele etmiş olduğu zımni-aleni ayırımı sorunuyla karşılaşmamaktadır. Ona göre, toplumsal sözleşme, bireylerin özgür ve eşit kalarak, onun vasıtasıyla, doğa durumunu terk edip sivil bir toplum inşa edebildikleri düzenektir (*mechanism*). Sadece özgürlük ve eşitliği koruyan yasalar bağlayıcı olabilir, bundan şu sonuç çıkar ki, Rousseau'ya göre, bireylerin sadece kolektif iradelerinin (ya da onun deyimiyle genel iradelerinin) ifadesi vasıtasıyla aleni olarak rıza göstermiş oldukları yasalar bağlayıcı olabilir. Halihazırda görebileceğimiz gibi, her ne kadar Rousseau, böylelikle, sorunlu zımni rıza nosyonuna başvurma gereği duymasa da, belirli nedenlerle, yasaya rıza göstermeyen yurttaş bireylerin yine de nasıl yasaya itaat etme yükümlülüğü altında oldukları konusunda ciddi bir açıklama güçlülüğü ile karşılaşmıştır.

Böylece Hobbes, Locke ve Rousseau toplumsal sözleşmeyi bütün bireyler tarafından, doğa durumunda sahip oldukları özgürlük ve haklardan feragat ederek, barış, uyum ve rahatlık içindeki yaşamı güvenceye almak için taahhüt edilip yapılan bir girişim olarak düşünmüşlerdir. Ancak bireyler, tam olarak, neye rıza gösteriyorlar?

Hobbes'un ahlak teorisinde, bireyler haklarını egemene devretmekle (*transferring*) doğa durumunda sahip oldukları hakların çoğunu terk etmiş (*give up*) olurlar. Özellikle, doğa durumunda kendi kendilerini korumak için ne yapacaklarına karar verme haklarına sahip oldukları halde, devletle birlikte yalnızca egemenin yasaların yapıcısı, yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olduğunu kabul etmeleri ve dolayısıyla özel yargıda bulunmaktan feragat etmeleri (*renounce*) gerekmektedir. (Hobbes 1998: Bölüm 26). Egemenin yetkileri gerçekten kayda değerdir ve (bu yetkiler) başta, bireylerin kişisel yargılarına göre yaptıkları serbest eylem ve ifadelerin devletin istikrarını tehdit ettiğini değerlendirdiğinde, sansür uygulamayı da içerir. Bununla birlikte, kaydetmek gerekir ki, bireylerin sözleşmeye katılırken terk edemeyecekleri iki hak vardır: bir suçla itham edildiklerinde sessiz kalma hakkı (*remain silent*) ve (daha önemlisi) kendilerini koruma hakkı (*self-preservation*). İkinci hak, egemenin bireylere hayatlarını tehlikeye atmalarını buyurması durumunda egemene itaat etmeme ve -görevlilerden kaynaklı olarak- yaşamları tehdit altındaysa tutuklanmaya karşı direnme hakkına gönderme yapmaktadır (Hobbes 1998: Bölüm 21). Hobbes'un bireylerin [bu] haklarına ilişkin imtiyazı (*concession*) tam olarak onların ilk aşamada sözleşmeye girme nedeninden ileri gelmektedir: Bireyler kendilerini korumak üzere sözleşmiş olduklarından, onlardan kendilerini koruma hakkını terk etmelerini beklemek tutarsız olurdu. Bunların hiçbiri egemenin istediği gibi davranma hakkına sahip olmadığı anlamına gelmez. Aksine, bunun anlamı bu gibi durumlarda, bireyler egemenle bir doğa durumundadırlar: egemenin onların yaşamını tehdit ettiği durumlarda ona karşı direnme ve aslında onu öldürme özgürlükleri olduğu gibi, egemennin kendisini ve kendisine yasaları ihlal edenleri cezalandırma görevini veren siyasal bütünü diğer üyelerini savunma

