

Makale Geliş | Received: 17.12.2018
Makale Kabul | Accepted: 21.12.2018
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.495615

M. Ahmet TÜZEN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
ORCID: 0000-0001-8358-0140
atuzen@gumushane.edu.tr

Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna*

Öz

Tarihsel süreç içerisinde büyük dönüşümler geçirmiş olan birey kavramı, Rönesans, Reform, Aydınlanma, kilisenin veya geleneksel dini yapının etkisini yitirishi, Sanayi devrimi, halk egemenliği gibi Avrupa'da yaşanan sosyo-politik ve kültürel değişimlerden etkilenmiştir. Toplumsal düzlemde modernliği geleneksellikten ayırtmak için kullanılan bu kavram, modern bireyi tarif eden özgürlük, eşitlik ve özerklik unsurlarını içerirken, geleneksel toplumlarda ise otoriteye bağımlılığı ve hiyerarşik insan anlayışını kapsar. Bu bakımdan modern bir kavram olan bireyi ele alırken geleneksel yapılar için geçerli olan hiyerarşik ilişkilerin çözülmesi, dinin belirleyici rolünün azalması ve iktidarın dünyevileşmesi göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çalışmada Ortaçağ düşüncesinde hiyerarşik varlık zinciri içinde anlaşılan bireyin, modern siyaset düşüncesinin ortaya çıkışı ile geçirdiği dönüşüm değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Birey, Modern Devlet, Hiyerarşik Varlık Zinciri, Teleoloji.

From Hierarchical Chain of Being to Birth of the Modern Individual

Abstract

The concept of individual that has undergone great transformations in the historical process has been influenced by the socio-political and cultural changes in Europe such as Renaissance, Reform, Enlightenment, the loss of the influence of the church or traditional religious structure, industrial revolution and popular sovereignty. This concept, which is used to differentiate modernity from tradition on social plane, includes the elements of freedom, equality and autonomy that describe the modern individual, while in traditional societies it includes the dependence on the authority and the hierarchical understanding of people. In this respect, it should be taken into account the disintegration of the hierarchical relations which are valid for the traditional structures, declining the determining role of religion and the secularization of the power, while addressing the individual which is a modern concept. In this study, the transformation of the individual, which was understood within the hierarchical chain of being in the medieval thought, with the emergence of modern political philosophy will be evaluated.

Keywords: Individual, Modern State, Hierarchical Chain of Being, Teleology.

* Bu makale, 2017 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen "John Rawls'un Birey Anlayışı ve Michael Sandel'in Yükümsüz Benlik Eleştirisi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Batı felsefesinde insan, Antik Çağ’ı dışta bırakacak olursak, öncelikle Ortaçağ’ın sosyo-politik yapısına uygun olarak, genelde bir cemaate bağımlı olarak telakki edilmiş, sonra da modernleşme süreci ile birlikte ortaya çıkan seküler siyasal iktidar düşüncesinin bir sonucu olarak “kendi ayakları üstünde durabilen birey” görüşü geliştirilmiştir. Tanrısal bir meşruiyete dayanan geleneksel siyasal yapılar, insanın kendiliğinden değerli olmadığı düşüncesine dayanarak, insanın ancak Tanrı’ya nispetle bir anlam ifade ettiğini (eşref-i mahlûkât) kabul etmişlerdir. Diğer taraftan modern devletin ortaya çıkışıyla siyasal meşruiyetin kaynağı bireylerin rızasına dayandırılarak, insanın kendisi bizatihi bir değer olarak ele alınmıştır. Böylece, iktidarın bir parçası olarak birey, tek başına bir değer ifade etmeye ve seküler anlamlar içermeye başlamıştır. Bu bağlamda modernleşme ile beraber Ortaçağ’daki geleneksel siyasal iktidarın dünyevileşmeye başladığı, egemenlik kavrayışının halkın egemenliğine doğru evrildiği ve böylelikle Tanrı-kul ilişkisinden “birey”e giden sürecin ortaya çıktığı ileri sürülebilir.

