

DENETİMLİ RIZA:
HOBBS'UN VE ÇAĞDAŞ EGEMEN SİYASAL
SÖYLEMİN RIZA ANLAYIŞLARININ BİR ELEŞTİRİSİ

Controlled Consent: A Critique of Hobbes and Contemporary Dominant Political
Discourse on Consent

Mehmet Şahinler*

56

Öz

Bu makalede Thomas Hobbes'un devlet kuramında siyasal rızanın oynadığı rol ile bugünün egemen siyasal söyleminde siyasal rızanın oynadığı rol arasındaki teorik farklılığa işaret ederek, iki anlayışın da siyasal rızaya biçtiği rolün sınırlandırılmış ve eksik bırakılmış olduğu öne sürülüyor. Bunu yapmak için, Hobbes'un devlet kuramı ve bu kuramın etrafında geliştirmiş olduğu anlayış derinlemesine tartışıldıktan sonra bugünün egemen siyasal söyleminde siyasal rızanın ne şekilde anlaşıldığına ve bu anlayışın neden sorunlu olduğuna işaret ediliyor.

Anahtar Sözcükler: Hobbes, siyasal rıza, devlet, demokrasi

Abstract

This paper engages with two different conceptions of political concept to show that both of them are limiting any possible understanding of political consent that would accept the political sovereignty of the people. On the one hand the role of political consent in Thomas Hobbes' theory of the state is analysed within Hobbes' broader theory, and on the other, the definition of political consent used in contemporary and dominant political discourse is explored, and shown to be inadequate.

Keywords: Hobbes, political consent, state, democracy

* Arş. Gör., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye/ memoismo@hotmail.com, ORCID Numarası: 0000-0003-2243-1023

RA, Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, İstanbul, Turkey. ORCID Number: 0000-0003-2243-1023

Geliş Tarihi / Received : 02.05.2019 - Kabul Tarihi / Accepted : 18.05.2020

Giriş

Bir siyasal rejimin ve siyasal otoritenin kurulması, yüzyıllardır siyaset felsefesi tartışmalarının temel konularından biri olmuştur. Bu kurulum ve özellikle de onun meşru ve sürdürülebilir olması hakkında farklı düşünürler, farklı kuramlar geliştirmiş ve farklı tartışmalar yürütmüşlerdir. Benim bu makalede odaklanacağım temel konu ise bir siyasal rejimi ve siyasal otoriteyi meşru bir biçimde kurmak ve sürdürmek açısından, bu siyasal rejimin veya otoritenin egemenliği altında yaşamlarını sürdüren insanların rızasının oynadığı rol olacak. Bunu yapmak için, siyasal rızayı kuramının temeline oturtan 17. yüzyıl düşünürü Thomas Hobbes'un düşüncesine odaklanacağım.

Hobbes, yaklaşık olarak 350 yıl evvel yaşamış ve içerisinde bulunduğu toplumsal, tarihsel koşullara cevap veren, bugün sorunsallaştırdığımız sorulardan oldukça farklı sorularla meşgul olmuş ve kuramını bu bağlamda geliştirmiş bir düşünür. Öyleyse bugün onu tekrar okumak, onun rıza kuramına bakmak ne anlama gelebilir?

Elbette geçmişe böylesi bir bakışın amacı, Hobbes'un dönemi ile bugün arasında kesintisiz bir süreklilik kurmak olamaz. Hobbes'un bugünden farklı bir dönemde, farklı siyasal hedeflere yönelik olarak ve farklı toplumsal biçimlenmeler üzerine düşünerek yazdığı oldukça açık bir gerçek. Öyleyse bu düşünürün kuramını ele alarak, rızanın bugün ne anlam ifade ettiğini ortaya çıkartmaya çalışmak saçma ve anlamsız bir çaba mı? Sanmıyorum. Bu araştırmanın bize öğretebileceği oldukça önemli bir düşünce ve bu tartışma aracılığıyla bugün için sorabileceğimiz oldukça önemli bir sorunun var olduğunu öne sürmek istiyorum.

Rızadan bahsederken, karşımızda kavramlaşmış bir eylem¹ olduğunu akılda tutmak önemlidir. Ancak bu eylemin, özellikle de kavramlaştığı ölçüde tarihsel ve toplumsal bağlamından bağımsız kalabileceğini düşünmek mümkün mü gerçekten de? Rıza gösterme eyleminin bir özü olduğunu ve bunun tarih-üstü olduğunu, tüm toplumlar için geçerli olduğunu düşünmek pek de iyi bir fikir gibi gözüküyor. Öyleyse farklı dönemlerin, bambaşka ve büyük oranda zıt amaçların rızanın oynadığı rolü göstermek açısından ne anlamı olabilir? Ve belki de soruyu daha da genişletmek, düşünce tarihi çalışmalarının tümünün merkezindeki can alıcı soruyla birleştirmek mümkündür: Eğer bu kavramların veya daha genel olarak tarihsel ve toplumsal olarak farklı yapılar içerisindeki düşüncelerin tarih-üstü, toplum-aşırı birer anlamı yoksa, neden bu düşünürleri, bu düşünceleri, kavramları öğrenmek, anlamak, daha iyi anlamak için bu kadar zaman harcayalım?²

Elbette bazı düşünürlerin düşüncelerinin, tarih-üstü veya toplum-aşırı olmasalar bile, belirli bir tarihsel mesafe aşılmadıkça ve toplumsal biçimlenmede temel bir değişiklik olmadığı sürece, göreceli olarak geçerliliğini koruduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, bugün içerisinde yaşadığımız toplum ve iktidar yapısını anlamak açısından Antonio Gramsci'nin rıza kuramının, günümüz ile arasındaki tarihsel mesafenin daha az olması ve Gramsci'nin ait olduğu toplumsal yapılanmanın, Hobbes'un ait olduğu toplumsal yapılanmaya göre günümüz toplumuna daha benzer olması nedeniyle, Hobbes'un kuramına oranla tartışılmaz bir üstünlüğü olduğunu kabul etmek gerekir. Öyleyse Gramsci'nin kuramını değil de Hobbes'un kuramını bu tartışmanın merkezine koymanın anlamı nedir?

Bu soruya iki açıdan cevap vermek mümkün. görünüyor. İlk olarak, Hobbes'un kuramını tartışmaya açmanın, bugünkü anlayış ile arasındaki büyük fark nedeniyle bugünkü anlayış daha net biçimde görünür kılacağını ve bugünkü tarihsel-toplumsal yapıyı daha açık bir şekilde ortaya koyacağını öne sürebiliriz. Hobbes'un gönüllü rızaya dayanarak meşrulaştırdığı hükümler odaklı devlet modeli ile karşılaştırıldığında, bugün belki de pek farkında olmadan geçerli kabul ettiğimiz, rızanın üretilmişliği (aile, eğitim, din, medya vb. kurumlar aracılığıyla, terörist olduğu iddia edilen kişiler ve virüsler karşısında güvenlik sağlama bahaneleriyle ve daha bir sürü yöntemle) üzerine kurulu egemenlik modelinin çizgileri daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bu manada Hobbes'u tartışmanın bir parçası haline getirmek bugünü daha iyi anlamının bir aracı olarak düşünülebilir. Öyleyse, farklılıklar ile düşünmenin, bu karşılaştırmaya benzerlikler aracılığıyla yaklaşmaktan daha aydınlatıcı olacağını söyleyebiliriz. Özellikle siyasal-ekonomik-toplumsal açılardan bu kadar farklı iki dönemin, ilişkilendikleri siyasal rejimler bağlamında düşünüldüğünde yalnızca düşünürlerin kuramları açısından değil, yanında veya karşısında durdukları dönemin egemen söylemleri açısından da aydınlatıcı bir rolü olabileceğini düşünmek mümkün.

İkinci olarak, rıza kavramının kendisinin farklı dönemlerde ne ölçüde değiştiğini görmek, bize bugün rızanın konumuna ve anlamına dair bir soru sormanın olanaklılığını ve gerekliliğini gösterir. Başka deyişle, farklı dönemlerde bir kavramın ilişkilendiği söylemlerin, toplumsal biçimlenmeler ve düşünce sistemleri içerisinde ne ölçüde farklı roller oynayabileceğini görmek, bugünün egemen söyleminde aynı kavramın nasıl bir rol oynadığına dair bir soru sormayı olanaklı kılar. Rıza kavramsallaştırmasının tarihsel ve kesintisiz bir devamlılığa dayalı olmadığını göstermek, aynı zamanda bugün için de siyasal egemenlik açısından rızanın, 350 yıl öncekiyle aynı rolü

oynamıyor olabileceğini görmek anlamına gelecektir. Ve bu da bizi zorunlu olarak bugün siyasal egemenlik açısından rızanın oynadığı rolün, kendisini evrensel bir gerçeklik gibi sunmasına karşın belirli tarihsel ve toplumsal ilişkilerin ürünü olduğu düşüncesine götürecektir. Kısacası, Hobbes'u farklı bir kavramsallaştırmanın, alternatif bir kavramsallaştırmanın mümkün olduğunu göstermek amacıyla tartışmaya dahil etmek, rıza kavramının herhangi bir düşünür tarafından ele alındığı haliyle tarih-üstü ve toplum-aşırı olmadığını kanıtlayacak, dolayısıyla bugün rızanın ne gibi bir rolü olabileceğine dair sorunun önünü açacaktır.

Tam olarak bu iki cevabın geçerli ve önemli olduğunu düşündüğüm için bu metinde önce Hobbes'un kuramında rızanın rolünü, sonra ise çağdaş toplum açısından rızanın rolünü tartışmaya ve bugün içinde yaşadığımız siyasal düzen söz konusu olduğunda rızadan ne şekilde bahsedebileceğimizi sorgulamaya çalışacağım. Öyleyse izin verin ilk olarak Hobbes'un düşüncesinde rızanın oynadığı rolü ve rızanın Hobbes'un gerekliliğini savunduğu devlet modelini nasıl meşrulaştırdığını göstermeye çalışayım.

1- Leviathan'a Rıza Göstermek

Hobbes'un kuramında rızanın oynadığı rolü anlayabilmek için öncelikle Hobbes'un kuramını genel olarak haritalandırmak gerekli görünüyor. Bunun için öncelikle Hobbes'un kuramında, analizin temelinde yer alan bireylerin ne şekilde anlaşıldığına, 'doğal durum'un ne olduğuna ve 'doğal durum'dan 'sivil toplum'a nasıl geçildiğine kısaca değinmeliyiz.

Bu irdelemeye Hobbes'un kuramının doğrudan bireyler ve bireyler arası ilişkiler üzerine kurulu olduğunu, yani birey temelli olduğunu söyleyerek başlayabiliriz. Hobbes, toplumsal ilişkiler bağlamında bir analiz yaptığında veya devletin, hükümlanlığın kurulumunu tartıştığında veya sivil toplumu düşündüğünde yalnızca bireylerden bahseder. Hobbes için toplumdaki gruplaşmalar ve ortak eylemler yalnızca bu bireylerin bir araya gelmesi, toplamıdır ve daha fazlasını ifade etmezler. Bu bireylerin nasıl anlaşıldığı da bu nedenle kuramın bütünü açısından son derece önemlidir.