özgürlüğü vardır. Bu anlamda, uyruğun özgürlüğü egemenin sınırsız gücüyle tamamen tutarlıdır. Hobbes için güçlük, bireylerin yaşamlarının tehlike altında olduğu durumlarda egemene karşı direnme haklarını özel bir yargı hakkının kullanımı olarak var saymış olmasıdır, eğer egemen buyrukları barışa ve güvenliğe olanak sağlayan tek yargı merci ise, (bireyin) kendini koruma hakkı pek bir şey ifade etmez. Bu yüzden Hobbes şöyle bir ikileme düşmektedir. Ya ölüm korkusu topluma girmenin bir ve tek motivasyonudur ve dolayısıyla, egemene itaat etmek için bir ve tek gerekçedir; eğer böyleyse, bireyler kişisel yargılarına başvurmaya son vermek zorunda değiller ve de egemenin onlar üzerinde mutlak bir gücü olamaz. Ya da kendi yaşamlarını egemene karşı koruma hakkına sahip değillerdir; eğer böyleyse, ölüm korkusu onların itaat etme yükümlülükleri için tek gerekçeyi sağlayamaz ve bu da doğa durumunda olağandışı bir şey olmadığı gibi Hobbes'un savunmaya istekli olduğundan daha az mutlakçı (*absolutist*) bir egemene destek sağlamaktadır. Her halükârda, onun mutlakçı projesi başarısızlığa mahkumdur (Hampton 1986; Kavka 1986).

Locke'un politik felsefesi, benzer önermelerden şimdi nasıl kapsamlı liberal sonuçlar türetebileceğimizi göstermek suretiyle, Hobbes'un mutlakçılığını sekteye uğratma girişimi olarak okunabilir. Bireyler, Hobbes'un *Leviathan*'ında olduğu gibi, kendi yaşam haklarını ihlal eden başkalarını cezalandırma hakkının yanı sıra yaşamlarını sürdürmek için gerekli olduğunu düşündükleri her şeyi yapma haklarını terk etmekle, kendilerini siyasal bir topluma dahil etmek için birbirleriyle sözleşirler. Fakat Hobbes, şu ilk sözleşmeyi bireyler adına bir egemen olarak eyleyecek birilerini yetkilendirme kararıyla birleştirirken -ki bu yetkilendirme sayesinde siyasal toplum da kurulmaktadır- Locke, sözleşmeyi politik topluluğun, onun vasıtasıyla, bir dizi kurumlar yaratmış olduğu ilave ve ayrı karardan ayırır. Bu kararın kendisi yurttaşların yöneticileriyle yapmış olduğu ve bu vesileyle ikincisinin barış ve güvenlik sağlaması karşılığında birincisini itaat etme yükümlülüğü altına sokmuş olduğu bir sözleşme değildir. Aksine, böyle yapmış olmakla, bireyler yöneticilerini yasalar çıkarmak ve suçluları cezalandırmak gücü ile yetkilendirmiş olurlar. Farklı deyişle, yöneticiler halk adına eyleyen [güven duyulmuş] mütevellilerdir (*trustees*). (Locke 1960: Bölüm 6). En önemlisi de Locke'un bu aşamada bireylerin, tıpkı çocukların babalarına tabi olmaya duydukları gereksinim gibi, kendi iyilikleri için bir monarka tamamen tabi (*subjected*) olmalarını savunanlara dolaysız olarak karşı çıkmasıdır.

Çünkü, eğer insanlar (*men*) rasyonel, zeki ve özgürlerse, herhangi bir olayda kendi yapmış olduğu kanunlara uymayan bir monark ile çatıştıklarında başvuracakları yasal bir merciden yoksun oldukları ve yasaları şeffaf ve düzenli yapılmayan bir rejimi onlara dayatmanın haklı bir açıklaması olamaz (Locke 1960: Bölümler 6-7). Locke'un kendi sistemi daha iyidir, ya da o öyle düşünüyor, çünkü [tasarım yaptığı] yasamanın (*legislature*) yalnızca doğa yasalarına (*laws of nature*) göre insanların mülkiyetlerinin,

bedensel bütünlüklerinin ve yaşamlarının tehdit edilemeyeceğine güvence veren yasaları çıkarma gücü vardır (Locke 1960: Bölüm 10).

