

Leo Strauss Perspektifinden Hobbes ve Modern Siyasetin İnşası

Hobbes and Construction of Modern Politics from the Perspective of Leo Strauss

MUHAMMED AHMET TÜZEN 

Gümüşhane University

Received: 14.09.2018 | Accepted: 28.03.2019

Abstract: The modern political philosophy which emerged in reaction to classical political philosophy became apparent with the modernity led by Machiavelli according to Strauss. Hobbes who was inspired by Machiavelli's thought on classical political philosophy tried to apply mathematical methods to society and human beings by connecting modern natural sciences with political understanding. Contrary to Machiavelli, who cuts the relationship between natural law and politics, Hobbes rebuilt the notion of natural right. Instead of classical perception that puts duty in the center, Hobbes who counted the "fear of violent death" that is the most basic sensation of man as a starting point, adopted the rights-based political approach. The aim of this work that puts Strauss's interpretation into the center is to question the changes in political philosophy and problematize on which foundations Hobbes built the philosophy of modern politics. This theory of Hobbes, the so-called first philosophy of power, also pioneered the transition from a virtuous life conception to a comfort-oriented life design by separating "morality" from "politics".

Keywords: Strauss, Hobbes, modern politics, state of nature, civil society, rights, duty.

© Tüzen, M. A. (2019). Leo Strauss Perspektifinden Hobbes ve Modern Siyasetin İnşası.

Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 9 (2), 465-492.



Giriş

Leo Strauss, modern siyaset felsefesi üzerine yaptığı tahlil ve değerlendirmelerde Hobbes'un teorisini ve bu teoriyi hangi temeller üzerine inşa ettiğini göz ardı etmemiştir. "Modernite'nin Üç Dalgası" adlı makalesinde belirttiği üzere modernite, ilk defa ampirik bir düzlemden hareket ederek kendisine siyasal bir kuram oluşturmaya çalışmış olan Machiaveli'den günümüze uzanan tarihsel süreci ifade eder. Strauss'un modern siyaset felsefesinin temellerinin atıldığı bu dönemde özel bir yer atfettiği Hobbes, bu dönüşümü kendi çağının siyasal, sosyal ve entelektüel birikiminden istifade ederek olgunlaştırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda modern siyaset felsefesine önemli katkılar sunan Hobbes'un bu katkılarının ne kadar özgün olduğu ya da bunların farklı düşünce iklimlerini bir araya getiren bir sentez mi olduğu tartışıla gelmiştir. Hobbes'un siyaset felsefesine sunduğu katkıların doğru bir şekilde değerlendirilmesi ve Strauss'un nitelendirdiği şekilde "modern siyaset felsefesinin kurucusu" olup olmadığı modern dünyayı anlamayla mümkün olur.

Modern dünyanın şekillenmeye başladığı XV. ve XVI. yüzyılda ortaya çıkan ve gücünü gösteren sanat ve felsefe alanındaki yeni ruh, modern bilimin öncüllerini içeren yeni fikirlerin yanı sıra büyük çelişkileri de barındırmaktadır. Dönemin düşünsel alandaki kaotik yapısını gidermeye çalışan ve epistemolojik olarak sağlam bir temel arayışında olan ilk düşünürler, XVII. yüzyılın bilim adamları ve filozoflarından olan Galilei ve Descartes'tir. Galilei doğanın gizemli, karışık ve anlaşılmaz bir yapıda olmadığından hareketle insan aklının evreni çözebilecek ve yorumlayabilecek bir niteliğe sahip olduğunu savunmuştur. Ona göre matematik ya da geometrik bir dile sahip olan evren, bu dil bilinmediği takdirde anlaşılmaz bir mahiyettedir. Düşünceleri her ne kadar Galilei ile tam olarak örtüşmese de Descartes'in fiziği de aynı felsefi ruhun bir ürünüdür. Descartes'e göre fizik, düzenlenip ölçülebildiği müddetçe tüm nesnelere ele alan kuşatıcı ve evrensel bir bilimin bölümü ya da parçasıdır.¹ Geometrik ve mantıksal çözümlerin ışığında doğanın gizil yönlerinin ortadan kalkması ile

¹ "[...] Felsefe, bir bütün olarak, köklerinin metafizik, gövdesinin fizik ve bu gövdeden çıkan dalların bütün diğer bilimler olduğu bir ağaç gibidir. Bunların hepsi tıp, mekanik ve ahlak olmak üzere üç temel oluşuma indirgenmiştir. Diğer bilimlerin tüm bilgilerini içeren daha yüksek ve en yetkin ahlak bilimi aklın son derecesidir." (Descartes 1998: 45).



yeni bilimin doğuş dönemi yerini olgunlaşma dönemine bırakmıştır (Cassirer, 2005: 351-352). Bu dönemde sanat, felsefe, ahlak ve siyaset anlayışları devrimci/yenilikçi bir tutumla bunların bilişsel potansiyellerini etkisi altına alan ezoterik formlarından arındırılmaya çalışılmıştır (Habermas & Ben-Habib, 1981: 9). Böylece kendi yaratıcı güçlerini biçimlendirmeye ve anlamlandırmaya çalışan bu “modern ruh”, yeniden doğuşun tutarsız eğilimlerini ve yapısını ortak bir odağa doğru yönelterek geleneksel kavram, inanç ve dış otoritelere karşı kendi özerkliğini oluşturmaya girişmiştir (Cassirer, 2005: 352). Bu “modern ruh”ün özünde klasik filozofların bir idea/amaç ve sonsuz arayışın nesnesi olarak algıladıkları “iyi”yi pozitif bir hakikat haline getirme çabası bulunmaktadır. “İyi” nosyonunu bütünüyle yeni bir temelde tasarlayarak siyasi ve ahlaki olanın anlamlarında da büyük değişmelere yol açan girişimi modernite olarak ifade eden Strauss, bu sürecin dalga dalga yayılan ve birbirini izleyen üç aşamadan teşekkül ettiğini düşünür (Labelle, 2006: 67). Ona göre Machiavelli ile başlayan ilk dalga Hobbes ve Locke aracılığıyla liberalizme; Rousseau ile başlayan ikinci dalga Kant ve Hegel aracılığıyla komünizme; Nietzsche ve Heidegger ile başlayan üçüncü dalga ise faşizme götürmüştür (Zelyüt, 2017: 15).

Her bir dalgasının farklı bir siyasi görünüme sahip olduğunu düşünen Strauss, moderniteden, temel olarak klasik siyaset felsefesinin reddedilmesini ve bu geleneğin radikal bir dönüşüme uğramasını anlar. Klasik siyaset felsefesinin değerini Hobbes’tan daha az sorgulamayan Machiavelli, en iyi politik düzen arayışı ya da insanların erdemli bir hayat yaşamaları için en uygun rejim arayışı ile bir tutulan klasik siyaset felsefesine karşı çıkar (Strauss, 1989: 83-84). Buna göre, mağaranın² dışına yükselmek yerine mağaranın veya *polis*’in iç yapısını tanzim etme, yeni politik bir düzen tesis etme ve “olan” ile “olması gereken”, “gerçek” ile “ideal” arasındaki uçurumun kapatılmasına yönelik ilk modern düşünür Machiavelli’dir (Kaya, 2009: 165). Ancak Machiavellist devrimin tam olarak güç kazanması, onun ruhuyla uyumlu olan iki büyük değişimle mümkün olacaktır. Bunlardan birincisi modern doğa bilimleri devrimidir. Bu devrim ile klasik siyaset felsefesinin teorik zeminini oluşturan “nihai neden” düşüncesi

² Klasik düşünceye göre felsefe, mağaradan (bilgi dünyasına karşıt olan kanı dünyası) ayrılma çabasıyken tarihselcilğe (historicism) göre her felsefi faaliyet bir tarihsel dünyaya, kültüre, medeniyete ya da bir Weltanschauung’a (dünya görüşü, hayat felsefesi) yani Platon’un mağara dediği şeye aittir (Strauss, 2011: 31-32).



reddedilerek hem “doğanın fethi” için engeller kaldırılmış hem de insana hiç olmadığı kadar büyük bir egemenlik imkânı sağlanmıştır. Doğa ile insanın hasım olduğu varsayımına dayanan “doğanın fethi” düşüncesine göre doğa, kaosun hüküm sürdüğü bir yapıdır. İyi olan her şeyin doğanın bir armağanı olduğu anlayışı yerine insanın emeğinden kaynaklandığını savunan bu görüş, “doğal olan” karşısında “yapay olan”ın sahip olduğu değerün üstün görülmesine neden olmuştur (Strauss, 1989: 87-88). İkinci büyük değişim ise Machiavelli’nin ruhuyla uyumlu olan bir siyaset ya da ahlak felsefenin teşekkül etmesidir. Machiavelli’nin siyaset ile doğal hukuk ya da doğal haklar arasındaki bağlantıyı tamamen kesmesi sonucunda adalet, insanın isteklerinden bağımsız bir şey olarak anlaşılmıştır. Strauss’a göre ancak adalet ya da doğal hukukun Machiavellist ruhla yeniden yorumlanması neticesinde Machiavelli’nin gerçekleştirmeye çalıştığı devrim geçerlilik kazanır (Strauss, 1989: 88). Bu alandaki yeniden yapılandırmayı gerçekleştirecek olan düşünür de Hobbes’tan başkası değildir.

Bu çalışmanın odak noktasını oluşturan ve modernitenin ilk dalgasında yer alan Hobbes, Machiavelli’nin özgün bir biçimde klasik siyaset felsefesine yönelttiği önemli eleştirilerden etkilenir. Fakat Hobbes, daha önceki yaklaşımlardan farklı olarak amaçlar hiyerarşisi (hierarchy of man’s ends) ışığında anlaşılan doğal hukuku, yeniden yorumlayarak herhangi bir ödev ve yükümlülüğün bağımsız olarak tek başına “kendini koruma” hakkı açısından değerlendirmiştir (Strauss, 1989: 88-89). Şu halde genel bir ifadeyle olması gerekenden ziyade olan insan üzerinden bir siyaset tasavvuru olarak değerlendirebileceğimiz modern teorinin, Machiavelli tarafından temelleri atılmış olsa da onun asıl unsurlarının Hobbes tarafından geliştirildiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda Hobbes’un döneminin ışığı altında bu yenilikleri gerçekleştirdiği, yani çağının düşünce atmosferinden oldukça etkilendiği görülür. Bunu gerek metodolojisinde gerekse insan ve toplum tasavvurunda tespit etmek mümkündür.