Antik Çağ felsefesinin kendine has yorumunu içinde barındırmak suretiyle bu kültürü Rönesans dönemine bağlayan bir köprü olan Ortaçağ’ın düşünce dünyası, pek çok yönüyle teolojik unsurları ihtiva etse de sekülerliğin izlerini de taşımaktadır. Bunu XII. yüzyıla kadar Augustinus’tan esinlenen Yeni Platoncuların Hristiyanlığı sentezinde ya da XIII. yüzyılda Aquinolu Thomas’ın Hristiyanlığın varlığa ilişkin Aristotelesçi kozmik yaklaşımında görmek mümkündür. Sosyal düzeni tanzim eden bu kozmik yaklaşıma göre Evren, Tanrı’nın belli bir amaca ve düzene göre yarattığı, değişimi kabul etmeyen ve merkezinde dünyanın yer aldığı statik, bütüncül (holistik) bir yapıdır. Kilisenin hakimiyetine uygun olarak geliştirilen bu teleolojik anlayışta insan dahil olmak üzere doğanın bütün unsurları tutarlı, düzenli ve anlamlı bir bütünlüktür. Anlam ve amacın iç içe geçtiği bir yer olarak Dünya, Tanrı’nın hem eseri ve iradesinin ifadesi hem de varlığının ve kudretinin delilidir (West 2005: 206). Yaratandan yaratılan en basit varlığa uzanan bu değişmez kozmik hiyerarşi, sosyal düzeni de meşrulaştıran “altın zincir”dir (Akal 1995: 119). Buna göre Ortaçağ dünyası, Newton’un sonsuz uzayıyla kıyaslandığında kapalı ve hiyerarşik bir düzenin hakim olduğu, oldukça küçük bir yerdir. Ortaçağ felsefesinde varlık ise hem akla uygun ve maddi hem de immateryal ve sonsuz bir düzene sahipken insan da beden ve ruhtan oluştuğu için hem muvakkat hem de ebedi yönü olan bir varlıktır. Genel olarak evren ise en yüksek mertebede Tanrı’nın, en alt mertebede ise şekilsiz madde ya da hiçliğin bulunduğu hiyerarşik bir yapıdadır. Varlığın büyük zinciri ya da altın zincir olarak adlandırılan bu hiyerarşik düzen, Yeni Platonculuk’tan miras alınmış ancak Hristiyanlık ile özgün bir şekilde yorumlanmıştır.

Kutsal düzen anlamına gelen hiyerarşi kavramı, Tanrı'nın etrafında dönen meleklerin ve kutsal varlıkların düzenini açıklamak için kullanılmıştır. Bu kutsal düzen, insanın toplumsal hayatında ise sırasıyla krallar, prensler, soylular, sıradan insanlar ve kölelere kadar uzanan bir hiyerarşi şeklinde yapılandırılmıştır (Moran 2003: 160-161). Bu bağlamda insan, “universitas”ın yani kutsal bir varoluş düzenini ifade eden ve tüm evreni kapsayan bir topluluğun üyesi olarak anlaşılmıştır. Bu doğrultuda birey(leşme), hiyerarşik eşitsizliği ve değerler eşitsizliğini doğal bulan Aristoteles-Aquinolu Thomas çizgisi karşısında niteliksel eşitliğin yer aldığı, seküler modern devlet anlayışının güç kazanmasıyla ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle modern bireyin ortaya çıkışı, insanların toplu iradeleriyle oluşturduğu soyut topluluğun üyelerinin kurucu bireyler olarak kendilerini aşan yapay bir güç meydana getirmeleriyle bağlantılıdır (Akal 1995: 89-90).

Tanrı-Kul Bağlantısının Çözülüşü

Hristiyan inancının bütün toplumsal yapıyı belirlediği Ortaçağ'daki insan tasavvuru ile ilgili öne çıkan en önemli düşünür, hem Antik Çağ'ın hem de Hristiyan inancının karakteristik özelliklerini kişiliğinde birleştiren Augustinus'tur. İnsanın özünü günahkar ve dünya hayatını da bir ceza olarak kabul eden Hristiyan düşüncesinin temel esaslarına katkı yapan Augustinus, bu doğrultuda şehveti (cinsel arzu), mülk hırsını ve güç arzusunu cennetten kovulmuş insanın günahlarından sayarak insana dair olan bu tutkuları kınamıştır (Hirschman 1997: 9-10). Bu yaklaşıma göre insan, ne kadar dünya nimetlerinden ve bedensel hazlardan kaçınırsa o kadar kurtuluşa yakınlaşacaktır. Bu anlayış, netice itibarıyla dünyaya ilişkin pasif bir duruşu telkin ederken, siyasi iktidara karşı da tam bir teslimiyeti içerir. Farklı yaşam türlerini deneyimleyen Augustinus, dönemin tipik temsilcisi olarak dünya hayatından kendisini soyutlamayı, Tanrı'yı merkeze alan bir eğitimi ve Hristiyanlık ilkeleri doğrultusundaki bir yaşamı değerli görmüştür. “Anlayayım diye inanıyorum” görüşünün ilk savunucularından biri olan Augustinus, insanın kendisini bilmesine dikkat çekerek bilmenin bireysel ve varoluşsal boyutuna yer vermiş, bu sayede insanın her türlü bilginin üretilmesinde önemli bir yer tuttuğuna işaret etmiştir (Çotuksöken ve Babür 2007: 19-21). Bu dönem göze çarpan bir başka düşünür Boethius da bilme etkinliğinde insanın önemine vurgu yaparak Tanrı'yı her şeyi yoktan var eden, en yetkin ve eksiksiz varlık olarak ele almış ve bütün varlığı, Tanrıya nispetle konumlandırmıştır. Bu yaklaşıma göre Tanrı, insanı diğer varlıklardan ayrı, akıl sahibi bir varlık olarak yaratmış olup insanın doğadaki diğer canlılardan ve bütün dünyevi şeylerden üstün olmasını istemiştir. Ancak, Boethius ısrarla insanın yalnızca kendini bilmeye yöneldiği zaman diğer yaratılanlardan üstün olacağını, aksi

takdirde hayvandan da aşağı düzeye ineceğini vurgular (Boethius 2006: 124-125). Döneminin ruhunu da resmeden bu düşünsel tutum, insanla ilgili her tür sorunsalın aynı zamanda hiyerarşik, ontolojik ve metafizik tartışmaları da içerdiğini göstermektedir.

