

Toplumsal Sözleşme Teorilerinin Marx ve Foucault Temelli Eleştirisi*

Bariş Aydın*

Öz

Bu çalışma, ilkin Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun toplumsal sözleşme teorilerinin genel bir değerlendirmesini yaparak bunlardan teşekkül eden siyasetin zorunlu olarak ekonomizme kayıtlı olduğu tezini işlemektedir. Bu yaklaşıma göre toplumsal sözleşme teorileri, siyasetin asli mekânından edilişi ve zorunluluğun idamesi ya da tanzimi olarak düşünülebilecek olan bir toplumsallığın siyasetin yerini almasının şahikası olduğu gibi bios-zoë ayırımının modern siyaset felsefesi tarafından ciddi bir tahrifatına da tekabül etmektedir. Bu teorilerin dayandığı hukuki söylemsel modelin soyut özne kategorisinin, insanlar arasındaki doğal eşitsizlikleri dikkate almayan kendinden menkul yasalar önünde eşitlik söylemine yönelik Karl Marx'ın adalet ve eşit hak ilkesi gibi burjuva nosyonlara yönelik eleştirisi de burada yürütülen tartışmanın bir başka boyutudur. Ardından, mezkûr teorilerin Michel Foucault'nun biyo-politik iktidar kavram-sallaştırması üzerinden değerlendirilmesi yapılarak sözleşme odaklı olmayan özgürleşme yönelimli sosyo-politik dönüşümün imkân ve koşullarına dair mülahalalara yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Sözleşme Teorileri, Doğa Durumu, Bios-Zoe İkliliği, Özgürlük, İyi Yaşam.

Critique of Social Contract Theories Based on Marx and Foucault

Abstract

This study firstly makes a general evaluation of the social contract theories of Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau and argues that the politics that stem from these theories necessarily result in economism. According to this approach, social contract theories bring about serious distortions of the bios-zoe distinction in the modern political philosophy. These theories are also the apex of a form of the social, which is characterized by the dislocation of politics and reformation or perpetuation of necessity, that replaces politics. Secondly, the study focuses on Marx's critique of bourgeois notions of justice and equality manifested as the abstract subject category of the legal discursive model on which the social contract theories are based. These notions disregard inherited inequalities among human beings and uphold a self-proclaimed discourse of equality before the law. The aforementioned theories are analyzed upon Foucault's conceptualization of bio-political power. Considerations regarding the possibility and conditions of non-contractual emancipation-oriented socio-political transformation are included.

Keywords: Social Contract Theories, State of Nature, Bios-Zoe Dichotomy, Freedom, Good Life.

*Bu çalışma, 20-21 Eylül 2018 tarihlerinde ODTÜ'de gerçekleştirilen 1. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir. Çalışmanın bu boyuta gelmesindeki önemli katkıları nedeniyle kıymetli hocam Doç. Dr. Alim Yılmaz'a teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmada neredeyse benden daha fazla pay sahibi olan fakat muvazzam nezaketinden müşterek imzaya yanaşmayan değerli arkadaşım Dilek Yücel'e de müteşekkirim; bu çalışma en az benim kadar onundur da.

*Doktorant | İstanbul Medeniyet Üniversitesi | barisyadin@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2629-5228

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 65-87.

Gönderim Tarihi: 7 Mayıs 2019 | Kabul Tarihi: 27 Haziran 2019

“Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Modern iktidar yapılarının eşzamanlı olarak bireyselleştirmesi ve bütünlüştürmesi olan bu siyasi ‘doublebind’den (ikili kısıtlama) kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirme zorundayız.”¹

Giriş

Toplumsal sözleşme teorileri şimdilerde artık teorik düzeyde oldukça dar bir alan olarak akademik tartışmalara vesile olsa da toplumsal popüler muhayyile ve dilde teşkil ettiği hegemonik rol nedeniyle tartışma konusu olmaktan çok, adeta su yüz derecede kaynar kabilinden bir bilimsel veri mahiyetine kavuşmuştur. Buna mukabil modernitenin ikili karşıtlıklar temelli düşünme pratiğinin de membalarından birini teşkil eden bu teoriler, teşekküllü bir toplumsal değişim hedefindeki düşünür ve düşünce gelenekleri tarafından kıyasıya eleştirilmiş, gerekli değişimin sac ayaklarının bu teorilerin eleştirisi üzerinden temellendirilmesi amaçlanmıştır.

Bu sözleşmecî geleneğin en mühim üç ismi olan Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau, farklı öncüllerden yola çıksalar da sözleşmeyi toplumsal düzenin ihdasının temeli addetmeleri ve onu gerektiren koşulları belli bir insan doğası kavrayışından türetmeleriyle birtakım müşterek yaklaşımları paylaşmaktadır. İnsanın temel ihtiyaçlarını giderilmesine angaje bir toplumsal düzen fikri bu şekliyle iyi yaşam gibi kimi sosyo-politik dertlerin talileşmesini beraberinde getirmiş ve kitlenin fiziki varlığının sevk ve idaresi zamanla sözleşmecî siyasal tahayyülün temel meşguliyet sahası hüviyetine bürünmüştür. Antik Yunan düşüncesinde özgürleşmeye dayalı eylemin mekânı olarak temayüz eden siyaset mefhumu, böylelikle, sözleşme temelli modern yaklaşımda ihtiyaç ve zorunlulukların düzenlenmesi ve giderilmesindeki serbestliğin özgürlük diye nitelendirildiği bir tür kendini doğrulayan kehanete dönüşmüştür. Bir diğer deyişle mezkûr kehaneti makulleştirmenin gerekçesi olarak sürekli bir açlıkla ve doymak bilmez arzularla malul insan doğası tasavvurunu devreye sokan bu teoriler, siyasetin teşekküllü bir toplumsal özgürleşmeden ziyade bu tatmini zor kitlenin kimi zaman irrasyonel nitelikli isteklerinin olabildiğince teskinini hedefleyen birtakım tekniklerden ibaret olduğu düşüncesinin temelini teşkil etmişlerdir.

Bu çalışmada ilkin Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun sözleşme teorilerinin genel bir serimlenmesi yapılacak ve siyasetin

¹ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, çev.: Osman Akinhay, içinde Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 68.

ekonomizme kayıtlı olduğu, siyasetin asli mekânından edilişi ve zorunluluğun idamesi ya da tanzimi olarak düşünüleebilecek olan toplumsallığın, siyasetin yerini almasının şahikası olan ve *bios-zoē* ayrımının modern siyaset felsefesi tarafından ciddi bir tahrifatına dayanan toplumsal sözleşme teorileri ele alınacaktır. Ardından bu teorilerin dayandığı hukuki söylemsel modelin soyut özne kategorisinin, insanlar arasındaki doğal eşitsizlikleri dikkate almayarak kendinden menkul bir yasalar önünde eşitlik söylemine yönelik Karl Marx'ın adalet ve eşit hak ilkesi gibi nosyonlara yönelik eleştirisi tartışılacaktır. Son olarak da mezkûr teorilerin Foucault'nun biyo-politik iktidar kavramsallaştırması üzerinden değerlendirilmesi yapılarak sözleşme odaklı olmayan özgürleşme yönelimli sosyo-politik dönüşümün imkân koşullarına dair mülhazalar yapmak gayretinde olunacaktır.

Hobbes, Locke ve Rousseau'da Toplumsal Sözleşme Fikri

Antik Yunan'la beraber felsefenin iştiğal sahasını *kosmos*'tan (doğa) *nomos*'a (insan) yönlendirmesiyle salt doğa bilimleri odaklı bir dünyanın neliği sorusuna ek olarak felsefe, bugün sosyoloji, psikoloji, ekonomi, hukuk ve siyaset bilimi gibi birçok başlık altında ele alınan ve genel bir sosyal bilim etiketiyle nitelendirilen soru ve sorunları da kimi metodolojik ve epistemolojik tartışmalar ekseninde incelemeye başlamıştır.² Böylelikle Antik Yunan'ın siyaset felsefesine yön veren *bios-zoē* ayrımının *bios* lehine *zoē*'nin kolonizasyonunu ya da daha doğru bir deyişle *zoē*'nin toplumsallık ve ekonomik gereklilik kisiyesiyle siyasal alanın temel meşgalesi haline gelişi modern dönem siyaset felsefesinin de temel belirleyeni olmuştur. Modern siyasetin *nomosu* toplumsal sözleşme teorileri de ekonomik rasyonalitenin siyasal yaşamın kalbine yerleştirilmesinin şahikası olmalarıyla dikkat çeker hale gelmiştir.

Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi toplumsal sözleşme teorisyenleri toplumsallığı mümkün kılan kurucu unsur olarak sözleşmeler ve kabul ettikleri insan doğasına dair her ne kadar farklı varsayımlardan hareket etseler de, temelde aynı yapıya sadık kalır: Her üç teorisyen de politik yapının olmadığı bir doğa durumu ve gerek bu doğa durumunun gerekse sözleşme yoluyla kurulacak toplumsal yapının koşullarını ve muhteviyatını belirleyen verili bir insan doğası varsayar ve Locke örneğinde daha yumuşak terimlerle ifade edilmiş olsa da, yine her üçü de doğa halinde yaşamının artık mümkün olmadığı -Louis Althusser'in Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşmesi* bağlamında söylediği terimlerle *ölümcül kırılma noktasını (fatal critical point)*³

2 Alim Yılmaz, Sedat Yazıcı, "Sosyal Bilimler Felsefesinde Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar", *Liberal Düşünce*, Ankara 2017, sayı: 88, s. 58.