1. Metodoloji ve Egemen Öznenin İnşası

Hobbes, fiziki dünyanın insan zihni için açık seçik bilinebilir bir halde olduğu varsayımından hareketle doğa bilimlerinde uygulanan metodu, matematiksel kavramlarla ifade edilip tanımlanması kuşkuolu olan insanın toplumsal ve siyasal yaşamına uygulamaya çalışır. Başka bir ifadeyle Hob-



bes, Galilei'nin fiziksel doğa incelemesinde kullandığı çözümleyici-sentezleyici metodu, toplum ve bireye uygulamak suretiyle bilimin metodolojisi ve kesinliğine sahip bir siyaset teorisi oluşturmayı amaçlar. Bu açıdan Hobbes'un siyaset felsefesinin genellikle hem materyal hem de metodolojik olarak doğa bilimlerine bağlı olduğu düşünüle gelmiştir. Bu yoruma şüphe ile bakan Strauss, iki disiplinin materyal ve metot olarak temel farklılıklarından haberdar olan Hobbes'un, siyaset felsefesini bilimsel yöntem vasıtasıyla doğa biliminin bir parçası olarak görme eğilimini sürekli sorguladığını savunur. Strauss'a göre bu farkındalık Hobbes'un, siyaset felsefesinin temel olarak doğa bilimlerinden bağımsız olduğu inancına dayanır (Strauss, 1963: 6). Bununla birlikte Hobbes, siyaset felsefesinin bir ana bileşeninin insan bilgisi diğer ana bileşenin ise doğa bilimi olduğunu ileri sürer. Bu anlayışa göre "bilgi" bir bütün olarak düşünülecek olursa iki kısma ayrılabilir: Doğa bilimi ve siyaset felsefesi (Strauss, 1963: 7). O halde Hobbes, siyaset felsefesini doğa bilimlerinden bağımsız bir şekilde konumlamaya çalışsa da bu tutum, iki disiplin arasında hiçbir bağlantının olmadığı anlamına gelmez. Zira Strauss açısından Hobbes'un siyaset felsefesini anlamak için onun doğa felsefesi de göz önünde bulundurulmalıdır.

Hobbes'un doğa felsefesine bakıldığında bir yönüyle Demokritos ve Epiküros fiziğinin diğer bir yönüyle de Platoncu anlayışın etkisi görülür. Bu bakımdan doğa anlayışı, Tanrı'yı yadsıyan Epikürosçu fizik ile benzerlik taşıyan Hobbes'un Platon'dan öğrendiği, "matematığın tüm doğa bilimlerinin anası" olduğu düşüncesidir. Ancak onun Platon'un doğa felsefesinden ayrıştığı nokta, evrenin ilahi bir akıl tarafından idare edilmediği takdirde anlaşılamayacağı düşüncesidir. Strauss'a göre Hobbes'un hem matematiksel hem materyalist-mekanik doğa felsefesi, Platon fiziği ve Epikürosçu fiziğin bir kombinasyonudur. Geleneksel felsefenin başarısızlığını kabul etmekle birlikte Hobbes, iki zıt geleneği birleştirerek çağının ruhunu yansıtan bir tavırla yapılması gerekenin "doğru metot"u bulmak olduğunu düşünür (Strauss, 1950: 407-408).

Bu bilgiler ışığında Hobbes'un metodolojisi, öncelikle ilk nedenlerin ya da ilkelerin araştırılmasına bağlıdır. Ona göre bir şeyi anlayabilmek için ilk önce o şeyin doğası ve özünü tanımlamak gerekir. Ancak bu tanım, öze ilişkin veya nedensel olmanın yanı sıra bir şeyin niçin olduğuna da açıklık



getirmelidir. Bunlar sağlandıktan sonra o şeyin bütün özellikleri dedüktif metot ile mutlak bir biçimde bilinebilir. Hobbes için nasıl ki geometrik objeler ilk ilkelerine ayrıılıp sentez yoluyla yeniden kurulabiliyorsa siyasal objeler de aynı şekilde değerlendirilebilir (Cassirer, 2005: 359). Başka bir ifadeyle bu metodoloji, karmaşık bir hal arz eden olguları analiz edip temel öğelerine ayırma ve bunlardan yola çıkarak bu karmaşık olguları anlama uğraşdır. Modern anlamda bilimsel bir modelin uzağında olan bu sistem, Öklit geometrisini temel alan ve kendi kendini kanıtlayan postulatlarla dayanan dedüktif akıl yürütme üzerine kuruludur (Kaplan, 1956: 392).

Zira bir şey en iyi onu oluşturan şeyler ile bilinebilir. Nasıl otomatik bir saate ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökölüp malzemeleri, şekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlaşılmazsa; devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde de [...] insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız gerekmektedir (Hobbes, 2008: 11).

Toplumsal fenomenleri açıklamada bu şekilde insanlarla ilgili olgulardan hareket eden ve ilk kez Hobbes tarafından dile getirilen bu metodolojik bireycilik (Lukes, 2006: 125); XVII. yüzyılda şekillenen ve ahlaki olguları (normlar, fikirler, yükümlülükler, doğru ve iyi imgeleri) birtakım antropolojik varsayımlardan, yani insan doğasının “ebedi” niteliklerinden çıkarsayan, soyut ve evrensel bir anlayışın ürünüdür (Heller & Feher, 1993: 79). Soyut ve tarih dışı bir kavrayışı içeren Hobbes’un metodolojik perspektifi, aynı anlayışı sürdürerek insanın sabit ve değişmez niteliklere sahip bir yapıda oluşuna dayanır. Bu bakımdan toplumu inşa eden insanın nasıl bir varlık olduğu ya da en temel özelliklerinin ne olduğu sorusunun yanıtı, aynı zamanda Hobbes’un teorisinin başlangıç noktası niteliğindedir.

İlk sıraya, bütün insanlarda var olan ve ancak ölümlle sona eren sürekli ve durmak bilmez bir kudret (iktidar), daha fazla kudret arzusu eğilimini koyuyorum. Bunun nedeni [...] iyi yaşamak için halen sahip olduğu kudret ve imkânları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçektir (Hobbes, 2008: 81).

İnsanın en temel özelliğinin iktidar arzusu olduğunu kabul eden Hobbes, bu doğrultuda toplumsal ve siyasal yaşamın da birtakım duygu ve



tutkularından teşekkül ettiğini düşünür. Başka bir ifadeyle ampirik ve olgusal gerçeklerden hareketle insan, temel fiziksel ve psikolojik güdülerin karmaşık bir toplamıdır (Tannenbaum & Schultz, 2013: 203). Bu bağlamda insan doğasının akıl ve tutku olmak üzere iki kısımdan teşekkül ettiğini düşünen Hobbes, ruhun zihin ve irade şeklindeki klasik bölümlenmesini modern bir dönüşüme uğratar. Böylece Hobbes, Aristotelesçiler ile Thomasçuların zihni iradeden üstün gören ve iradeyi zihnin kararlarını yerine getirmesi amacıyla bir hareket ettirici olarak değerlendiren anlayışa karşı iradeyi, zihinden üstün kabul eden Augustinusçu ve Ockhamcı kavrayışı takip eder. “Tutku”yu “akıl”a kıyasla daha üstün tutan ve tutkunun insanı eyleme geçirdiğini savunan (Martinich, 2013: 142) Hobbes’a göre irade ise kişinin eyleme geçmeden önceki tutku/arzu ya da korkularına bağlıdır; kısacası irade eylem, tutku ya da korku kaynaklıdır (Hobbes, 1994: 12-2). Bu doğrultuda Aristotelesçi gelenek ve onun arzu/tutku teorisiyle bağlantıyı koparan Hobbes’un, psikoloji anlayışını radikal bir şekilde yeniden yorumlayışının özel bir önemi vardır (Oakeshott, 1975: 148). Zihin ve irade, maddi olmayan bir ruh öğretisiyle yakından ilişkilidir ve ruh fikrinin Hobbes’un felsefesinde hemen hemen hiçbir rolü yoktur. Var olan tek tözün cisimler olduğunu düşünen Hobbes (Martinich, 2013: 143), insan doğasını dayandırdığı psikoloji görüşü de klasiklerin ruh görüşüne karşıdır. İnsanı bu şekilde algılayan Hobbes’a göre bütün veya kolektiviteleri oluşturan münferit unsurların bir araya gelmesi hükümeti; bu bireylerin güdülerinin toplamı da siyaseti oluşturmaktadır (Tannenbaum & Schultz, 2013: 203).

Sahip olduğu analitik düşünce ve insana dair psikolojik çıkarımlar ile Hobbes, toplumun ölüm korkusu taşıyan ve aynı zamanda birbirlerini tahakküm altına almayı arzulayan bireylerden meydana geldiğini ileri sürer (Akal, 2014: 92). Bu düşüncelerden hareketle Hobbes, toplum sözleşmesi kuramına başvurarak kişilerin sivil toplumu kendi rızaları ile oluşturmada önce “herkesin herkesle savaş içinde olduğu” bir doğa durumunda bulduklarını varsayar. *Leviathan*’da taşıdığı rekabet duygusu, üstünlük kurma isteği, bencillik ve hazza yönelme gibi nedenlerden dolayı insanın toplumsal bir bütünlük oluşturmalarının arılar ya da karıncalar gibi doğal bir biçimde kendiliğinden olamayacağı, bunun ancak sonradan yapılan bir sözleşmeyle mümkün olabileceği ifade edilir. Başka bir ifadeyle Hobbes,



insanın dışında diğer canlıların uzlaşmalarını doğal karşılarken, insanların oluşturacakları birlikteliklerin ortak konsensüse dayalı yapay bir organizasyonu gerektirdiğini düşünür. Aynı zamanda bu organizasyonu devamlı kılmak için de herkesi bir arada korku içinde tutacak ve ortak faydayı esas alacak büyük bir “güç”e de ihtiyaç vardır (Hobbes, 2008: 135-136). Bu bakımdan Hobbes, savaş durumu olarak ifade ettiği doğa durumundan insanları kurtarmak için güç kullanımına yasal bir zemin oluşturmaya yani “güç”ü ehlileştirmeye ve ona hizmet eden insanları meşru hedeflere yönelmeye çalışmaktadır (Fukuyama, 2004: 13). Böylece Hobbes, herhangi bir toplumdaki insanların birbirlerine karşı zorunlu davranışlarını ifade eden ve toplumun hipotetik bir biçimde yokluğuna bağlı olarak ortaya çıkan insan davranışlarını içeren psikoloji kökenli savlara başvurarak bu önermelerden sivil toplumun ve bir egemenin/gücün gerekliliğini dedüktif olarak ortaya koyar (Macpherson, 1990: 18).