Hobbes'un bireylere dair anlayışının temelinde bir çeşit eşitlik fikri yatar. Hobbes bireyler arasında doğal bir güç dengesizliğinin bulunmadığı, "en güçlünün bile en güçsüz tarafından öldürülebileceği" (Hobbes, 2017: 100) bir eşitlik fikrini temel alır. Bu anlayışın önemi siyasal iktidarın kendiliğinden oluşmasını imkansızlaştırmasıdır. Eğer bir birey veya bazı bireyler doğal olarak ötekilerden üstün olsalardı onların iktidarı bu doğallık içerisinde kurulurdu,

ancak böyle bir durum söz konusu olmadığı için ve insanlar arasında bir güç eşitliği mevcut olduğu için böylesi bir siyasal iktidardan bahsetmek mümkün değildir.³ Doğal durumda eşit olan insanlar, ancak çeşitli sözleşmeler ve anlaşmalar yoluyla siyasal iktidarı kurabilirler.

Bunun yanı sıra, Hobbes'a göre, bireyler içerisinde bulundukları duruma göre hareket ederler ve genel olarak rasyonellerdir. Bu iki farklı özellik Hobbes'un kuramında bireylerin eylemlerinin oldukça farklı sonuçlar doğurmasına neden olur. Rasyonelliğin tam da sivil toplumun kurulumunu mümkün kılan özellik olduğunu aşağıda göstermeye çalışacağım. Ancak öncelikle, bireyin yapısının, Hobbes'un kuramında nasıl anlaşıldığını daha detaylı görmek için onun genel felsefesine kısaca değinmek istiyorum.

Hobbes'un felsefi kuramının tümü belirlenimci bir maddeciliğe dayalıdır. Ona göre var olan her şey hareket etmekte ve böylece birbirini etkilemekte, hiçbir şey kendinden kaynaklanmamakta, belirlenmemektedir. Dolayısıyla insanlar söz konusu olduğunda, Hobbes'a göre tüm düşünce ve duygular dışarıdan gelen çeşitli etkilerin sonucunda oluşurlar. Bu nedenle, bu bireyler içerisinde bulundukları duruma ve ilişkilere göre davranırlar, bunun dışında genel bir davranış veya düşünce şablonundan bahsetmek mümkün değildir. Ancak insanlar aynı zamanda, yukarıda da belirtildiği gibi, rasyonellerdir. Bu rasyonellik, mümkün olduğunda, insanların içerisinde bulundukları durumu iyileştirmelerini olanaklı ve hatta zorunlu hale getirir. İnsanlar eğer kendi çıkarlarına ters düşmeyecekse barışı arayacaklar, sözlerini tutacaklar ve genel olarak mantığın, aklın, ya da Hobbes'un terminolojisine uygun olarak doğanın yasalarını takip edeceklerdir. Bu yasalardan (toplamda 19 tane) Hobbes "doğa yasaları" [Laws of Nature] olarak bahseder (Hobbes, 2017: 105-131). Bu yasalar herhangi bir sivil toplumun veya devletin sivil yasalarının da içereceği (Hobbes, 2017: 218-219), Tanrı'nın insana mantık aracılığı ile verdiği yazılı olmayan yasalardır. Ancak bu yasaların, şartlar el vermiyorsa uygulanması zorunlu değildir. Hatta bu yasalardan ikincisinin kendini koruma olduğu akılda tutulursa, şartların bu yasaların uygulanmamasını zorunlu hale getirebileceğini akılda tutmak gerekir.⁴ Hobbes bu rasyonel davranışların mümkün olması için gerekli şartların sağlanmasının bir ön koşul olduğunu açıkça belirtir. Önemli olan bu şartların 'doğal durum'da çoğu zaman henüz sağlanmamış olduğunu görmektir. Ve bu şartlar sağlanmadığı takdirde, doğa yasaları yalnızca *in foro interno* olarak bağlayıcıdır, *in foro externo* olarak ise bağlayıcı değildir. Hobbes şöyle yazar,

Doğa yasaları vicdanen hep bağlayıcıdır; ama filen sadece güvenlik olduğunda bağlayıcıdır. Doğa yasaları in foro interno olarak; yani, onların var olması arzusu bakımından bağlayıcıdır: fakat in foro externo olarak; yani, uygulanmaları bakımından her zaman bağlayıcı değildir. Çünkü, başkalarının kendisi gibi davranmadığı bir zaman ve yerde, bir insanın alçakgönüllü ve uysal olması ve bütün sözlerini tutması, varlığın korunmasına hizmet eden bütün doğa yasalarının temeline aykırı olarak, insanı başkalarına av yapmaktan ve kendi kesin mahvına yol açmaktan başka bir şeye yaramaz. Fakat, başkalarının onun ilişkilerinde aynı yasalara uyacağına dair yeterli güvencesi olan bir kimse, bu yasalara kendisi uymadığı takdirde, barış değil savaş ve, dolayısıyla, kendi varlığının şiddet yoluyla yok edilmesini istiyor demektir (Hobbes, 2017: 129).⁵

Bu bağlamda ‘doğal durum’ un ne olduğunu görmek önemli hale geliyor. Hobbes ‘doğal durum’ dan, herkesin herkesle savaştığı, herkesin her şeye hakkı olduğu bir durum olarak bahseder. Bu basit bir kendini koruma hakkının da ötesinde, eğer birey kendi korunması için gerekli görüyorsa diğer bireylere saldırma hakkını da içerir.⁶ Herkesin kendisini korumak için ötekine saldırabileceği bu durumda, yani ‘doğal durum’ da Hobbes’ un sözleriyle, insan yaşamı “yalnızlık içinde, zavallı, pis, hayvanca ve kısa”dır (Hobbes, 2017: 103). Bu durumda insanlar için hüküm süren duygu temelde ‘korku’ dur. Ve tam da bu nedenle, ‘doğal durum’ söz konusu olduğunda, her an herkesin saldırılarına açık olmanın verdiği sürekli bir paranoya halinden bahsetmek mümkündür. Elbette korkuya dayalı bu paranoya halinde, ne teknolojik, ne siyasal, ne ekonomik ne de kültürel gelişme mümkündür (Hobbes, 2017: 103). Bunun yanı sıra, ‘doğal durum’ un en korkunç özelliklerinden birisi, güvenin tümünden yokluğudur. Bu güven yokluğu, Hobbes’ un ısrarla vurguladığı gibi, bireyler arası anlaşmalar yapmayı neredeyse imkansızlaştırır, çünkü “kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve bir insana güvenlik sağlama güçleri yoktur” (Hobbes, 2017: 136). Dolayısıyla doğal durumda işbirliğine dayalı hiçbir gelişmeden bahsetmek mümkün olmayacaktır, insanlar kendi çıkarlarını gördükleri anda sözlerini tutmaktan vazgeçip karşılarındaki bireyleri kandırmayı, aldatmayı tercih edeceklerdir ve tam da bu nedenle herkes birbirinin aynı şeyi yapacağını düşünecek ve anlaşmaktan kaçınacaktır.⁷ ‘Doğal durum’ bu manada, hem korkuya dayalı sürekli bir paranoya olduğu için, hem de insani özelliklerin gelişmesinin önünde sürekli bir engel olarak savaş hali olduğu için, Hobbes bu durumu kaçınılması zorunlu olan bir durum olarak görür.

Peki bu ‘doğal durum’ nerede, ne zaman ortaya çıkmış ve nasıl aşılmıştır ya da aşılacaktır? ‘Doğal durum’ un, Hobbes’ un kuramından yola çıkan üç

farklı yorumundan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, devleti ve siyasal egemenliği oluşturmuş toplumların geçmişinde bulunan *tarihsel* bir durum olarak 'doğal durum'dur.⁸ Bu anlayışa göre 'doğal durum' atalarımızın geçmişte birbirleriyle anlaşmalar yaparak aştıkları ve içerisinden çıktıkları bir durumdur ve hem 'doğal durum'un kendisi hem de anlaşmalar gerçekten var olmuştur. İkinci olarak, bu aşma eyleminin tarihselliğe olduğu kadar coğrafyaya göre farklılık gösterdiğinden de bahsetmek mümkündür. Örneğin Amerika'nın yerli halkları, Hobbes'a göre onun yazmakta olduğu dönemde henüz 'doğal durum'u aşmamıştır.⁹ Bu çeşit topluluklar ona göre 'doğal durum'un nasıl olduğunu gerçekten görmek isteyenlerin bakması gereken yerdir (Springborg, 2015: 144). Üçüncü olarak ise Hobbes için 'doğal durum' siyasal hükümlerliliği geliştirmiş toplumlarda bile yalnızca geçmişte kalmış ve aşılmış bir durum değildir ve her zaman geri gelme tehdidini barındırır. Bu manada 'doğal durum' tarihsel değil *hayal edilen* bir durum olarak ortaya çıkar.¹⁰ Aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, tam da bu tehdit, itaatin sürekliliği ve devamlılığının zorunlu olduğuna, aksi takdirde 'doğal durum'a geri düşüleceğine işaret eder.

Bu noktada akılda tutulması gereken, bu üç farklı anlayışın Hobbes tarafından doğrudan açıklanmamış olduğu ve Hobbes'un 'doğal durum'dan bahsederken ne kastettiği hakkında Hobbes çalışmaları içerisinde farklı yorumlar olduğudur (Newey, 2008: 50-87). 'Doğal durum'u tarihsel bir arka plan olarak düşünmek, 'doğal durum'da anlaşma yapmak mümkün değilken nasıl olup da sivil toplumu kuran anlaşmanın yapıldığının kavranmasını zorlaştırdığı için pek de iyi bir seçenek gibi gözüküyor.¹¹ Ancak yine de Hobbes'un 'doğal durum'un bazı toplumlarda gerçekten var olduğu (örneğin Amerika kıtasının yerli halkları arasında) vurgusunu göz önünde bulundurmamak durumundayız. Sivil toplumlar açısından 'doğal durum' yalnızca *hayal edilen* bir durum olsa bile, henüz sivil toplum haline gelmemiş toplumların varlığı bu 'doğal durum'u yalnızca hayal edilen bir durum olarak düşünmeyi zorlaştırıyor.