3 Louis Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, trs.: Ben Brewster, New Left Books, London 1972, s. 118.

ifade eden- kritik bir ânı öngörür. Geri dönüşü olsun olmasın, bu kırılma ânı mütemadiyen doğa halindeki yaşamın, yani savaş halinin, yaşam, mülkiyet ve egemenlik üzerindeki tehdidinin mevcut koşullarla artık bertaraf edilemediği bir mecburiyete işaret eder. Bu mecburiyet üzerine insanların bir araya gelerek oluşturduğu, inşa ettiği politik bütün, “iyi yaşam” kaygısını içeren teleolojik mahiyete sahip Yunan *polis*inden farklı olarak, insan dirimselliğini muhafaza etmeye yönelik zorunluluk esasına dayanır.

Hobbes'ta ölüm riski, Locke'ta temellük edilenlerin meşruiyetini muhafaza edecek yasa ve bu yasayı uygulayacak yargıç eksikliği ve son olarak Rousseau'da medeniyetle birlikte doğal eşitsizliklerin politik eşitsizliklere dönüşmesi gibi politik ilişkilerin namevcudiyetinden kaynaklanan zorluklar ve uygunsuzluklar hem doğa durumundan çıkışın saiklerini oluşturur hem de oluşturulacak politik yapının koşullarını tayin eder. Ancak bahsedilen bu saikler ve koşullar daha çok sürecin nasıl işlediğine dairdir ve bu işleyişi tayin eden kurucu unsur ise söz konusu teorisyenlerin insan doğasına, psikolojisine ve eylemine dair kendinden menkul varsayımlarından neşet eder. Bu varsayımlar da Hıristiyanlıkla birlikte başlayan, rasyonalite ve özgürlük anlayışları da dahil olmak üzere çok daha eski ve kapsamlı bir dönüşümün, kişinin kendi mevcudiyeti ve ötekiyle, daha genel anlamda da toplumla, doğayla ve kozmosla kurduğu ilişkinin zeminini oluşturan “kendilik” anlayışındaki dönüşümün önemli bir merhalesini teşkil eder.

Thomas Hobbes ve Sözleşmeciliği

Felsefesinin temelini, toplumsal düzene aşırı düşkünlük ve rasyonel çıkar öbekçisi kişilerin müesses nizamın bozulmasından duyduğu makul korkunun üzerine bina eden Hobbes'un dönemin İngiltere'sindeki muazzam siyasal çalkantıların göbeğinde basılan magnum opusu *Leviathan*, Avrupa'daki rasyonalist dönüşümün adeta risalesi mahiyetindedir. Galileo ve Descartes'ın mekanik gerçeklik anlayışından etkilenen Hobbes, bu eserde esas itibarıyla, Galileo'nun fiziksel olguları incelemede kullandığı ayrıştırma-birleştirme (*resolutive-compositive*) metodu üzerinden her şeyde toplama-çıkarma olduğu, bunun bir aklın varlığına fakat mantığın yokluğuna delalet ettiğini, dolayısıyla aklın salt hesaplamadan müteşekkil bir şey tekabül ettiği iddiasındadır.⁴

Bu yöntemini toplumsal vakaların bireysel etkinliklerin toplamına indirgenebileceği şeklinde sosyal alana uygulayan Hobbes, bu yönüyle parçadan bütüne dair çıkarıma dayanan metodolojik bireyciliğin de babalarından biri

4 Alim Yılmaz, *Siyaset, Bilgi ve Ahlak*, Liberte Yayınları, Ankara 2018.

olarak görüldüğü gibi, insan doğasına dair *homo hominilupus* şiarını benimseyerek herkesin her türden çıkarını tatmin etme uğraşında olduğu, aşağı yukarı sıfır-toplamlı bir oyunu ifade eden doğa durumu ve bunu rasyonel olarak idrake malik insan için de ahlak ve hukukun mutlak icracısı ve hikmetinden zinhar sual olunmaz bir tek çıkar yol olarak devlet kavramsallaştırmasıyla sivrilmiştir. Ayrıca, kişiler arasındaki bir mutabakatla tesis edilecek bir içtimai müessese olarak devlet kavramsallaştırmasıyla Hobbes, içtimai nizamın esasının herkesin üzerinde mutabık olduğu bir akde dayanması gerektiğini söyleyen ilk modern filozof olarak telakki edilmektedir.⁵

Saf bir tarih dışı tefekkürden ziyade dönemin siyasal atmosferi ve ondan neşet eden dramatik hadiselerle yönelik tepkilerden mülhem Hobbes'un siyaset düşüncesi de en temelde egemenlik mefhumu ve onunla rabitalı hak ve güçler merkezinde şekillenmiştir. Kişinin şahsi eyleminden bağımsız bir yükümlülük mefhumundan bahsedilemeyeceğini beyan eden Hobbes'la beraber on sekizinci yüzyıl siyaset felsefesi de ya bu düşüncenin türevi ya da bunun yanlış olduğu yahut belli şeyleri gizlemeye hizmet ettiği kanaatinin tarihi biçiminde tezahür etmiştir. Rıza sahibi yetişkinlerin üzerinde, isyanla bile alaşağı edilmekten neredeyse vareste kılınmış mutlak bir monarşi düşüncesi için oldukça tuhaf bir başlangıç noktası olarak Hobbes'un sözleşme mefhumu, hakların herhangi bir anlam ifade etmediği kati bir kaos ortamı olarak doğa durumunun telafisi için yasayı dayatan, barışı muhafaza eden ve herkesin üzerinde olması nedeniyle sözleşmenin yükümlülükleriyle kayıtlanmamış bir egemen figürü olarak devlet kavramsallaştırmasından türetilmiştir.⁶

Hobbes'un tarihsel bir olgudan ziyade farazî bir durum olarak ele aldığı doğa durumu politik, hukuki, ahlaki vs. herhangi mutabakatın olmadığı, spesifik bir insan doğasına bağlı olmak dışında pozitif hiçbir unsura kayıtlı olmayan bir hale tekabül eder. İnsanların bir diğerini öldürme ve bir diğeri tarafından öldürülme hususunda "doğuştan eşit" olduğunu iddia eden Hobbes'a göre, "bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar."⁷

5 Scott Gordon, *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, çev.: Ümit Tatlıcan, Hasan Kösebalan, Küre Yayınları, İstanbul 2015, ss. 94-98.

6 Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev.: Utku Özmakas, Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara 2015, ss. 212-214.

7 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 93.

Bu durumun yaratacağı ve Hobbes'un kaynağını insan doğasında bulduğu sonuç rekabet, güvensizlik ve şan şöhret biçiminde tezahür ederken doğa durumu da herhangi bir mutabakat içermediğinden insan eyleminin kaynağını oluşturan ahlaki bir motivasyondan da yoksundur. Eğer doğa durumunda herkes bir diğ erinin düşmanıysa, insanlar kendi varlıklarını ve temellük etiklerini muhafaza etmek için sadece fiili değil, olası bir tehlikeye karşı da diğ erleri üzerinde egemenlik kurmak zorundaysa ve bu yolda "insanların kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri"⁸ yoksa, herkesin herkese karşı daima savaş halinde olduğu doğa durumunda bir eylemi diğ erine göre "tercih edilebilir" kılan asli motivasyon ya da iyi ya da kötünün tek ölçütü arzular; dolayısıyla eylemlerimize eşlik eden temel kaygı da içinde bulunulan koşulları sağlamlaştırmaya yönelik olarak faydanın maksimizasyonu olacaktır.

Bu sebeple, hayatta kalabilmek için diğ erleri üzerinde egemenliğini arttırmak yolunda yapılan her türlü eylem caiz olacağından bu eylemlerin âdil ya da âdil olmadığını söylemek mümkün değildir. Bir diğ er deyişle Hobbes'un ifadesiyle, "orada, doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur."⁹ Buna mukabil doğa durumunda adalet mefhumunun olmaması sadece yaşam üzerindeki tehdidin her yolu mubah kılmasıyla ilgili değildir zira Hobbes adaleti, aynı zamanda "herkese kendisinin olanı sürekli olarak verme iradesi"¹⁰ olarak da tanımlar. Oysa sürekli savaş halinde herkesin her şey üzerinde hakkı olup, yaşam kadar temellük edilenlerin de politik-hukuki güvencesi olmadığından, başka bir ifadeyle, kişi sadece elinde tutabildiği sürece o şeye sahip olduğundan, doğa durumunda "kendisinin olan" dan, yani mülkiyet kavramından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Hobbesçu tahayyülde mülkiyet, adaletin temelini teşkil eder; ancak mülkiyet de diğ er bir unsura, yani yasaya kayıtlıdır; böylelikle Hobbes için mülkiyet ve adaletin tesisini mümkün kılan unsur genel bir güç, yani hükümandır.