Bireyden ziyade topluma öncelik veren, kolektivist bir anlayışa sahip olan ve tanrısal bir meşruiyet zeminine dayanan Ortaçağ düşüncesi, sosyal düzenin herhangi bir değişime uğramasını da yine ontolojik tartışmalarla ilişkilendirmiştir. Bu bakımdan ontolojik ve epistemolojik bir düzleme dayanan “tümeller tartışması”, modern birey anlayışının doğuşunda yaşanan kırılmanın önemli sebepleri arasında gösterilebilir. Bu tartışmanın seyrini değiştiren en önemli düşünürlerden biri olan Thomas Aquinas, Hristiyan vahyi ve Aristoteles felsefesinden hareketle inanç ve akli uzlaştırmaya çalışır. Thomas’ın inanç ve akli birleştirmesi, dini düzlemde bireyi Tanrı ile bütünleştirmekte; dünyevi kurumlar bağlamında ise bireyi topluluğun bir üyesi ve sosyal gövdenin bir bölümü olarak ayırtmaktadır (Dumont 2000: 143). Bu düşünceyi daha da ileri götüren ve tikellerin asıl gerçeklikler olduğunu ifade eden Ockhamlı William ise “universitas”ın “societas” karşısında zayıflamasında etkili olmuştur. Hristiyan bireyciliğini içeren vahiy merkezli geleneksel yaklaşım “universitas” ile yani sosyal gövdeyi, yaşayan insanların birer bölümünü oluşturduğu bir bütün olarak gören kavrayışla ifade edilir. Ancak daha sonra “societas”, yani birliktelik kavrayışı karşısında “universitas” zayıflamaya başlamıştır (Dumont 2000: 143). Tümelleri töz değil de sadece zihin kavramları olarak gören William’a göre, hiçbir tümel, zihin dışında var olan bir töz değildir ve hiçbir tekil töz de bir tümel değildir; fakat her töz sayıca bir ve tekildir (Ockham 2007: 278). Bu bağlamda William, toplumsal alanda sadece tikel insanların gerçekten var olduğunu savunmuştur (Lukes 2006: 59). “Tikel varlığın dışında ontolojik olarak gerçek olan hiçbir şey yoktur” düşüncesinin hukuk ve siyasetteki uzantısı ise insanın modern anlamdaki bireye dönüşünü ifade eder. Bu dönüşümü tamamlayan unsur iktidar kavramına yapılan vurgudur. Böylece iktidar, geleneksel yönetim ve hiyerarşinin ötesine geçerek modern anlamda bir işlevselliğe sahip olur. İktidar kavramının günümüzde içerdiği anlamını kazanmasında bu bireyciliğin etkisi olmuştur (Dumont 2000: 144-145).

William’ın tikel olarak insanı asıl gerçeklik kabul etmesine karşın bireysel anlamda insanın değerli olarak kabul edilmesi ancak Rönesans döneminde ortaya çıkmıştır. Avrupa’da cereyan eden düşünsel hareketlilikle beraber toplumsal, siyasal ve dinsel yapıdaki çatışmalar 16. yüzyılda belirginlik kazanmıştır. Modern devlete geçiş sürecinde önemli bir yere sahip olan bu çatışmalar ve sosyo-kültürel gelişmeler sonucunda gerçekleşen Reform hareketleri, Rönesans ile beraber modern toplumsal ve siyasal oluşumların temellerini oluşturur (Ağaoğulları ve Köker 2008: 92-97).

Augustinusçu Hristiyan anlayışına sahip olan ve Reform hareketinin başlatıcısı kabul edilen Martin Luther, özellikle dünyevi iktidar ile kilise arasındaki çatışmada önemli bir figürdür. Her bir bireyin Katolik Kilisesi’nin tek bir yoruma indirgelediği İncil’i yorumlayabileceğini ve Tanrı nazarında eşit kabul edilen insanların kimseye ihtiyaç duymadan yaratıcıya bağlanabileceğini savunan Luther’in bu tutumu, kilisenin kurumsal ve hiyerarşik yapısının yerini eşitliğe bırakması yönündeki eleştirisine dayanır.

İnsan ile Tanrı arasındaki her türlü aracıya karşı çıkan bu girişim, toplumsal ve siyasal yapıyı değiştirecek bir niteliğe bürünür. Bu doğrultuda Roma Kilisesi’nin benimsediği toplumsal tabakalaşma, dünyevi-ruhani sınıf ayrımı ve ruhban sınıfının diğer tabakaların üstünde konumlanması Luther tarafından şu ifadelerle reddedilir: “Ruhani sınıftan olmayan ile papaz, piskopos, hükümdar arasındaki ya da Katolik terminolojisiyle dindar ile seküler arasındaki tek fark meslek/meşguliyet olduğu sonucuna varırız. [...] Hristiyanlık statüsü açısından bir farktan bahsedemeyiz” (Luther 1961: 409). Kilise karşısında imanlı kişilerin eşit konumda olacağı ve kilisenin sadece papaya değil herkese ait olduğu, imana ise yalnızca İsa aracılığıyla erişileceği inancı mevcut toplumsal ve siyasal yapıyla tam bir zıtlık gösterir. Luther, böylece Hristiyanlığı tekeline alan ruhban sınıfın otoritesine meydan okumuş, modern birey anlayışının ortaya çıkmasında oldukça önemli olan “eşitlik” düşüncesine bir nebze de olsa yer vermiştir. Ancak Luther’in düşüncelerinin gerçekleşmesinin hem dini hem de siyasi olarak pek çok dönüşümü gerektirdiği kesindir.