Hobbes’un bu yaklaşımının kökeninde insanın toplumsal bir varlık olmadığı düşüncesi bulunur. Machiavelli gibi klasik siyaset felsefesi ile ilişkiyi koparan Hobbes, Strauss’a göre Epiküros’un hazcı geleneğine katılır. “İyi”nin temel olarak haz ile özdeş olduğunu savunan bu gelenek, doğal olarak insanın kökeninde siyasi olmayan (apolitik) hatta toplumsal olmayan (asosyal) bir hayvan olduğunu düşünür. Bu açıdan Hobbes, insanı doğası gereği toplumsal bir varlık olarak kavrayan ve en iyi yönetim biçimi ya da adil düzen arayışıyla bir tuttuğu klasik siyaset felsefesine karşı çıkar (Strauss, 2011: 198-199): “Eski ahlak felsefecilerinin kitaplarında bahsedilen böyle bir *fnis ultimus*, nihai amaç, veya *summum bonum*, en büyük iyilik, diye bir şey yoktur. [...] Bütün insanların iradi eylemleri ve eğilimleri, doyumlu bir hayatın sadece elde edilmesine değil, güvence altına almasına yöneliktir” (Hobbes, 2008: 81).

Strauss’a göre bu itirazına rağmen Hobbes, geleneksel siyaset felsefesini kamu yararını gözeten idealist gelenekle özdeşleştirirken; bireysel doğru/iyi yaşam problemini dolayısıyla bireyin sivil toplumu kendi siyasi olmayan kişisel erekleri; başka bir ifadeyle kendi refahı için kullanıp kullanmayacağını ya da nasıl kullanacağını sorunsallaştıran ve kamu yararına yönelmeyen Epiküros, Carneades ve sofistlerin anti-idealit geleneğini siyasi bulmaz. Her ne kadar idealist geleneğe karşı çıksa da Hobbes, örtük olarak bu geleneğin doğal hakla ilgili olduğunu düşünerek Sokratesçi anla-



yışı paylaşır. İdealist geleneğin kendisiyle olan uzlaşımından hareket eden Hobbes, bu ortaklığı Sokratesçi gelenekten farklı bir yöntemle oluşturmaya çalışarak siyasi olmayan Epikürosçu hedonist görüşü siyasal idealizm ile birleştirmek suretiyle hazcı bir politik anlayışın yaratıcısı olur (Strauss, 1950: 406-407). Buna göre arzulardan kaynaklanan saikler, hem ahlakın ve ahlaki davranışın temeli kabul edilmiş hem de sivil toplumun kuruluşuna yön vermiştir (Oakeshott, 1975: 153-154). Strauss'un siyasi ateizm olarak ifade ettiği Hobbes'un kavrayışı, bu açıdan modern bir yorumdur. Çünkü daha önceleri herhangi bir ateist düşünür, toplumsal hayatın Tanrı inancına ya da insanı aşan bir iradeye bağlı olduğundan şüphe etmezdi (Strauss, 1950: 407). Siyasi ateizmi ve hazcılığı birbirine bağlayan Hobbes, insan iradesini bütün toplumsal düzenin merkezine konumlayarak modern bir tavır sergilemiş olur.

Bu anlayışla “zoon politikon”u klasik siyasetin bir hatası olarak düşünen Hobbes, doğa durumundaki insanı toplumsallaşmadan önce de yetkin bir varlık olarak değerlendirir (Hobbes, 2007: 121). O, aklın insanların anlamaya varabilmeleri için gerekli yeterlilikte olduğuna, insanın bu sa-yede ölüm korkusunu aşabileceğine ve refah içerisinde yaşamının yollarını bulabileceğine inanır (Hobbes, 2008: 103). Bu durumda insan, yalnızca doğa durumundan sivil duruma geçişte özgürlükten feragatin kendine sağlayacağı kazanımları hesaplayan bir özne olarak değil, aynı zamanda kendi çıkarı peşinde koşan başına buyruk bir fail olarak da tasavvur edilir (Skinner, 2011: 123).

Hobbes, sözünü ettiği ahlaki ve politik faili özne olarak konumlar-ken; doğayı ise bir nesne olarak görür. Strauss'a göre modern düşüncenin sahip olduğu bu kavrayışın zeminini oluşturan temel ide, bütün hakikatin, mananın, düzenin kaynağında “düşünen özne”nin bulunmasıdır. Oysa Antik Çağ'ın ateist, materyalist düşünürleri bile insanın kendisinden daha yüksek bir şeye, örneğin bütün kozmik düzene tâbi olduğunu ve insanın tüm mananın kaynağı olmadığını ileri sürmüşlerdir (Strauss, 1981: 31-32). Doğa ve insan arasında bir bağlantı kuran bu Antik Yunan görüşü, Collingwood'a göre bir bütün olarak doğayı, mikrokozmosa benzer bir mak-rokozmos olarak ele alır:

Doğanın akıllı bir organizasyon olduğunu ileri süren Yunan görüşü, bir ben-zeşime, doğa dünyası ile bir birey olarak kendinde birtakım nitelikler gör-



mekle başlayıp doğanın da benzer nitelikler taşıdığını düşünerek devam eden tek insan arasındaki benzeşime dayalıydı. İnsan kendisi hakkındaki bilincinin işleyişiyle, kendini, her parçası sürekli ve uyumlu bir devinim halinde olan, bütünü dirimini korumak üzere devinimlerin incelikle birbirine eklendiği bir cisim olarak düşünmeye başlar (Collingwood, 1999: 17) .

Antik düşüncenin aksine modern yaklaşımda ise böyle bir benzeşim yerine akıl doğayı kurar; doğa, aklın özerk ve kendi başına var olan etkinliğinin ürünü olarak kabul edilir. Bu bağlamda doğa aklın bir yapıtıdır; bu, kendi başına var olmayan bir yapıt değil, gerçek olarak yapılmış bir yapıttır (Collingwood, 1999: 16-17). Dolayısıyla bütün anlamın temeli olan modern özne ve onun metodolojisi, varlık tasarımında kendini çıkış noktası yaptığı gibi doğayı da yine buraya dayanarak yorumlar. O halde modern özne, hem deneyimin ve bilginin temeli olarak benlik imgesinin hem de doğaya düzen vermek için kullanılacak rasyonel yeti tarafından tanımlanan biçimiyle benliğin temelidir (Mansfield, 2006: 27). Gerçekliğin kendisini değiştirebilecek yeterlilikteki modern özne, bütün yapısal alanların kendi iradesiyle devam ettiğini, istediği zaman bu işleyişe müdahale edebileceğini düşünmektedir (Kahraman, 2016: 9). Öyleyse doğanın tüm işleyişinin akılla açıklanabileceği ve doğanın gizil yönlerinin bilinir kılması, modern öznenin doğayı istediği gibi şekillendirebileceği inancını da beraberinde getirmiştir.

Makrokozmos doğa ile mikrokozmos insan arasındaki benzeşim üzerinden oluşturulan klasik kavrayışın terk edilmesi ve doğanın yeni tarzda anlaşılmaya başlaması, Strauss'a göre *phûsis* (doğa) ve *nomos* (yasa/nizam) ilişkisinin baş aşağı çevrilmesiyle bağlantılıdır. Bu dönüşümün neticesinde doğa, giderek sahip olduğu düşünülen güçten uzaklaşmıştır. Doğa, *nomos*'un, insanî olanın ve insan yapımı olanın kriterlerinin toplamı olarak kabul edilip insanî olanın üstünde bir şey olarak algılanırken ve insanların birlikteliklerine imkân sağlayan bir içeriğe/manaya sahipken; yepyeni anlama bürünerek insanların egemeni olacağı, fethedeceği ve yapma bir şeyin, insan yapımının karşısında itaate mecbur edilecek, insanların bir arada barış ve huzur içinde yaşayabilmeleri için köleleştirilecek bir nesne haline getirilir (Zelyüt, 2017: 5). Şu halde insan ve doğa arasında niteliksel bir benzeşim olduğuna inanan klasik düşünceye karşı doğal olanın yerine insan yapımını koyan modern yaklaşım, insanî olanı doğal olandan daha



üstün tutarak doğa karşısında insanın iktidarını ilan eder. Bunun sonucunda doğa insanın önce nesneleştirip daha sonra da denetimine aldığı bir yapıya büründürülür.

Strauss'un belirttiği üzere bu dönüşümün en önemli nedenlerinden biri de geleneksel yaklaşımlara göre doğanın insana verdiği potansiyelin insanın iradesinden ve isteklerinden bağımsız olmasıdır. İnsan, evren içerisinde önemli bir yere, yüksek bir değere sahip olmasına karşın merkezinde yer almadığı ve döngüsüne yön tayin edemediği bu düzenin sadece bir parçasıdır. Nitekim yeryüzündeki tüm yaratıklar üzerinde hakimiyet kurabilen insanın "bütün" üzerinde hakimiyet kurma yetkisi yoktur. İnsanın sahip olduğu güç, yalnızca kendi doğasının sınırları ölçüsündedir ve insan bu sınırları aşamaz.³ İster kozmik düzenin anahtarı olarak Platoncu algı olsun isterse iyi yaşam anlayışı şeklindeki Aristotelesçi yaklaşım olsun, bu antik kavrayışlar, insanın bu evrendeki en üstün varlık olmadığı⁴ varsayımından hareketle insana, doğadaki mevcut iradesinden bağımsız bir standart tayin eder. Modern anlayışta ise dönüşüme uğratılan bu standart, öznenin özerkliği, dışsal bir otoritenin müdahalesi olmaksızın kendi kararlarını kendisinin alması şeklinde yeniden tanımlanır. Dolayısıyla modern dönem ile birlikte normatif düzenleri, insan iradesine dayandırmak ve kısmen Tanrı'nın imtiyazlarını insana aktarmak suretiyle yeni bir yaklaşım benimsenmiş olur (Taylor, 2012: 137-138).