Öyleyse nasıl oluyor da insanlar, anlaşma yapmanın veya anlaşma yapıldığında verilen sözün tutulmasının mümkün olmadığı bir durumdan, tam da anlaşma yoluyla sivil toplumu kuruyorlar? Bu noktada dikkat edilmesi gereken, sivil toplumu kuran anlaşmanın, yapıldığı anda bir sivil otorite oluşturduğu ve dolayısıyla bu andan sonra tutulmayan her sözün, yerine getirilmeyen her anlaşma şartının cezalandırılabilirdir. Başka deyişle, sivil toplumu kuran anlaşma, tam da yapıyla sivil toplumu ve egemen otoriteyi (hükümlerini) kurduğu için, iki birey arasında yapılan, ben sana bugün 2 elma vereyim, sen bana haftaya 3 armut ver anlaşmasından farklı bir yapıda olur. İki birey

arasında yapılan elma-armut anlaşmasında, armutları vermeyi vaat eden bireyin, zamanı geldiğinde armutları vermekten kaçınmamak için hiçbir sebebi yoktur, çünkü bu eylemini cezalandırabilecek ve dolayısıyla ona 3 armuttan daha fazla zarar verebilecek bir egemen otorite mevcut değildir. Oysa ilk örnekte, bireyler arasında yapılan ve sivil toplumu kuran anlaşmada, anlaşmanın yapılışı egemen otoriteyi kurduğu için, sonradan bu anlaşmanın şartlarının yerine getirilmeyişi birey için büyük zararlara neden olur. Öyleyse sivil toplumu kuran anlaşmanın, doğal durumda bireyler arasında yapıl(amay) an anlaşmalardan farklı olduğunu söyleyebilir ve doğal durumdaki anlaşmalar ile sivil toplumdaki anlaşmaların arasına üçüncü bir kategori olarak geçiş durumundaki anlaşmayı koyabiliriz.¹² Ancak yine de bu anlaşmanın tam olarak ne olduğunu görmek önemlidir.

Hobbes'un toplumsal sözleşme kuramında, sivil toplumu kuran anlaşma, bireyler arasında herkesin, karşısındakilerin de yapması şartıyla, kendi sınırsız haklarını kenara koyması ve bir hükümrânın otoritesine *razı olmaları* anlamına gelir. Bu noktada önemli olan hükümrânın kendisinin bu anlaşmada bir taraf olmadığını görmektir.¹³ Sivil toplumu oluşturacak olan bireyler bu anlaşmayı teker teker hükümrân ile değil, kendi aralarında gerçekleştirirler. Ve bu anlaşma aracılığı ile kendi haklarını (devrolunamaz kendini koruma hakkı dışında) hükümrâna devrederler. Bu devretme işlemi ile hükümrânı, siyasal eylemler konusunda yetkilendirirler ve bu şekilde sivil toplum *temsili* bir hükümet yapısı çerçevesinde kurulmuş olur.¹⁴

Bu noktada Hobbes'un hükümrânın siyasal egemenliğini Tanrı'dan aldığı bir güce değil, insanlar arasında yapılan bir anlaşmaya dayandırması, özellikle tarihsel bağlamı çerçevesinde düşünüldüğünde oldukça ilginç görünüyor.¹⁵ Bu aynı zamanda Hobbes'un kuramında rızanın yerini görmek açısından da oldukça önemli, çünkü egemenliğini doğrudan Tanrı'dan alan bir hükümrânlık modelinde rızanın büyük bir rolü olamayacağı ortada. Hobbes'un bu modeli tercih etmesinin sebepleri farklı bir yazının konusu, ancak kısaca, Hobbes'un bu modeli seçmesinin arkasında, Tanrı'dan gelen, alınan bir egemenliğin, yine Tanrı adına, çeşitli dini kurumlar veya gruplar tarafından tehdit edilebileceği fikrinin yattığına işaret etmek gerekiyor. Bütün siyasal egemenlik kuramı iktidarın bölünmemesi üzerine kurulu olan Hobbes gibi bir düşünür için, dini kurumların Tanrı adına devletin egemenliğine müdahale edebileceği, çeşitli isyanlar başlatabileceği ve tüm toplumu zor bir duruma sokabileceği bir devlet yapısı, bir kâbustur.¹⁶

Ancak her ne kadar Hobbes siyasal egemenlik ve devlet kuramını Tanrı'dan alınan bir güce dayandırmamış olsa da, yine de rızanın bu kuramda oynadığı rolün oldukça sınırlı olduğunu görmek gerekir. Hobbes'un devlet kuramı, yukarıda da değindiğim gibi temsili bir yapıya dayandırılmıştır. Ancak bu temsili yapı içerisinde, siyasal soru(n)lar, bireylerin siyasal görüşlerine göre değil yalnızca bu temsili yapının tepesindeki hükümranın kararlarına göre cevaplandırılır.¹⁷ Bu bağlamda, bireyler tarafından rıza gösterilen, Hobbes'a göre hiçbir şekilde hükümranın siyasal uygulamaları değildir. Bunun yerine, bireyler siyasal otoriteye rıza gösterirler ve onu bu rıza aracılığıyla kurarken kendilerine de onun uygulamalarına ve otoritesine itaat etme zorunluluğunu atfederler.¹⁸ Hobbes'un devlet kuramında, Harvey C. Mansfield'in sözleriyle,

Rıza göstermek, *yönetilmeye rıza göstermektir*. Rıza gösterme hakkı, hükmetmeye dair bir iddia değildir(...) Hobbes için, demek ki, rıza göstermek siyasete bir çeşit katılım değildir; tam tersi, siyasetten mümkün olan en uç noktaya kadar uzaklaşmaktır (Mansfield, 1971: 100-101, italikler orijinal metinden).

Dolayısıyla, Hobbes'un kuramında, rıza göstermenin etki alanı temel ama sınırlıdır.¹⁹ Hobbes'a göre, bir vatandaş olarak ben, herhangi bir yasayı beğenmeyebilirim ve bu yasanın kötü bir uygulama olduğunu, yalnızca benim için değil, toplumun bütünü açısından kötü sonuçlar doğuracak bir yasa olduğunu düşünüyor olabilirim. Ve hatta bunu tek başıma değil, toplumun büyük bir kısmını oluşturan insanlarla birlikte de düşünüyor olabilirim. Ancak bu düşünce Hobbes'un kuramında hiçbir yere tekabül etmez. Yapmamız gereken, her ne kadar beğenmesek de bu yasaya uymak, itaat etmektir. Bu gerekliliği oluşturan, bu yükümlülüğümüzü oluşturan ise doğrudan bizim kendi rızamızdır. Bu nedenle, Hobbes'un hükümet kuramında, rıza göstermenin, yarattığı itaat zorunluluğu aracılığı ile siyasal uygulamalara veya yasalara gösterilecek direnişin önünü tıkayan bir eylem olduğunu söylemek mümkün görünür.²⁰

Yükümlülüğe dönüşen bu rızayı görmenin en iyi yolu, Hobbes'un rıza ile yasa arasında yaptığı zamansal ayrımdır. Hobbes'a göre anlaşmaların bağlayıcılığı yani rızaya dayalı bağlayıcılık ile yasaya dayalı bağlayıcılık arasında büyük bir fark vardır. Çünkü rızaya dayalı bağlayıcılık söz konusu olduğunda, önce neyi yapıp yapmayacağımıza karar verir ve sonra kendimizi buna bağlar, yükümlü hale geliriz (Hobbes, 1983: 169). Oysa itaat etme yükümlülüğü altına girdiğimiz andan itibaren, “bize ne emredileceğini bilmeden önce, evrensel olarak her şeye itaat etmeye bağlı oluruz” (Hobbes, 1983: 173-174).

Rıza göstererek oluşturduğumuz ve yetkilendirdiğimiz, haklarımızı devrettiğimiz hükümler, Hobbes'un kuramında, bizim siyasal fikirlere dayalı rızamızın önemsizleşmesine sebep olur. Artık hükümler, bizim adımıza –çünkü bizim rızamızla- bizim fikirlerimizden bağımsız olarak yasalar koymakta, emirler vermektedir ve bizim yükümlülüğümüz yalnızca bunlara itaat etmektir. Hükümlerin eylemlerine ve yasalarına karşı direnmenin, tam da başlangıçta gösterdiğimiz ve sonradan itaat halini alan rıza nedeniyle hiçbir meşru temeli yoktur.²¹

Böylece karşımıza oldukça ilginç bir tablo çıkıyor. Hobbes, bireylerin rızasıyla oluşturulan temsili yapıdaki hükümlerlik modelinin, bireylerin rızasından bağımsızlaşarak bireylerin itaatini zorunlu hale getirdiğini öne sürüyor. Bu durumda sorulması gereken iki yeni soru ile karşı karşıya kalıyoruz. Öncelikle, Hobbes'un kuramının amacına dair bir soru: Hobbes, neden insanların rızasını kurucu bir an olarak ortaya koyarken bu rızanın devamlılığını sağlamıyor ve siyasal fikirleri doğrudan oyun dışı bırakıyor? İkinci olarak ise kuramın mantığına dair bir soru: Eğer toplumsal sözleşmeye, yani rızaya dayalı bir siyasal modelden bahsediyorsak ve Hobbes'un yazmakta olduğu dönemde bile kimse bu çeşit bir sözleşmeyi gerçekten de bir belge imzalayarak ya da sözel olarak yapmamışsa, bu sözleşmenin temelindeki rıza tam olarak nasıl gösterilmiş oluyor?

Bu sorulardan ilkinin yanıtı için Hobbes'un yazdığı dönemin ve coğrafyanın toplumsal-siyasal ve entelektüel arka planına bakmak faydalı olabilir. Hobbes'un yaşadığı dönemde İngiltere ciddi bir toplumsal-siyasal çalkantı içerisindeydi. Bu toplumsal-siyasal kriz ortamında temel siyasal konular sorgulanmaya başlanmış, özellikle Charles I'in koyduğu vergi ('Ship Money') ve 1637'deki ünlü 'Hampden Case' davası bu konuları daha da alevlendirmişti (Tuck, 1989: 23). İngiltere'de Kraliyet, bu dönemde yıllardır İspanyol İmparatorluğu'na karşı ittifak halinde olduğu Hollanda'dan uzaklaşarak İspanyol kampına yanaşmaya niyetlendiği ve Hollanda'yı ciddi bir tehdit olarak yorumlamaya başladığı için muhalefet ile karşılaştı (Tuck, 1989: 23). Kraliyet bu sırada hem hükümlerinin askeri gerekler için vergi koyabileceğini²² hem de dış bir tehdidin var olup olmadığına karar verecek tek merciin hükümler olduğunu söylüyordu. Muhalefet ise ilkine katılmakla birlikte ikincisini, özellikle de Hollanda'nın bir tehdit olduğu fikrini reddediyordu (Tuck, 1989: 23). Bu tartışmalar içerisinde Hobbes'un büyük oranda kraliyetin tarafını tuttuğunu söylemek mümkün. Özellikle kraliyetin tümünden zayıfladığı iç savaş (1642-51) sırasında Hobbes'un Fransa'ya kaçmış olması, burada Charles II'nin danışmanlığını yapması ve ancak iç savaş bittikten sonra ülkesine geri

dönmesi yazdıklarının yanı sıra yaşamının da Kraliyet taraftarı bir şekilde geçtiğini bize gösteriyor. Bu bağlamda, Hobbes'un rıza kuramının, bireylerin aktif olarak siyasete katıldıkları bir modeli değil, kraliyetin hükmüne dayalı bir siyasal modeli, başka deyişle monarşiyi hedeflediğini söylemek de mümkün görünüyor. Monarşinin iktidarı ise Hobbes'a göre, Tanrı vergisi olmadığı ölçüde kurulumu açısından rızaya bağımlı hale geliyor.