Öte yandan Luther gibi bireyi öne çıkaran hümanist düşünürler tarafından kabul edilen insani erdem ve etkinliklere değer atfeden kavrayış, Luther’e uygun düşmez. İnsanın kurtuluşu noktasında da hümanistlerle ters düşen Luther, özgür iradesiyle insanın tek başına kurtuluşa eremeyeceğini düşünür, hatta Tanrı’nın insan aklıyla kavranabilir olduğunu kabul etmeyi bile günah olarak görür (Ağaoğulları ve Köker 2008: 110-111). Luther’in, insanın özünün günahkar oluşu ve kurtuluşun tam bir imanla, teslimiyetle bile yeterli olmadığını belirten kötümser yaklaşımı Augustinusçu Hristiyanlık algısına yakın gözükmemekte ve hümanistlerin iyimser yaklaşımlarıyla örtüşmemektedir.

Luther gibi reformist bir figür olan Jean Calvin de kilisenin hakim olduğu mevcut düzene karşı çıkmıştır. İnsanı eksik bir varlık olarak algılayan, akla şüphe duyup imanı yücelten ve insanın kurtuluşunda beşeri pratikleri yetersiz gören Calvin, iktidar konusunda Luther’e benzer bir yaklaşım sergilemiştir (Tannenbaum ve Schultz 2013: 177). Calvin’e göre “yeryüzü yönetiminin amacı, insanların birlikte yaşamalarını mümkün kılmaktır. [...] Asıl amaçsa Tanrı’nın gerçeğine karşı iftiraların, dine karşı

işlenen diğer suçların insanlar arasında patlak verip yayılmasını önlemek, her insanın malının mülkünün güvenlikte olmasını, dürüstlüğü ve alçakgönüllülüğün bütün topluma yayılmasını sağlamak, kısaca Hristiyanlar arasında dinin genel bir biçiminin ve insanlar arasında insanlığın yaşamasını sağlamaktır” (Calvin 2009: 88). Anlaşılacağı üzere Calvin’e göre tanrısal bir nitelikte olan dünyevi iktidar, aynı zamanda Tanrı tarafından belirli görevlerle sorumlu kılınmıştır. İktidar, Tanrı’nın görevlendirdiği bir vekil kabul edilerek; Tanrı nazarında hem kutsal hem de dünyevi hayattaki makamların en şerefli kabul edilmiştir (Calvin 2009: 89). Bu düşünceden iktidara itaatin Tanrı’ya itaat demek olduğu ve insanların yöneticilerine karşı tam bir teslimiyet içerisinde olmaları gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Böylece insanların bağlı oldukları iktidarlar tarafından iyi ya da kötü idare edilmeleri de yine beşeri eylemlerden ziyade teolojik unsurlarla açıklanmıştır. Calvin ve Luther’in bu mutlakiyetçi siyasi düşünceleri, modern düşüncelerle bağdaşmasa da kilise otoritesini, dünyevi iktidardan uzaklaştırma girişimleri bireyciliğin gelişmesi ve iktidarın dünyevileşmesi açısından önemli bir temel oluşturmuştur.

Modern Bireyin Teşekkülü

Genel olarak Ortaçağ’a ait sosyal ve siyasal ilişkilerin teolojik kabuller çerçevesinde dizayn edilmesi, insanın tanrısal bir planın edilgin figürü olarak tasavvur edilmesine neden olmuştur. Söz konusu bu anlayış, sosyal ve siyasal ilişkilerin insani ve yapay oluşumlar olarak değerlendirilmesine kadar geçerli olmuştur. Bu değişimse ancak Tanrı’nın dünyevi hayattan dışlanmasına yol açan radikal bir kopuşla mümkün olmuştur. Bu süreç, önceden Tanrıya ait olan “Tarih”i sahiplenen ve geçmişi yorumlayıp geleceği planlayan yeni bir insan anlayışının da oluşmasına neden olmuştur. Bu yeni tarih algısı, geçmişin, şimdiki zamanın ve geleceğin birbirine bağlı olduğu; mantıklı, tek çizgili, anlamlı bir süreci ifade eder. Böylece kaderi Tanrı’nın elinde olan “kul” kavrayışından, Rönesans’ın Tarih’i özgürce inşa ettiği düşünülen insanın doğal tarihine geçilmiştir (Akal 1995: 44). Bu anlayışın temelinde bulunan husus ise Aristotelesçi-Hristiyan dünya görüşünün çözülüp dağılması ile Ortaçağ ve Antik Çağ ahlak sistemlerinin dayandığı insan kavrayışının değişikliğe uğramasıdır. Ortaçağ’da uzun bir süre egemen olan hem klasik hem de dini unsurlar içeren bu ahlak anlayışı genel olarak Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te analiz ettiği yapıya sahiptir. Bu teleolojik yapıya göre “olan insan” ile gerçek doğasının farkına vardığında “olabilecek insan” arasında karşıtlık vardır. İnsanların ilk durumdan ikinci duruma nasıl geçebileceğinin yolunu arayan bir dizi ilke ve kurallar bütünü olan ahlak şeması, insanın özü itibarıyla belirli bir amaç anlayışını

