

Doğa, İnsan ve Yasa: Thomas Hobbes

Halil TURAN*

İnsanın bir etik ve siyasal varlık olarak tanımı, bu tanıma bağlı olarak geliştirilecek kuramın da ana çizgilerini belirleyecektir. Onu kendi yararını kollayan bir varlık, yaşamsal kaynakları öncelikle kendi varlığını sürdürmek için kullanmak isteyen, bedensel ve düşünsel tüm gücünü her şeyden önce bu amaç için harcayan bir canlı olarak betimlemek böyle belirleyici bir tanımdır. Bu türden tanımlara göre, bu varlığın temel kaygıları, öncelikle kendi varlığını korumak, olabildiğince uzak bir geleceğe yönelik hesaplarla güvenmeye almaktır. Hemcinsleri de dahil olmak üzere tüm canlılarla ilişkilerini bu amaçları gözeterek hesaplar üzerine kurmaktadır. Doğrusu insanın bencilliğine ilişkin kanıtları sokakta, pazarda, işte, tatilde, her an ve her yerde açıkça görülebilmektedir. Öte yandan, bütün etik, hukuki ya da siyasi eleştirilerin gelip dayanaacağı yer de, bir komşu, bir yurttaş ya da türdeş olarak insanın bu nitelikleri gereği, belli durumlarda vazgeçmek zorunda olduğu kabul edilen bencillik kendisini kaptırması, kendi yararını başkalarının zararına gözetme suçunu ya da kabahatini işlemesi olacaktır. Oysa, insanı öz sevgisi eğiliminden hiçbir zaman tümüyle arınmış olarak düşünemeyiz; böyle bir durum en azından sağlık belirtisi sayılmayacaktır. Mutlak

bir özgeci (diğerkâm) varsa bu korunmaya muhtaç bir kişi olmalıdır.

Toplumsal yaşamı çözümleme ve böylece yönlendirme işine, insanın özelliklerinden, özellikle de onun bencilliklerinden başlayan etik ya da siyaset kuramlarının felsefi bir sorgulamayı bile gereksiz kılacak kadar sıradan ve somut bir temele dayandığını söyleyebilir miyiz? Bu sıradan ve somut temelde bir değer aramalı mıyız? Eğer bencillik gibi bir kavram sırf bir davranış özelliği, örneğin maddenin "davranışındaki" bir özellik gibiyse bir "değeri" olamaz. Tersine, bencillik günlük dilde olumsuz bir değer yüklendiğini düşünecek olursak, "insan bencilidir" önermesinin bilimsel bir olgudan çok, insanın hiç de "iyi" sayılmayacak bir özelliğini vurguladığı, bir olguyu saptıyor gibi görünse de, aslında insana "belki de yalnızca usunu kullanmakta kusur eden insana" ilişkin bir değer yargısı içerdiği ya da böyle bir yargı olduğu da söylenebilir. Buna göre, etiğe ve siyasete ilişkin çözümlemelerde insanın bencilliğini öne çıkarmanın, bunu araştırmanın temelini yerleştirmenin, değerden bağımsız olması beklenen bir çözümlemeye bir değer yargısıyla başlamak hatasına düşmek olduğunu mu düşüneceğiz? Olguda değer var mıdır? Olgu ile değer birbirle-

rinden tümüyle bağımsız mıdır? Örneğin maddenin temel bir özelliğine ilişkin bir nicelik saptamasının bir değer yargısından büsbütün farklı olduğu açıktır. Ancak, insana ve topluma ilişkin olguları doğaya ilişkin olanlardan ayırmak gerekmez mi? Bencilliğin insana ilişkin doğal bir nitelik olduğunu kabul etsek bile, çözümlemeye bu olgudan başlayarak bir biresime, bir dizgeye doğru ilerlemek, insanın eğilimlerine baştan bir değer yüklendiği için, çözümmeden çok bir düzeltme, kötüyü iyiye çevirme çabası olmayacak mıdır? Filozof evrensel bir düzeltici mi sayılmalıdır?

Her ne kadar böylesi sorular felsefi açıdan önemli sorular olsa da, burada yalnızca bencillik kavramının iyi anlaşılması gerektiğini vurgulayalım. İnsanın öz sevgisi, kendi varlığını sürdürme ve geliştirmeyi her şeyden daha önemli sayma yatkınlığını saptamak ona bir değer yüklemek midir? Aslında bencillik ya da öz sevgisinde değer dereceleri belirlendiğini gözden çıkarmamak gerekiyor. Apaçık bir öz sevgisi uğruna yapılan ve başkalarının yararını büsbütün göz ardı eden her davranış, toplumda kendilerini her yönden yükümlülüklerle çevrili bulan varlıklar olan bizler için elbette olumsuz bir değer taşımaktadır. Sokakta, işte, evde, mecliste kör bir ben sevgisi uğruna yapılan her şeye tartışmasız kötü denir; çünkü, sokakta, işte, evde, yarılar belli ölçülere göre bölüşülmelidir ve kaba bir ben sevgisiyle eyleyen kişi bu bölüşümün kabul edilen ilkelerini çiğneyecek bir biçimde eylemektedir. Oysa, ortak yaşamın hiçbir yerinde hiç kimseden kendi yararına ilişkin düşünce ve eylemlerden büsbütün uzak durması ve yalnızca başkalarının yararları-