Bununla birlikte, politik bütünün inşasında bahsettiğimiz türden bir zorunluluk motifinin olması, devletin mülkiyet gibi *oikos*'a ait bir unsura kaynaklık ederek onu güvence altına almasıyla sınırlı değildir. Bundan çok daha önemli bir sorun, zoolojik varlığın sürekli tehdit altında olması, insanları bir araya gelerek politik bütünün tesisine olanak tanıyan sözleşmeye dahil olmaya mecbur bırakmasında vücut bulur zira mevcut haliyle insanları birbirinden ayıran ve "bir diğ erini yağmalamaya ve yok etmeye eğilimli" kılan

8 Hobbes, *a.g.e.*, s. 94.

9 Hobbes, *a.g.e.*, s. 95-96.

10 Hobbes, *a.g.e.*, s. 106.

doğa durumunda, Hobbes'un da dediği gibi "insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer."¹¹

Oysa "doğal" insanın, yaşamını ve temellük ettiklerini muhafaza etmek adına bulunduğu şartlar içinde faydanın maksimizasyonunu doğal olarak gözeteneğini iddia eden Hobbes, bununla birlikte herkesin her şey üzerindeki hakkı devam ettiği sürece, yani insanlar bu doğal haklarından feragat edip söz konu haklarını tüm insanları korku altında tutacak genel bir güce devretmediği sürece kimse bu işten kârlı çıkmayacağı gibi, yaşamlarının da sürekli tehlike altında olmaya devam edeceği kanaatindedir. Hobbes bu noktada, insanları barışa yönelten ve kaynağını akılda bularak doğa durumundan çıkış mecburiyetine rasyonel nitelik kazandıran iki önemli doğa yasasından bahseder: "Herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği", "bir insan, başkaları da aynı şekil düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir."¹²

John Locke ve Sözleşmeciliği

Dünyaya ilişkin bilginin kaynakları olarak vahiy ve otoritenin sahihliğini sorunsallaştıran, insanın gerçek dünyaya ilişkin bilgisinin beş duyudan müteşekkil algılar vasıtasıyla zuhur ettiğini iddia ederek felsefi soruşturma ve dini birbirinden ayıran John Locke, hayranı olduğu Descartes'tan esinle buna bir de mezkur bilgilerin zihin yoluyla muhakeme edilmesini ekleyerek "samimi bir Hristiyan olmasına rağmen kendi felsefesi ve siyaset teorisini teolojiden ve dinsel otoriteden ayırma konusunda bir septik ve ateistten daha istekli" olduğunu bütün açıklığıyla ortaya koymuştur.¹³ Tıpkı Hobbes gibi toplumsal düzenin temelini doğa durumundaki zorluklardan sıdık sıyrılanlar arasındaki bir sözleşmeye dayandığını düşünen Locke, Hobbes'dan farklı olarak bu halin mutlak bir kuralsızlık haline değil "herkesin uymakla yükümlü olduğu ve doğayı yöneten bir doğa yasasına sahip" olduğunu belirtmiş ve sözleşmeye mugayir bir despotizme isyanın da bu türden bir doğal hak olduğunu vurgulamıştır.

Doğa yasasının herkesçe icraya açık olması nedeniyle efektif bir şey olmadığı, dolayısıyla toplumsal hayatın sevk idaresini yapacak, ihtilaflar arasında

11 Hobbes, *Leviathan*, s. 94.

12 Hobbes, *a.g.e.*, s. 97.

13 Gordon, *Sosyal Bilimler*, ss. 100-101.

hakem vazifesi görecek ve bunları çözüme kavuşturacak bir mercinin gerekliliğiyle devlet ihtiyacını temellendiren Locke, insanların hep beraber ahlaken sahip oldukları fakat pratikte emniyette olmayan haklarının güvenceye alınması için müştereken oluşturdukları siyasal toplum fikriyle devleti hiçbir metafizik kökenle rabıtalamayan oldukça faydacı bir anlayış ortaya koymuştur. Hobbes'un kadiri mutlak devleti karşısında, varlık nedeni olan sözleşmenin doğal bireysel haklarından feragat eden fakat bunu söz konusu haklarının efektif bir biçimde korunması kaydıyla yapan bir halka dayandığı salt operasyonel bir aygıt olarak devlet yaklaşımıyla Locke, sözleşmenin asli sahibi olarak halkın çıkarlarına aykırı hareket eden bir kurumu terk etme ve yeniden tesis etme hakkına sahip olduğunu, hiçbir sözleşmenin kitleler üzerinde mutlak gücü meşrulaştıramayacağı kanaatinde dir.¹⁴

Hobbes'un birbirinin müheddidi olan atomize bireylerinden ya da Rousseau'nun doğa halinde yaşamak için gereken her şeye içgüdüsel olarak sahip, bu sebeple bir başkasına ihtiyaç duymayan insanından farklı olarak doğa durumundaki insanın kaynağını tanrıda bulan sosyalleşme eğilimi taşıdığını savunan Locke için doğa durumu, Hobbes'un iddia ettiği gibi herkesin bir diğerinin yaşamı ve temellük ettikleri üzerinde tehdit oluşturduğu savaş durumu değildir. Locke'a göre, doğa durumu "insanların, doğa yasasının tüm hak ve ayrıcalıklarından eşit olarak yararlandıkları 'mükemmel' bir özgürlük ve eşitlik durumudur."¹⁵ ve bunun dışında, yine Hobbes'ta görmediğimiz bir başka unsur, ahlaki içerik, Locke'un doğa durumuna dair tahayyülünde önemli bir yere sahiptir.

Doğa durumundaki insan, "hayatı ve temellük ettikleri tehlikede olmadığı sürece kendinin ve diğerlerinin muhafazası için ne gerekiyorsa yapmak" ve "bu doğa yasasına karşı işlenen suçları cezalandırmak" gibi iki temel doğa yasasına kayıtlıdır.¹⁶ Peki, doğa durumu hâlihazırda böylesine mükemmel bir özgürlük ve eşitlik durumunu ifade ediyorsa, insanların politik bütünü tesis edecek sözleşmeye müdahil olmalarındaki motivasyonun kaynağı nedir? Ya da başka bir ifadeyle insanın hayatı ve sahip oldukları ne zaman tehdit altına girer? Bu noktada yine daha önce zikredilen zorunluluk meselesine dönülür çünkü bu örnekte de politik yapının ihdası, *oikos*'a ait unsurların garanti altına alınması gibi bir kaygı üzerinden işlemektedir.

14 Gordon, *Sosyal Bilimler*, s. 103.

15 Kaan Atalay, *An Evaluation of the Social Contract Theory from a Foucaultian Perspective*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi SBE, İstanbul 2000, s. 37. Aksi belirtilmediği sürece metindeki çeviriler bu çalışmanın yazarına aittir.

16 Atalay, *a.g.e.*, s. 38.

Locke'a göre doğa durumundan toplum durumuna geçiş, ontolojik olduğu kadar, insanlar doğaları gereği sosyalleşmeye temayülünde olduklarından pratik nedenlere de dayanır zira doğa yasasının ilk kuralı, yani kendinin ve diğerlerinin muhafazası için ne gerekiyorsa yapmak, kişinin "yaşamı ve temellük ettikleri tehlikede olmadığı sürece" gibi bir koşul içermektedir. Locke'a göre tahsisin meşru olabilmesi için, ilk olarak muhassas edilen şeyin bol miktarda olması, ikincisi o şeyin verimli hale getirilmesi, yani başı boş bırakılmaması gerekmektedir, fakat bu ikinci koşul paranın kullanıma girişi gibi tarihsel bir olguyla birlikte ihlal edilebilir hale gelmiş ve "insanlar ihtiyaç duyduğundan fazlasını edinme olanağına zımnen onay vermişlerdir."¹⁷

Bu tehlikeleri bertaraf edip, kişinin yaşamını, özgürlüğünü ve mülkiyetini güvence altına alacak herhangi bir kurumsal yapı söz konusu olmadığından, her ne kadar mükemmel bir özgürlük ve eşitlik haline denk düşse de doğa durumu birtakım belirsizlikleri barındırır, çünkü doğa durumundaki yasanın spesifik durumlara nasıl uygulanacağı belli olmadığı gibi, insanların bir arada olması zorunlu olarak bu yasayı uygulayacak ortak bir iradeyi gerektirmektedir. Bu ortak iradenin tesisini ve doğa yasasının somutlaştırılmasını mümkün kılacak unsur, sözleşme ile hayata geçecek olan hukuki-politik yapıdır ve Locke da bu noktada, mezkur sözleşme ekseninde siyasi iktidarı, mülkiyeti düzenleme ve korumak maksatlı ölüm cezası yahut başka türden cezai müeyyideleri içeren yasalar yapma, topluluğun gücünü yasaların tatbiki ve devletin dış tehditler karşısında müdafaası için kullanma ve bütün bunları kamu yararını ilkesi ekseninde yapma hakkı biçiminde tarif etmektedir.¹⁸