önkabul olarak alır (MacIntyre 2007: 52). Bu türden ahlak sistemlerinde insan topluluğu arasında adaleti sağlayan kurallar daha kapsamlı bir iyi hayat anlayışı içine gömülmüştür. Bu iyi hayat, insanın “telos”una ve insanın kozmostaki yerine yapılan göndermeyle ontolojik olarak tanımlanır. Ortaçağ nominalizminin ve modern bilimin saldırılarıyla Antik Çağ’ın ve Ortaçağ’ın teleolojik doğa anlayışının yıkıma uğraması ve vuku bulan iktisadi, siyasi ve sosyo-kültürel dönüşümler, ahlak teorilerini radikal ölçüde değiştirir. Modern teorisyenlerin doğanın nihai amaçlarının bilinemeyeceğini ileri sürmeleriyle birlikte ahlak, kozmolojiden ve insanın doğayla ilişkisini normatif olarak sınırlayan her şeyi içeren bir dünya görüşünden kurtulur. Bu doğrultuda ilk sözleşmecî düşünürlerin yapılandığı şekliyle adalet ve iyi hayat arasındaki ayrım, ilk olarak dinsel alanda daha sonra bilimsel ve felsefi alanda benliğin özerkliğini savunmayı amaçlar (Benhabib 1999: 208-209). Böylece geleneksel anlayıştan modernliğe geçiş sürecinde kozmos ile bağlantısı kesilen ya da altın zincirden koparılmış benlik, din ve varlıkla ilgili teleolojik yaklaşımlardan bağımsız bir şekilde konumlanır.

Şimdi ontolojik olarak amaçsallıkla donatılan insan kavrayışından tarihi özgürce inşa ettiği varsayılan insan kavrayışına geçişin öncülerinden olan Machiavelli, Tanrı merkezli toplum kavramının parçalanmasına katkıda bulunmuştur. Yeni sosyal yapıyı dünyevi güç ilişkileri bağlamında iktidar kavramını devreye sokarak ele alan Machiavelli, tarihsiz bir kutsal kitapla temellenen Tanrı-kul ilişkisinin yerine, dünyevi yeni bir yapıda hükümdar-yönetilen ilişkisini geçirmiştir. İktidar, dünyevi bir eylem süreci ve güç kullanımı olarak kiliseyi, dünyevi alanın dışına itmiştir. Siyasi iktidarı dünyevi sınırları içerisinde ele alan bu yaklaşım, Ortaçağ Hristiyan düşüncesiyle modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın oluşturacağı düşünsel kesintiye belirtir (Akal 1995: 45-46). Bu bakımdan yeni sosyal düzen düşüncesi, hem feodal güçlere hem de kiliseye karşı siyasi birliği sağlama kaygısını içeren, iktidar mücadelesine ve bencilliğe dikkat çeken realist bir yaklaşıma dönüşmüştür.

Bu kavrayış, Machiavelli’nin Ortaçağ düşüncesindeki akıl ve imanın uzlaştırılması gibi problemlerden sıyrılıp, dünyevi hayata ilişkin sorunlara odaklandığını gösterir. Bunu yaparken Machiavelli, metodolojik olarak kendinden önceki düşünürler gibi insanın nasıl olması gerektiğini içeren spekülatif görüşler yerine bizzat fizik dünyanın gerçekliğine yönelmiştir: “Ne ki, benim niyetim anlayana yazmak olduğu için imgelem dünyasının değil, somut gerçekliğin ardından gitmenin gereğini düşünüyorum. Çoğu kişi gerçek yaşamda var olmamış, bilinmemiş birçok cumhuriyet, hükümdarlık düşlemiştir. Gerçek yaşamla, düşlenen yaşam birbirinden o kadar uzaktır ki olanı bırakıp olması gerekenin arkasından giden kişi elindekinden de olur” (Machiavelli 1998: 59).

Olması gereken bir insan anlayışı üzerine düşüncelerini oluşturmayan Machiavelli, gerçekliğin kendinden hareket ederek insanın, “nankör, döneke, yalancı, hilekar, açgözlü” olarak kabul edilmesini, hükümdarın da buna göre her türlü kötülüğü hesaba katarak davranmasını tavsiye eder. Hristiyan gelenekteki insanın günahkar olduğu yaklaşımına benzer şekilde kötümser bir bakış açısına sahip olan Machiavelli, bunu dini argümanlardan ziyade ampirik, tarihsel ve tecrübi bilgiler ışığında temellendirmiştir.