nı gözetmesi ne istenebilecek, ne de beklenebilecektir. Her özgeci gibi görünen eylem, daha geniş bir bakış açısından pekâlâ yarar dengelerini gözetken bencil bir eylem olarak nitelendirilebilecektir. Öyleyse, bencilliğin dilde alışık olduğumuz kullanımına bakarak, kendi yararını gözetmeye koşulsuzca bir kötülük damgası vurulamayacaktır. Kötü olarak nitelenemeyecek böylesi bir eylemde ya da davranış eğiliminde, belli güçlerin denetlenmiş olduğunu, bu güçlerin ya da eğilimlerin zarar değil yarar sağladığını ve böylece tersine bir değerlemenin olanaklı olduğunu görürüz. Daha da önemlisi, söz konusu eylemi çözümlemekte kullandığımız gereçler, isteme, güç, yatkınlık gibi kavramlar, tıpkı doğal nesnelere devinimlerini çözümlemekte, anlamakta kullandığımız kavramlar gibi ahlaki değerlendirme alanının da dışında kalmalıdır. Bunların belki varsayımlara dayandıkları ve varsayımların kendilerinin belli bir değer alanından çıkıp geldikleri söylenebilir; ancak, aynı doğal nesnelere ilişkin devinim çözümlemelerinin dayandığı varsayımlar için de geçerli olacağı için, değerlerin ilk kavramlarda gizlendiğini savunmak, olanaksız olmasa bile pek kolay bir iş sayılmaz.

Sokak, ev, iş, meclis, bunlar yalnızca toplumsal yaşamda bu terimlerin imlediği gerçek şeyler olurlar; bunlar, adeta tinsel bir kimliğe bürünen ayrıcalıklı bir hayvan olan insanla, toplumla ortaya çıkan, ancak böyle anlam bulan kavramlardır. Sokak taş ve topraktan oluşmaz, o bir doğa parçasından farklıdır, dönüştürülmüş bir doğa parçasıdır; deyim yerindeyse, doğa onda bir tüzel kişilik kazanmıştır. İşte doğa parçasında böyle bir dönüşüm olduğunda gerek

(*) Doç.Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretimi Üyesi.

insan, gerekse edimleri için doğal devinimler, yatkınlıklar için kullanılamayacak belirteçler kullanılabilecektir. Artık insanın devinimleri devinim değil edimdir, artık onlara yalnızca hızlı ya da yavaş, doğrusal ya da çembersel değil, iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin gibi sıfatlar uygulanabilecektir. Denetlenmemiş bir ben sevgisiyle ortaya koyulan davranış ya da söz, artık bir taşın devinimi gibi doğal, yani yalnızca belli bir yönde, belli bir şiddette değildir; o artık adaletsiz, eğri, kötü gibi sıfatlarla nitelenebilecektir; artık yalnızca ölçülebilecek bir güç de değildir, şimdi yönlendirilmesi, azaltılması, durdurulması gereken bir güçtür, artık ben sevgisine ilişkin eylemler yükümlülüklerin ve hakların konularındırlar, devinim biliminin değil. Ancak, güvenlik ya da hazzı ya da bunları sağlayacak araçları elde etme eğiliminin kendisini tıpkı nesneleredeki bir itki, bir güç olarak tasarlamak hâlâ olanaklı olmalıdır; dahası, insanın hemcinsleriyle ve diğer canlılarla ilişkisinde yapıp etiklerinde belli bir güç ya da belli güçler tarafından itildiğini ve yine benzer güçler tarafından engellendiğini ve buna bağlı olarak belli biçimlerde eylediğini kurgulamak siyasal ya da etik çözümlenmelerde kuramsal bir kolaylık sağlayacaktır. Böyle bir yaklaşımda, örneğin Thomas Hobbes'un siyaset felsefesinde eyleme ve devinimler arasında yalnızca bir benzeşim mi kurulmaktadır, yoksa burada benzeşimden daha fazla bir yakınlık mı vardır?

Doğa

İlk bakışta özdekçi Thomas Hobbes'un, insanın doğasını incelemekle,

mekanik biliminin konusu olan doğayı incelemek arasında, bu iki alana ilişkin varlık varsayımları açısından önemli bir fark gözetmediği düşünülebilir. Hobbes'a göre, insanın algıları, eğilimleri, düşünceleri, yapıp etikleri tıpkı, örneğin Galileocu ya da Descartesçi mekaniğin konusu olan doğal cisimler gibi, kesin sonuçlar veren mantıksal-matematiksel bir yöntemle açıklanabilecektir. Bu insan görüşünde, Descartes'in kas, *spiritus animalis* vb. terimleriyle sunduğu *isteme* düzeniyle çelişir hiçbir şey yoktur; ancak, Hobbes'un siyaset felsefesinin ve etiğinin "fenomenolojik" yöntemle önemli yakınlıkları olan mekanik-tinsel bir düzenek olduğunu da söyleyebiliriz. Bu ikinci olanaklı değerlendirmenin üzerinde duracağım; ancak, ilkin, Hobbes'un insanı cansız doğadaki mekanik düzenden ayırmayan yaklaşımını ele alalım.

Hobbes, örneğin, bilginin imgelemedeki algı yankılarına ya da deneyime bağlı olduğunu söyler: Gerçek algısına sahip olmadığım şeyin imgesi olamaz; elbette imgeleri bitiştirerek yeni imgeler üretebilirim; ancak, amaçlı ve düzenli bir düşünce doğayı yankılamalıdır, hangi algıların hangileri tarafından izlendiğini doğru bir biçimde saptamadan işe yarayan bir yöntem geliştirilemeyecektir. Arzu ya da korku, durumlardan ya da nesnelere kalan kuvvetli yankıları düzenli düşünceye dönüştürecektir.¹