Öyleyse Hobbes'un kuramında rızanın oynadığı kurucu ama süreksiz rol, onun siyasi görüşleri ve bağlılıkları ile ilişkisi içerisinde okunabilir. Ancak bu noktada siyasal-toplumsal bağlamın yanı sıra ikinci bir etkenden daha bahsetmek mümkün görünüyor. Bu etken, dönemin entelektüel anlayışının Hobbes üzerinde yarattığı etkidir. Hobbes'un yazmakta olduğu dönemde, 15. yüzyıl sonları ve 16. yüzyıl başlarında hakim olan ve Cicero ile Seneca'nın felsefelerine yakın, onur ve ahlaka dayalı devlet modeli sorgulanmaya başlanmıştı (Tuck, 1989: 6). 16. yüzyılın sonlarına doğru bu entelektüel ortam tümünden değişmeye başladı ve düşünürler modern politığın gerçekliği olarak ahlak ve onur yerine, Cicero'yu değil Tacitus'u referans alarak, manipülasyon, kandırma ve korkutmayı ele almaya başladılar (Tuck, 1989: 7). Buna ek olarak 17. yüzyılda Septiklerin ve Stoacıların metinleri de oldukça yaygın olarak okunmaya başlandı ve böylece bu dönemde her şey sorgulanır ve sarsılırken kalan tek dayanak noktası insanın kendini-koruması oldu (Tuck, 1989: 8).²³ Hobbes'un içerisine yerleştiği bu modern hümanizm, onun tüm düşüncesi için hayatı boyunca önemli oldu ve her ne kadar bu düşüncenin bazı öğelerini kendisine uzak bulsa da (özellikle klasik cumhuriyetçiliğe açıklığını) bir anlamda, Tuck'ın vurguladığı gibi, Hobbes'un yaşamı boyunca ürettikleri, bir siyasal kuramcı olarak bu kültürün içeriden dönüştürülmesi olarak okunabilir (Tuck, 1989: 11).

Bu dönemin şüpheciliğinin ve pesimizminin Hobbes'un düşüncesini, özellikle de kurucu ama süreksiz rıza düşüncesini nasıl etkilediğini anlayabilmek için kısaca bu konuya değinmek faydalı olacak. Bu dönemin şüpheciliği, insanların hakikati görebilecekleri ve hakikate erişebileceklerine dair bir şüphecilikti. Bu şüphe, Aristoteles'in ontolojik yaklaşımının karşısında konumlanan ve insanların hakikati keşfetme olanaklarına dair bir şüpheydi.²⁴ Yani burada ön plana çıkan hakikatin yokluğu değil, insan tarafından bilinemezliği idi. Bu bilinemezliğin arkasında ise insanların kendini-koruma içgüdülerine ve kişisel çıkarlarının farklılıklarına dayanarak kaçınılmaz olarak yarattıkları bir fikirler çoğulluğu anlayışının yattığını söylemek mümkün görünüyor. Bu anlayışı Hobbes'un kuramında da görmek mümkün, Hobbes, sıklıkla insanların farklı çıkarları olduğu için farklı fikirleri olacağından bahseder (2017: 43; 84-

5; 256).²⁵ Başka deyişle, Hobbes'ta da gördüğümüz, fikirler çoğulluğunun hakikati veya ortak bir anlayışı bulmayı imkansızlaştırdığı yaklaşımı, döneme ait ve dönemin felsefi-siyasal ortamını belirlemiş bir sorunsaldır. Hobbes'un gönüllü rızaya dayalı temsili hükümet kuramının bir açıdan da bu sorunsala cevap verdiğini söylemek mümkündür. Rızanın kurucu rolü sonrasında itaate dönüşmesi ve siyasal kararların ve komutların doğrudan ve yalnızca hükümler tarafından verilmesini Hobbes'un bu sorunu çözme yöntemi olarak da okuyabiliriz.

Hobbes'un kuramında rızanın, monarşi ve dönemin fikirler çoğulluğuna dair şüphecilik ortamı ile ilişkisi içinde kurucu ama süreksiz olarak kavramsallaştırıldığını gösterdikten sonra bu rızanın tam olarak nasıl gösterildiğine dair bir tartışmaya geçebilir ve böylece ikinci soruyu yanıtlayabiliriz. Ancak bundan önce, rızanın Hobbes tarafından tam olarak nasıl tanımlandığına bakmak ve böylece neyi ifade ettiğini tartışmak faydalı olacak.

Hobbes'un rıza gösterme eylemi hakkındaki tanımı için, üç temel eserinden üç farklı pasaja işaret edebiliriz. Bunlardan biri, ve kronolojik olarak ilki, Hobbes'un *Elements of Law: Natural and Politic* adlı eserin 12. bölümünün 7. paragrafında yaptığı rıza tanımı. Hobbes burada rızayı, “çoğunluğun iradesi tek ve aynı eylemde veya etkide birleşirse, bu birleşmeye rıza denir” sözleriyle tanımlıyor.²⁶ Hobbes'un rızaya dair tanımlarından bir başkasını *De Cive*'nin 5. bölümünde buluyoruz. Burada Hobbes rızayı, bir toplumsal düzen kurarak güvenlik arayışında olan insanların bütün eylemlerini aynı amaç için ve ortak yarar için yönlendirmeleri olarak açıklıyor (Hobbes, 1983, 87). Son olarak, *Leviathan*'da ise, Hobbes, rızaya, hükümlerin tüm haklarının dayanağı ve kaynağı olarak işaret ediyor (Hobbes, 2017).

Bütün bu alıntılarda gördüğümüz, çoğunluğun fikirlerinin uyuşup birleşerek bir ortak eyleme doğru yönelmesidir.²⁷ Ancak bunun nasıl gerçekleşeceğinin en açık şekilde gösterildiği yer Hobbes'un *Leviathan*'ıdır. Bu eserde, fikirler birleşmesi ve ortak amaca yönelmenin, ancak belirli bir ilişki aracılığı ile, bireyler çoğunluğu ile hükümler arasındaki bir temsiliyet ilişkisi aracılığı ile mümkün olduğu gösteriliyor. Bu ilişkiye yukarıda kısaca değinmiştim, ancak şimdi bunu biraz daha detaylı incelemek, rızanın Hobbes için tam olarak ne anlama geldiğini ve nasıl sınırlandırıldığını göstermek için faydalı olacak gibi görünüyor.

Hobbes, *Leviathan*'ın 16, 17 ve 18. bölümlerinde temsiliyet ilişkisine dair kuramını detaylı bir şekilde açıklar. Burada açıklandığı haliyle, temsiliyet ilişkisi, bir yazarın, yani eylemin belirleyicisinin, eylemin gerçekleştirilmesi için bir temsilciyi yetkilendirmesidir. Bu yetkilendirme aracılığı ile eylemi gerçekleştiren temsilci olsa da eylemin sorumluluğu tümüyle yazarda kalır. Bu bağlamda, devleti kuran anlaşmanın da bir temsiliyet ilişkisi aracılığı ile gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bireyler kendi aralarında birbirlerine, “senin de aynısını yapman koşulu ile, bu kişiyi veya topluluğu yetkilendirecek ve kendimi yönetme hakkımdan vazgeçeceğim” derler (Hobbes, 2017: 140). Bireylerin birbirleri ile yaptıkları bu sözleşme aracılığı ile bireyler çoğulluğu tek bir beden, kişi haline gelir ve bu kişi hükümler aracılığı ile temsil edilir. Bu manada, hükümlerin yaptığı tüm eylemlerin sorumluluğu, temsiliyet ilişkisi aracılığı ile hükümleri yetkilendiren bireylerde kalır. Hobbes'a göre tam da bu sebeple hükümlerin eylemlerine karşı çıkmak, saçma ve adaletsizdir, çünkü hem bireylerin kendi eylemlerine karşı çıkmaları anlamına gelecek hem de yapılan anlaşmayı bozmak olacaktır. Öte yandan hükümler, yaptığı hiçbir eylem için sorumlu tutulamaz ve dolayısıyla ona karşı çıkılamaz, çünkü onun yaptığı eylemler devletin bedenini oluşturan bireyler çoğulluğunun bütünleşmiş halinin eylemleridir. Hükümlerin tüm hakları ve yetkileri bir araya gelmiş insanların rızasından kaynaklanmaktadır.

Hobbes'un özellikle vurguladığı ikinci bir nokta, gösterilen ve kurucu nitelikteki bu rızanın, bir kez ortaya koyulduktan sonra, farklı bir kurum veya kişiye çevrilemeyeceği ya da başka deyişle geri alınamayacağıdır (Hobbes, 2017: 141-2). Bu nedenle, bir monarşiyeye tabi olanlar, hükümlerin izni olmadan monarşiyeyi iptal edip, bölünmüş bir çokluğun karmaşasına dönemez veya kendilerini temsil etme görevini başka bir insana veya topluluğa veremezler (Hobbes, 2017: 141-2).

Böylelikle yukarıda kurucu ama sınırlı olduğunu göstermeye çalıştığım rızanın, Hobbes'un kuramında aynı zamanda bağlayıcı olduğunu görüyoruz. Rıza gösterildiği ana kadar, yani henüz doğal durumda bulunurken *in foro interno* yükümlülükler dışında hiçbir yükümlülük söz konusu değildir. Ancak rıza bir kez gösterildiğinde ve sivil toplum, bir hükümlerin kılıcı ve yetkilendirilmesi altında kurulduğunda, bireyler artık devlet açısından rızaları ile değil yükümlülükleri ile var olurlar. Bireylerin rızası bu manada kendilerini siyasal fikirlerin alanından dışlayan bir eylem olarak karşımıza çıkar.²⁸

Ancak henüz yukarıda ortaya koyduğum ikinci soru yanıtlanmış değil. Hatta durum daha da karmaşık bir hale gelmiş gibi görünüyor. Eğer, bahsettiğimiz

kurucu an, yani insanların rıza gösterdiği an, insanların birbirlerine “senin de aynısını yapman koşulu ile, bu kişiyi veya topluluğu yetkilendirecek ve kendimi yönetme hakkımdan vazgeçeceğim” dedikleri an ise, bu anın bir devleti oluşturacak ölçekte bir çoğunluk tarafından gerçekleştirilmesinin oldukça zor olduğu ortadadır. Öyleyse bu rıza tam olarak nasıl gösteriliyor?