Locke, doğal haklar kavramsallaştırmasının meşrulaştırımında teolojik yanıtlar dışında ikna edici bir izah çerçevesi oluşturamamış ve artiküle ettiği sözleşmecilik anlayışıyla da tüm sosyal nizamların rasyonel varlıkların doğa durumundaki özgürlüklerinden feragatlerini gereksinmesinin ne sıfatla rasyonel varlıkların özgürlüklerinden yoksun bırakılacağına dair soruya inandırıcı bir yanıt verememiştir. Yine benzer bir farazi devredilemezlikle kayıtlanan doğal haklar tanımını üzerinden muhayyel bir rızaya dayanan Locke'un sözleşme düşüncesi, toplumun tesisinde sözleşmenin ne şartlarda cari olduğu ya da siyasal düzende yaşamayla, ona rıza göstermenin eşzamanlılığı dikkate alındığında mezkûr sözleşme metaforunun ne anlama geldiği sorularına da doyurucu bir yanıt vermekten uzaktır.¹⁹

17 Atalay, *a.g.e.*, s. 39.

18 John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev.: Fahri Bakırcı, Eksi Kitaplar, Ankara 2016, s. 11.

19 Scruton, *Modern Felsefenin*, ss. 217-218.

Jean-Jacques Rousseau ve Sözleşmeciliği

Rousseau örneğinde de politik bütünün inşa süreci, politik yapının olmadığı bir doğa durumu ve bu doğa durumu kadar sözleşme yoluyla kurulacak toplumsal yapının koşullarını ve içeriğini tayin eden verili bir insan doğası varsayımıyla, diğer iki teorisyenin öngördüğünden farklı değildir. Ancak, Rousseau doğa durumundan toplum durumuna geçişte “medeniyet” olarak adlandırdığı ve Althusser’in *ölümcül kırılma noktası* olarak tarif ettiği, mevcut haliyle “doğal” insanın artık bertaraf edemediği koşullarla karşı karşıya kaldığı ara bir süreçten bahsetmektedir. Rousseau’nun ifadesiyle, “insanları öyle bir noktaya varmış sayalım ki, doğal yaşama halindeyken korumalarını güçleştiren engeller, direktme güçleriyle, tek tek her kişinin bu durumda kalabilmesi için harcaacağı çabalara üstün gelsin. O zaman bu ilkel durum sürüp gidemez artık; insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse, yok olup giderler.”²⁰

Doğa durumundaki insanı bu noktaya sürükleyen koşulların ne olduğunu anlamak için ilk önce Rousseau’nun “medeniyet”ten önceki sürece ve insan doğasına dair varsayımlarına göz atmak gerekmektedir. Rousseau’ya göre, doğa durumunda insanlar doğal kapasiteleri bakımından eşit değildir ve bu, “doğa halinde ancak hissedilebil(en) ve hemen hemen hiç etkisi olma(yan)” bir eşitsizliktir.²¹ Eşitsizlik meselesinde Hobbes’tan farklı düşünse de Rousseau için, doğa durumunda Hobbes’takine benzer hukuki, politik ve ahlaki herhangi bir mutabakattan bahsetmek mümkün olmadığı gibi aynı zamanda belli bir uzlaşımı gerektirmesi sebebiyle dilden de bahsetmek olanaksızdır. Politik olanın doğal addedildiği Aristotelyen çerçevenin kırılışını örnekler biçimde, “insan, doğa halinde yaşamak için gereken her şeye, içgüdüsel olarak sahip(ken); toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir.”²² Bu durumda, gereksinimleri için bir başkasına ihtiyaç duymayan doğa durumundaki insan, diğerlerinden ayrı olarak yaşayabilen ve toplumsallaşma temayülü göstermeyen bir varlıktır. Kendi kendine yeten ve hiçbir şeyi olmayan bu insan tanımı, Rousseau’nun doğa durumunu, Hobbes’un iddia ettiği gibi sürekli bir savaş hali olarak değil, tam tersine mutlak bir özgürlük hali olarak tasavvur etmesine sebep olmuştur: “Kölelik bağları insanların karşılıklı bağımlılıklarından, karşılıklı gereksinimler onları birleştirmeden önce meydana gelmediği için bir insanı daha önce başka bir insandan vazgeçemeyecek bir duruma getirmediği kul edip köleleştirmek olanaksızdır. Öyle bir

20 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 13.

21 Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 130.

22 Rousseau, *a.g.e.*, s. 117.

durum doğa halinde hiç olmadığı için herkesi boyunduruktan azade bırakır; en güçlüünün hükmetmesi kanununu boşa çıkarır.”²³

Bu ifade aynı zamanda, Hobbes’un gerek doğa durumunda “herkesin her şey üzerindeki hakkı” fikrine temel teşkil eden gerekse “insanları(n) hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç” olarak *Leviathan*’ı, yani politik bütünü mümkün kılan “en güçlüünün hakkı” varsayımına da doğrudan bir eleştiridir. Rousseau’ya göre, kaba güç karşısında boyun eğmek iradi bir seçim değil, zorunluluktur zira kaba güçten hakkın doğmayacağı açıktır ve benzer şekilde bir kölenin efendisine ya da yenilen ulusun yenene tâbi oluşu gibi şiddetin etki ve sonuçlarını onaylayan teamüllerden de hak türetmek mümkün değildir. Düşünün, bir kalabalığı boyunduruk altına almakla bir topluluğu yönetmek arasında yaptığı ayrım da güç ile hak arasına koyduğu mesafeden kaynaklanır ve bu durumda ona göre, “insanlar arasında her çeşit haklı yetkinin temeli olarak kala kala yalnız sözleşmeler kal(ır).” Bununla birlikte Rousseau, mantıksal olarak diğer tüm sözleşmelerden önce gelen, bir defaya mahsus da olsa oybirliğini gerektiren ve toplumun toplum olmasını mümkün kılan bir ilk sözleşmeden bahseder – ki bu sözleşme de düşünüre göre toplumun gerçek temelidir.²⁴

Ayrıca buradan hareketle, Rousseau’nun özgürlük tahayyülünün, “diğerlerinin otoritesine tâbi olmamak” ya da tahakkümün olmaması anlamında negatif bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda, eğer kimse bir diğeri üzerinde doğal yetkeye sahip değilse, doğa durumunda insanlar her ne kadar doğal kapasiteleri bakımından eşit olmasa da bahsedilen biçimiyle özgürlük hususunda eşitlerdir.²⁵ Boyunduruktan azade olma ya da bir diğere tâbi olmama gibi önemli bir koşulun yanı sıra, insan doğasına atfettiği iki asli özellik ve bu iki asli özellik üzerinden düşündüğü, tüm diğer doğal yasaların da esasını oluşturan temel doğal yasası Rousseau’nun negatif içerikli özgürlük tahayyülünün de en önemli dayanağını teşkil etmektedir.

Doğa durumundaki insan her şeyden önce kendi varlığını, nefisini muhafaza etmekle ilgilenir ve bu sebeple “kendine borçlu olduğu özeni” göstermek zorundadır. Bir tür bencillikten ziyade kişinin kendiyile olan ilişkisi ifade eden bu özellik, *amour de soi*, “ben-merkezli” düşüncenin iki veçhesinden biridir. Diğer veçhesi, *amour de propre* ise, yine insanın kendine duyduğu sevgiye, özene gönderme yapmasına rağmen medeniyetle birlikte insanın çıkarlarını diğerleri aleyhine düşündüğü, içeriğine rekabet unsurunun katıldığı bir

23 Rousseau, *a.g.e.*, s. 129.

24 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 6-12; Althusser, *Politics and History*, ss. 116-117.

25 Atalay, *An Evaluation*, s. 43.

duruma denk düşmektedir. İkinci asli özellik olan, karşılaştırmalı düşünce olarak da düşünülebilecek ve diğerleri ile olan ilişkiyi içeren empati ise, bir başkasının acı çekmesi ya da yok olup gitmesi karşısında insanın duyacağı hoşnutsuzluğu ifade etmektedir. Rousseau doğa durumunda insan eylemini belirleyen bu iki prensipten hareketle, “varlığı tehlikede olmadığı sürece, hiçbir insanın bir diğerine zarar vermeyeceği” şeklindeki negatif içerikli temel doğa yasasına ulaşır. Düşünürü göre, “doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barış ve insan türüne en elverişli durumdur.”²⁶

Rousseau'nun romantize ederek mutlak bir özgürlük hali olarak tasavvur ettiği doğa durumunda yaşarken, insanlar hangi engeller ile karşı karşıya kalmışlardır ki, doğalarında olmamasına rağmen bir araya gelerek mevcut sorunlarının çözümü olarak gördükleri politik bütünü tesis etmek zorunda kalmışlardır? Rousseau, doğa durumundan politik duruma geçiş sürecine “medeniyet” olarak tanımladığı bir ara dönemi dahil ederek, öncellerinden farklı bir kurgu sunar. Hobbes ve Locke'ta medeniyet, doğa durumundan çıkışın sonucu iken, Rousseau'da doğa durumundan çıkışın koşullarını hazırlayan ve geri döndürülmez bir süreçtir ki, bu tersinmezlik mezkûr süreçte insanoğlunun karşı karşıya kaldığı engeller, doğal felaketler gibi insana dışsal olan unsurlardan ziyade bizzat insan ilişkilerinin değişen doğasından kaynaklanır.