Beklendiği gibi, doğal yasaların yasama (ve dolaylı olarak yürütme gücü) üzerinde bir kısıtlama işlevi gördüğü iddiası, yöneticilerin doğal yasalar tarafından empoze edilen sınırları aşmaları durumunda, insanların, öylesi bir karara rıza göstermiş oldukları addedilemeyeceğinden, isyan etme (*rebel*) hakkına sahip oldukları fikrinin kapısını açar. Halk (*people*), böylece, egemendir ve hükümeti (ya da, doğrusu yasama -organını) [doğal] yasaların aleni ihlalinden suçlu olması durumunda, feshedebilir (Locke 1960: §149.) Bununla birlikte, ilginç şekilde, isyan etme hakkı herhengi bir meselede çoğunluğun (*majority*) kararına katılmayabilecek bir azınlığa (*minority*) değil de bütün halka verilmiştir. Çoğunluk doğa yasalarına uygun olarak davrandığı sürece (ve Locke yasaları oylarken çoğunluğun düzenine uyum sağlamanın yararlı nedenleri olduğuna inanmaktadır), muhalif azınlıklar sivil yasalarla bağdaşma sorumluluğu altındadırlar: aksini iddia etmek, yurttaş üyelerin kendi aralarındaki her bir muhalefet anında doğa durumuna dönmelerine izin vermekle eşdeğer olduğundan, ilk örnekteki bağlayıcı sözleşmeyi önemli ölçüde reddetmektir (Locke 1960: Bölüm 8).

Rousseau, benzer şekilde, toplumsal sözleşmenin neden bireylerin doğal özgürlük ve eşitliğini koruması gerektiğine ilişkin yaklaşımından kaynaklı olarak, oldukça farklı gerekçelerle de olsa, azınlıkların çoğunluğa karşı isyan edebilmesi görüşüne kuşkuyla yaklaşır. Ona göre, ilk sözleşme bireyin tüm haklarını topluluğa bırakmasına (*alienating*) dayanır (Rousseau 203: Bölüm 6); bireyler, böyle yapmış olmakla ikili bir politik kimlik edinmiş olurlar: bir yurttaş (*citizen*) olarak yasalar yapan, ve bir uyruk (*subject*) olarak yapmış olduğu yasalara mutlak şekilde uyması gereken. Bu noktada Rousseau bir güçlkle karşılaşır: eğer bireyler doğal olarak özgür ve eşit iseler ve eğer egemen, tüm bireylerin yurttaşı oldukları bir toplumsal sözleşme ile yaratılmışsa demek ki yurttaş olarak bireylerin her biri uyruk olarak tüm bireyler üzerinde mutlak bir iktidara (*power*) sahip olurlar ki bu durumda özgürlük ve eşitlik nasıl korunmuş olmaktadır? Rousseau'nun bu soruya cevabı karmaşık ve özgül bir kavramın seferber edilmesini içerir: *genel irade* (*general will*) (Rousseau 2003: Bölüm 7). Yurttaşlar yasaları oylarken, kendi özel çıkarlarıyla (*private interest*) çelişse bile sadece ortak yararı (*common good*) ilerletecek bir bakış açısıyla davranmalıdırlar, ve akılları gereği de öyle yapmak zorundadırlar (Bkz. ORTAK YARAR). Bireyler böyle davranmakla özel iradelerine göre değil, bilakis, genel iradeye uygun olarak davranmış olurlar. Şimdi özgürlük, siyasal durumda (*political condition*), bireylerin oylamış olduğu, aklın meyveleri olan, herkese eşit bir şekilde uygulanan ve ortak yararı gözeten yasalar altında yaşamak şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, söz gelimi, biri başkalarıyla ilişki kurma olanaklarını sınırlayan bir yasa lehine oylarsa, yasa herkese eşit bir şekilde uygulandığından, o herkesle eşitlik temelinde kalır. Dahası, o kişi özgürlüğünü yitirmez, çünkü o yasa için oylamada bulunmuştur. Eğer aynı kişi yasaya itaat etmezse, egemen tarafından

yasaya uymaya zorlanacaktır: aslında, Rousseau'nun ünlü ifadesiyle, o özgür olmaya zorlanacaktır (2003: Bölüm 7).