Bu tartışmanın Hobbes çalışmaları içerisinde iki farklı yorum arasında gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bu yorumlardan ilki, rızayı varsayımsal bir eylem olarak ortaya koyuyor (Zaitchik, 1975; 1983). Bu yorum temel olarak doğal durumdan sivil topluma geçiş aşamasının Hobbes’un kuramı içerisindeki çözümsüzlüğüne işaret ederek, doğal durumun yalnızca sivil toplum açısından varsayımsal, olabilecek olan bir durum olarak var olduğuna işaret ediyor. Buradan yola çıkarak rızanın da tam olarak bu varsayım temelinde gerçekleştiğini vurguluyor ve kısaca şöyle bir okumayı öneriyor: Hobbes’un kuramında rıza gerçekten gösterilen bir rızayı değil, eğer bireyler doğal durumda *olsalardı* (rasyonel oldukları için) gösterecekleri rızayı işaret ediyor. Bu şekilde bu yorum rıza göstermenin bir araya gelerek bir anlaşma yapmanın fiziksel güçlüğü de aşmış oluyor.²⁹

Bu yorum her ne kadar ikna edici olsa da ve kabul edildiğinde Hobbes’un kuramındaki çeşitli açmazlara kolay çözümler sağlıyor olsa da özellikle Hobbes’un doğal durumun bazı yerlerde (yerli kabileleri vb.) var olmayı sürdürdüğü görüşü ile çeliştiği ölçüde geçersizleşiyor. Bu nedenle farklı bir anlayışı, yani diğer yorumu ele almak daha uygun görünüyor. Bahsi geçen ikinci yoruma göre, Hobbes için rıza varsayımsal değildir, ancak düşünülmesi olanaksız olduğu gibi gerçekleşmesi de olanaksız olacak şekilde insanların gerçekten bir araya gelmesi ve ortak fikirlerini beyan ederek anlaşmaları da değildir. Bunun yerine çözüm, rızanın çitasını oldukça düşük bir seviyeye çekmek olarak gösterilir. Örneğin, bir bebek, annesinin sütünü emdiği ölçüde annesinin egemenliğine rıza göstermiş sayılır (Newey, 2008: 88-9). Benzer bir şekilde yalnızca bir devlet yapısı içerisinde kalarak ve bu şekilde bize sağlanan kaynakları kullanarak ama daha da önemlisi, devlet tarafından *korunarak* rıza gösterdiğimiz söylenebilir.³⁰ Bu manada, rıza göstermek karşımıza bir eylem olarak değil, bir eylemsizlik olarak çıkıyor.

Sonuç olarak Hobbes’un kuramında rızanın oynadığı rolün kurucu ve meşrulaştırıcı olduğunu ama aynı zamanda birey açısından anlık olduğunu ve bu kurucu an ile sınırlı olduğunu, bu andan sonra ise itaate dönüştüğünü ve bağlayıcı olduğunu söylemek mümkündür. İnsanlar arasındaki eşitlik nedeniyle, korkunun egemenliğinde sürdürülen sürekli bir savaş hali olan,

insanların ahlaki olarak veya başka bir şekilde bağılıklara sahip olmadıkları bir durum olan doğal durumdan, hükümrânın otoritesi altında bireylerin, kendi kendilerini, korunma amacıyla sınırsız haklarından mahrum bıraktıkları, bir araya gelerek, ötekilerin de yapması koşuluyla kendi eylemleri için bir kişiyi veya topluluğu yetkilendirdikleri ve böylece bireysel amaçlarına ulaşma olanağını kazandıkları bir sivil topluma geçişin temelinde rıza kavramı bulunuyor. Bu manada rıza doğrudan korkuya dayalı olarak ortaya koyuluyor. Ancak rıza burada sürekliliğini ve farklı olanaklara açıklığını koruyan bir şekilde kavramsallaştırılmıyor. Rıza böylece siyasal gücün halkın elinde olmasının, bireylerin siyasal fikirlerinin ve buna bağlı yönetimin değil, yalnızca temelde doğal duruma düşmek istememenin ve dolayısıyla bir devlet otoritesi kurarak bu otoriteye itaat etmenin temel direği halini alıyor. Siyasal otoriteye karşı direnmenin veya onu değiştirmenin ya da herhangi bir siyasal eylemliliğin bir aracı değil, rıza gösteren bireyler olarak siyasal otoritenin eylemlerinden sorumlu tutulmamıza dayalı bir eylemsizliğin, başka deyişle siyasal otoriteye tümüyle tabi kılınmamızın bir aracı olarak ortaya koyulmuş oluyor.

Bu şekilde ortaya koyulduğunda, Hobbes'un kuramında rızanın oynadığı role dair üç farklı noktanın ön plana çıktığını görüyoruz. Bunlardan birincisi rızanın Hobbes'un kuramında, farklı siyasal fikirlere dayalı farklı hükümetlerin yönetim gücünü elde etmesinin aracı değil, doğrudan devlet ile devletsizlik (doğal durum) arasındaki ikilikte bir seçim yapılmasının aracı olduğudur. Yukarıda da belirtildiği gibi, Hobbes'a göre rıza gösteren birey şu ya da bu fikirlere uygun olarak şu ya da bu uygulamalar aracılığı ile yönetilmeye değil, doğrudan belirli bir siyasal otorite tarafından yönetilmeye rıza gösteriyor. İkinci nokta, Hobbes'un kuramında bu rızanın doğrudan korku kaynaklı oluşudur. Devlete ve siyasal otoriteye gösterilen rıza, devletin veya yönetme gücünü elinde bulunduran hükümrânın belirli özellikleri ve siyasal fikirleri ile bireylerin belirli anlayışları arasındaki bir paralelliğin sonucu değil, doğrudan toplumsal biçimlenmeye dair bir korkunun sonucudur. Üçüncü nokta ise, bahsetmekte olduğumuz rızanın, Hobbes açısından yalnızca anlık ve kurucu bir an için geçerli olduğu ve bundan sonra itaate dönüştüğüdür. Bu şekilde sorumluluğu yöneticilerden yönetilenlere aktaran (Mansfield, 1971: 108) rıza bu anlayışta, toplumun tümünün belirli bir seçimine dayanmasına rağmen, kendini imha eden bir eylem olarak karşımıza çıkıyor.

Temsiliyetteki Teslimiyet

Bugün siyasal rızanın oynadığı rol söz konusu olduğunda durumun, Hobbes'un kuramındaki kurgudan farklı olduğunu görebiliyoruz. Yukarıda

vurgulamaya çalıştığım gibi, Hobbes'a göre rıza göstermek, doğal durumdan kaçınmak için devlete rıza göstermek ile sınırlı. Oysa bugün rıza farklı bir şeye, siyasal partiler arasındaki çekişmede bir taraf tutmanın aracına da dönüşmüş durumdadır. Hobbes'un kuramında karşı karşıya gelenler doğal durum ile devletli, düzenli yaşamdır. Oysa bugün siyasal rıza söz konusu olduğunda karşı karşıya gelenler, farklı dünya görüşleri görünümünde farklı çıkarları savunan siyasal partiler ve bu partilerin hangisinin kendisini temsil edeceğini seçmek için rıza gösteren halktır. Artık yaygın biçimde tartışılan ve meşru kabul edilen siyaset, Hobbes'un kuramının temeline oturttuğu olasılığın, yani eğer devlete rıza gösterilmezse içerisine düşülecek bir doğal durum düşüncesinin üzerine partiler arası seçimlerden oluşan bir demokrasi görüntüsü ile örtmüştür. Birbirlerinden farklı söylemler üreterek insanların rızasını kazanmaya çalışan, ama yine de aynı alan üzerinde işlemekte olan siyasal partiler arasında bir seçim yapmak hem meşru hem de gerçekçi tek olasılık olarak sunulur.³¹

Burada karşımıza çıkan biçimiyle rıza, artık yönetim biçimi ile ilgili bir tartışmanın söz konusu olmadığı ve hatta düşünülemez olarak işaretlendiği bir söylemin içerisinde yer alıyor. Siyasete dair güncel söylemler içerisinde, rıza farklı yöneticilerin farklı yönetim planlarına bireysel-siyasal fikirler aracılığı ile yaklaşımlar veya mesafe alışlar olarak, temsili demokrasi alanında sınırlandırılmış şekilde var olabiliyor ancak. Elbette, burada artık düşünülemez olarak işaretlenenin ne olduğuna dikkat etmek önemlidir.

Siyasete dair güncel egemen söylem içerisinde düşünülemez olarak işaretlenen şey ise siyasal partiler arasında seçim yapmaktan daha öteye giden bir rıza gösterme eylemi olasılığının ta kendisidir. Örneğin yalnızca yöneticilerin değil, tümüyle egemen yönetim biçiminin değişmesini hedefleyecek, böylesi bir değişime, devrime yol açacak bir rızanın olasılığı. Aslında bu, Hobbes'un başladığı, ancak devletin kurulum anı ile sınırlandırdığı rızanın devamlılığından başka bir şey değildir. Hobbes'un önünü kestiği, itaate dönüştürdüğü rıza, bugün de tümüyle söylem dışı bırakılmış durumda. Aralarında tarih ve toplum üstü bir devamlılık ve süreklilikten bahsetmek oldukça güç olan iki ayrı dönemin düşüncesinin, karşı çıktıkları, susturmaya çalıştıkları, konu dışı bıraktıkları ortak bir düşmanları olduğunu öne sürmek mümkün mü öyleyse? Eğer Hobbes'un ve bugün egemen olan siyasal söylemin rızaya farklı roller biçmiş olmalarına rağmen ortak bir düşmana karşı savaştıklarını söylemek mümkünse bile iki farklı savaş biçiminin yürütüldüğünü kabul etmek durumundayız. Hobbes'un kuramında, düşmanla savaş, doğrudan onu korkulacak ve kaçınılması şart olan bir durum olarak göstermek biçiminde

gerçekleştiriliyor. Elbette Hobbes'un çizdiği resimde, birbirleriyle savaşan ve kendi bireysel çıkarlarından başka hiçbir şey düşünmeyen insanların, herkesin kendini korumak adına birbirine saldırdığı bir durumda dehşet içerisinde yaşayacakları açıktır. Ancak örneğin Hobbes'un, bu durumda yaşadıklarını iddia ettiği Amerikan yerli halklarının gerçekten böyle yaşayıp yaşamadıklarını sormak mümkün değil mi? Akla gelen ilk örneklerden birisi olan, Pierre Clastres'in *Devlete Karşı Toplum* (1989) adlı eserinin, çeşitli kabilelerin, şeflerinin iktidarını sınırlamak adına ürettikleri farklı toplumsal ilişkileri ve iktidarın tekelleşmesini engellemek için ürettikleri mekanizmaları göstermesi, Hobbes'un çizdiği bu resmin çok da doğru olmayabileceğine işaret ediyor.