Sözleşmeyi öncelmesi itibariyle doğa durumunun ikinci aşaması olarak da düşünebileceğimiz bu süreçte, insanın varlığını muhafaza etmek için hâlihazırda sahip olduğu yaşam ve özgürlük gibi güçlere “akli ve ‘ahlaki’ güçler, ancak daha da önemlisi mülkiyet gibi yeni bir unsur eklenir.”²⁷ Bu yeni unsura eşlik eden yeni bir kategorinin, kişisel çıkarın (*particularinterest*) insana atfedilen özelliklere katılmasıyla ya da daha doğru bir ifadeyle insanların izzet-i nefislerinin kişisel çikara dönüşmesiyle medeniyet, genelleştirilmiş bir savaş haline, Rousseau'nun deyimiyle “yozlaşma” ya tekabül eden bir süreç olarak karşımıza çıkar. Bu noktada herhangi bir kişisel çıkar ancak diğer kişisel çıkarlarla rekabet halindeyken var olacağından ve kısıtlı kaynaklara rağmen insanlar ihtiyaçlarından fazlasına sahip olmayı arzuladığından, doğa durumunun yaşamı tehlike olmadığı sürece diğerlerine zarar vermemek yönündeki temel yasası ihlal edilmeye açık hale gelir. Yine bu süreçte, mülkiyet ve kişisel çıkarın gelişmesine bağlı olarak insanlar arasındaki mevcut doğal eşitsizlikler kurumların yarattığı politik eşitsizliklere dönüşür. Rousseau, bu dönüşümü şu sözlerle ifade eder:

26 Rousseau, *İnsanlar*, ss. 118-119; Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 4; Atalay, *An Evaluation*, ss. 42-43.

27 Althusser, *Politics and History*, s. 120.

“Oysa uygar durumun çeşitli sınıflarında hüküm süren eğilimlerin ve hayat tarzlarının akla sığmaz çeşitliliği, herkesin aynı besinleri aldığı, aynı tarzda yaşadığı, aynı şeyleri yaptığı hayvanlık ve vahşet hayatının basitliği, düzen birliği ile karşılaştırılırsa doğa halinde insandan insana farkın toplum halindeki göre ne kadar az olduğu, insan türünde doğal eşitsizliğin, kurumların yarattığı eşitsizlik tarafından ne kadar arttırılmış olması gerektiği anlaşılacaktır.”²⁸

Eğer medeniyet döndürülemez bir süreçse, söz konusu yozlaşmayı bertaraf edip, mevcut politik eşitsizlikleri nötralize edecek çözüm bir tür geriye dönüş olmayacağından Rousseau, çözümü, problemi mümkün kılan koşulda bulur ve “özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık nasıl toplumların kurulmasını gerekli kılmışsa, aynı çıkarlar arasındaki anlaşma da bunu olanaklı kılmıştır. İşte, toplumsal bağı kuran şey, bu birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir.” iddiasını ortaya atar.²⁹ Rousseau’ya göre, “her insan(ın) hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kal(acağı), hem de eskisi kadar özgür ol(acağı)” bir toplum, ancak her birimizin bütün varlığını, bütün gücünü ve bütün haklarını bu “ortak şey” e devrettiğimizde mümkün olur ve bu ortak şey ise, belli bir kişiye değil, toplumun her bir üyesinin içinde eridiği bir kolektiviteye, yani genel iradeye gönderme yapar.³⁰

Toplumsal Sözleşme Teorilerinin Eleştirel Değerlendirilmesi

Bu noktaya kadar, toplumsal sözleşme teorileri daha çok sözleşme öncesi koşullar göz önünde bulundurularak ele alınmıştır, çünkü bu koşullar, mevcut haliyle artık bertaraf edilemeyen bir zorunluluğu ifade ettiği ve politik bütünün tesisini de bu zorunluluğun dayattığı konvansiyona bağladığı ölçüde, hakikatle olan organik ilişkisi nedeniyle epistemolojik, ontolojik ve etik bir bütünlüğe tekabül eden “iyi” bir yaşamın tecrübe edileceği yegane mekân olarak *polis*in hane yaşamından, yani ekonomik olandan itinayla ayrıldığı ve politik olanın doğal addedildiği eleştirel gelenekten kopuşun bariz unsurlarını oluşturmaktadır.

Hobbes’ta hakların muhafazası kaygısının eşlik ettiği ‘rasyonel tercih’, Locke’ta insanının toplumsallaşmaya temayülü gibi ‘ontolojik’ ve kıt kaynakların dağılım ve mülkiyetini garantileyecek kurumlara duyulan ihtiyaç gibi ‘pratik nedenler’, ve son olarak Rousseau’da medeniyetle birlikte doğal eşitsizliklerin yerini alan politik eşitsizlikler neticesinde doğa durumunda ki insan, “belli hakların alıkonulması, belli özgürlüklerin tahdidinin kabul edilişi, belli ödevlerin üstlenilmesini ve kolektivite olarak tatbik edilen belli

28 Rousseau, *İnsanlar*, s. 128.

29 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 23.

30 Rousseau, *a.g.e.*, ss. 14-15.

iktidarların bir araya toplanması”nı³¹ içeren sözleşmeye müdahil olur. Doğa durumundan toplum durumuna geçişin ifadesi olarak sözleşme, bu anlamda insanların tek tek sahip olduğu hak ve iktidarlarını, hakların güvencesi olan söz konusu hukuki-politik yapının muhafazası karşılığında, ister belli bir şahsı isterse tüm toplumu ifade etsin, sözleşmeye müdahil olsun veya olmasın hükümrana devrettiği bir mübadele aracıdır.³²

Doğa durumundaki insanın yaşamının, temellük ettiklerinin, özgürlüğünün, bir diğer deyişle zoolojik varlığının muhafazasının zorunlu kıldığı, bu yönüyle de riskin azaltılması ve faydanın artırılmasına dayalı rasyonel tercih, ekonomik bir mahiyete sahiptir ve bu ekonomik içerik sözleşme sonrası ortaya çıkan toplumsal yapının doğasını da zorunlulukların tanzimi olarak belirlemiştir. Söz konusu teorilerin doğasına sirayet etmiş olan ekonomizm, bu teorilerin iktidar nosyonunu, tıpkı politik iktisadın emeği koşullarından soyutlayan yaklaşımı gibi, sahip olunan ve mübadele edilebilen bir meta olarak varsayan yaklaşımında karşımıza çıkar. “Klasik hukuksal iktidar teorisinde iktidar bir mala sahip olur gibi olunan ve dolayısıyla devir ya da sözleşme türünden hukuki bir akit ya da hukukun kendisini kuran bir akit yoluyla bütünüyle ya da kısmen başkasına aktarılabilir ya da vazgeçilebilecek bir hak olarak görülür.”³³ Toplumsal sözleşme teorisyenlerinin, özellikle Hobbes’un, tarihsel, sosyal, politik ve ekonomik veçhelerini iptal ederek tarih aşırı, soyut ve formel kategorilere dönüştürdüğü kavramlar sadece iktidar kavramıyla sınırlı değildir. Benzer biçimde, içinde bulunulan tarihsel koşulların olumsuzlanmasıyla tasavvur edilmiş “doğa durumu” ve bu doğa durumunun niteliğini belirleyen belirli bir “insan doğası” varsayımı da söz konusu teorilerin üzerine inşa edildiği bir nevi boş gösterene dönüşmüş kategorilerdir.

Böylelikle toplumsal sözleşme teorileri eliyle ortaya konan ve ondan neşet eden hukuki toplumsal düzen, doğal ve politik olanın ayrıştırılması, doğal olanın zorunluluğun idamesini amaç edinmiş bir politiklik tarafından işgaline yol açan bir sürecin yapıtaşını teşkil etmiş ve sonrasında da politikleştirilmiş, politik olan tarafından zorunluluğa tabi bir şekilde imal edilen ve sürekli yeniden üretilen bir doğallığın politik olanı tanımlamaya ve belirlemeye başlaması gibi tuhaf bir çevrimi mümkün kılan koşulları cari hale getirmiştir. Mezkûr teoriler doğa durumunun menşesine bakarken doğal olanla toplumsal ve politik olan arasında kendinden menkul hipotetik bir karşıtlık varsaymış, bu karşıtlık dolayısıyla da bunlar arasında her daim bir bakışsızlık, de-

31 Atalay, *An Evaluation*, s. 15.

32 Atalay, *a.g.e.*, ss. 48-49.

33 Michel Foucault, “İki Ders”, çev.: Ferda Keskin, içinde Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000*, s. 96.