İnsanın bencil ve arzularının peşinde koşan bir varlık olarak görülmesi sonucunda geleneksel düşüncenin hoş karşılamadığı, ancak bireyciliğe giden yolda önemli bir değeri ifade eden “elde etme isteği” (kazanma) olağan karşılanmış hatta desteklenmiştir. “Elde etme arzusu hiç şüphesiz normal ve doğal bir şeydir ve buna kalkışan kimse, eğer gerekli imkanlara sahipse, kınanmamalı, övülmelidir: ama bunu yapabilecek güçte olmadığı halde, yapmaya kalkışan cezaya çanak tutuyor, hata işliyor demektir” (Machiavelli 1998: 88). Machiavelli’nin, insanın kötü oluşunu doğal güdülerden hareketle ele alması ve kötülüğü toplum içinde anlamlandırıp, görecelilikle donatması, Hobbes tarafından temellendirilecek birey anlayışının da çıkış noktası olmuştur (Ağaoğulları ve Köker 2008: 181).

Machiavelli’nin getirdiği yenilikle doğal karşılanan bencil eğilimler, insan doğasına ilişkin güdülerin zaman dışı ve değişmez kabul edilmesi ile birlikte insanın sosyo-politik hayatının verili amaçları iktidarı ele geçirme, koruma ve politik düzeni devam ettirme olarak belirlenmiştir (MacIntyre 2001: 144-145). İktidar arzusu, elde etme isteğinin en üst noktasıdır, öyle ki insanlar arasındaki rekabete dayanan iktidar mücadelesi de insan doğasına ilişkin kötümser yaklaşımın nedenini açığa çıkarır. Buna bağlı olarak özel ahlakın kamusal işlere uygun olmayacağını düşünen Machiavelli, bunların her birinin kendine ait özel kurallarının olabileceğini hesaba katarak toplumsal alanı iki ayrı şekilde, özel ve kamusal alan olarak ele almıştır. Bunun nedeni ise bir alanın iyi ve faydalı olarak görebildiği bir şeyin, diğer alan tarafından kötü ve zararlı olarak kabul edilebilirliğidir. Bu ayrım ile birlikte siyasetin, ahlak ve dine mesafe koyması hem Antik Çağ’daki Aristotelesçi hem de Ortaçağ’daki Thomasçı birliği sonlandırmıştır (Tannenbaum ve Schultz 2013: 153). Başka bir anlatımla Machiavelli, siyasi ahlak ve özel ahlak olmak üzere iki çeşit ahlakın bulunduğunu savunur. Özel ahlakın yasakladığı yalan söyleme, sözde durmama, şiddete başvurma gibi davranışlara siyasi ahlak yeri geldiğinde izin verebilir (Landi 2000: 51). Netice itibarıyla ahlak ve siyaset arasındaki kopuşu gösteren bu tutumla bireysel çıkarların peşinde koşmayı amaç edinmiş bir insan kavrayışının meşru görülmeyle başlandığı söylenebilir. Gerek İlk Çağ’daki bedensel ve kaba arzuların dizginlenmesini isteyen ahlak kuramları gerekse bunları günah sayan

Hristiyan ahlakı Machiavelli’ye göre, insan realitesinden uzaklaşmıştır. Ona göre doğru olan şey, bu hakikatler ışığında olanı temele alan bir insan doğası anlayışı geliştirmek ve siyaseti de buna göre tasarlamaktır.

Bu bilgiler ışığında Leo Strauss, doğal güdülere vurgu yapan Machiavelli’nin, dalga dalga yayılan modernitenin, Hobbes ve Locke aracılığıyla liberalizme varan ilk dalgasını oluşturduğunu ileri sürer. Çünkü Machiavelli, geleneksel yaklaşımlardaki gibi varlıkların, belli amaçlara göre hareket eden ve kemale ulaşmaya çalışan bir yapıda olduklarını kabul etmez. Bu bakımdan Machiavelli, insanın logos sahibi sosyo-politik bir canlı olması nedeniyle bir “telos”u olduğu inancına da karşı çıkar (Hünler 2009: 8). Bu itirazların en önemli nedeni ise geleneksel yaklaşımlara göre doğanın insana verdiği potansiyelin insanın iradesinden ve isteklerinden bağımsız olmasıdır. Buna göre insan, 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.¹ Şu halde Machiavelli’nin felsefesinde insan, doğası gereği erdeme dönük olmayıp radikal bir şekilde bencildir ve yetkinleşme hedefi taşımayıp arzu ettiği her amacı kendine koyabilen, yoğrulabilir bir yapıya sahiptir (Strauss 2009: 78).

MacIntyre’a göre Ortaçağ’ın hiyerarşik ve sentezleyici toplumundan kopuşun ve modern dünyaya yönelik dönüşümün aktörlerinden olan Machiavelli, daha önceki ahlak teorilerinde olmayan bir “birey” anlayışına sahiptir (MacIntyre 2001: 137). Bu birey anlayışına bağlı olarak Machiavelli’de toplum, sadece bireyin eylemde bulunduğu ve çeşitli ilişkilerin cereyan ettiği bir yer olmayıp aynı zamanda yasaya tabi olan, fakat bireyin amaçları için uygun şekilde işlenmesi gereken bir hammadde gibi görülür (MacIntyre 2001: 145).