Ancak, farz edelim ki, o kişi yasanın aleyhinde oy kullanmış olsun: bu durumda o kişinin gerçekten özgür olduğu nasıl söylenebilir? Çünkü yurttaşlar karar verirken çoğunluğun hükmüne (*rule*) uyum sağlamalıdır: bazen Condorcet'in jüri teoreminin habercisi olarak okunan bir pasajda Rousseau, yurttaşların yeterli ölçüde eğitilmelerse ve eldeki soruna ilişkin daha iyi bir seçenek varsa doğru karara varacaklarını; bunu da takiben, daha fazla insanın verdiği bir kararın doğru karar olmasının daha muhtemel olduğunu ileri sürer. Bu açıdan, azınlıktaki yurttaşın haksız olduğu kanıtlanmış olur: bu anlamda genel irade, onun fiili iradesini yansıtmaktan ziyade, onun, -sorunlara ilişkin düşüncesinde yanılmamış olsaydı sahip olabileceği gerçek (*true*) iradesini yansıtmış olur (Rousseau 1998: Bölüm 4, §2; Bkz. CONDORCET'İN JÜRİ TEOREMİ).

Genel irade kavramı ve bireylerin özgür olmaya zorlanabilecekleri savı beklendiği gibi yorumcuların yaygın eleştirilerine neden olmuştur. Rousseau'nun görüşüne ilişkin önemli bir güçlüğü basitçe ortaya koymama izin veriniz. Genel irade, yalnızca yurttaşlar arasında kayda değer bir mutabakat varsa yurttaşların gerçek iradelerini yansıtır. Yine de, onlar arasında iki türlü uyumsuzluk belirebilir: (a) ortak yararın (*common good*) ne içerdiğine ilişkin anlaşmazlıklar varsayılabilir, ortak yararın en iyi nasıl geliştirileceğine ilişkin anlaşmazlık; (b) ortak yararın kendisinin ne olduğuna ilişkin anlaşmazlık. Eğer anlaşmazlık ortak yararın en iyi nasıl geliştirileceği ile ilgiliyse, (kararları akıl yoluyla (*in light of reason*) ve jüri teoreminin belirlediği koşullar altında verilmiş) çoğunluğa katılmayan bir yurttaşın durumu yanlış anlamış olduğunu ve öyle ki genel iradenin onun gerçek iradesini yansıttığını söylemek pekala makul olabilir. Fakat anlaşmazlık ortak kamu yararının bizzat doğasıyla ilgiliyse, genel iradenin onun gerçek iradesini yansıttığını söylemek çok daha az açık olur. Kişi çoğunluk ile aynı fikirde olmadığı için yasanın ortak yararın doğru yorumunu temsil ettiğine katılmamış olmaktadır. Böylesi anlaşmazlıklar derindir ve aslında sadece oylamanın azınlık tarafında olanların yanılmış olduğunu söylemekle bir kenara itilemezler.

Hume ve Kant'ın her ikisi de kendi toplumsal sözleşme önerilerini geliştirmiş olmalarına rağmen, gelenek 1971'de John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nin yayımlanmasıyla yenilenmiş bir ivme ve ilgiye tanık olmuştur (Hume 2008; Kant 1996; Rawls 1971; Bkz. SÖZLEŞMECİLİK). Rawls'un amacı, bireylerin rasyonel oldukları, riskten kaçındıkları, kendi çıkarlarını gözettilerleri (*self-interested*), diğer bireylerin de eşit bir şekilde kendi çıkarlarını gözettilerlerinin farkında oldukları ve bu prensiplere bağlı kalmanın taahhüt edildiği varsayımına dayalı olarak, bir toplumsal iş birliği modeline üye bireyler arasında yüklerin (*burden*) ve çıkarların (*benefit*) adil bir şekilde paylaşılmasının ilkelerini savunmaktır. Bireyler kendi çıkarlarını gözettilerleri sürece, kendi tercihlerinin başkaları üzerindeki olası olumsuz etkilerini uygun bir şekilde düşünmeden, kendilerine sistematik olarak avantaj sağlayacak olan (Rawls'un bize adil olmayacağını söylediği)