ğilleme ve dışlama ilişkisi olduğu kanaatine varmıştır. Bir diğer deyişle bu iki saha arasındaki fark, herhangi bir kesişme, örtüşme ya da mütekabiliyete zinhar izin vermeyen ve hatta bu türden bir ilişkilenmeyi de kati surette arzu edilmeyen bir ontolojik başkalık yahut tarih dışı katiyet olarak telakki edilmiş, böylelikle doğa durumuyla toplum durumunu, kendinden menkul hipotetik varsayımlar nedeniyle mutlak anlamda birbirinden ayrı düşünmek ve şekillendirmek zorunluluğu orta çıkmıştır.³⁴

Buna mukabil fiili durumda hipotetik yaklaşımdaki gibi sorunsuzca birbirinden ayrılan kompartımanlar olmayan insanın biyolojik ve toplumsal varlığı, istenmemesine rağmen sözleşme sonrasında biyolojik varlıktan neşet eden “öngörülemeyen” sorunlar zaten öncesinde de istenmeyen bir yerden neşet ettiği için iyice kriminalleştirilip güya yeni bir önlemle özel ve kamusal/siyasal alan ayrımını gerekli kılmış, böylelikle sözleşme eliyle ihdas edilen hükümler aynı zamanda neyin özel neyin kamusal olduğunu belirlemekle de yükümlü bir merci olarak da iş görmeye başlamıştır. Bir diğer deyişle siyasal bir figür olan hükümler toplumsal sözleşme teorisinin en temel konvansiyonu gereğince biyolojik olandan zinhar uzak durması icap ederken bir anda biyolojik olanın ne olduğuna karar vermesi gereken bir norm makamına dönüşmüştür.³⁵

Öte yandan sözleşme vasıtasıyla sözleşmeciler düşünürlerin zikrettiği mana da doğal haklardan vazgeçilmesi, bu hakların toplum durumunda tamamen feshedildiği anlamına gelmemektedir zira Hobbes'ta öldürülme tehlikesine karşı herkes hala kendini savunma hakkına sahiptir ya da Locke'un, sözleşmeye sadece somutlaştırılmak ve kesinlik kazanmak için ihtiyaç duyan ebedi doğa yasası, toplum durumunda lağvedilmek bir yana, tam tersine hukuk ve devlet yoluyla daha etkili bir biçimde işlemektedir ve Rousseau'da ise doğal hak kavramı, tekil iradelerin içinde çözüldüğü “genel irade”nin tiranlığına karşı insanları koruyacak unsur biçiminde tezahür etmektedir.³⁶

Bunların yanı sıra, doğal ve politik hakların biraradalığı, olası bir çatışma anında sözleşmeyi ve toplumu ortadan kaldırma gibi bir risk taşıdığından, bu iki alan mutlak biçimde birbirinden ayrı tutulma zorunluluğu ortaya çıkar ve biri diğerinin aleyhine işleyebilecek iki zıt kutup olarak düşünülen bu iki varoluş düzeyi nedeniyle kişinin ontolojik ve etik bütünlüğü parçalanır ve insan varoluşu çözümsüz bir ikiliğe mahkûm kılınır. Mezkûr parçalanma olgusuna eşlik eden bir başka sorun da bu iki alan arasındaki sınırın belirlenmesine dair sorundur -ki çoğunlukla bu süreç politik olanın doğal olana nüfuz ettiği

34 Kaan Atalay, Ömer Albayrak, “Sözleşme Teorileri”, *Cogito*, İstanbul, 2012, sayı: 70-71, s. 131.

35 Atalay, Albayrak, a.g.m., ss. 131-132.

36 Atalay, *An Evaluation*, s. 50.

ve doğal olan üzerinde tahakkümü şeklinde- işler. Hatta Rousseau'nun söz konusu ikiliği aşmak maksadıyla geliştirdiği tekil ve kolektif çıkarların uzlaştırılmasını öngören cumhuriyetçi toplum tasavvuru bile tekil iradelerin ancak tâbi olarak özgürleştiği genel bir iradeyi ve "doğal hakların küçük bir bölümüne dahi izin verilmemesiyle, doğa ve medeniyet durumundan radikal bir kopuşu" varsaydığı ölçüde, bu ikilikten birine taraf olmak anlamına gelecek bir tür mutlakiyetçilikle sonuçlanır.³⁷

Burada tesis edilmesi umulan toplum durumu tasavvuru kıymeti kendinden menkul bir yersiz ikili varoluş düzeyi ihdasıyla zaten baştan sakat doğmuş bir teorik mülahazayı cisimlediğinden Marx'ın eşitlik mefhumu üzerinden sözleşme menşeli hak ve adalet mefhumlarının ne türden bir boş gösterene hizmet ettiğini gösterme gayretinde olduğu tartışma, bu noktada buradaki meseleler bakımından ufuk açıcı olacaktır.

Sözleşme Temelli Hak ve Adalet Mefhumlarının Marksist Bir Değerlendirmesi

Marx'ın nazarında sözleşmeci geleneğin üzerine bina edildiği doğa durumu ve insan doğası mefhumları gerçekdışı varsayımlar olduğu gibi insanın tarihsel ve toplumsal bir varlık olduğunun ısrarla altını çizen bu düşünürü göre, "insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür."³⁸ Bir diğer deyişle:

"Yaşamlarının toplumsal üretiminde insanlar, kaçınılmaz ve iradelerinden bağımsız belirli ilişkiler, maddi üretim güçlerinin gelişiminde belli bir aşamaya tekabül eden üretim ilişkileri içine girerler. Bu üretim ilişkilerinin bütünü toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuki ve politik üstyapının yükseldiği ve toplumsal bilincin belli formlarına tekabül eden esas temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim biçimi mevcut sosyal, politik ve entelektüel yaşamı koşullar. İnsanların varoluşunu belirleyen bilinçleri değildir, aksine, insanların sosyal varoluşları bilinçlerini belirler."³⁹

Marx'ın kapitalizm eleştirisinin adalet temelli olmadığına dair yorum da en temelde insanların hem doğal kapasiteleri hem de tarihsel ve maddi varoluşları itibariyle birbirinden farklı olduğu varsayımına dayanır, çünkü herhangi bir kurallar sistemi, "doğası gereği bütün insanları tek bir veçheden ele alarak hepsine ortak bir standart uygula(r) ve diğer veçheleri göz ardı ettiği için aslında onlara eşitsiz bir biçimde muamele ed(er)."⁴⁰ Toplumun esasen

37 Atalay, *a.g.e.*, s. 47.

38 Karl Marx, "Theses on Feuerbach", Richard C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, W. W. Norton & Company, New York 1978, s. 145.

39 Karl Marx, "Prefaceto A Contribution to the Critique of Political Economy", in Richard C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, W. W. Norton & Company, New York 1978, s. 4.

40 Ferda Keskin, "Çağdaş Marksizm'de Adalet Tartışmaları", *Felsefe Tartışmaları*, İstanbul 2005, sayı: 34, s. 10.

hukuki bir kavram olarak ele alındığı sözleşmecî gelenekte de insan varoluşu ve eylemleri hukuki- politik terimlerle artiküle edilerek sorunsallaştırılırken söz konusu farklılıklar göz ardı edilerek “ortak bir standart” geliştirilir ve bu sorunsallaştırmada hukuki kavramlar olarak adalet ve hak kavramları, yasaların, sosyal kurumların ve insan eylemlerinin değerlendirilmesinde en “rasyonel standartları” oluşturur.⁴¹

İnsanlar arasında “ancak hissedilebil(en) ve hemen hemen hiç etkisi olma(yan)” doğal eşitsizlikleri kabul eden Rousseau için bile bu eşitsizlikler, derinleştirildiğinde doğa durumundaki mutlak özgürlüğü tehdit edebilecek bir tehlike olarak karşımıza çıkar. Hissedilebilir hale geldiğinde, yani politik eşitsizliklere dönüştüğünde de tüm “tekil” hak ve iktidarların içinde eriyeceği bir “genel irade” bu eşitsizliklerin nötrale edilmesi için yegâne çare olarak görülür. Bu bakımdan, insanların doğal kapasiteleri bakımından eşit olmadığı varsayımı, daha da önemlisi özel mülkiyet ve iş bölümü eleştirisi nedeniyle kimi zaman yan yana getirilen Rousseau ile Marx arasındaki paralellik aralarındaki farklılıklara oranla oldukça sınırlıdır.⁴² Rousseau’nun eleştirisinin verili bir insan doğası varsayımından kaynaklanan ahlaki ve genel karakterine karşılık, Marx’ın, kapitalizmi eleştirirken kullandığı metodolojik yaklaşımın, yani tarihsel materyalizmin mantıksal sonucu olarak, eleştirinin spesifik bir üretim biçimini hedef aldığı, dolayısıyla politik- iktisâdi terimlerle artiküle edildiği ve yine sözkonusu yaklaşıma bağlı olarak verili bir insan doğası yerine mevcut maddi üretim biçiminin insan varoluşunu *koşulladığı* varsayımı zaten halihazırdaki bariz farkları oluşturur.