Sözü edilen anlayışla insan iradesinden hareket eden Hobbes, yalnızca nedeni insan olan ya da yapılmaları insan iradesine bağlı olan nesnelere hakkında mutlak olarak kesin ve bilimsel bilgiye sahip olabileceğimizi ileri sürer. Ona göre şayet insanî denetimin dışında kalan bir tek öge varsa, bu yapı bütünüyle insanî iktidarın dahilinde olmayacaktır. Bilinçli bir inşa olan bu yapıda insanî olmayan bir unsur var ise tamamen bizim iktidarımız olmayacaktır. Onun tek nedeni biz olduğumuz ve böylece onun nedenine dair tam bir bilgiye sahip olduğumuz için bizim yapılarımızın dünyasında hiçbir bulanıklık olmayacaktır. Ancak kendi yarattığımızı

³ Bu durumu Aristoteles, insan doğasının köleleştirildiğini belirterek; Platon ise insanların tanrıların oyuncakları olduğunu ifade ederek destekler (Strauss, 1989: 85-86).

⁴ Hobbes'un klasiklerle arasındaki karşıtlığın çıkış nokrasını oluşturan insanın Evren'deki yeri sorunu, modern dönüşümün bir ifadesi niteliğindedir. Zira Aristoteles teorik bilimleri ahlak ve siyasetin üzerine konumlarırken bu evrende insanın en üstün varlık olmadığı varsayımına dayanır. Hobbes ise nihai olarak teorinin önceliğini reddederek doğanın en mükemmel eseri olarak insanı görür (Strauss, 1963: 35).



anlarınız ve biliriz. Bundan dolayı Hobbes, insanı doğanın efendisi ve sahibi kılmak için başvurduğu yol, insanî olanı doğal olandan üstün tutmaktır (Strauss, 2011: 203-205). Kısaca Hobbes'un amacı insanın doğayı, *nomos* hakimiyetine bağlı kılarak yasa altına sokmaktır. İnsanın ilkelerini belirleyen doğa değil de kendisi olduğu için insan iradesi, doğanın zorunluluklarından hem önem hem de değer bakımından önce gelmelidir (Zelyüt, 2017: 12). Aşılması gereken bir yapı olan doğa ile insan arasında doğal bir uyum olmadığını düşünen Hobbes, insanın kozmik bir desteğe sahip olmadan hatta içinde yaşadığı evrene mutlak bir şekilde yabancı olmak suretiyle egemen olabileceğini kabul eder. Öyle ki Evren anlaşılabilir olduğu ve doğanın denetimi doğanın anlaşılmasını gerektirmediği için, insanın doğayı fethetmesinin önünde bilinebilir herhangi bir engel kalmaz (Strauss, 1950: 411-412).

Bu doğrultuda Taylor, doğanın, insan üzerindeki normatif gücünden yoksun bırakılması ve insan yaşamındaki anlamının paranteze alınması ile doğanın nesneleştirilerek hakimiyet altına alınmasının paralellik arz ettiğini düşünür. Çünkü anlam ve normatif güçten yoksun bir varlık alanı nötr bir niteliğe sahip olduğunda nesneleştirme için herhangi bir engel kalmaz. Bu görüşün aksine kozmosun en alt seviyeden en üst seviyeye uzanan bir varlık hiyerarşisi sunduğu klasik düşüncede anlamlı bir düzenin içerdiği ontik logos, varlıklar için model erekler tayin eder. Bu yapıya göre insanın kendi *telosuna* göre yaşaması gerekir ki, insan bu sayede bütün içindeki rolünü oynayarak tecelli etmekte olan düzeni müşahade etme imkânına sahip olsun. Ancak mekanik kozmolojiye geçiş, insanın bu imkânını tamamen etkisiz bırakarak düzenin kendisi, insana normlar koyamaz ve yaşama ilgili neyin önemli olduğunu tanımlayamaz bir yapıya dönüşür. Nesneleştirme olarak adlandırılan bu durum beraberinde bağlantısızlaşmayı ve bir tür geri çekilmeyi getirir. Bu bağlamda Taylor, ontik logos çerçevesinde anlamını ve normatif gücünü görmeden gerçekliğin anlaşılamayacağını savunur. Öyleyse nesneleştirme, varlıkları idrak etmeyi sağlayan anlamları paranteze almak suretiyle yaşayan anlamlar ve failer olarak insan öznesini bu soruşturmadan bağımsızlaştırır (Taylor, 2014: 337-338). Bunun sonucu olarak doğada insan için neyin değerli olduğunu gösteren bir düzen yerine insanın fail olduğu ve kendi arzu ile iradesinin diğer her şeyden önemli görüldüğü yeni bir düzen ortaya çıkar. Metodolojik



terimlerle yeniden tanımlanması gereken bu yeni düzen, belirli bir sonuca nispetle değil, söz konusu sonuca ulaştırılan yöntemle tanımlanır. Modern dünyadaki asli gerekçelendirmeden metodolojik gerekçelendirmeye doğru gerçekleşen bu dönüşüm, aynı zamanda modern nitelikteki bağımsızlık veya hürriyet düşüncesini şekillendiren en büyük etkidir. Hobbesçu sözleşme kuramı da aynı bağlamda değerlendirilerek meşruiyeti, bir iyi toplum anlayışı açısından tanımlamak yerine ortaya çıkışının yöntemi ile tanımlanır (Taylor, 2012: 143-144).

Hem makrokozmos doğanın hem de mikrokozmos insanın taşıdığı *telos* nedeniyle sürekli bir tekâmüliyet içerisinde olduğunu savunan klasik düşünceye karşı çıkan Hobbes'a göre, bu amaçsallık doğanın yasaları tarafından belirlendiğinden insanın bu *telosu* devre dışı bırakması önem arz eder. Çünkü insan kendisine zorunlu olarak verilen bu amaçsallık ile bütün olan evrenin bir parçası olarak görülür ve kendisine verilen rolü oynar. Bu açıdan insanın kendi doğasını aşmasını teleolojik kozmoloji desteklemez. Aynı zamanda insanın beşeri bir sistem kurabilmesi, iradi ve bilinçli eylemde bulunmasını gerekli kılar. Hobbes'a göre doğanın yasalarına tâbi olan insan, beşeri bir yapı kuramaz; çünkü beşeri olan doğal olandan bağımsız bir şekilde üretilir.

17. yüzyıldaki bilim ve felsefe anlayışına göre yalnızca *telostan* yoksun bir evrende, kendi amaç ve çıkarlarını düşünen bir özne tasarlanabilir. Sadece maksatlı bir düzen tarafından yönlendirilmeyen bir evrende, insanların birlikte yaşamalarını mümkün kılacak ilkeler beşeri inşa faaliyetinin sonucunda ortaya çıkar. Doğanın emirlerinden özgürleştirilen özne, ege-men bir özne olarak konumlanmasının yanında ahlaki anlamları yaratma rolü de bu özneye ait olur (Sandel, 1982: 175-176). İnsanın doğal ve anlamlı bir düzen içinde konumlandırılmasına karşı çıkarak kendini aşan kozmik bir yapıyla öznenin bağlantısını koparan Hobbes'un savunduğu yeni birey algısı, siyasi bir atomizmi ifade etmesinin yanında insanı başlangıçta ege-men birey kabul ederek siyasi iktidarı da kendi egemenliğinin sonucunda yarattığı bir fenomen olarak tanımlar. Bu düşünce aynı zamanda modern öznenin konstrüktif yönüne de işaret eden bir içeriğe sahiptir.

Hobbes, konstrüktif özne anlayışını doğa durumu ve sivil durum di-kotomisi üzerine inşa eder. Ona göre doğa durumunun kurucu unsurları, temel olarak ve öncelikle toplumda yaşamayan, ancak sosyalleşebilen



özgür ve eşit bireylerdir. Politik olmayan ve anti-politik bir durum olan doğa durumu, devletin kökeni ve temelini analizi için başlangıç noktası olurken; doğa ve sivil toplumdan birinin diğerine karşı olması, sivil toplumun doğa durumuna karşı bir antitez olarak ortaya çıkmasından kaynaklanır ve bu yeni oluşum, doğa durumunun eksikliklerini gidermek ya da ortadan kaldırmak amacını taşır. Konstrüktif bir özne tasavvurunun sonucu olarak doğa durumundan sivil topluma geçiş, eşyanın doğası gereği olarak değil, daha ziyade bir sözleşmeyle gerçekleşir. Meşruiyet ilkesi rıza olan siyasi toplum, doğa durumunu terk etmek isteyen bireyler tarafından gerçekleştirilen iradi ve kasıtlı eylemlerle kurulur. Dolayısıyla sivil toplum, “yapay” bir varlık olarak ya da “doğa”dan ziyade “kültür”ün ürünü olarak düşünülür (Bobbio, 1993: 2). Strauss’a göre doğa durumunun tam karşıtı olarak modern kültür tasavvuru şeklinde anlaşılan sivil durum, insan iradesinin ürünü olan herhangi bir kültürün aynı zamanda ön koşuludur (Meier, 2006: 89).