ilkeleri benimsemeleri muhtemeldir. Rawls, gereksiz öz-çıkarıcı (*self-interested*) peşin hükümleri filtrelemek amacıyla kendisinin “orijinal konum” (*original position*) dediği ve bireylerin doğal yetenek, toplumsal cinsiyet, ırk ve dini inançları vb. gibi kendi niteliklerinin farkında olmadıkları hipotetik bir duruma yerleştirir. Rawls, öz-çıkarıcı ve riskten kaçınan halleriyle bireylerin, “bilmezlik peçesi” (*veil of ignorance*) altında, özgürlüklerin eşit bir dağıtımını tercih edeceklerini, ve öylesi eşitsizliğin toplumun daha yoksul kesimine yarar sağlaması durumunda, maddi kaynakların eşit olmayan bir dağıtımını kabul edebileceklerini ileri sürer (Bkz. FARK İLKESİ).

Orijinal konum, *hipotetik* rıza kavramının (aleni veya zımnî rızadan ayrı olarak) merkezi olduğu bir toplumsal sözleşme biçimidir. Yani, adalet ilkeleri, kendileri hakkında hiçbir şey bilmeselerdi bireylerin rıza *gösterecekleri* ilkelerdir. Bu hipotetik sözleşmeye yönelik bilinen bir itiraz Ronald Dworkin tarafından düzeltilmiştir (1975). Farz edelim ki, benim tablolarımdan birini pazartesi günü 100 Dolara satın alacağınızı teklif ettiniz, bunu kabul ederdim. Salı günü, onun 1000 Dolar değerinde olduğunu öğreniyorum ve size bu fiyattan satıyorum: pazartesi günü 100 Dolara anlaşabilmem mahkemenin beni tabloyu size 1000 Dolar yerine 100 Dolara satmayı zorlayabileceği anlamına gelmez. Ancak, söz konusu itiraz, Rawls ve öncellerinin ayrı ayrı toplumsal sözleşme anlayışları arasındaki ilginç ve derin farklılığın neden böylece belirginleştiğinin sebebine rağmen gözden kaçırmaktadır. Hobbes, Locke ve Rousseau’ya göre, hatırlayınız, sözleşmenin odağı barış koşulları yaratmak için bireyleri bir anlaşmaya bağlamaktır. Buna zıt olarak, Rawls’un görüşüne göre bireylerin adalet ilkelerine itaat etme zorunluluğu onların bilmezlik peçesi altında bu ilkeleri tercih etmeye yönlendirecekleri olgusuna dayandırılmamaktadır. Aksine, bu ilkelerin adil olduğu olgusuna dayandırılmaktadır. Sözleşmenin amacı, bireyleri itaat etmekle yükümlü kılmak değil, aksine adaletin neleri gerektirdiğini görmelerini sağlayan buluşsal bir araç olarak işlev görmektir. Dworkin’in eleştirisi Rawlsçu sözleşmeyi -Rawls’un- öncellerininkine yapısal benzerlik içinde yorumladığından kendi hedefinden sapmaktadır. Yine de, bireylerin neden adalet ilkelerine bağlı oldukları hiç de net değildir. Çünkü, farz edin ki, bireyler orijinal konumu bir kez terk edince, kendi belirli karakteristiklerinin ışığında, adalet ilkelerinin gerçekte onlara dezavantaj sağladığını fark etmiş olsunlar. Eğer ilk olarak, kişisel çıkarlar ve kazanç beklentisi bireyleri iş birliği şartlarına uymaya yönelten şey ise, o halde, Rawls’un adalet prensipleri bazı insanlar için en yüksek menfaatleri sağlamadığı takdirde, bu insanların, orijinal durum dışındaki gerçek konumlarının ne olduğunu bildikten sonra bu ilkeleri kabul etmek için bir nedenleri olmaz (Barry1989).