Bununla birlikte, yozlaşmanın, çürümenin müsebbibi olarak görmesine rağmen, Rousseau’nun “ideal devletin olduğu toplumsal düzende bile özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını savunmaması” ya da bu düzende “iktisadi paylaşımın temeli(ni) herkesin ‘ortak yarar’a katkısı, yani devlete ne kadar hizmet ettiğiyle orantılı”⁴³ olduğunu düşünmesi, Marx’ın, mülkiyet vs. mülksüzleşme ikileminin ötesinde, doğrudan kavramın kendisinin lağvedilmesini içeren ve Rousseau’nun aksine ihtiyaçların minimize edilmesi değil farklı insanların farklı ihtiyaçlarının derinleştirilmesini öngören ihtiyaçlar prensibi yaklaşımından radikal anlamda farklıdır ve bu fark, basitçe Rousseau ile Marx arasındaki farklılardan biri olarak düşünülmemelidir.

Gerek 16. yüzyılda Hobbes’la başlayan sözleşmecî gelenek gerekse Marx için bu geleneğin olgunlaşmış halini ifade eden “bireyin toplumdan bağımsız

41 Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, Princeton 1972, vol. 1 (3), ss. 245-246.

42 Yıldız Silier, “Marx ve Rousseau: Eşitsizlik ve Özgürlük”, *Doğu Batı*, Ankara 2010-11, sayı: 55, s. 140.

43 Silier, a.g.m., ss. 147, 153.

bir Robinson Crusoe gibi düşünül­düğü” klasik burjuva iktisat düzeni ve hatta farklı bireylerin farklı ihtiyaçlarını görmezden gelerek Marx’ın kapitalizm eleştirisini dağılım adaletine indirgemeye çalışan kimi sol politikalar klasik hukuki modelin, hem bireyi tüm politik, sosyal, tarihsel, vs. bağlarından koparıldığı ölçüde birbirine eşit sayan varsayımından hem de zorunluluğun tanzimi olarak da düşün­ülebi­lecek kıt kaynakların âdil dağılımı ilkesinden hareket eder. Bu atomize birey fikri, toplumsal sözleşme teorilerinde “toplumu ve onu yöneten devleti” kurmaya hizmet ederken, “onsekizinci yüzyılda bu fikrin asıl hedefi şüphesiz devletin varlık nedenini sivil toplumun ile (özel çıkarlar özgürlüğüne dayanan) burjuva toplumunun düzenliliğini sağlamakla sınırlı göstermek ve mutlak monarşiye karşı burjuva devlet anlayışını geliştirmektir.”⁴⁴

Oysa Marx için, “kelimenin tam anlamıyla *zoon politikon*” olan insan “kendini sadece toplum içinde bireyselleştirebilir”⁴⁵ ve modern siyasetin evrensel bir olgu olarak sunduğu birey- toplum çelişkisi de aslında kapitalizmin gelişimine içkin tarihsel bir ana tekabül eder. Bu yaklaşımın, Marx’ı klasik hukuki gelenekten ayırdığı ölçüde insanı politik bir varlık olarak gören, bu sebeple politik olanı doğal addeden antik Yunan düşünce geleneğine yaklaştırdığı iddia edilebilir. Bir diğer deyişle Marx, insanı toplumsal bir varlık olarak kendi doğal ortamı olan toplumsallık içinde insani ötsel güç ve potansiyellerini, kuvveden fiile çıkarmakla ancak insanlaşabilen bir biçimde tahayyül etmesiyle, salt potansiyel ve edim mefhumlarından sebep dilsel değil düşünsel manada da hayli Aristotelesçi bir yaklaşıma sahiptir.⁴⁶

Bu aşamada, şimdiye dek tartışılan potansiyel, edim ve toplum içeren insan kavramsallaştırması üzerinden Foucault’nun sözleşmecî anlayışı biyo-politik çağın su basmanı minvalinde değerlendiren eleştirisi ve onu özgürlük temelli bir kendilik kaygısı etiğiyle aşmaya matuf önerisi de bir başka dikkate değer sözleşmecilik eleştirisi olarak göze çarpmaktadır.

Foucault’nun Toplumsal Sözleşme Eleştirisi

Verili bir insan doğası varsayımıyla yaşam, mülkiyet ve özgürlük gibi doğal hakların eşit ama atomize olan diğer bireyler tarafından ihlal edil(ebil)me tehlikesi neticesinde hayatta kalabilmek adına insanların oluşturduğu konvansiyona dayalı gayritabii politik yapı, Aristoteles’in iyi yaşamı hedefleyen ve insanların bu amaç uğruna eylemleriyle potansiyellerini kuvveden fiile çı-

44 Karl Marx, *Grundrisse*, çev.: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979, s. 140.

45 Marx, *a.g.e.*, s. 141.

46 Allen W. Wood, *Karl Marx*, çev.: Dilek Yücel, Barış Aydın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 87.

karabileceği, kendini gerçekleştirebileceği ve bu yolla çeşitli özgürlük pratiklerini tecrübe edebileceği koşulları barındırması itibariyle *doğal* olan *polis*'inden radikal anlamda farklıdır. İyi bir hükümrmanın “herkesin ortak refahı ve selameti” ni dikkate alması gerektiği varsayımı bile aslında mütemadiyen kendine gönderme yapan hükümrانlık döngüsünün kırılmasını sağlamamaktadır. Çünkü “ortak iyi” istisnasız bütün tebaanın “ya dünyevi hükümranın ya da mutlak hükümrان olan Tanrı'nın yasalarına itaat etme(si) demektir (...), hükümrانlığın gereği hükümrانlığın uygulanmasıdır. İyi yasaya itaattir; dolayısıyla hükümrانlık açısından yararlı olan da insanların itaat etmek zorunda olmalarıdır.”⁴⁷ Foucault'nun tespit ettiği şekilde hükümrانlığın ereğini yine kendine referansla açıklaması ve “iyi” nin de bu erek için gerekli içsel araçlar olarak yasalara itaatle tanımlanması, nihayetinde, Antik Yunan'ın aklın hakikate ve bu hakikatle ilişkili iyi yaşama dönük arzulatoryıcı veçhesinin iptali ve aklın tamamen bilişsel bir kategoriye dönüşmesi anlamına gelir.

Bu dönüşüm süreci ilkin, zorunluluklar alanı olarak bedensel ihtiyaçlarla müşterek toplumsal yaşamın birbirinden tamamen iki ayrı alan biçiminde ihdas edilmesi sonrası Hıristiyanlığın bedene biçtiği günahkar rolün de katkısıyla bunların zinhar birbirinden ayrı otonom ontolojik sahalara olarak telakkisinde vücut bulmuş, akabinde Descartes'ın metodolojik solipsizmiyle ruh-beden dikotomisi modern düşüncenin kurucu amentüsü boyutuna bürünmüş, sözleşmecî teorilerin modern formlarını teşkil eden ulus-devletler eliyle sevk ve idare edilen biyo-politik pratiklerle de zirve noktasına ulaşmıştır. Bu noktadan sonra da Antik Yunan düşünce geleneğinin tüm insan eylemlerine eşlik etmesi gereken epistemolojik, ontolojik ve etik bütünlüğünden bahsetmek imkânsız hale gelmiştir.

Bu bütünlüğün çözülüşü sözleşmecî anlayışın insan doğasını verili bir esans olarak ele almasından kaynaklanır -ki bu da en temelde Antik Yunan'da merkezi olmayan bir *energia* olarak algılanan *psyche*'nin Hıristiyan gelenekle beraber kapalı ve merkezi olan bir bütün olarak “ruh”a dönüşmesiyle ilgilidir. Bu sebeptendir ki Aristoteles için insan doğası verili nitelikler ve eğilimlerle donatılmış bir entite olmayıp, mekânı *polis* olan eylemlerle inşa edilecek bir kendiliğe işaret eder ve bu inşa sürecinde de akıl ile eylem arasındaki ilişki hakikat ve bu hakikate ilişkin iyi yaşam ideali üzerinden işler. Bilgi, varlık ve etik arasındaki ilişki kırılıp arzunun sadece iradenin karşıtı ve tahakküm altına alınması gereken bir şeye dönüşmesi, yani özgürlüğün irade ve arzu

47 Michel Foucault, “Yönetimsellik”, çev.: Osman Akınhay, Ferda Keskin, içinde Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar I*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 275.

arasındaki gerilimde iradeye tâbi olmasına kayıtlı hale gelmesi özgürlük nasyonunun tarihi açısından önemli bir değişime tekabül eder.⁴⁸

Her ne kadar klasik çağın siyasete, eyleme, özgürlüğe atfettiklerinde radikal bir dönüşümü ifade eden toplumsal sözleşme teorileri bu anlayışın kırılmasında hatırı sayılır bir rol oynasa da bu çözümüş sürecinde asıl darbe Foucault' nun da belirttiği gibi kapitalizmin gelişimiyle ortaya çıkan yeni bir iktidar anlayışından, biyo-iktidardan gelecektir. Bu noktada konuyu daha anlaşılır kılmak için Foucault'nun gündeme getirdiği "pastoral iktidar" kavramını hatırlamakta var.