Burada bizim soracağımız soru, arzunun (*desire*) ya da çabanın (*endeavour*) doğadaki mekanik düzenle bağıntısının yukarıda belirttiğim gibi bir benzeşim mi, yoksa daha fazlası mı olduğuna ilişkin olacak. Arzu ya da çaba

tıpkı cisimlerin düzeninde görülen itme gibi bir etki midir? Hobbes böyle düşünmüşse benziyor. 17. yüzyıldan beri felsefeyle ilgilenen herkesin aklını kuralayan, beden devinimlerinin düşünce devinimlerine nasıl olup da neden olduğu sorusuna Hobbes da, tıpkı Descartes gibi kolay bir yanıt bulmuş gibidir, görünmeyecek kadar *küçük devinimler*, bedende, *çaba* dediğimiz, nesnelere ve durumlara ilişkin sevgi ve nefret duygularıyla ortaya çıkan, eyleme yöneltir itkilerin nedenidir: "Yürüme, konuşma, vurma ve diğer görülebilir eylemler biçiminde ortaya çıkmadan önce, insan bedenindeki bu küçük devinim başlangıçlarına genel olarak ÇABA denir."²

Bu küçük devinimler, bedendeki küçük özdek parçalarının devinimleridir; öyleyse beden bir saat düzeneğine benzer, zemberek bir kez kurulduğunda çarklar birbirini devindirecek, saat çalışacaktır. Aslında, belki de Hobbes şunu diyecek gibidir: Devinimlerin etkisini görürüz; bu etki isteme, sevmeye, nefret etme ve bunlara bağlı bir yönelme ya da kaçmadır. Oysa bu tüm yapının görünmeyen küçük devinimlerinin etkisidir. Söz konusu etkiler, ilk örneklerinde yemeye, içmeye ve bedende yük hissi uyandıran şeylerden kurtulmaya yöneliktir; geri kalan arzu nesnelere için çabalamayı, onları istemeyi, istemeye değer olduklarını ya da kaçınılmaları gerektiğini deneyimle öğreniriz. Ancak, mekanik bir nedensellik olduğu gibi insana, insan bedenine uygulanabilecek ve böylece sevgi ve nefret bedensel değişimlere bağlanabilecek olsa da, sevgi ve nefretin, çabanın

"içeriden", "dışarıdan" olduğundan çok daha farklı biçimlerde kavranabilecekleri de açıktır. Sevgi, nefret ya da ilgisizliğe ilişkin gözlemlerim, duygularım, onları algılar ya da imgelerken başka, "dışarıdan" başka insan ya da hayvanların davranışlarını algılar ya da imgelerken başkadır; bu davranışları ya da kendi duygularıma eşlik eden bedensel devinimleri (örneğin kan akışını, sinir, vb. değişimlerini) gözlerken durum yine farklıdır. Hobbes'un insana ilişkin yukarıdaki saptaması, örneğin küçük bir çocuğun örneklediği çabaların dışarıdan gözlenmesini konu alıyor olabilir. Söz konusu çabaların fizyolojik olarak, *in vivo* incelenmesinin de olanaklı olduğunu düşünelim. Ancak, çaba, sevgi ya da nefretin ne olduklarını, ne anlama geldiklerini yalnızca böyle bir saat düzeneğini -Leibniz'in güzel örneğindeki gibi bir değirmenin içini- gözlemlediğimde bilemem. Belki bu düzenekle sevgiye vb. ilişkin duygularım arasında bir koşutluk, hatta nedensellik ilişkisi vardır, ancak söz konusu duyguların ya da uygulamalarının nasıl şeyler olduklarını öncelikle "içeriden" bilmem, tanıklık etmem gerekir. Bu koşul, Hobbes'un mekanikçi düzeninde gözleme ilişkin ikinci bir yön olması gerektiğini düşündürüyor. Bunun üzerinde birazdan duracağım.

Yine de, Hobbes'un istemeyle devinim arasında kurduğu bağıntı oldukça açıktır. İstemeyi, çabayı, sevgi ve nefreti devinime bağlamakta, hatta kimi zaman bunları yalnızca devinim olarak görmektedir. Hor görme (*contempt*) üzerine söyledikleri buna çok iyi bir

(1) *Leviathan*, yay. haz. R. Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); p. 21; Part 1, Chapter 3.

(2) *Leviathan* (R. Tuck), s. 38; Part 1; Ch. 6. Çeviride Semih Lim'in ifadesini biraz değiştirdim (Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. S. Lim [İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993]; s. 47).

örnek: “Ne arzuladığımız ne de nefret ettiğimiz şeyleri *hor gördüğümüz* [*Contemne*] söylenir: Hor görme kalbin devinimsizliğinden, ya da inatla direnmesinden [*contumacy*] başka bir şey değildir.”³ Daha da çarpıcı bir örnek, Hobbes’un özgürlük üzerine söylediklerinde bulunuyor:

“Serbestlik ya da özgürlük [*Liberty, or Freedom*] (tam olarak) karşı koyma olmamasınımler; (karşı koymayla devinime dışarıda engeller bulunmasını kastediyorum) ve bu usı olmayan ya da cansız yaratıklara olduğu kadar ussal olanlara da uygulanabilir. Çünkü, devinmeyecek biçimde bağlanan ya da çevrelenen, dıştaki bir cismin direnciyle belirlenen belli bir uzamda bulunan herhangi bir şey için, ileri doğru gitme serbestisi [*Liberty*] yoktur deriz. Hapsedildiklerinde, duvarlarla ya da zincirlerle engellendiklerinde bütün canlı yaratıklar için de bu böyledir; yine, su için, nehir yatağının içinde ya da kaplarda tutulduğunda ... serbest [*at liberty*] olmadığını söyleriz. ... [S]özünü bu tam ve genel olarak kabul edilen anlamına göre, özgür insan, *kuvveti ve zekasıyla yapabildiği şeylerde, istediğini yapması engellenmeyen insandır.*”⁴