2. Tanrı'nın Sanatı versus İnsanın Sanatı

Doğal olandan ziyade yapaya yönelen Hobbes'un bu eğiliminde Bacon, önemli bir yere sahiptir. Bacon felsefesine uzanan Rönesans düşüncesinde klasiklerin doğa ve sanat arasında kurdukları ilişki değişime uğratarak sanat, doğaya denk kabul edilmeye başlamıştır. Bu dönüşüme göre yalnızca doğayı taklit etme uğraşı olarak değerlendirilmeyen sanatın aynı zamanda değer bakımında da doğaya eşit olduğu düşünülmüştür. Hatta modernleşmeyle beraber insan ürünü olan yapıtların yeni bir ışık olarak görülmesi sonucunda bu yapıtların doğadan daha yüksek bir değere haiz olduğu kabul edilmiştir. Böylece büyük bir mekanizma olarak düşünülen doğanın sırrına nüfuz edip bunu düzenleyen yasalar anlaşıldıktan sonra, insanlar, başka yapıtlar üretmek suretiyle -ki bu sadece bir taklit eylemi değildir- doğayı yeniden yaratır, mükemmelleştirir ve onun gücünü artırır. Bu bağlamda Hobbes için devlet ya da sivil toplum insan zekasının bir eseri olan ve doğanın eksikliklerini telafi etmek için yaratılan bir mekanizma ya da yapıttır (Bobbio, 1993: 36).

Tanrının dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, yapay bir canlı yaratacak şekilde, insanın sanatı ile taklit edilir. [...] Sanat daha da ileriye gider, doğanın o rasyonel



ve mükemmel eserini, insanı taklit etmeye kadar. Sanat iledir ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince'de *civitas* denilen *devlet* adlı o büyük *ejderha* yaratılır (Hobbes, 2008: 17).

O halde *Leviathan*'da ilk olarak doğadan bahseden Hobbes, retorik olarak doğayı Tanrı'nın üzerine koyar ve Tanrı'nın yaratımı olan doğa yerine insanın kendi yaratısını oluşturmasını savunur. Tanrı tarafından yapıldığı için yapay olduğu düşünülen doğanın ve dolayısıyla da doğal olanın yapaydan üstün olduğu görüşü, Hobbes tarafından tersine çevrildiği görülür. Ona göre doğa durumu menfur bir durumdur, yapay bir kurgu olan sivil durum ise insanın yeryüzündeki selameti için tek çaredir. Doğa durumunda herkes iyi ve kötünün ölçütünü kendine göre belirler, bu ise bir karmaşa durumudur. Düzenli ve sistemli bir yaşam tek bir iyi-kötü standardı olmasını gerektirir, Hobbes ise bunun sadece yapay durum ile mümkün olacağını düşünür (Martinich, 2013: 259-260). Aynı zamanda doğa durumunda "insanı toprakta biten bir mantar olarak ele alıp onun başkalarına karşı hiçbir yükümlülüğünün/sorumluluğunun" olmadığını düşünen Hobbes, yapay durum ile kişileri sorumlu bireylere dönüştürür. Doğa durumunda hakim olan dürtü korkudur; ancak yapay durumda yani sivil toplumda egemen olan dürtü ümit ve güvendir. Umuda ve sorumluluğa dayanan yapay durum korku ve endişeye dayanan doğa durumuna karşıttır (Strauss, 1963: 64).

Yukarıdaki düşünceler ışığında Tanrı'nın yaratma sanatını taklit eden insan, doğa durumunun eksikliklerini ve kusurlarını gidermek üzere bir devlet/yapı inşa eder. Hobbes, insanları bir arada tutmak, onları hem birbirlerinden hem de yabancıların saldırılarından korumak, ölüm korkularını gidermek ve onların barış içinde yaşamalarını sağlamak için herkesin herkesle yaptığı bir sözleşme ile bütün bireylerin gücünü tek bir iradede toplayarak devletin oluşturulacağını savunur. "Tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir Devlet, [...] olarak adlandırılır. İşte o Ejderha'nın veya, daha saygılı konuşursak, *ölümsüz tanrının* altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur" (Hobbes, 2008: 136).

Diğer taraftan Hobbes'a göre devlet, doğa durumunda sözleşme katılan insanların bir araya toplanmasından öte bir şeydir. Devlet, sözleşmenin ürünü olsa da kişiler ya da kişilerin oluşturduğu gruplar arasındaki



ilişkiyle özdeşleştirilemez. Devlet, belli ortaklık biçimlerinin -sözgelimi meşru baskı tekeli ya da egemenliğin- yarattığı iktidarla da özdeşleştirilemez. Çünkü iktidar, kendisinden başka bir şeyle bağlantılı olmak durumundadır; egemenliği taşıyan egemenliğin kendisi değil, egemen devlettir. Aynı zamanda devlet, güvenlik, adalet özgürlük gibi hizmet ettiği amaçlardan biriyle özdeşleştirilemez. Hukukuyla, güçleriyle ya da amaçlarıyla özdeşleştirilemeyen devlet gerçektir, fakat hukuka göre bu tür ortaklıklar kurgusaldır. Modern devletin merkezindeki bu müphemliği yansıtan Hobbes, *Leviathan*'da devletin bir ilişki, bir anayasa ya da bir amaç olarak anlaşılmasını gerektiğini en açık biçimde ifade ederek devleti, eylemde bulunan bir "kişi" olarak görür. Ancak bu devlet, gerçek eylem dünyasında ikamet eden kişilerden herhangi biriyle özdeşleştirilemez. Devlet egemen olanın taşıdığı kişiliktir; ama ne egemen olanın gerçek kişiliğidir ne temsil edilen halkın gerçek kişilikleridir ne de onların arasındaki bir ilişkidir (Skinner, 2011: 26-27). O, kendi hakkına dayanan bir kişidir; onu temsil eden hükümdar olmaksızın, bu kişi (devlet) bir hiçtir, kendi adına konuşma ve hareket etme yeteneğinden yoksun olduğundan içkin bir otoriteye de sahip değildir. Bu ise devletin bir kurgu olarak anlaşılmasına ya da bir maske şeklinde görülmesine neden olur (Skinner, 2011: 35). Ona göre "kişi (person) kelimesi Latince'dir. [...] Latince persona kelimesi de, bir insanın sahnede taklit edilen sureti veya dış görünüşü anlamına gelir; ve bazen de, daha özel olarak, bir maske veya siperlik gibi, onun, yüzü saklayan kısmı anlamına gelir" (Hobbes, 2008: 126).

Çok sayıda insanı tek bir kişilikte birleştiren Hobbes, insanların her birinin rızasıyla tek bir insan tarafından temsil edildiğinde tek bir kişilik haline geldiğini ifade eder. Çünkü kişiliği tek yapan, temsil edilenlerin birliği değil, temsil edenin birliğidir (Hobbes, 2008: 128). Kişi burada, söz veya eylemleri ya kendisinin olarak ya da başka bir insanın ya da herhangi bir başka şeyin ona gerçekten ya da imgesel olarak yüklenen söz ve eylemlerini temsil ediyor olarak görülür. Söz ve eylemler kişinin kendisine ait ise o doğal bir kişi, bir başkasının söz ve eylemlerini temsil ediyorsa o yapay bir kişidir (Hobbes, 2008: 126). Hobbes'un burada ilgilendiği yapay kişidir. Çünkü bu yapay kişilik, insan topluluğunu kişiliğinde toplayan bir temsilcidir. "[...] herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme



hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir” (Hobbes, 2008: 136. Böylece tek bir kişilikte birleştirilmiş çokluk, *civitas* ortaya çıkar.

Yapay bir kişilik yaratarak yetkilendirme ve hak devri sorununu da çözüme kavuşturan Hobbes, kişiye sadece doğrudan doğruya kendini yönetme hakkını bırakmakla kişinin diğer haklarından vazgeçtiğini ileri sürmez. Çünkü bu tam bir vazgeçiş olmaz; oluşturulan düzen aracılığıyla egemenin yapay kişiliğinde bireyin hakları, diğer kişilerin haklarıyla birlikte temsil edilmiş olur. Bu şekilde bireyin gücü ile egemenin gücü arasında bağlantı kurulduğundan kişi, sözleşme ile yapay kişilikte birleşmek suretiyle hem başkalarına angaje olur hem de başkaları kişiye angaje olur. Kişiler, yetkilendirdiği kişi ya da meclis iradesine tâbi olmalarıyla bu irade hem kendi iradeleri hem de başkalarının iradeleri olur ve böylece tek bir iradede toplanan bütün bireylerin iradesi ortaya çıkar. Aynı aktörün yaratıcıları olan bireyler aynı egemenin, bütün iradeleri elinde bulunduran kişinin yetki alanı içinde bir araya gelmiş bir halk oluştururlar. Bu bağlamda Hobbes’un yapaycılığı sonuna kadar nasıl götürdüğü gözlemlenmektedir: Egemen kişilik sadece bir temsilci olduğundan mutlak biçimde yapaydır ve bir araya gelmiş bireylerin gerçekliğinin ötesinde bir gerçekliği yoktur. Kişilerin egemeni yetkilendirmesi sayesinde bir kitle, siyasal bir topluluğa dönüşerek tek bir kişi gibi konuşan ve eyleyen ölümlü bir Tanrı olan Leviathan’ın yaratımı gerçekleşir (Malherbe, 2003: 375-376). Böylece Hobbes, barış ve güvenliği esas alan *commonwealth*’in özünü tek bir kişi olarak tanımlayarak, sözleşmeye katılan üyelerin her birini egemenin edimlerinin yaratıcısı yapar (Copleston, 1991: 63). Hobbes’un ifadesine göre;

[...] ne tek bir yurttaş ne de hepsinin biraraya gelmesi (birinin istencinin hepsinin istencinin yerini alması haricinde) devlet olarak değerlendirilmemelidir. [...] Devlet, istenci, belli sayıda insanın yaptığı sözleşmeyle, hepsinin istenci olarak kabul edilen ve onların güçlerini ve kaynaklarını ortak barış ve savunma için kullanacak olan tek bir kişidir (Hobbes, 2007: 84).

Şu halde insanların bir araya gelmelerinden öte yapay bir güç olan devlet, menfur bir durum olan doğa durumunun kusurlarının yerine düzeni tesis edecek bir kişilik olarak değerlendirilir. Böylece Hobbes, insan



iradesine dayalı bir devlet tasavvurunda yapaycılığı sonuna kadar götürmeye çalışarak Tanrı'nın yaratma sanatına karşı insanın yaratma faaliyetinde bulunduğunu ifade eder.