Sonuç olarak, toplumsal sözleşme geleneği devlet otoritesi ve politik yükümlülük konusunda zengin ve incelikli bir düşünce ve meşruiyet sunmaktadır. Merkezinde ise bireylerin özgür ve eşit oldukları ve, de, meşru iktidarın (*authority*) nihai kaynağı oldukları yer almaktadır. Kanonik [sözleşme] eserleri, bireylerin aslında özgür ve eşit oldukları toplumsal cinsiyet, ırk ve toplumsal sınıf gibi derecelendirmeleri gerçekten

etkileyebilecek, insana ilişkin kayda değer toplumsal gerçeklikleri göz ardı etme eğilimi de gösterir. Toplumsal sözleşmenin, bir otorite (*authority*) meşrulaştırma mekanizması olarak, bu tarz eleştirilere karşı direnç gösterip gösteremeyeceği konusu daha kapsamlı incelemelerin gereğini teyit etmektedir (MacPherson 1964; Pateman 1988; Mills 1997; Mills ve Pateman 2007).

Ayrıca Bakınız: ORTAK YARAR; CONDORCET'in JÜRİ TEOREMİ; RIZA; SÖZLEŞMECİLİK; FARK İLKESİ; HOBBS, THOMAS; ÖLDÜRMEK; LOCKE, JOHN; DOĞA YASALARI; SİYASAL YÜKÜMLÜLÜK; CEZA; RAWLS, JOHN; HAKLAR; ROUSSEAU, JEAN-JACQUES; ÖZ-SAVUNMA; SAVAŞ.

Çeviri: Dr. Mehmet Fatih Deniz

Referanslar

- Barry, Brian 1989. *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*, vol. 1. Berkeley: University of California Press.
- Bertram, Chris 2004. *Routledge Philosophy Guidebook to Rousseau and the Social Contract*. London: Routledge.
- Cohen, Joshua 2010. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald 1975. "The Original Position," in Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*. New York: Basic Books.
- Gauthier, David 1969. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Hampton, Jean 1986. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas 1988 [1651]. *Leviathan*, ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David 2008 [1742]. "Of Civil Liberty," in Stephen Copley and Andrew Edgar (eds.), *David Hume: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel 1996 [1797]. *Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kavka, Gregory 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Lloyd-Thomas, David 1995. *Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Government*. London: Routledge.
- Locke, John 1960 [1690]. *Second Treatise of Government, in Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacPherson, C. B. 1964. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Charles 1997. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mills, Charles, and Carole Pateman 2007. *Contract and Domination*. Cambridge: Polity.
- Pateman, Carole 1988. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity.
- Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Riley, Patrick 1982. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques 1998 [1672]. *Social Contract*. Ware, UK: Wordsworth.
- Rousseau, Jean-Jacques 2003 [1754]. *A Discourse on Inequality*, ed. M. Cranston. Harmondsworth: Penguin.

Simmons, A. J. 1992. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press. Tuck, Richard 1989. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

Waldron, Jeremy 2002. *God, Locke, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.

İleri Okumalar

Ashcraft, Richard 1987. *Locke's Two Treatises of Government*. London: Allen & Unwin.

Cranston, Maurice, and R. S. Peters (eds.) 1972. *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Books.

Crocker, L. G. 1968. *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*. Cleveland: Press of Case Western Reserve University.

Dunn, John 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government."* Cambridge: Cambridge University Press.

Hampsher-Monk, Ian 1992. *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx*. Oxford: Blackwell.

Masters, Roger 1968. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press.

Morris, C. W. 1999. *The Social Contract Theorists – Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Oakeshott, Michael 1975. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Blackwell.

Riley, Patrick 1982. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Riley, Patrick 2001. *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sorell, Thomas 1991. *Hobbes*. London: Routledge.

Warrender, Howard 2000. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.