Olağan dil kullanımında sevgi, nefret, hor görme ya da ilgisizlik gibi terimlerle maddenin devinimleri arasında Hobbes yalnızca bir benzeşim mi kurmaktadır? Bu soruya dönelim. Doğrusu, ayırma eğiliminde olduğumuz alanlardaki nesnelere arasında Hobbes’un kurduğu bağlantı bir retorik gerçeği sayılabilecek benzeşimden daha fazlasını çağırıyor gibi görünüyor; onun insanın eylemlerine ilişkin incelemesi, doğal devinimlerin alanından

alınan örneklerin tam olarak metaforlarla etiğe ve siyasete yansıtılması değildir. Tam tersine, öyle görünüyor ki, Hobbes insanın eylemiyle bir özdek parçasının devinmesi arasında bir tür farkı gözetmemekte, bu ikisini de aynı türden devinimler olarak ele almaktadır. Oysa, bu hiç de kolayca anlaşılabilir bir şey olmasa gerek. Özgürlük ya da serbesti gibi terimleri pekâlâ hapsedilmemiş, zincire vurulmamış insana da, kovadan boşaltılan suya da uygulanabiliriz derken Hobbes, son derece samimi bir biçimde insanı salt özdek olarak görmeye çalışmaktadır.

Hobbes’un dizgesinde insan, tıpkı Galileo’nun, Descartes’in uzay ve zamanda, matematiksel terimlerle ifade edilebilecek biçimde devinen nesnelere gibi; yine, daha sonraları Newton’un yerçekiminin belirleyeceği eğrilerde devinen cisimleri gibi, kendine özgü bir devinim gücüyle kendini ve çevresini belirleyen ya da tersine çevresi tarafından kendine özgü bir kuvvet ya da fiziksel başka bir özellik tarafından belirlenen bir odaktır. Bu duyum, us ve istemeden oluşan nesnenin toplumsallığı da tıpkı bildiğimiz kütlelerin, fiziksel cismin devinimine benzer bir biçimde açıklanacaktır. Örneğin, küçük kütlelerin çarpışma ya da tutunma yoluyla büyük kütleleri oluşturması gibi, çekişen, kendi varlıklarını, hazlarını, güvenliklerini tıpkı cisimlerin devinim niceliklerini (örneğin momentumlarını) koruduğu gibi korumaya eğilimli olan insanlar da siyasal toplumu oluşturacaklardır. Elbette Hobbes’un kendisi böyle konuşmuyor. Ancak, bugünden, yani tarihsel olarak yeterince

uzaktan bakıldığında, Hobbes’un dizgesi böyle görünüyor. Döneminin en büyük doğa bilimcisi değildi; ancak, en büyük doğa bilimcisini, Galileo’yu tanımış, döneminin her gerçek düşünürü gibi parçacıkçı mekanist felsefe anlayışının etkisine kapılmıştı. Felsefesini doğa bilimi ve matematik örneğine göre biçimlendirmeye çalıştığı oldukça açıktır.

Hobbes, siyaseti, Prometheus söyleminin sayısız kuşağa öğrettiği gibi, insanı insan yapan, hayvandan ayıran bilimler arasına yerleştiriyor.⁵ Doğa durumunda insanın yaşamı “kötü, hayvanca ve kısadır.” İnsanı toplumsallığa götüren şey, Aristoteles ve onu izleyen Skolastik felsefenin dediği gibi ondaki bir “doğa”, bir toplumsallık doğası değildir; tersine, her şey üzerinde hak iddia eden bencil doğasıdır. Bütün iyinin ve bütün kötünün kaynağı yalnızca budur.

Bir insan hakkını devrettiğinde ya da ondan vazgeçtiğinde, bunu ya karşılıklı olarak bir hakkın kendisine devredilmesi ya da bununla umduğu başka bir iyiliği düşünerek yapmaktadır. Çünkü, bu isteyecek yapılan bir eylemdir: Her insanın isteyerek yaptığı eylemlerindeki amaç da, *kendisi için bir iyiliktir.*⁶

İnsanın kendisi için bir yarar, bir iyilik olarak gördüğü şeylerin, bir sevgi düşüncesiyle belirginleştiklerini ve buna bağlanan bir çabayla bir amaç olarak ortaya çıktıklarını düşünmemiz doğal. Bir şeyi istemek onun yararlı olduğuna inanmaktır. Eğer Hobbes, in-

sanların haklarını isteyerek devrettiklerini söyleyen ussal siyaset ilkesini yalnızca belli bir algıya biçimine, bir şeyi istemeye neden olan bir düşünceye dayandırarak temellendirebilecekse, bir şeyin insana *iyi* olarak görünmesini, sevgiyi, nefreti, hor görmeyi yalnızca özdeğin devinimlerine indirgeyerek açıklamakta güçlük çekecektir. Doğrusu, cisimlerin özsel niteliklerinin onların nasıl devineceklerini belirlediğini söyleyen bir yasayla, her insanın yararını arayacağı gibi bir ilke arasında benzerlikler olsa da, isteme ya da *çaba* görünmez cisimcik devinimleriyle başlasa da, devindirici ilkelerinin anlamının ortaya çıkarılması için “içeriden”, yani söz konusu çabayı ya da sevgiyi kendi isteme deneyiminde bulan özne tarafından gözlenmesi gerekecektir. Yoksa, devinimlere kendi başlarına bir anlam vermek olanaksız olurdu: Bir sınır deviniminin belli bir *isteme* olduğunu anlayabilmek için, öyle bir istemenin, öyle bir nesne ya da durum tasarlamamanın ne demek olduğunu bilmeliyim; başka türlü hiçbir bedensel devinime, ne yüzdeki devinimlere, ne de, örneğin, sınırlardaki akımlara bir anlam yükleyebilirdim. İşte bu nedenle istemeyi yalnızca devinim olarak görmek ya da göstermek çok güçtür, istemeye yalnızca doğrudan tanık olunabilir çünkü. İstemeyi başka değişimlerle niteleyen, devinimlere indirgeyerek çözümleyen bir yol, ister istemez aynı biçimde tanıklığın yapılamadığı farklı bir alana götürecektir, insan kendini orada Güneş’in, Ay’ın, taşların, yüzlerin

(3) *Leviathan* (R. Tuck), s. 39. Bundan sonra, çeviri bana ait olduğunda belirtmeyeceğim.