3. Ödev Merkezli Siyasetten Hak Merkezli Siyasete

Devletin ya da sivil toplumun yaratılışı noktasında tarihsel olgularla örtüşürülemeyen Hobbes'un kuramı⁵, devletin tarihsel gelişimini izleme amacını içermeyip, atomik bireyciliğin hakim olduğu doğa durumundan örgütlü topluma ya da devlete geçişi ele alır (Copleston, 1991: 65). Toplumsal sözleşmeyle yaratılan devlet ise tarafların güvenliğini esas alır. Bu bakımdan devletin işlevi erdemli bir hayat yaratmak veya böyle bir hayatı teşvik etmek değil, herkesin doğal hakkını korumaktır. Devlet iktidarının mutlak sınırını da gösteren bu amaç, herhangi bir ahlaki olgudan değil de doğal haktan kaynaklanır. Strauss'un ifade ettiği gibi doğal yasa, insanın kendi varlığını koruma arzusundan çıkarımlar yapmak üzere tüm adaletin ve ahlakın temelini yerleştiriliyorsa temel ahlaki olgu, bir ödev değil, haktır. Ona göre tüm ödevler, mutlak olarak kendi varlığını koruma hakkından kaynaklanır. Dolayısıyla sadece kendi varlığını koruma hakkını sağlama hariç tutulduğu takdirde mutlak ve koşulsuz uyulması gereken bir ödev yoktur. Strauss'a göre Hobbes'un öğretisi insanın ödevlerini değil de haklarını temel siyasi olgu olarak kabul etmesi ve devletin işlevini bu hakları korumak veya himaye etmek olarak belirlemesi bakımından liberalizmin ilk örneğidir (Strauss, 2011: 212-213). Ancak kademeli olarak erdemini yerini özgürlüğün aldığı modern liberal düşünce tam olarak bu teori ile uyumsuz çünkü tamamen özgür olmanın korkunç bir durum olduğunu gösteren Hobbes güvenlik, mutluluk ve medeniyetin her türlü refahı için özgürlüğün yasalarla kısıtlanmasını zorunlu görür (Martinich, 2013: 266).

Genel olarak modern siyaset, klasiklerin ödevi vurgulayan ve hakları, ödevlerden türeten ya da ödevlerin yerine getirilmesine hizmet eden bir unsur olarak gören anlayışa karşıdır. Modern anlayışa göre öncelik bireysel haklardır ve ödevler ikincil bir öneme sahiptir (Strauss, 1981: 32). Bu bakımdan klasikler gibi doğal hukukun varlığını kabul eden Hobbes, modern öncesi dönemin insanın ödevlerini merkeze alan ve hakları bu ödev-

⁵ Hobbes, doğa durumunu tarihsel bir gerçeklik olarak değil, devletin inşası için bir zorunluluk şeklinde değerlendirir (Strauss, 1963: 104).



lerden çıkarsayan doğal hukuk öğretilerini dönüştürerek hakları temele alan ve ödevleri de bunlardan türeten bir anlayışı benimser.

Sözü edilen dönüşümde Hobbes'un iyi-kötü kavramlarını haz ve acı ile özdeşleştiren, bütünüyle indirgemeci bir psikoloji anlayışının⁶ etkili olduğu söylenebilir. Hobbes açısından iyi, arzu edilebilir şeyleri temsil eder, kötü ise insanın hoşlanmadığı her ne ise ona tekabül eder. Onun temel iddiasına göre her insan kendi iyiliğini arzular. Hayatın korunması, aklın tasdik ettiği üzere birincil "iyi"; duyguların tasdik ettiği ölüm korkusu ise birincil "kötü" olarak değerlendirilir (Strauss, 1963: 15). Akıl, güvenlik için barış ve huzurun iyi olduğunu deklare eder. Ancak bu düşünce her insanın barış için çaba göstereceği anlamına gelmez, yalnızca makul insanların barışı destekleyeceğini ifade eder. İyi kavramı bu doğrultuda aklın emir ya da yasası ile bağlantılı olup, aynı zamanda rasyonel ve zorunludur. Strauss'a göre doğal hukuku aklın yasaları olarak düşünen Hobbes, aklın yasalarının hipotetik olduğunu ve ödevden kaynaklanmadığını savunur (Oakeshott, 1975: 96-97). Bu bağlamda o, "egemenlerin cismani hakkını ve uyrukların ödevini ve özgürlüğünü insanlığın bilinen doğal eğilimleri üzerine ve doğal hukukun akideleri üzerine" oturttuğunu ifade eder (Hobbes, 2008: 521).

Hobbes, doğal hakkın insanın mükemmelliğinden veya amaçlarından değil, insanın kökeninden çıkarsanmasını yani bu hakkın, pek az insanı etkileyen duygu ve düşüncelerden değil, insanların çoğunu gerçekten belirleyen temel ihtiyaçlar, arzular veya dürtülerden çıkarsanması gerektiğini savunur (Strauss, 2017: 98). Dolayısıyla Hobbes için her duygu/tutku "doğru" ve "iyi" olanı belirleyemez, bu kavramlar insanın taşıdığı şiddetli ölüm korkusunun etkisi altındadır. Buradan hareketle sivil toplumun temelinde gurur/gösteriş ya da şan/şeref gibi arzular değil, ölüm korkusunun saçtığı dehşetin bulunduğu ifade eden Hobbes, bu duygunun doğal hakkı da belirlediğini düşünür (Oakeshott, 1975: 147). Şu halde Strauss'un yorumuna göre hak nosyonunun ödev nosyonuna öncelenmesinin zemininde temel hakların bir arzu/tutku ile örtüştürülmesi gerçeği vardır. Başka bir deyişle ödev kavramının hak kavramına tâbi olması Hobbes'un insanın

⁶ Hobbes, farklı şeyleri imliyor gibi görünen pek çok sözcüğün aslında aynı şeyi imlediğini, bu sözcükler arasında olsa olsa çağrışım bakımından bir fark bulunacağını savunur. Söz gelimi haz, iştah ve sevgi aynı şeyin farklı hususlarına karşılık gelir (Martinich, 2013: 153).



doğal eğilimi olarak ifade ettiği acıdan/kötüden kaçınma ve hazza/iyiye yönelme duygusuyla bağlantı içerisinde. Dolayısıyla ödev kavramının bir uzantısı olarak anlaşılan ahlak ve ahlaki davranış, modern yaklaşımda bu kökeninden ayrılarak tutku ve isteklerle ilişkili bir niteliğe sahip olur. Bu sayede erdemli eylemin gereği olarak kontrol altında tutulan tutku ve istekler, Hobbes ile birlikte bu bağlarından kurtulur. Erdem, tutkular üzerinde bir denetleyici, kontrol edici ve düzenleyiciyken erdem kendisi, bir arzu/tutku veya istek olarak anlaşılır. Böylece özgürlük, kademe kademe erdem yerini almaya başlar ve “iyi yaşam”, klasik siyasette olduğu gibi insan iradesini aşan bir model ile değil de insan iradesinin kendisinden kaynaklanan bir modelle bağlantılı olur (Strauss, 1981: 32).

Hobbes’un sivil toplumun tesisi noktasında gerçekçi perspektifi, insanın ödevlerine göre tanımlanan toplumsal düzeni, mutlak bir şekilde kesinlikten uzak hatta imkânsız bir olgu ya da bir ütopya olarak kavrar (Strauss, 2011: 214). Ancak Hobbes, herkesin isteyebileceği ve özel çıkarını koruyabileceği haklara göre tanımlanan toplumsal bir düzeni hedefler. Bu da ancak doğal hakkı tüm doğal ödevlerin kaynağı olarak görmek ve ödevleri bir koşula bağlamak suretiyle mümkün olur.

Öte yandan adalet, hakkaniyet ve bunlara dayalı diğer ahlak erdemlerinden oluşan doğal hukuk, doğa durumunda tam anlamıyla bir yasa değil, barış ve uyumu teşvik eden niteliklerdir. Doğal hukuk yalnızca bir devlet inşa edildiğinde mutlak olarak yasa hükmü kazanır ve devletin buyruğu/yasası haline gelir. Adaletin, sözleşmenin ve herkese hakkı olanın verilmesi doğal hukukun gereğidir. Bu nedenle doğal hukuk ve onun bir parçası olan toplum yasaları farklı yasa türleri değildir; yazılı olan yasalara toplum yasaları, yazılı olmayanlara da doğal hukuk/doğa yasaları denir. Doğal haklar yani insanın doğal özgürlüğü toplum yasalarıyla sınırlanır, aksi takdirde barış ve huzur tesis edilemez (Hobbes, 2008: 202). Şu halde doğal hakların tam olarak anlam ve geçerlilik kazanması, doğa durumundan sivil topluma geçerek mümkün olur. Dolayısıyla Hobbes’un modern siyaset teorisi, temel olarak kişinin doğa durumundaki doğal haklarını sivil toplum aracılığıyla koruma altına alınmasını içerir.