Bunun yanı sıra Hobbes açısından rıza, siyasal fikirlerle alakalı olmadığından ve yalnızca doğal duruma geri düşme korkusu ile alakalı olduğundan, Hobbes için rızayı oluşturan şeyi sadece korku olarak ortaya koymak yeterliydi. Oysa bugün, devlet kurumunun ya da herhangi bir yönetim biçiminin kendisine değil (en azından açıktan ve ön planda değil), farklı siyasal partilere rıza gösterileceğini ve bunun halkın yönetimi olduğunu öne süren bir anlayışın daha kapsamlı bir stratejiye ihtiyacı olduğu açıktır. Bu stratejinin farklı biçimler aldığını söylemek de olanaklıdır. Bu biçimlerden birisinin, tarif edilene değil, yani Hobbes'un doğal durumu gibi bir örneğe değil, tam tersine bilinmeyene dair bir korku üretmek olduğunu düşünebiliriz. Bu manada herhangi bir büyük değişiklikten kaçınılmasının sebebi değişiklikten sonra ne geleceğinin bilinmemesinden kaynaklanan korku olarak karşımıza çıkar ve bu korkunun bugün toplumsal düzeyde işlemekte olduğunu öne sürmek mümkündür (Jost vd., 2009). Öyleyse bu durumda söz konusu olan negatif bir stratejidir, alternatifin yok edilmesi, ondan hiç bahsedilmemesi, yokmuş gibi davranılmasıdır. Stuart Hall'un ortaya koyduğu gibi (1984), alternatifin bu şekilde imkansız gösterilmesi ideolojinin işleyiş stratejisidir. Rızanın bu şekilde ideolojikleştirilmesi, bir seçim illüzyonu yaratırken, gerçekte temel farklılıkların önünü tıkar. Seçim yalnızca farklı siyasal partiler arasında gerçekleştirilir, rıza yalnızca şu partiye ya da bu partiye gösterilir ancak toplumsal biçimlenmenin kendisini dönüştürecek bir alternatif tümüyle gizlenmiş, sessizleştirilmiş ve imkânsız olarak işaretlenmiştir.

Ancak bugün söz konusu olan yalnızca negatif bir strateji değildir. Bugün aynı zamanda rızaya dair egemen stratejinin bir rıza üretimi stratejisi de olduğunu görmek gerekir. Rızayı, alternatiflerin yokluğunda bile, bireyin veya grubun kendiliğinden sağduyusunun doğrudan bir sonucu olarak görmek hatalı olacaktır. Bunun yerine, Gramsci'nin önerdiği şekilde, "kendiliğinden

rıza”nın tarihsel olarak egemen olan sınıfın üretim ilişkileri nedeniyle sahip olduğu prestij dolayısıyla toplumun bütününe yayılan bir anlayış olduğunu görmek önemlidir (1971: 12).

Benzer bir işleyişi göstermek adına Herman ve Chomsky (2010) belirli bir çıkar grubunun medyanın kontrolünü ellerinde bulundurdıklarını ve bu kontrolün, benzer dünya görüşüne sahip insanların medya organlarında çalıştırılması aracılığı ile gerçekleştirildiğini öne sürerek, bu işleyişi analiz etmek için “propaganda modeli” adını verdikleri modeli geliştirdiler. Burada önemli olan, medyanın işleyişi açısından geçerli olanın, insanların neyi, nasıl ve ne zaman duymak istediklerinin hiçbir etkisinin olmadığı, bunun yerine, medyanın kendi işleyişi içerisinde belirli bir anlayış, belirli bir yorum biçimini, belirli bir çıkar grubunun dünya görüşüne uygun olarak üretmekte olduğudur. Burada dikkat edilmesi gereken, belirli bir söylemin, rıza üretme amacıyla sürekli olarak topluma, bilgi edinme kaynakları aracılığı ile pompalanmakta olduğudur. Alternatifin gizlenmesi tek başına yeterli değildir. Egemen söylemin yeniden ve tekrar tekrar üretilmesi gerekir. Gramsci’nin diliyle söylemek gerekirse, hegemonya yalnızca siyasal egemenliğin öncesinde kurulması gereken bir şey değildir, onun hem egemenliğin öncesinde sağlanması, hem de sonrasında tekrar tekrar yeniden sağlanması gerekir (1971: 57-9). Elbette bu yeniden üretim yalnızca medyanın haber üretimi ile sınırlı değildir, aynı zamanda ana akım kültürel üretim de (Adorno ve Horkheimer, 2010) aynı işlevi görmektedir ve bunun için bugün hâlâ akıl almaz meblağlar harcanmaktadır (Graeber, 2011: 32).³²

Bu türden bir üretimin iki farklı şekilde işlediğinden bahsedebiliriz. (bahsetmek mümkün görünüyor.) Bunlardan ilki, güncel olaylara, egemen çıkar gruplarının çıkarlarına uygun yorumlar getiren, örneğin elde hiçbir ciddi kanıt olmamasına rağmen Papa’nın Mehmet Ali Ağca tarafından vurulmasını KGB ile Bulgaristan’ın ortak olarak düzenlediği bir suikast olarak sunan ve böylece ABD’nin o dönemde ciddi biçimde ihtiyaç duyduğu anti-Sovyet propagandasını besleyen (Herman ve Chomsky, 2010, s. 143-69) haber üretimlerine benzer biçimlerdir. İkincisi ise daha genel anlamda belirli bir bakış açısının bireylere yerleştirilmesidir. Bu türden bir üretimin, rızayı üretmeyi hedefleyen bilgidense, rıza gösteren öznenin kendisini, bu öznenin bakış açısını, dünya görüşünü ve anlayışını üretmeye, Žižek’i takip ederek “bilinmeyen bilinenler” (2008) üretmeye yönelik olduğunu ve medya ile sınırlı olmayıp, aile, eğitim ve din kurumları aracılığı ile de işleyen bir modele dayandığını söyleyebiliriz. Bu şekilde üretilen, yalnızca belirli güncel konular hakkındaki yorumlar aracılığı ile belirli partilere gösterilecek siyasal rızayı

olumlayan bir bilgi değil, bunun yerine siyasal rızayı gösterecek öznelerin sağduyusunu üreten bir anlayıştır. Bu manada, ikinci biçimde üretilen, rızayı destekleyen veya ona sebep olan siyasal fikirler değil, bu siyasal fikirlerin altındaki zemin olarak karşımıza çıkar.

Bu bağlama oturtulduğunda, bugün hala işlemekte olduğunu düşündüğümüz, modern temsili demokrasi fikrinin aslında pek de işlevsel olmadığını söylemek mümkün hale gelmiyor mu? Şunu akılda tutmak gerekiyor, modern temsili demokrasi fikri, Rousseau tarafından antik demokrasiyle arasına bir fark koyularak savunulduğunda, esas olarak, insanların sürekli siyasete ve siyasal tartışmalara vakit harcamayacağı, bu nedenle çeşitli temsilcilerin seçilmesi ve bu temsilcilere yönetim gücünün verilmesi gerektiği, ancak egemenliğin yine de her zaman halkın elinde olduğu anlayışında temelleniyordu (Tuck, 2016: x-xi). Bu manada Rousseau'nun vurgusu, temsili demokrasinin en önemli tarafının, modern çağda sürekli siyasal tartışmalara vakit ayıramayacak ve bunun yerine kendi kişisel işlerine/çıkarlarına vakit ayırmak isteyen bireylerden oluşmuş bir toplumda mümkün ve etkili olan, ve hatta farklı bir açıdan bakıldığında da ekonomik olan³³ tek yönetim biçimi olduğudur.³⁴ Ancak, bu türden bir anlayışın bugün sorunsallaştırılabileceğini söylemek mümkün görünüyor. Öncelikle, bu anlayışın kuramsal bir açıdan sorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü eğer yukarıda vurgulamaya çalıştığım şekilde, siyasal fikirlere dayalı rızanın üretilen bir şey olduğunu, yani insanların kendiliklerinden sahip oldukları bir şey olmadığını öne sürmek mümkünse, bu insanların egemenliği ellerinde tuttuklarını söylemek imkansız hale gelir. Başka deyişle, eğer insanların siyasal fikirleri ve buna bağlı siyasal rızaları çeşitli kişi, grup ve kurumlarca yönlendiriliyorsa, bu durum açıkça insanların egemen bir pozisyonda olmadıkları anlamına gelir. Dolayısıyla, Rousseau'nun modern temsili demokrasi anlayışının dayanak noktası olan egemen insanlar kategorisinden bahsetmek artık mümkün olmayacaktır ve bu proje böylece temellerinden sarsılmış, ana ilkesinden saptırılmış olacaktır.

Öyleyse bugün seçimler aracılığı ile rıza gösteren, iradesini ortaya koyan bir toplumun egemenliği elinde bulundurduğundan ve gerçekten rıza gösterdiğinden bahsedebilir miyiz? Bugün siyasal fikirlere ve öznelerin dünya görüşlerine dayalı rızanın üretilen ve sürekli yeniden üretilen bir yapıda olduğundan bahsederken, 4 yılda bir sandığa giden bireylerin gerçekten de belirli bir yönetim biçimine, belirli bir toplumsal biçimlenmeye rıza gösterdiklerini söylemek; verili, kurumsallaşmış ve kemikleşmiş seçenekler arasında seçim yapan insanların egemenliği elinde bulundurduklarını söylemek mümkün mü gerçekten? Rızanın gerçekten de bir eylem halinde ortaya koyulduğunu,

sorumluluğunun toplumu oluşturan bireylerce taşındığını söylemek mümkün mü? Yoksa rıza bugün, siyasal partilerin hiyerarşik ve bürokratik yapılarına, bu yapılar arasındaki gizil ilişkilere terk edilerek, bireylerin, halkın, sokağın sesinin önünü kesen, gerçek anlamda politikayı imkansızlaştıran bir şey olarak mı işlemektedir yalnızca?

DİPNOTLAR

- 1 Rızanın kavramlaşmış eylemsizlik olduğunu söylemek farklı bir yol olabilir. Rıza göstermek bir eylem olabileceği gibi, çoğu durumda eylemsizlikten kaynaklanan bir sonuç da olabilir. Bu tartışmayı birinci bölümün sonunda derinleştirmeye çalışacağım.
- 2 Quentin Skinner (1969: 52), benzer bir soruyu “Meaning and Understanding in the History of Ideas” isimli ünlü makalesinde soruyor.
- 3 Hobbes’a göre (2017: 294) bu çeşit bir iktidar ancak Tanrı’nın insan üzerindeki iktidarındır. Tanrı’nın iktidarı bir anlaşılmaya ve rızaya değil, yani insanlar tarafından kurulan bir yapıya değil, kendi karşı-konulamaz gücüne dayalıdır.
- 4 Ayrıca Glen Newey, Hobbes’un kuramında doğa yasalarının şartlar uygun olmadığında kendini savunmayı gerekli kılacağı fikrinin açıkça ortaya koyulduğuna işaret eder (2008: 75).
- 5 Türkçe çeviri için Semih Lim çevirisi [bkz. Hobbes, T. (2013), *Leviathan* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (Çev. S. Lim)] kullanıldı.
- 6 Bu saldırılar Hobbes’a göre kaçınmadan, yani öteki saldırmadan saldırmaktan kaynaklanabileceği gibi, rekabetten ve şan arayışından da kaynaklanabilir (Hobbes, 2017: 101-2).
- 7 Bu durumu Hobbes’un kuramının farklı bir yorumu ile de okumanın mümkün olduğuna dikkat çekmek isterim. Hobbes’u bir doğal hukuk düşünürü olarak gören çeşitli yorumcular (en ünlü örnekleri Warrender ve A.E. Taylor olmak üzere), özellikle de doğal durumda anlaşmanın olanaksızlığının aynı anda doğal durumdan sivil topluma geçişi imkansız kılacağını vurgulayarak, doğal durumda da işleyen doğa yasalarına yönelmemiz gerektiğini vurgulamaktalar. Ancak bu tartışma bu makalenin konusu olmadığı için genişletmeyi gerekli bulmuyorum.