(4) *Ibid.* s. 145-6; Part 1, Ch. 21.

(5) Örneğin, *Leviathan*, Part 1, Ch. 9’da tabloya bakınız. Hobbes bilimlerin sınıflamasında siyaseti iki ana bilim türünden biri sayıyor. Yine, *Leviathan* (R. Tuck), s. 145’te (Part 1, Ch. 21), siyasetin aritmetik ve geometri kadar kesin bir bilim olduğunu Hobbes şu sözlerle vurguluyor: “Devletleri yaratma ve ayakta tutma becerisi aritmetik ve geometri gibi belli kurallardan oluşur.”

(6) *Leviathan* (R. Tuck), s. 93; Part 1, Ch. 14.

ya da kan ve sinirin, ancak “içeriden” anlaşılabilir şeylere eşlik eden devinimlerini gözlerken bulacaktır. Belki bu devinimlerin tüm insanlarda ya da canlılarda istemeye nasıl eşlik ettiklerinin temel ilkesi bir kez bulursa, tüm anlamlar cisimlerin devinimleri cinsinden çözümlenebilir, onlara tümüyle indirgenebilirdi; ancak, böyle bir dilin sınırının çözülebileceğini ilkece kabul etsek bile, bunun pek de kolay bir iş olmadığını açıklar. Elbette Hobbes da böyle bir iddiada bulunmuş değildir; her ne kadar istemenin, çabanın cisimsel devinimler tarafından belirlendiğine inanmış, bazı durumlarda insana ve cisimlere aynı sıfatların uygulanabileceğini düşünmüş olsa da, özdek dilinin ayrıntılı bir çözümlenmesine pek de girişmiş değildir. Hatta, tersine, onun siyaset felsefesi (bilimi), her şeyden önce istemenin “içeriden” incelenmesi koşuluna dayanır. Bu koşulun belirlediği yöntemin “fenomenolojik” yöntemle yakınlığına dikkatleri çekmek istemiştik. Bu yakınlığı belki Hobbes’un siyaset üzerine konuştuğu her yerde örtük olarak bulabiliriz, çünkü, eğer söylediklerimde yanılmıyorsam, bu yöntem onun siyaseti incelerken kullandığı temel varsayıma, yani insanı tanımak için öncelikle kendini tanımak gerektiği varsayımına dayanmaktadır. Bu savımı destekleyecek en açık örneği, insanın “kalbini”, yani edimlerini, toplumsal ve ahlaki yapısını çözümlenmenin en sağlam, hatta biricik yolunun kendisi üzerine yaptığı gözlemleri ölçüt olarak benimsemek olacağını söylediği *Leviathan*’ın “Giriş” bölümünde buluyoruz:

“İnsanların eylemlerinden amaçlarını öğrenebilirsek de, bunu, kendimizinkiyi karşılaştırmaksızın ve olayı değişikliğe uğratabilecek bütün koşulları ayırt etmeksizin yapmak, bir anahtar olmadan şifre çözmeye benzer; çok fazla güvenmek ya da çok fazla güvensizlik yüzünden de kişi çoğu kez aldanır; çünkü, çözümleyen kişinin kendisi de bizzat iyi ya da kötü bir insandır.

Bir insan, bir başka insanı eylemlerinden tam olarak tanıyamaz; bu ancak yakınlarıyla ilişkisinde işine yarar, bunlar da ancak birkaç kişidir. Bütün bir ülkeyi yönetecek olan kişi, kendinde şu veya bu insanı değil, insanlığı tanımaktadır: Bunu yapmak zor olsa da, herhangi bir dili ya da bilimi öğrenmekten daha zor olsa da, kendi çözümlememi düzenli ve açık bir biçimde ortaya koyduğumda, başkasının katlanacağı tek zahmet, aynı şeyi kendinde bulup bulmadığımı düşünmek olacaktır. Çünkü, bu öğretiy başka bir kanıtlamaya izin vermez.”⁽⁷⁾

Descartes’ın *Meditasyonlar*’daki bilgi kuramsal yöntemini, Descartes’ın benimseyip uyguladığından daha keskin – daha dünyevi – bir biçimde uygulayan Edmund Husserl, Descartes’çı felsefenin ben-merkezli yönteminin en önemli sorunu olarak ortaya çıkan başkasının – hatta *res extensa*’nın – varlığının gösterilememesi sorunu karşısında, gerçekliği görüngüler üzerine kurmaya çalışıyor ve bunu yaparken doğadaki nedensel düzenlilikten, başkasının düşüncelerindeki, istemesindeki, yönelmişliğindeki ve eylemesindeki düzenliliğe kadar bütün bir varlık çevresindeki ussal çözümlenmenin kapsamına giren her şeyi sonunda aşkın bir temele yerleştirmese bile, aşkınla bi-

releştirecek açıklamak zorunda kalıyordu. Başkasının edimlerinin anlamını çözümlenebilmek için, öncelikle onun kendime benzer bir varlığı olduğunu gösterebilmek gerekir. Başkasının yapıtı olarak ortaya çıkan her şey – bir edimden, bir durumu ya da yönelmişliği bildiren bir sözden, bütün bir uygarlığa kadar her şey – ancak başkasının kendiminki türünden bir varlığının ve meditasyonu yapan *ben* gibi yönelmişlikleri olduğu varsayımlarıyla açıklanabilecektir: Bu açıklama, bir bakıma deneysel bir temele dayanır; çünkü, başkasını, hatta kendimi ancak *Einfühlung*’la, empatiyle anlarım. İşte *Leviathan*’ın, zamandışı bir yöneticiye hitap eder görünen “Giriş”inin yukarıda aktardığım bölümünde, siyasete ilişkin kılgsal bir amaç için tek güvenli yol olarak sunulan kendini inceleme, tutkularına “içeriden” bakma yönteminin, Husserl fenomenolojisinin geliştiği dayanağı ve dayandığı bu tekbençideneyci anlama görüşünün ilkörneği (*archetypum*) olduğunu söylüyorum.