Strauss’a göre modern siyaset kuramı temelde rastlantılara veya ihtimallere bağlı olmayan iyi bir toplum tasarısını içerir. Bu nedenle Hobbes’un ileri sürdüğü teori “en iyi rejim” yerine “meşru hükümet” modeli-



dir. Meşru hükümet, şimdi ve burada doğru olan rejimin hangisi olduğu sorunuyla ilgilenmeyen en iyi rejim düşüncesinin yerine, temel pratik sorunu tüm zamanlar ve mekanlar için çözümleyen doğru toplumsal düzen düşüncesini koyar. Öyle ki bu hükümet tarzı, siyasi bir soruna pratikte de uygulanabilecek evrensel bir çözüm bulma amacını taşır. Başka bir deyişle klasiklere göre siyasi teori, devlet adamının yaratıcı ve pratik bilgeliliğiyle tamamlanma ihtiyacı içindeyken modern teori, içinde bulunduğu koşulların pratik gereksinimlerini dikkate alarak hangi düzenin doğru olduğu sorununa çözüm getirir (Strauss, 2011: 223-224). Bununla birlikte klasikler, rejimleri (*politeia*) toplumun ya da toplumun otorite sahibi kısımlarının pratikte izledikleri amaca göre değil de kurumlara göre tasavvur etmişlerdir. Buna bağlı olarak da amacı erdem olan rejimi, en iyi rejim olarak kabul etmişlerdir. İyi kurumlar, erdemli insanların yönetimini tesis etmek için vazgeçilmez olmakla birlikte eğitim veya insan karakterinin işlenmesi ile karşılaştırıldığında bu kurumlar ikincil bir öneme sahiptir. Hobbes'un önerdiği meşru hükümet ya da doğal kamu hukuku modelinde ise doğru toplumsal düzenin kurulması, insan karakterinin şekillendirilmesinden çok iyi kurumların oluşturulmasına bağlıdır (Strauss, 2011: 225-226). Bu nedenle insanın bencil yönünün kontrol altına alınmasının iyi düzenlenmiş kurumlar yoluyla olabileceğini düşünen Hobbes, iyi düzenlenmiş bir toplumun iyi insanlardan değil, iyi düzenlenmiş kurumlar ile mümkün olacağını savunur: Ona göre “devletlerin çöküşü, kusurlu yapılarından kaynaklanır. [...] Devletler, yapılarının doğası gereği, onlara hayat veren insanlık veya doğa yasaları veya adaletin kendisi yaşadığı sürece yaşarlar. Dolayısıyla [...] çöktükleri vakit kusur, onların konusu olarak değil, onların yapıcıları ve düzenleyicileri olarak insanlardandır” (Hobbes, 2008: 239).

Bu bağlamda Kant'ın da benzer bir yaklaşım ile Hobbes'u destekler ifadeler kullandığı söylenebilir. Şöyle ki Kant, iyi bir toplumsal düzenin yalnızca meleklerden oluşabileceği düşüncesini reddederek; meşru toplumsal düzenin kurumların doğru bir şekilde yapılandırılması ile mümkün olabileceğini savunur. Ona göre “bazı kimseler böyle bir kurumun ancak bir melekler toplumunda kurulabileceğini, çünkü bencil eğilimleriyle insanların böylesine yetkin bir yönetim biçimini kurmaya güçleri yetmediğini savunur. [...] Sorun öyle bir devlet kurmaktır ki, bu eğilimlerin [...]



zarar verici etkilerini ortadan kaldırsın [...] herkes de kendini ahlaksal bakımdan iyi bir insan saymasa bile, hiç olmazsa iyi bir yurttaş olmak zorunda görsün” (Kant, 2014: 351-352). “Bir devlet örgütü kurmak sorununu çözmek, eğer deyim yerindeyse, şeytanlardan oluşmuş bir ulus için bile mümkündür” (Kant, 2014: 353).

Modern teoriye göre “iyi bir yönetimin” insanların ahlaki mükemmelliklerine dayanma zorunluluğu yoktur; iyi yönetim, kurumların doğru bir şekilde düzenlenmesi ile oluşturulur. Bu bakımdan devlet yönetimindeki aksaklık ya da yozlaşmalar, insanların ahlaki karakterlerinin sonucu değil; kurumların kusurlu bir şekilde yapılandırılmasındandır. Öyleyse iyi yönetimin bireylerin ahlaki erdemlerini geliştirme gibi bir amacı da yoktur; iyi bir yönetime olan ihtiyaçtan doğan sivil toplum, ahlaklı yaşamdan ziyade konforlu yaşamı tesis etmeye yöneliktir. İyi yönetim de bu hayatı sağlayan bir unsur olarak görülür: Strauss’a göre “iyi yaşam, artık insanî mükemmeliyete yönelik yaşam değil, sıkı çalışmanın ödülü olan konforlu yaşamdır. İktidardakilerin kutsal görevi de iyi yurttaşlar yaratmak ve onları soylu bir biçimde davranmaya yöneltmek değil, yasaların elverdiği ölçüde, yurttaşlara bol bol haz vesilesi olan iyi şeyler sağlamaya çalışmaktır” (Strauss, 2011: 222).

Sonuç

Strauss, modern siyaset teorisinin kurucusu olarak nitelendirdiği Hobbes’u üç temel tez üzerinden değerlendirir: (i) Hobbes’un siyaset felsefesi, bilimsel niteliğinden çok somutlaştırdığı ahlaki tutumdan dolayı gelenekten tam bir kopuş sergiler; (ii) Hobbes’un natüralist olmayan siyaset felsefesinin asıl ve özgün temelinde yeni bir ahlaki tutum yer alır; (iii) gelenekle bağlantıyı koparan siyaset teorisi ile kendinden sonraki ahlaki ve politik düşünceye açık ya da örtük olarak dayanak oluşturan Hobbes, toplumsal kurumların kökeninin açıklanmasında ve modern siyaset teorisinin (Antik ve Orta Çağ’dan farklı olarak) egemenlik anlayışının niteliği sorununda doğal haklar nosyonuna başvurur (Oakeshott, 1975: 143-144).

Strauss’a göre Hobbes’un gerçekleştirdiği değişimin sonuçlarını tek kelime ile özetleyen ve teorisinin merkezi teması olan bir kavram vardır. Bu kavram iktidardır, öyle ki Hobbes’a göre bilimin ancak iktidar için var olduğu göz önüne alındığında, onun felsefesinin ilk iktidar felsefesi olduğu



söylenebilir. Hem *potentia* (potansiyel/kapasite) hem de *potestas* (güç/yetenek) olan bu kavram bir yönüyle fiziksel iktidarı başka bir yönüyle de yasal iktidarı ifade eder. Doğru toplumsal düzenin kurulması ancak *potentia* ve *potestas*'in birbirine bağlanması ile mümkündür. En büyük güç ve insanî otorite olan devlet, yasal olarak karşı gelmezdir. Bu bakımdan doğru toplumsal düzenin oluşturularak güvence altına alınması için bireylerin kendilerini sınırlandırmaları nedeniyle iktidarın kullanıldığı amaçlar değil, bizzat kendisi siyasi düşüncenin merkezi konumuna dönüşür (Strauss, 2011: 227-228).

Hobbes'un siyasi öğretisi evrensel olmasının yanında özellikle münferit vakalara uygulanabilme iddiasını taşır. Strauss'a göre bu ahlaki ve siyasi öğretinin olağan dışı ya da en zorlu vakalara/durumlara ilişkin çıkarımlar üzerine inşa edildiği görülür. Daha açık bir ifadeyle Hobbes'un doğa durumu anlayışı iç savaş deneyimi üzerine kuruludur. Toplumsal yapının üzerine inşa edilmesi gereken temel olarak şiddetli ölüm korkusu, aşırı bir durum içinde ortaya çıkar. Hobbes'un genellikle en büyük güç olarak ifade ettiği ve evrensel boyutta uygulanabilir bir siyasi öğretiyi mümkün kıldığı düşünülen bu ilke evrensel olarak geçerli olamaz (Strauss, 1950: 427). Bununla birlikte ölüm korkusunu temele alan bir öğretilerde sivil toplumun bireyden savaşa katılmasını ya da ölüm cezasına çarptırılan birinin doğal hakkından vazgeçmesini istemesi zordur. Dolayısıyla bu ilkenin evrenselleştirilmesi mümkün değildir, zira iktidarın hakkı ile bireyin kendi varlığını koruması olarak tanımlanan doğal hakkı arasında çözümü olmayan bir çatışma mevcuttur. Bahsedilen çatışma o kadar büyüktür ki Hobbes'un bu tutumuyla ulusal savunmanın ahlaki temelini zayıflattığı da söylenebilir (Strauss, 1950: 427-428).

Diğer taraftan *Leviathan*'da ölüm korkusunun mu yoksa Tanrı korkusunun mu daha güçlü/baskın olduğu çok açık değildir. Hobbes'un öğretisinin uygulanabilmesi, görünmez güçlere olan korkunun ortadan kaldırılmasına dayanır. Başka bir ifadeyle bu teori ancak dünyanın büyüünün bozulması, bilimsel bilginin yaygınlaşması ya da kitlelerin "Aydınlanma"sı⁷

⁷ Aydınlanma, Orta Çağın teolojik ve mistik yaklaşımının yerine yararçı ve niceliksel ölçütlerin asıl unsurlar haline getirilmesi ve farklı niteliklere sahip olan şeyleri kendi doğalarından koparmak suretiyle dünyanın adeta bir matematik formülüne indirgenmesi durumu (Ekinci 2018: 7-9; Adorno & Horkheimer, 2010: 22-24).



ile gerçekleştirilebilecek bir değişimi gerektirir. Bu bakımdan Hobbes'un siyasi ve ahlaki çözümleri dinden arındırılmış ve tanrıtanımaz bir toplumun oluşturulmasına bağlanır. Dolayısıyla Hobbes'un öğretisinin tutarlılığını kitlelerinin aydınlanmasına bağlayan Strauss, felsefenin kamuya mal edilerek siyasi iktidarla birleşmesi neticesinde bu öğretinin gerçekleşebileceğini düşünür (Strauss, 1950: 428-430). Ancak bu durum olgulardan hareket eden ve kurulması mümkün bir düzen arayışında olan Hobbes'u klasiklerin ütopyasına yaklaştırır.