- 8 Bu tarihselliğin gerçekten yaşanmış olup olmadığı hakkında Hobbes'un kendisi de dahil olmak üzere, Hobbes'un kuramı üzerine yazan pek çok akademisyen şüphelerini belirtmiştir. Hobbes'un, doğal durumun hiç yaşanmamış olabileceğini kabul ettiği pasajlara işaret etmek dahi mümkündür (Hobbes ve Bramhall, 1999: 76-77; Hobbes, 2017: 100-105). Bu konu hakkında daha detaylı bir tartışmayı için Zaitchik'in ortaya koyduğu fikirlere bakılabilir (Zaitchik, 1982: 253).
- 9 Bu mekânsal farklılaşma, aynı zamanda Hobbes'un sömürgecilğe dair anlayışına da ışık tutar. Ona göre sömürgecilik her ne kadar sürdürülmesi sömürgeci devletler için tehlikeli olan bir işlem olsa da bu anlayış Hobbes açısından, henüz bir siyasal egemenlik sistemi geliştirmemiş toplumların, üzerinde yaşamakta oldukları topraklarda hak iddia edemeyecekleri ve dolayısıyla bu toprakların meşru olarak ele geçirilebileceği fikrini de barındırır. Bu manada Hobbes'un Virginia Şirketi'nde hisselerinin bulunuyor olduğunu da dikkate almak önemli. Hobbes'un sömürgecilik ile ilişkisinin Locke'un ilişkisi gibi bir meşrulaştırma ilişkisi olmadığı konusunda kuvvetli bir tartışma Springborg'un bu konu hakkındaki makalesinde bulunabilir (2015). Hobbes'un kuramında emperyalizmin temellerinin yattığı fikrinin en bilindik örneği ise Arendt'in eserindedir (Arendt, 1973: 139-47). Arendt burada Hobbes'u burjuvazinin ve emperyalizmin tanınmamış düşünürü olarak gösteriyor, ancak bence bu okuma Hobbes'un kuramının oldukça yanlış ve anakronik bir yorumudur. Hobbes'un emperyalizmin, yani Arendt'in deyiimiyle, gücün ve ekonomik varlıkların sınırsız birikiminin düşünürü olmasının mümkün olmadığını gösteren bir pasaj için Hobbes'un (2017: 274) devletin sınırsız büyüme açlığının doğrudan devletin kendisini tehdit edeceğini vurguladığı pasaja bakmak yeterlidir.
- 10 Glen Newey (2008: 82) ve Agamben (1998: 105-106) bu bağlamda Hobbes'u benzer bir şekilde okuyorlar. Ancak Agamben'in okumasında doğal durum *hayal edilen* değil, sivil toplumda *dışlanarak içerilen* ve böylece onun sınırlarını belirleyen bir olağanüstü hal olarak karşımıza çıkıyor.
- 11 Bu özellikle doğal durumu varsayımsal bir durum olarak ortaya koyan akademisyenlerin vurguladığı bir noktadır. Örneğin Zaitchik (1982) bu türden bir okumanın başta gelen isimlerinden birisidir.

- 12 İlginç bir şekilde benim karşılaştığım hiçbir analiz böyle bir ara aşamayı ele almıyor. Genel olarak akademisyenler Hobbes'un anlaşmaları söz konusu olduğunda yalnızca doğal durumdaki anlaşmalar ve sivil toplumdaki anlaşmalardan bahsediyorlar. Ancak böyle bir geçiş aşamasından ve bu aşamadaki anlaşmaların farklı yapısından bahsetmek, her ne kadar güçlü metinsel dayanakları olmasa da (çünkü Hobbes böyle bir aşamadan bahsetmiyor) eldeki sorun açısından faydalı bir çözüm gibi görünüyor.
- 13 Tam da bu sebeple hükümrânın sınırsız hakları, adeta doğal durumdaymışçasına devam ediyor. Bu nokta özellikle Hobbes'un oldukça tartışmalı ceza kuramını anlamak açısından önemlidir. Hobbes'a göre, bireyler kendilerini bedensel tehdit karşısında savunma haklarını başkasına devredemeyecekleri için hükümrânın cezalandırma hakkının nereden geldiği Hobbes'un kuramında bir soru halini alıyor. Hobbes bu sorunu aşmak için *Leviathan*'ın 28. bölümündeki ünlü pasajda (2. paragraf), hükümrânın cezalandırma hakkının kendisine devredilmiş bir hak olmadığını, tersine kendisinin kenara koymadığı sınırsız haklarından kaynaklandığını vurguluyor. Buna rağmen, Hobbes'un kuramında cezalandırma hakkının çözülemeyen bir sorun olarak kaldığını ve bütün kuramı içeriden çökerttiğini (Schrock, 1991) öne süren bir okumadan da bahsetmek mümkündür.
- 14 Bu, Hobbes'un kuramında bulunabilecek iki farklı devlet kurma yapısından yalnızca birisidir: “kurulumu dayalı devlet”. İkincisi ise, fethedilen, ele geçirilen topraklardaki bireylerin, fatih hükümrân ile yaşamları için yaptıkları bire bir anlaşmaya dayalı, “fethe dayalı devlet”, ancak bu iki yapı arasında bu makale açısından büyük bir fark olmadığı için, Hobbes'un da çoğunlukla üzerinde durduğu birinci yapının açıklanması ile yetiniyorum. Arada var olduğu vurgulanabilecek önemli bir fark var ise, yalnızca ilk modelde insanların birbirlerinden korkmaları nedeniyle anlaşma yaptıkları, ikincisinde ise insanların kendilerini fetheden hükümrândan korkmaları nedeniyle anlaşma yaptıkları, yani korkunun kaynağına dair bir farklılık fikridir.
- 15 Glen Burgess de benzer bir şekilde Hobbes'un mutlak hükümrânlık kuramını neden rızaya dayandırıldığını sorgulamamız gerektiğini söylüyor. Özellikle Hobbes'un döneminde Robert Filmer gibi düşünürlerin mutlak hükümrânlığı rızaya dayalı olarak ele almadıkları (Burgess, 1994: 74) göz önünde bulundurulduğunda bu soru daha da önemli bir hale geliyor.

- 16 Hobbes dini metinlere dayandırdığı yorumuyla (2017: 292-304) ve dini kurumların egemenliğine karşı ortaya koyduğu argümanlar (2017: 575-83) aracılığıyla bu kabustan kurtulmaya çalışır.
- 17 Hobbes, hükümrandan bahsettiği her noktada, hükümranın bir kişi olabileceği gibi (Monarşi) bir grup (Aristokrasi) veya meclis de olabileceğinden (Demokrasi) bahseder. Ancak Hobbes'un detaylı ve tarihsel bağlamına uygun bir okuması, aklındaki çoğunlukla Monarşi olduğunu, Aristokrasi ve Demokrasinin ona göre işlevsel yönetimler olmadığını kaçınılmaz olarak gösterir.
- 18 Howard Warrender gibi çeşitli akademisyenler, bu zorunluluğun siyasal otoritenin yokluğunda da, doğa yasalarının bağlayıcılığı nedeniyle mevcut olduğunu savunmuşlardır (Newey, 2008: 87-106). Ancak Hobbes'un bu şekilde bir doğal yasalar düşünürü olarak okuması bana pek isabetli görünmüyor.
- 19 Rızanın Hobbes'un kuramında oynadığı temel rol hakkında farklı örnekler de verilebilir. Örneğin Hobbes'a göre, dil bile rıza temelinde kurulur ve sözcükler onlara verilen anlamdan fazlasını ifade etmezler (Hobbes, 2017: 302). Bunu aynı zamanda Hobbes'un her türlü mutlak ve evrensel fikir karşısında konumlanan bir düşünür olması ile birlikte düşünmek faydalı olabilir. Bu manada Hobbes'a göre dil de evrensel olarak verili değil, toplumsal olarak kurulu bir yapıdadır. Bunun yanı sıra Hobbes'un kuramında *De Cive*'de anlamaya dayalı olarak kurulu olan dil anlayışının Leviathan'ın 4. bölümünde değiştiğini öne sürmek de mümkündür (Zaitchik, A. 1982: 248). Yine de Hobbes'un kuramında dilin, hakikatin ve hukukun geçerliliğinin rıza temelli olduğu yönündeki daha genel bir argüman (Riley, 1973: 503-504) bana göre geçerliliğini korumaktadır.
- 20 Hobbes'u özellikle kendi yazdığı dönem içerisinde bunun tersini yapmakla, yani direnişin önünü açmakla suçlayan düşünürler çoğunlukta idi. Ayrıca bugün de bazı akademisyenler Hobbes'un direniş kuramının, zorunlu ve sürekli itaati alaşağı ettiğini, Hobbes'un kuramı içerisinde esas olanın direniş olduğunu (Sreedhar, 2010) savunuyorlar. Gerçekten de bu tür bir iddiayı desteklemek için Hobbes'un çeşitli metinlerinden ufak parçalar bulmak mümkün (Hobbes, 2005: 144). Bu yaklaşım bir şekilde Gramsci'nin Machiavelli'yi bir direniş düşünürü olarak okumasına (Gramsci, 1971: 123-202) paralel gözüktüğü ölçüde ilginç ancak yine de Hobbes'un kuramı bütünlüğü içinde düşünüldüğünde, bu yorum sağlam temellere sahip

olmayan bir ‘aşırı yorum’ gibi görünüyor. Bu nedenle burada Hobbes’u bir direniş düşünürü değil, kurucu ve sınırlandırılmış rızanın, itaate dönüşen rızanın düşünürü olarak ortaya koyuyorum.

21 Elbette, devrolunamaz kendini koruma hakkımız nedeniyle hükümrana devretmediğimiz ve kenara koymadığımız kendimizi koruma hakkımız dışında. Bu durumda, Hobbes’a göre, hükümrana bizi herhangi bir şekilde bedensel olarak cezalandırmaya çalıştığında direnmek meşru hakkımızdır. Ancak önemli olan bunun ne bir siyasal fikre, ne de rızaya dayalı olmadığını, devrolunamaz kendini koruma hakkımıza bağlı olduğunu görmektir. Hobbes’a göre hükümrana haklarında idam emri verdiği bir grup insan bir araya gelip direnebilir, sivil topluma karşı her türlü eylemi meşru olarak yapabilirler (2017:179). Ancak bu, cezalandırılmalarına sebep olan siyasal fikirleri nedeniyle değil, tam da kendilerini koruma hakları nedeniyle meşrudur.