Nosce teipsum, Read thy self. Kendini tanı! Bu eski buyruk, bu kez Hobbes’un kaleminden bir kez daha, etiğin ve siyasetin olanağının ve sağlamlığının koşulunun ne olduğunu ve nerede bulunacağını hatırlatıyor: Kendini tanı! Ancak böyle anlar ve ancak böyle yönetirsin. Başkasını ancak kendine, kendi tutkularına (etkilenmelerine) bakarak anlarsın. Hobbes insanı bir makine, zamanın Galileo ve Descartes’la başlayan yeni bilim anlayışına uygun olarak zembereklı bir saat düzeneği gibi görmektedir. Ancak, Descartes’la aralarında önemli bir fark vardır. *Tinin Tutkuları*’nda [*Les passions de l’âme*]

Descartes insanın tutku düzeneğini hız, biçim gibi birincil niteliklerle, fiziksel terimlerle açıklamayı deniyordu; ancak, bugünün diliyle fenomenolojik olarak niteleyebileceğimiz koşut betimlemesi bir siyaset ve ahlak görüşünün temellendirilebilmesi bakımından oldukça zayıf görünür. Descartes’ın kendine yetmeyi, yazgıya karşı metaneti öne çıkaran (Stoacı) ahlakını fizyolojisinden türetebilmek “Hobbes için olduğu gibi” açıkça olanaksızdır. Tinin ayrıntılı, Descartes’a göre insanın Tanrı’ya en çok benzeyen yetisi olan istencinin *spiritus animalis*’i nasıl olup da belli amaçlar uğruna devindirebileceği sorusuna doyurucu bir yanıtı yoktur; böyle bir açıklama verilebilse bile bunun ne kadar işe yarayabileceği, ne kadar işlevsel bir “bilimsel” açıklama olabileceği pek kuşkuludur. İşte, Hobbes dev siyaset ve ahlak yapısında, deneyci-fenomenolojik bir betimlemeyle, böyle bir etkiyi Descartes’ınki gibi ikici bir dizgede açıklamanın güçlüklerinden, adeta bu güçlüklerin çevresinden dolaşarak kurtulmayı denemiş gibidir. Bir yandan özdekçi bir açıklamayı çözümlenmesinin temeline yerleştirerek ikiciliği yadsırken, bir yandan da Kartezyen felsefenin tin alanında salt isteme terimleriyle ele alınmasına en azından izin verdiği ahlak ve siyaseti, istemenin bir devinim olduğunu baştan kabul etse de, bu varsayımını geride bırakarak, yalnızca “içeriden” çözümlenmeye, yani kendisine görünen saf isteme terimleriyle açıklamak iddiasındadır. Bu açıklama girişiminde önemli bir başarıya ulaştığını düşünebiliriz. Hobbes’un insanın en karanlık sayılan özelliklerini betimleyen açıklaması bu-

(7) *Leviathan* (R. Tuck), s. 10-11; “The Introduction”; Semih Lim’in çevirisinde değişiklikler yaptım; s. 18-9.

(8) *Leviathan* (R. Tuck), s. 10.

gün hâlâ çok ilginçtir ve hâlâ bir siyaset ve ahlak felsefesi olarak yeni düşüncelerin yolunu hazırlayacak kadar verimlidir; bu kendi-gözlemine dayanan siyaset felsefesi, bugün de ilk kez ortaya koyulduğu yıllardaki gibi, tehlikeli sayılabilecek kadar etkilidir. Onun dev siyaset yapıtı, sonraları Kant'la ahlakın doğadan büsbütün ayrılmasına yol açacak Kartezyen ikiciliğin – belki de bir ölçüde kabaca – yadsınmasına çok şey borçludur; çünkü, böylece Hobbes bencilliği bir güç olarak, tıpkı devinimin evrendeki düzeni oluşturduğu gibi, siyasal toplumu oluşturan temel güç olarak ele alabiliyor, tüm açıklamalarının temeline yerleştirebiliyordu. Ahlakı ve siyaseti aşkın bir alana taşıyarak insanın bencilliğini ısrarla ahlak alanından dışarı süren, istemeyi neredeyse bencilliğin yadsınması olarak tanımlamaya girişen felsefelerle Hobbes'un felsefesi arasındaki karşıtlık gerçekten de çok belirgindir.

Güvensizlik ve Yasalar

Hobbes doğal hakkın temelini şöyle tanımlıyor: "Her insan elinden geldiği kadar canını ve bedenini koruyacaktır."⁹ İnsanın kendini koruyabileceği her aracı kullanmaya ve her eylemi yapmaya hakkı vardır. Doğa durumunda herkesin her şeye, "başkasının bedene bile"¹⁰ hakkı vardır; varlığını sürdürmek için her aracı kullanmaya hakkı vardır. Ancak, açıktır ki herkesin her şeye hakkı, aynı zamanda başkasına

güvensizliğin nedenidir. Hakların ve güçlerin eşit olduğu düşünülecek olursa, insanın yaşamı güvensizdir.