Çoban kral fikri etrafında örgütlenmiş bu iktidar fikrinin kökleri Eski Ahit ve Hıristiyanlığın ilk zamanlarına kadar uzanmaktadır ve şöyle ki sürüsünün selametinden mükellef olan çoban, tek tek her koyunun yanı sıra, bir bütün olarak sürünün kendisiyle de ilgilenmek durumundadır.⁴⁹ Foucault, klasik çağdan itibaren bu türden bireyselleştirici ve bütünleştirici iktidarın seküler bir mahiyet kazanarak, hükümrânın, tebaasının "yaşam ve ölüm"ü üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğu egemenlik mefhumuna dayanan iktidar anlayışının yerini aldığını belirtmektedir. Tıpkı sürüsünün selametinden mükellef çoban gibi, yönetim iktidarını belli bir toprak parçası üzerinde değil, o toprak parçası üzerindeki nüfus üzerinde de uygulamaktadır ve böylelikle, bilhassa 16. yüzyılda devletin merkezileşmesi ve mutlak monarşilerin ortaya çıkması ve "insanların selamete kavuşmak üzere dünyada manevi olarak idare edilme biçimini sorgulayan tümüyle ayrı bir hareket" in⁵⁰ kesişme noktası olarak *yönetimsellik* sorununu modern siyasal tahayyülün merkezine yerleştirmiştir. Bir başka deyişle "yönetim sanatının yerleşmesinin can alıcı noktası ekonominin siyasi pratik alanına sokulmasıdır."⁵¹

Dolayısıyla modern dönemde bu ekonomi temelli yaklaşım, Antik Yunan'ın *oikos*'undan farklı olarak, toplumsal ihtiyaçların çekip çevrilmesinin de ötesinde "şeylerin, uygun bir amaca gidecek şekilde düzenlenmiş olan doğru düzenini göster(en) bir müdahale alanını ifade eder hale gelmiştir."⁵² Artık sahip olduğu yaşamları yok etme ya da yaşamalarına izin verme gibi rolü olan egemenin yerine, bu yaşamları "sağlama, destekleme, güçlendirme, çoğaltma ve düzenleme" gibi rolleri olan, yaşamı çepeçevre kuşatan bir iktidar

48 Michael Frede, "Introduction", Michael Frede, Gisela Striker (Ed.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford University Press, New York 1996, ss. 25-26.

49 Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", çev.: Osman Akinhay, içinde Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar II, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 30.

50 Foucault, "Yönetimsellik", s. 265.

51 Foucault, a.g.m., s. 271.

52 Foucault, a.g.m., s. 272.

anlayışı söz konusudur.⁵³ Foucault'nun "biyolojik modernlik eşiği" olarak tanımladığı bu iktidar, "bedenleri denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokan" ve "nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alan", kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir unsuru olarak "biyo-iktidar"dır.⁵⁴ Biyo-iktidar hem tek tek bireyleri hem de bir bütün olarak nüfusun refahını gözetir. Biyo-iktidarın yaşam üzerinde örgütlenmesi iki zıt kutup üzerinden gerçekleşmiştir: İlki bedeni merkeze alan ve bedenin "etkili ve iktisadi denetim sistemleriyle bütünleşmesi" ni öngören insan *bedenin anatomo-politikası*, diğeri ise demografik etkenlere bağlı olarak "yaşam süreci ve bunları etkileyebilecek tüm koşulların" önemli hale gelmesiyle bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yolunu içeren *nüfusun biyo-politikasıdır*.⁵⁵ Bedenleri itaatkâr hale getirmeyi ve nüfusu kontrol altına almayı hedefleyen bu iki pratik, sadece devlet tarafından değil, aynı zamanda toplumun her katmanında yer alan aile, okul, ordu, polis, hastane, hapisane vb. kurumlar tarafından kullanılan, bilgi alanları ve iktidar ilişkilerinin iç içe geçtiği birçok disiplin ve tekniğin doğmasına kaynaklık etmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak, toplumsal sözleşmecî modern tahayyül Antik Yunan'da zorunlulukların alanı olduğu için siyasete ve dolayısıyla özgürleşme yönelimli eyleme imkân tanımayan *oikos*'un siyasetin temel meşgalesi haline gelmesiyle zorunlulukların tahkim ve tanziminin özgürlük zannedildiği muazzam bir illüzyonu cari kılmıştır. Toplumsal sözleşme teorileri ile başlayan modern siyasi gelenek Giorgio Agamben'in de belirttiği gibi,

"...ta başından en başından beri kendisini *zoē*'nin doğrulanması ve kurtuluşu olarak sunuyor ve sürekli olarak da kendi çıplak hayatını bir hayat tarzına dönüştürmeye ve deyim yerindeyse, *zoē*'nin *bios*'unu bulmaya çalışıyor. Buradan da modern demokrasinin kendine özgü çıkmazı (*aporia*) doğuyor: Modern demokrasi, insanların özgürlük ve mutluluklarını, insanların bağımlılıklarının ve boyun eğmelerinin sergilendiği mekânda -'çıplak hayat'ta- arıyor."⁵⁶

Bir başka deyişle bu teoriler kendi teorik-pratik spekülasyonlarını meşrulaştırmak maksadıyla başvurdukları hipotetik birer konvansiyon olarak insan doğasını biyolojik ve kısıtlı imkanlarla tatmini zor, sürekli birtakım eksikliklerle malul ve bu haliyle de toplum durumu bakımından tehlikeli olabilecek muhteris ve histerik birtakım negatifikler imalatçısı olarak telakki etmişler ve bu çürük temel üzerine her daim sorunlar yumağı olan bir gecekondu ma-

53 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur-Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 100.

54 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 103; Foucault, "İki Ders", ss. 114-115.

55 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, ss. 102-103.

56 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 11.

hallesini andıran oldukça çarpık bir toplumsal düzen fikri oturtmuşlardır. Nihayet bu teorilerin kendinden menkul ön varsayımlarla sürekli kendi kuyruğunun peşinde bir toplumsal düzen ihdasının karşısında, insanı etik ve pratik faaliyet açısından bir bütünlük ve insan doğasını da bir eksiklik değil potansiyeller ve edimler odaklı pozitif bir olgu ve toplum içeren var olan bir sosyal fenomen olarak kavrayan eleştirel toplumsal düşüncenin ve ondan güç alan Marx ve Foucault gibi felsefecilerin özgürlüğe yazgılı bir kendilik kaygısı pratiğini cari kılma çabası da ses vermeye devam etmektedir.

Kaynakça

- AGAMBEN, Giorgio, *Kutsal İnsan*, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- ALTHUSSER, Louis, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, çev.: Ben Brewster, New Left Books, London, 1972.
- ATALAY, Kaan, *An Evaluation of the Social Contract Theory from a Foucaultian Perspective*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi SBE, İstanbul, 2000.
- ATALAY, Kaan, ALBAYRAK, Ömer, “Sözleşme Teorileri”, *Cogito*, İstanbul, 2012, sayı: 70-71, ss. 106-138.
- FOUCAULT, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur-Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.
- FOUCAULT, Michel, “Özne ve İktidar”, çev.: Osman Akınhay, içinde Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, *Seçme Yazılar II*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 57-82.
- FOUCAULT, Michel, “İki Ders”, çev.: Ferda Keskin, içinde Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, *Seçme Yazılar I*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 86-117.
- FOUCAULT, Michel, “Yönetimsellik”, çev.: Osman Akınhay, Ferda Keskin, içinde Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, *Seçme Yazılar I*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 264-287.
- FOUCAULT, Michel, “Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, çev.: Osman Akınhay, içinde Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, *Seçme Yazılar II*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 25-56.
- FREDE, Michael, “Introduction”, in Michael Frede, Gisela Striker (Ed.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford University Press, New York, 1996, ss. 1-28.
- GORDON, Scott, *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, çev.: Ümit Tatlıcan, Hasan Kösebalan, Küre Yayınları, İstanbul, 2015.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.
- KESKİN, Ferda, “Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları”, *Felsefe Tartışmaları*, İstanbul, 2005, sayı: 34, ss. 1-27.
- LOCKE, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev.: Fahri Bakırcı, Ekşi Kitaplar, Ankara, 2016.
- MARX, Karl, *Grundrisse*, çev.: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979.
- MARX, Karl, “Theses on Feuerbach”, in Richard C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, W. W. Norton & Company, New York 1978, ss. 143-146.

- MARX, Karl, "Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy", içinde Richard C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, W. W. Norton & Company, New York 1978, ss. 3-6.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- SCRUTON, Roger, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev.: Utku Özmakas, Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.
- SİLİER, Yıldız, "Marx ve Rousseau: Eşitsizlik ve Özgürlük", *Doğu Batı*, Ankara 2010-11, Sayı: 55, ss. 139-154.
- WOOD, Allen W., *Karl Marx*, çev.: Dilek Yücel, Barış Aydın, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- WOOD, Allen W., "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy @ Public Affairs*, Princeton 1972, Vol. 1(3), ss. 244-282.
- YILMAZ, Alim, *Siyaset, Bilgi ve Ahlak*, Liberte Yayınları, Ankara, 2018.
- YILMAZ, Alim, YAZICI, Sedat, "Sosyal Bilimler Felsefesinde Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar", *Liberal Düşünce*, Ankara, 2017, sayı: 88, ss. 57-69.