Siyaset teorisini sadece gerçekleştirilmesi zor taleplerle donatmakla kalmayan Hobbes, bu taleplerin birleşiminden teşekkül eden modern siyaset felsefesinin kusurlarından kaynaklanan krizleri de hazırlar. Bu eleştiri Hobbes'un dönüşüme uğrattığı çözümleyici-sentezleyici metodu da standardın belirsizliği sorununda açıkça görülebilir. Siyasete uygulandığı şekliyle çözümleyici-sentezleyici metot, devleti yapı sökümü uğratmak ve daha sağlam bir temelde yeniden inşa etmek için insan doğasının ilkelerine dönmek suretiyle uygun/doğru siyasi standardı belirlemeyi vaat eder. Fakat devletin asıl unsurlarını belirlemenin zorluğu bir tarafa, bu metot, devletin işleyişine o ana kadar zarar veren şeyler ile uygun işleyiş için gerekli olanları ayırt etmeyi gerektirir. Devleti doğru biçimde değerlendirebilmek için bu esasların belirlenmesi zaruridir. Hobbes, devletin varlık gerekçesini özellikle "iktidar arzusu" ve "şiddetli ölüm korkusu"na indirger. Ancak devlete dair bu nitelendirme genel bir analizden kaynaklanmaz, Hobbes'un yapmaya çalıştığı analiz, sadece mevcut devletin ilkelerini gösterebilir, dolayısıyla bu ilkelerin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında hiçbir şey belirtmez. Diğer bir ifadeyle Hobbes'un çözümleyici-sentezleyici metodu, standart sorununu çözüme kavuşturacak ve mevcut devletin analizi üzerinden doğru devlet sentezine ulaşacak ise metodun kendisinde var olmayan ahlaki bir yargıyı/ölçütü dışardan sağlaması gerekir. Ancak metodun yapısına böylesi bir "yargı"yı dışardan dahil eden ve bu standardı ise nötr olarak değerlendiren Hobbes, teorisinde çok kritik bir sorunun üstünü kapatır. Siyaset felsefesinin temel parçası olan "standardın gerekçelendirilmesi", çözümleyici-sentezleyici metot tarafından gizlenir ve hatta tanınmaz hale getirilir (Stauffer, 2007: 231-232).

Bununla birlikte Hobbes'un ileri sürdüğü standardın niteliği, yaklaşımını daha da sorunlu hale getirir, çünkü o, mutlak suretle bir standart,



norm, yasa, yükümlülüğü değil, bir hak ya da talebin önceliğini savunur. Soyutlanmış bireyin birincil ahlaki gerçek olarak hakkını savunmak suretiyle Hobbes, böylece yükümlülüğün/ödevin önceliğini temele alan bütün görüşlerden ayrılarak klasik siyaset felsefesinden belirgin bir şekilde kopuş yaşar (Stauffer, 2007: 232). Bu doğrultuda Hobbes'un siyaset felsefesi, sadece gelenekle bağı kesmekle kalmayıp sonraki bütün ahlak ve siyaset düşüncesinin de çekirdeğini meydana getirir. Onun başlattığı bu dikkat çekici kopuş/yenilik, siyaset felsefesinin başlangıç noktasına doğal hukuk yerine doğal hakkın konulmasından kaynaklanır. Oakeshott'un da ifade ettiği üzere, Hobbes, klasik ve teolojik geleneğe karşıt bir şekilde teorisini saf bireyci bir başlangıç noktasından hareketle yapılandırır. Sözü edilen yeni başlangıç noktasından doğan modern egemenlik konsepti, Batı siyasi düşüncesi için büyük bir devrimdir. Ancak Hobbes, "yasa" yerine "irade"yi önceleyen siyasi düşünürler tarafından takip edilen bir örnek inşa etmiş olsa da kendisi tatmin edici düzeyde bir irade teorisi oluşturmamıştır. Oakeshott'a göre "modern siyaset felsefesinin en derin ve en büyük hareketi, üzerine Epiküryan bir teori aşıl原因an Stoacı doğal hukuk teorisinin yeniden canlandırılmasından teşekkül eder" (Oakeshott, 1975: 156-157); Batı Avrupa tarafından kadim dünyadan miras alınan iki büyük siyasal felsefe geleneğinin birleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Şu halde Hobbes'un önemi, modern siyaset düşüncesini eski doğal hukuk teorisine aşıl原因arak ikisinden de daha kapsamlı ve tutarlı bir 'filiz' üretme/geliştirmeye çalışan modern zamanlardaki ilk figür olmasında yatar. Bu sebeple Oakeshott'un deyiimiyle Hobbes'tan "modern siyaset felsefesinin kurucusu" olarak söz etmek abartıdır. Hobbes, modern siyaset felsefesi için hayati olan irade felsefesinden yoksun bir anlayış benimsese de (Oakeshott, 1975: 158) kesin olarak kendinden sonraki dönemin siyaset düşüncesi içindeki bazı unsurların kurucusu olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (Çev. N. Ülner & E. Ö. Karadoğan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Akal, C. B. (2014). *İktidarın Üç Yüzü*. (7. Baskı). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bobbio, N. (1993). *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.



- Cassirer, E. (2005). *Devlet Efsanesi*. (Çev. N. Arat). İstanbul: Say Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*. (Çev. K. Dinçer). Ankara: İmge Kitabevi.
- Copleston, F. (1991). *Felsefe Tarihi Cilt 5 (İngiliz Görgücülüğü)*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Descartes (1998). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. Mesut Akın). (6. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Ekinci, O. (2018). Adorno, Habermas ve Rorty'de Toplumsal Dayanışma. *İnsan & Toplum*. 8(1), 1-36.
- Fukuyama, F. (2004). *Devletin İnşası*. (Çev. D. Çetinkasap). (2. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Habermas, J. & Ben-Habib S. (1981). Modernity versus Postmodernity. *New German Critique*. 22, Special Issue on Modernism, 3-12.
- Heinrich, M. (2007). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heller, A. & Feher, F. (1993). *Postmodern Politik Durum*. (Çev. O. Akınhay & Ş. Argın). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Hobbes, T. (1994). *The Elements of Law Natural and Politic. Part I: Human Nature; Part II: De Corpore Politico*. (Ed. J. C. A. Gaskin). USA: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2007). *De Cive*. (Çev. D. Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.
- Hobbes, T. (2008). *Leviathan*. (Çev. S. Lim). (7. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kahraman Y. (2016). *Modern Epistemolojinin Doğuşu*. İstanbul: Tezkire Yayınları.
- Kant, I. (2014). Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme. *Immanuel Kant Seçilmiş Yazular*. (Çev. N. Bozkurt). Ankara: Sentez Yayıncılık, 313-375.
- Kaplan M. A. (1956). How Sovereign Is Hobbes' Sovereign?. *The Western Political Quarterly*. 9(2), 389-405.
- Kaya, F. G. (2009). *Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta 'Politik Olan' Kavramı*, Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi SBE.
- Labelle, G. (2006). Can The Problem of The Theologico-Political Be Resolved? Leo Strauss and Claude Lefort. *Thesis Eleven*. 87 (1), 63-81.



- Lukes, S. (2006). *Bireycilik*. (Çev. İ. Serin). (2. Baskı). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Macpherson, C. B. (1990). *The Political Theory of Possessive Individualism Hobbes to Locke*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Malherbe, M. (2003). Thomas Hobbes. Siyaset Felsefesi Sözlüğü. (Çev. İ. Yerguz). (Ed. P. Raynaud & S. Rials). İstanbul: İletişim Yayınları, 368-378.
- Mansfield, N. (2006). *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Kendilik Kuramı*. (Çev. H. Çetinkaya, R. Durmaz). İzmir: Ara-lık Yayınları.
- Martinich, A. P. (2013). *Thomas Hobbes*. (Çev. A. Terzi). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Meier H. (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oakeshott, M. (1975). *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2011). *Devletler ve Yurttaşlar*. (Çev. G. Aksay). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Stauffer, D. (2007). Reopening the Quarrel between the Ancients and the Moderns: Leo Strauss's Critique of Hobbes's "New Political Science". *The American Political Science Review*. 101(2), 223-233
- Strauss, L. (1950). On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy. *Revue Internationale de Philosophie*. 4 (14), 405-431.
- Strauss, L. (1963). *The Political Philosophy of Hobbes Its Basis and Its Genesis*. (Trans. E. M. Sinclair). Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1981). Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization. *Modern Judaism*. 1(1), 17-45.
- Strauss, L. (1989). *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays By Leo Strauss*. (Ed. H. Gildin). Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, L. (1989). The Three Waves of Modernity. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays By Leo Strauss*. (Ed. H. Gildin). Detroit: Wayne State University Press, 81-98.
- Strauss, L. (2011). *Doğal Hak ve Tarih*. (Çev. M. Erşen & P. Onur). İstanbul: Say



Yayınları.

- Strauss, L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?*. (Çev. S. Zelyüt). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Tannenbaum, D. G. & Schultz, D. (2013). *Siyasi Düşünce Tarihi*. (Çev. F. Demirci). (8. Baskı). Ankara: Adres Yayınları.
- Taylor, C. (2012). *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*. (Çev. S. A. Baş & B. Baş). İstanbul: Küre Yayınları.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*, (Çev. D. Körpe). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Zelyüt, S. (2017), Bir Giriş Girişimi: Leo Strauss. *Politika Felsefesi Nedir?*. İstanbul: Öteki Yayınevi, 7-35.

Öz: Klasik siyaset felsefesine bir tepki olarak ortaya çıkan modern siyaset felsefesi, Strauss'a göre Machiavelli'nin öncülük ettiği modernite ile birlikte belirginlik kazanır. Machiavelli'nin klasik siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerinden etkilenen Hobbes, modern doğa bilimleri ile siyaset anlayışı arasında bağlantı kurarak matematiksel yöntemi, toplum ve insana uygulamaya çalışır. Doğal hukuk ile siyaset arasındaki ilişkiyi kesen Machiavelli'nin aksine Hobbes, doğal hak nosyonunu yeniden inşa eder. Ödevi merkeze alan klasik anlayışın yerine insanın en temel duygusu olan "şiddetli ölüm korkusu"nu çıkış noktası yapan Hobbes, hak merkezli bir siyasi anlayış benimser. Strauss'un yorumunu merkeze alan bu çalışmanın amacı, siyaset felsefesinin geçirdiği değişimleri ve Hobbes'un modern siyaset felsefesini hangi temeller üzerine inşa ettiğini sorunsallaştırmaktır. Zira ilk iktidar felsefesi olarak adlandırılan Hobbes'un bu teorisi, aynı zamanda "ahlak" ve "siyaset"i ayırtırmak suretiyle erdemli bir yaşam tasavvurundan konfora odaklanan bir yaşam tasarımına geçişin de öncüsü olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Strauss, Hobbes, modern siyaset, doğa durumu, sivil toplum, hak, ödev.