Öyleyse insan, savaşı değil barışı arayacaktır. Birinci, temel, tüm diğer doğal yasaların türetileceği ilke ya da doğal yasa Hobbes'a göre, "herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çabalaması gerektiği; sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması gerektiği"ni söyler.¹¹

Olanaklıysa barışı aramayı, değilse savaşta yardım (*auxilia belli* [De Cive]; *helps, and advantages of Warre* [*Leviathan*]) aramayı öğütleyen ve tüm insanların usunda bulunan yasa, açıktır ki kendini koruma istencine dayanır. Başkalarıyla barış ya da savaş, başkalarının varlığını korumaya da yönelik olabilir, ancak her ikisi de öncelikle kendi varlığını koruma kaygısına bağlıdır. Hobbes'un bu temel yasadaki türediğini söylediği diğer doğa yasalarında hep aynı bencil kaygının belirleyici olduğunu görürüz. Bunlardan birkaçına bakacak olursak, örneğin, *Leviathan*'daki sıraya göre¹² ikinci yasa insanın her şey üzerindeki doğal hakkından vazgeçmeyi, başkalarına karşı, "ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle" yetinmeyi¹³; üçüncü yasa yaptığı antlaşmalara (*agreements*) uymayı, dördüncü yasa minnettarlığı; beşincisi karşılıklı uyum ya da nezaketi; altıncısı pişman olanları bağışlamayı;

(9) *On the Citizen*, yay. haz., çev. R. Tuck, M. Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 27; *De Cive or The Citizen*, yay. haz. S. P. Lamprecht (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949), s. 27; aynı zamanda bkz. *Leviathan* (R. Tuck), s. 91; Part 1; Ch. 14.

(10) *Leviathan* (R. Tuck), s. 91; Part 1, Ch. 14; *Leviathan* (S. Lim) s. 96.

(11) *Leviathan* (R. Tuck), s. 92; Part 1, Ch. 14; *Leviathan* (S. Lim) s. 97; *Lin'in çevirisinde bazı değişiklikler yaptım. Ayrıca bkz. On the Citizen* (R. Tuck, M. Silverthorne), s. 32.

(12) *Leviathan*'daki sıralama, *De Cive*'deki sıralamayı bir sayı fazlasıyla izlemektedir.

(13) *Leviathan* (S. Lim) s. 97.

yedincisi cezada yalnızca gelecekte elde edilebilecek yararları düşünmeyi, zulümden kaçınmayı; sekizincisi başkalarını aşağılamamayı; dokuzuncusu herkesi eşit saymayı, kibir duymamayı; onuncusu başkalarına kendine tanıdığı hakları tanımayı, alçak gönüllülüğü; on birincisi başkalarına hak dağıtırken tarafsızlığı gözetmeyi buyurur, vb.

Görüleceği gibi, bu yasalar ahlak yasalarıdır. İlk bakışta özgeci ilkeler gibi görünmektedirler. Örneğin, kibrin, aşağılanmanın kötü olduğunu vurgulayan, alçak gönüllülüğü, bağışlamayı buyuran yasalar, öncelikle başkalarının değerini, yararlarını öne çıkarmakta gibidirler. Ancak, bu saptama yalnızca ilk bakışta doğru gibi görünür; bu yasaların, onları usunda bulan kişiye kendi yararını gözetmemeyi öğütlediğini ya da buyurduğunu düşünmek hiç de zorunlu değildir, üstelik, bu yanlış olur. Toplumsal düzeni olanaklı kılan bu yasaların aslında *ben-sevgisiyle* anlaşılır olabildikleri saptamasının ilk bakışta çok açık olmadığını, hatta kimilerinin buna karşı çıkabileceklerini biliyorum. Başkalarının hakkına "saygıyı" öğütleyen ya da buyuran yasaların bencillik temeline dayandığı nasıl söylenebilir? Buna yanıt vermek için, örneğin yukarıda, minnettarlığı (*Gratitude*) buyuran dördüncü yasaya bakalım: "*Bir başkasından, bu kişinin yalnızca inceliği nedeniyle bir yarar sağlayan bir insan, bunu sağlayan kişinin iyi niyetinden pişman olması için hiçbir akla yakın gerekçesi olmaması için çaba göstermelidir.*"¹⁴ Bu ilke, ilk bakışta, her şeyden önce başkasının haklarını kollama-

yı öğütüyor ya da buyuruyor gibi görünüyor. Başkasını haklarını kolladığı kesinlikle doğrudur. Ancak, başkasının haklarını kollamanın gerekçesinin başkasının hazarını, esenliğini, güvenliğini sağlamak istenci olduğunu mu düşünmeliyiz? Minnettarlığı öğütleyen yasanın başkasının yararını gözetmesi yalnızca bir sonuçtur: Kendi yararını gözetmenin "ne iyi ki" doğal bir sonucudur. Başkasını ancak kendime benzer bir varlık olarak tasarlayabiliyorsa, yapıp etmelerimin, iyilikseverliğimin ya da kötülük yapma isteğimin başkalarında da benzer biçimlerde ortaya çıktığını, benzer gerekçelere dayandığını ve benzer biçimlerde gizlenebileceğini düşünürüm. Minnettarlıkla ya da değerlilikle ilgili yasa, söz konusu gerekçelerin belli varlık, özellik ve yarar varsayımlarına dayanan bir düzende anlam kazanacağını, böyle bir düzen ya da düzenlilik olmadığında, yalnızca kötülüğün değiş tokuş edilebileceğini söyler gibidir. Belki herkesin herkese karşı savaşı tam anlamıyla düzensizlik değildir, ancak, böyle bir durumda bir düzenden söz edilebilecekse, bu ancak günlük yarar ve intikam düzeni olabilir. İşte us ve duyarlık sahibi hiçbir varlık böylesi bir düzende, düzenliliği yalnızca güvensizliğe dayanan bir düzende yaşamak istemeyecektir. Öyleyse, herkes, kendi duyarlığı ve usuyla, minnettarlığın bir yasa buyruğu olduğunu anlayacaktır: Başka türlü olsaydı, emeğin korunması ve ürününün başkalarına aktarılması diye bir şey söz konusu olamazdı.