Diğer taraftan Machiavelli’nin geleneksel anlayışların insan tasavvuruna yönelik itirazları teorik açıdan ciddi problemler taşımaktadır. Pek çok açıdan onun yaklaşımında Hristiyan inancının indirgemeci açıklama ve yorumlarına bağlı kaldığını düşündüren dini fenomenler içerdiği görülebilir (Germino 1971: 54). Siyasi düşüncelerinin teorik ve kozmolojik temeli ise bir tür bozulmuş Aristotelesçilik olarak kabul edilir. Machiavelli,

¹ Bu durumu Aristoteles, insan doğasının köleleştirildiğini söyleyerek; Platon ise insanların tanrıların oyuncakları olduğunu ifade ederek destekler. Bkz. Leo Strauss (1989), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Hilail Gildin (Ed.), Detroit: Wayne State University Press, s. 85-86.

her ne kadar teleolojik doğa biliminin etkisini neden yitirdiğini açıklamasa da bu anlayışın geçerliliğinin kalmadığına inanır. Nitekim Strauss’a göre Machiavelli’nin geleneksel teleolojik insan kavrayışını reddetmesi doğal amaçlar nosyonuna karşı bir eleştiriyi gerektirir, fakat bu eleştiri 17. yüzyıla kadar yapılmasa da yeni doğa bilimi ile Machiavelli arasında bir ilişki kurulabilir (Strauss 2009: 85). Sözü edilen sorunlara rağmen Machiavelli’nin, siyaseti yeryüzüne indirdiği ve modern birey anlayışının ortaya çıkmasında önemli bir role sahip olduğu kabul edilmektedir.

Machiavelli’den sonra da iktidarı dünyevileştirme amacının Bodin ve Grotius’un eserlerinde sürdürüldüğü görülür ancak bu düşünürlerin egemenlik kavramıyla Tanrı’yı, iktidardan uzaklaştırmak istemelerine karşın Hobbes, önceki girişimlerden daha köktenci bir şekilde Tanrı’nın yerine devleti ikame etmeye çalışmıştır. Bu düşünce, ruhani iktidar ile dünyevi iktidar ayrımını ortadan kaldırılarak siyasi düzlemde tek otoritenin devlet yapılmak istenmesinin daha sistemli ve tutarlı bir şekilde ifade edilmesidir. Bu bakımdan hem devletin yeni bir temele dayandırılması hem de bireyin doğasına ilişkin farklı yaklaşımın sergilenmesi, Hobbes’un klasik siyaset düşüncesinden kopuşunun bir tezahürü olarak görülebilir.

Siyaset felsefesine yaklaşım tarzı bakımından önemli bir dönüm noktasını temsil eden ve yükselen doğa bilimlerinin etkisi altında kalan Hobbes, Galilei’nin fiziksel doğa incelemesinde kullandığı yöntemle devlet, toplum ve bireye yönelir. Bu yöntem, karmaşık yapıdaki olguları çözümleyip basit unsurlara ayırma ve daha sonra da bu unsurlardan hareketle karmaşık olguları açıklama çabasını içerir (MacIntyre 2001: 149). Toplumsal fenomenleri açıklamada bireylerle ilgili olgulardan hareket eden bu metodolojik bireycilik ilk kez Hobbes tarafından dile getirilmiştir (Lukes 2006: 125). “Zira bir şey en iyi onu oluşturan şeyler ile bilinebilir. Nasıl otomatik bir saate ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp 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 2007: 11).

Bu şekilde toplumu onu oluşturan unsurlarına ayıran Hobbes, ölüm korkusu taşıyan ve aynı zamanda birbirlerini tahakküm altına almayı arzulayan bireyi, en temel öge kabul eder. Bu insan algısı, olması gereken bir insan doğasından değil de Machiavelli gibi gerçeklikten yola çıkan bir yaklaşımı ifade eder. Ancak Hobbes, bununla kalmayarak

doğanın zorunlu düzeni karşısına beşeri, keyfi ve uzlaşmacı bir düzen ortaya koyar. Bu bakımdan Hobbes, Aristotelesçi gelenekle ilişkiyi keserek modern siyasi ve hukuki düşünce çağını başlatan ilk düşünürdür (Akal 2014: 92). Klasik siyaset felsefesinde insan, doğası gereği siyasi ya da sosyal bir hayvan olarak görülürken Hobbes bu görüşün aksine Epicuroşçu geleneğin insanın apolitik hatta asosyal bir canlı olduğu yönündeki düşüncelerini benimser (Strauss 2000: 270-271). “Toplumsal ilişkiler üzerinde kalem oynatan geçmişteki yazarların çoğunluğu, insanın toplum için uygun doğmuş bir hayvan olduğunu, ya varsayarlar ya da ispatlamaya çalışırlar –Yunanca ifadesiyle zoon politikon. Bu aksiyon çok yaygın bir şekilde kabul görse de yanlıştır; bu hata insan doğası hakkındaki gerçeküstü bir görüşten kaynaklanmaktadır” (Hobbes 2007: 22). Bu bakımdan Hobbes, taşıdığı rekabet duygusu, üstünlük kurma isteği, bencillik ve hazza yönelme gibi nedenlerden dolayı insanın toplumsal bir bütünlük oluşturmasının arılar ya da karıncalar gibi doğal bir biçimde kendiliğinden olamayacağını, bunun ancak sonradan yapılan bir sözleşmeyle mümkün olabileceğini ifade eder (Hobbes 2008: 128-129).