22 Böyle bir anlayışı doğrudan Hobbes’un kuramında bulmanın mümkün olduğuna dikkat çekmek isterim. Hobbes’un özellikle özel mülkiyetin kutsallığına karşı yazdıkları bu açıdan dikkat çekici. Hobbes’a göre özel mülkiyetin kutsallığı geçersiz bir anlayıştır, çünkü hükümrana istediği ve gerekli gördüğü anda bireylerin mülklerine el koyabilir (Hobbes, 2017: 267-8). Hobbes burada özel mülkiyetin hükümrana hakkı dışında tutulabileceği fikrinin devlet açısından tehlikeli bir fikir olduğunu vurguluyor.

23 Bu bağlamda Tuck özellikle Lipsius ve Montaigne örneklerini ele alıyor.

24 Dikkat edilmesi gereken noktalardan biri şu: bu şüphe hakikatin varlığına dair bir şüphe değildir, yalnızca insanların bu hakikate erişime becerilerine dair bir şüphedir (Tuck, 1989: 16).

25 Bu pasajların ilkinde Hobbes iyi ve kötünün mutlak olmadığını, kişinin arzularına göre belirlendiğini vurgular; ikincisinde çıkarların, doğru ve yanlış hakkındaki tartışmaların sebebi olduğunun gösterir ve üçüncüsünde kişisel yargıların iyi ve kötüyü belirleyebileceği anlayışının devleti zayıflatığı vurgular.

26 Eserin Türkçe çevirisi bulunmadığı için çeviriyi kendim yaptım. İngilizce metin şöyle: “When the wills of many concur to some one and the same action, or effect, this concurrence of their wills is called consent” (Hobbes, 1928).

- 27 Bu noktada, Richard Tuck'ın vurgusunu akılda tutmak önemli görünüyor. Tuck'a göre, Hobbes'un kuramında bireylerin bir araya gelerek ortak bir eyleme yönelmesi, yalnızca hükümrânın değil, bu bireylerin toplamından oluşan toplumunda oluşmasıdır (2016: 86). Bu ortak eylemden önce, bireyler arasında herhangi bir bütünlükten bahsetmek mümkün değildir. Bununla beraber, kurulan bu bütünlüğün, Hobbes'un kuramında, hükümrânın içerisinde özümsemişi ve dolayısıyla ondan bağımsız hiçbir eylemde bulunamayacağı ve onun iktidarını hiçbir şekilde sınırlayamayacağı bir modelden bahsedildiğini de unutmamak gerekir.
- 28 Bu noktada Mansfield'ın "Temsili hükümet, siyasette iyi ve kötü hakkında kararlar vermek için yetkilendirilmiş ve böylece siyasal sorunun amacını siyasetten yetkilendirme sürecine çeviren hükümdür" (1971: 107) sözleri oldukça yerinde görünüyor.
- 29 Zaitchik (1975) bunun aynı zamanda farklı bir sorunu daha çözdüğünü öne sürüyor. Bu sorun ise Patrick Riley (1973) tarafından ortaya koyulan, Hobbes'un kuramında gönüllü rıza kavramı ile irade kategorisinin uyuşmamasına dayalı açmazdır. Kısaca özetlemek gerekirse, Hobbes'un kuramında irade, yalnızca bir düşünüm sürecindeki son düşünce olduğu ve genel olarak dışarıdan gelen etkiler tarafından belirlendiği için, özgür veya gönüllü rızadan bahsetmek sorunlu görünüyor. Ancak bu tartışma bu makalenin konusu olmadığı için bunu şimdilik yalnızca, Hobbes için zorunluluk ile özgürlüğün (veya bu noktada gönüllülüğün) uyuşmaz olmadığını söyleyerek bir kenara bırakacağım (Hobbes/Bramhall, 1999; Pettit, 2005).
- 30 Bu manada Carl Schmitt'in Hobbes'u takip eden önemli bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Schmitt şöyle yazıyor: "*Protego ergo obligo*, devletin *cogito ergo sum*dur" (Schmitt, 2008: 53).
- 31 Elbette egemen sınıflar ve toplumsal yapılanma hala devletsizliği, terörü ve savaşı 'korku' üzerine kurulu meşrulaştırma araçları olarak kullanmaktadır. Ancak bunlar demokrasi görüntüsünün arka planına gizlenmiş, saklı tehditler olarak hissettirilmektedir. Bu manada Hobbes'un doğal durum ile sivil toplum arasında kurduğu ilişki bir şekilde korunmaktadır, ancak bu ilişkinin üzeri bir çeşit demokrasi oyunu ile örtülmüştür.

32 Ancak, denebilir ki bu kuramların ve analizlerin hatası, haber üreten medyaya ve kültür üreten medyaya tabi olan insanları, verilen mesajları çözümleyemeyecek derecede etkisiz olarak ele almaktır. Oysa insanlar bu mesajların ardındaki ideolojik maskeyi görebilir, onu eleştirel bir gözle okuyabilirler. Medyaya ve alımlayıcıya dair bu türden bir yaklaşımın eksikliği, sanıyorum öznelere ile medya arasındaki ilişkiyi bağlamı içerisinde görememektir. Önümüzdeki sorun, kendi anlayışlarını ve fikirlerini kendi kişiliklerinde barındırarak geliştiren insanlar ile çarpık bir medyanın karşılaşmasından ziyade, bu medya ile sürekli ilişki içerisinde, hatta bunun ötesinde, medya ile benzer bir şekilde çalışan, aile, eğitim ve din kurumları ile ilişkisi içerisinde, ya da Foucaultca söylersek hakikat ve iktidar rejimleri ile ilişkisi içerisinde kurulan öznelere veya Althusser'in deyimiyle (2014) özne olarak çağırılan bireylerin karşısına, bu kurulumu sürekli kılmak adına çıkan çarpık medyadır. Dolayısıyla eleştirel bir gözle alımlama olanakları çok da açık gibi gözüküyor. Elbette yine de kaçış çizgilerinden, kendi üzerine kapanmaya çalışan bir bütünselliğin doğurgan yarıklarından bahsetmek mümkün. Bunların tam olarak nasıl ortaya çıktığı ve nasıl işlediği ise farklı bir yazının konusudur.

33 Burada Rousseau'nun yaklaşımının ekonomik olduğunu düşünmek, onun, modern temsili demokrasiyi düşünürken, bir çeşit toplumsal maliyet-kazanç hesabını temel alıyor görünmesinin sonucudur.

34 İlginç bir şekilde, Tuck'ın işaret ettiği gibi (2016: 86-87) bu türden bir anlayışın Hobbes'un kuramında da var olduğundan bahsetmek mümkündür. Ancak yukarıda da ısrarla vurgulamaya çalıştığım gibi, Hobbes, toplumsal sözleşme aracılığı ile kurulan toplumun ve halkın, kendini kurma eylemi ile egemenliğini tek bir kişiye devretme eylemini aynı anda gerçekleşen eylemler olarak ele alır. Bu manada Hobbes için egemenin gerçekten de halk olduğunu söylemek mümkün olsa da bu egemen halk, kendi egemenliğini hükümranda gerçekleştirerek kendini imha etmektedir.

KANYAKÇA

Adorno, T. W./Horkheimer, M. (2010), *Aydınlanmanın Diyalektiği* (İstanbul: Kabalcı Yayınları) (Çev. N. Ülner/E. Ö. Karadoğan).

Agamben, G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Kaliforniya: Stanford University Press) (Çev. Daniel Heller-Roazen).

- Althusser, L. (2014), “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları” İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları içinde (İstanbul: İthaki Yay.) (Çev. A. Tümertekin).
- Arendt, H. (1973), “The Political Emancipation of the Bourgeoisie”, Origins of Totalitarianism içinde (Londra: A Harvest Book Harcourt Brace & Company) 123-158.
- Burgess, G. (1994), “On Hobbesian Resistance Theory”, Political Studies (Vol: 42, No. 1) 62-83.
- Clastres, P. (1989), Society against the State (New York: Zone Books) (Çev. R. Atein).
- Graeber, D. (2011), Revolution in Reverse (Londra, New York: Minor Compositions Autonomedia).
- Gramsci, A./ Hoare, Q./Nowell-Smith, G. (1971), Selections From the Prison Notebooks of Antonio Gramsci (New York: International Publishers).
- Hall, Stuart. (1986), “The Problem of Ideology?”, Journal of Communication Inquiry (Vol: 10) 28-44.
- Herman, E. S./Chomsky, N. (2010), Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media (New York: Random House).
- Hobbes, T. (1928), Elements of Law: Natural and Politic (New York: Cambridge University Press).
- Hobbes, T. (1983), De Cive (the English version), H. Warrender (Ed.), (New York: Oxford University Press).
- Hobbes, T./Bramhall, J. (1999), Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity (New York: Cambridge University Press).
- Hobbes, T. (2005), “Thomas Hobbes: Writings on Common Law and Hereditary Right: A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England”, Questions Relative to Hereditary Right (Vol: 11) (New York: Oxford University Press).

- Hobbes, T. (2017), *Leviathan* (New York: Penguin Press).
- Jost, T. John/Federico, Christopher M./Napier, Jaime N. (2009), “Political Ideology: Its Structure, Functions and Elective Affinities” *Annual Review of Psychology* içinde 60: 307-37.
- Mansfield, H. C. (1971), “Hobbes and the Science of Indirect Government”, *American Political Science Review* (Vol: 65, No.1) 97-110.
- Newey, G. (2008), *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan* (Londra ve New York: Routledge).
- Pettit, P. (2005), “Liberty and Leviathan”, *Politics, Philosophy & Economics* (Vol: 4, No. 1) 131-151.
- Riley, P. (1973), “Will and Legitimacy in the Philosophy of Hobbes: Is He a Consent Theorist?”, *Political Studies* (Vol: 21, No. 4) 500-522.
- Schmitt, C. (2008), *The Concept of the Political: Expanded edition.* (Çev. G. Schwab) (Şikago ve Londra: University of Chicago Press).
- Schrock, T. S. (1991), “The Rights to Punish and Resist Punishment in Hobbes’s *Leviathan*”, *Western Political Quarterly* (Vol: 44, No.4) 853-890.
- Skinner, Q. (1969), “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, (Vol: 8, No.1) 3-53.
- Springborg, P. (2015), “Hobbes, Donne and the Virginia Company: Terra nullius and ‘the Bulimia of Dominion’”, *History of Political Thought* (Vol: 36, No.1) 113-164.
- Sreedhar, S. (2010), *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan* (New York: Cambridge University Press).
- Tuck, R. (1989), *Hobbes* (New York: Oxford University Press).
- Tuck, R. (2016), *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Zaitchik, A. (1975), "Hobbes and Hypothetical Consent", *Political Studies* (Vol: 23, No.4) 475-485.

Zaitchik, A. (1982), "Hobbes's Reply to the Fool: The Problem of Consent and Obligation", *Political Theory* (Vol: 10, No. 2) 245-266.

Zizek, Slavoj. (2008) *Violence* [Ders videosu]. Erişim adresi: https://www.youtube.com/watch?v=_x0eyNkNpL0