(14) Aynı yasa *On the Citizen*'da (R. Tuck, M. Silverthorne; s. 47) biraz daha farklı bir biçimde dile getiriliyor: "Birisi sağistemine (hüsniyetine) güvenerek sana bir yarar sağladığında, bu nedenle zarar görmesine izin verme: Ya da, hiç kimse iyilik yapan kişiyi bunu yaptığına pişman etmemeye niyetli değilse iyilik kabul etmemelidir."

Minnettarlıkla ilgili doğa yasası gibi, örneğin yukarıda andığımız nezaketi, alçak gönüllülüğü, bağışlayıcılığı, zulümden kaçınmayı öğütleyen ya da buyuran yasalar için de benzer çözümler yapılabilir. Bütün bu erdemlerin belki ilk bakışta kişinin kendisinin değil başkalarının yararını gözetmediği, söz konusu yasaların da özgecilik temeli üzerine kurulduğu söylenebilecekse de, gerçekte bu yasalar yalnızca onları usunda bulanın kendi haz ve acı duyuları ya da bunların imgeleriyle anlam kazanırlar. Kimseyi hor görmemenin, eşitliği gözetmenin, nezaketin, bağışlayıcılığın gelip dayandıkları temel güvenlik kaygısıdır: Ölçsüz öç, hakaret, haksızlık, dönüp dolaşıp insanı arkadan vuracak bir düşman yaratacak, öç öcü, hınç hıncı besleyecek ve savaş sürüp gidecektir. Oysa temel yasa olanaklı olduğu ölçüde barışı aramayı buyurmaktadır. İşte, ilk bakışta özgeciliği çağrıştıran tüm doğa yasaları, yalnızca kişinin kendi güvenliğine ilişkin duygulanım imgelerini işleyen düşünceyle anlaşılır olurlar. Aşağılanmak istemiyorsan aşağılama, bağışlanmak istiyorsan düşmanlığın bitmesini istiyorsan bağışla. Bunlar başkasınınkini değil kendi yararını düşünmeyi öğütleyen yasalar. Başka türlü söylersek, bu yasalar insana başkasını, öz yararı için düşünmesini öğütlemektedirler. Ve böylece toplum bu bencil ahlak üzerine kurulabilecektir.

Hobbes'un karanlık doğal durum betimlemesini düşünecek olursak, toplumu, devleti, sözleşmeyi olanaklı kılan ve her insanın usunda bulunduğu söylenen bu yasalarla, karabasanlarla boğuşan birinin düşünde bulunduğu garip fakat etkili çareler arasında bir benzerlik kurulabilir. Her iki durumda da baş-

kalarını davranışa yönlendiren ilkeleri yalnızca kendi usumda kurguladığımız biçimleriyle tanıyabilirim; bunlar öncelikle kendi edimlerimin arkasında bulunduğunu varsaydığım ilkelere. Kendi edimlerimin gerekçelerini de kurgularım. Elbette bu varsayımlar rasgele değildir; kendimi ve dolayısıyla başkalarını tanımama ne kadar olanak veriyor, yeterince uzun bir zaman için yapıp ettiklerimin daha iyiye yönelmiş olduğuna ya da en azından daha kötü bir duruma götürmeyeceğine ilişkin sezgilerimle ne kadar uyuyorlarsa, o kadar değerli, o kadar gerçekçiler. Başkalarının edimlerini anlama çabamda bu çözümlerimi örnek olarak kullanırım. Bu ilkeler arasında yatkinlikler dediğim şeyler de vardır. Örneğin genel olarak insanın suç işleme ya da suç işlemekten kaçınma eğilimlerini, suça götüren ya da suçtan uzak tutan nedenleri hep kendi deneyimlerime, kendi usumda bulduğumu varsaydığım ilkelere dayanan çözümlerle irdelenebilir. Tüm yasaların onlarla uyumlu olmasının, çelişmemesinin zorunlu olduğunu düşünebileceğim doğa yasalarının "Hobbes'un varsayımlarına katılarak usumda olduklarını kabul edebileceğim doğa yasalarının" kendi deneyimlerime başarılı çözümler getirdiklerini, örneğin güvenlikle ilgili tasarımlarını anlaşılır kıldıklarını, bu yasaların en azından şimdiye kadar güvenli bir yaşam sağlayan araçlar olduklarını kabul edebilirim. Böylece, bu yasalar güvendiğim davranış ilkeleri olacaktır. Başkaları için de bunların böyle olduğunu varsaymak, bu ilkeler üzerinde kurulan bir düzeni güvence altına alıyor, onu benim için kestirilebilir kılıyorsa, sözleşmeli bir siyasal düzenin ya da böyle bir düzenin ku-

ramının temeli oluşacaktır. Hobbes, yukarıda değindiğimiz üçüncü doğal yasasının "Başkalarının sana ne yapmasını istiyorsan, sen de onlara onu yap" ilkesine indirgenebileceğini söylüyordu. Toplumsal sözleşmenin temeli budur. Sözlerin ve sözleşmelerin güvenilir değilse, başkalarından güvenilirlik bekleyemezsin; çünkü, onlar da tıpkı senin gibi düşünen ve tıpkı senin

gibi kendi güvenliklerini ve yararlarını gözetken varlıklardır. İşte, Hobbes'un devleti bu güvenli ve kestirilebilir söz ve edim düzeninin koruyucusu olarak tasarlanmıştır. Çünkü, doğa durumu yalnızca ussal ahlak ilkelerinin farkına varılmasıyla sonlanmayacaktır. Doğa durumu imgesi her zaman zihnimizde; kimi zaman da bütün somutluğuyla, sokakta, başkasının yüzündedir.