Hobbes’un toplum ve insanın kökenine ilişkin bu bakış açısında onun doğaya yaklaşımının da etkisi vardır. İnsan zihniyle evren arasında doğal bir uyumun olmadığını savunan Hobbes’a göre, insanın doğaya hükmetmesi ancak teleolojik kozmolojinin yerine mekanist kozmolojinin geçirilmesiyle mümkündür (Strauss 2000: 275-276). Hobbes’un hem Aristoteles’in evren görüşünü hem de Ortaçağ astronomisindeki Tanrı’nın yerini yok etmede doğa bilimlerine başvurarak bilimin metodolojisinden faydalandığı söylenebilir.

Doğal olan her şeyi reddeden ve tanrısal bir odağın etkisindeki doğal hak anlayışına mekanist bir yaklaşımla karşı çıkan Hobbes, hem insanüstü hem de doğal kökenli bir adalet anlayışını yok sayarak her türlü düzenlemenin kaynağında sadece insanı görür (Akal 2014: 104). Genel olarak insani etkinliklerin farklılıklar içerdiğini düşünen Hobbes, evrensel adalet ilkeleri yerine “zorunlulukları” öne çıkarır. Bu bakımdan insanı doğası gereği sosyal ve mantıklı bir varlık olarak görüp amaçlarla donatan geleneğin dışına çıkararak; tutkuların insan üzerindeki önemli etkisini hesaba katar. Bu nedenle Hobbes, insanın sözü edilen niteliklerini göz önünde bulundurarak doğa yasasını ahlaki ödevlere müracaat ederek değil, zorunluluklara göre tasavvur eder.

Hobbes bir yandan devleti irdelerken diğer yandan da insanı ve sivil toplumun kökenlerini ele almaktadır. Siyasi iktidarın kaynağını toplumsal sözleşmeye dayandıran filozof, bu sözleşmeyi aynı zamanda insanın var olabilmesinin bir koşulu kabul eder. Çünkü insanın sözleşmeyle yetkilerinin bir kısmını devrettiği devletin varlığından önce bir kurgu olarak sunulan doğa durumu (Hobbes 2008: 358-359), insanların birbirleri

üzerinde egemenlik kurmak istedikleri bir savaş halidir. Bu durumu Hobbes, “insan insanın kurdudur” (homo homini lupos) sözüyle ifade etmektedir, öyle ki bu da insanın doğal hakkı olan hayatta kalma mücadelesini içermektedir. Bu bakımdan doğal hak: “Kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür” (Hobbes 2008: 96).

İnsanın yaşam hakkının tesisi için sözleşmeye dayalı siyasi iktidarın mecburiyetine dikkat çeken Hobbes, yalnızca “eşit” insanların ortak kararlar alabileceğini yani sözleşmenin eşit insanlar arasında yapılabileceğini ileri sürer. Çünkü herkesin eşit olmadığı bir durumda güçlüler kendi haklarından feragat etmeyecek ve güçsüzleri egemenlikleri altına alacaktır. Bu noktada modern siyaset felsefinin temel unsurlarından olan “eşitlik” düşüncesi, Hobbes tarafından güçlü bir şekilde savunulur: “Doğa insanları bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki... Beden gücü söz konusu olduğunda en zayıf olan insan ya gizli bir düzenle ya da kendisi gibi aynı tehlike altında bulunan başkalarıyla birleşerek, en güçlüyü öldürmeye yetecek kadar güçlüdür... Zihin yetilerine gelince [...] bu konuda insanlar arasında bedensel güç konusunda olduğundan daha büyük bir eşitlik buluyorum” (Hobbes 2008: 92). Dolayısıyla herkesin herkesi alt etme ihtimalini taşıyan savaş durumu, ancak eşit bireyler arasında yapılan bir anlaşmayla sona erer.

Yukarıdaki eşitlik düşüncesi çerçevesinde doğal hak anlayışını savunan Hobbes, savaş halinin sonlandırılmasını ve yapay olarak inşa edilen devlete geçişi rasyonel bir zorunlulukla açıklar. Bu durumda bireyler, kendi rızalarıyla haklarının bir kısmından feragat ederek oluşturdukları devlete, hayatlarını tehlikeye atacak durumlar haricinde hukuki olarak tabi olmak zorundadırlar. Çünkü devletin olmadığı yerde “meşru ile gayri meşru, adalet ile adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Ortak bir erkin olmadığı yerde yasa olmaz, yasanın olmadığı yerde de adaletsizlik olmaz” (Hobbes 2008: 96). Bundan dolayı siyasi iktidarın olmadığı yerde hukuk ve ahlaktan bahsedilemez.

Bireylerin temel haklarına dayanan bir düzen arayışında olan Hobbes’a göre bireye dışardan dayatılan ödevlerden ziyade bireyin kendi varlığını koruma hakkına koşulsuz bir şekilde yönelişi oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra Hobbes, insanın ancak bir toplum vasıtasıyla kemale erebileceğine ve toplumun bireyden önce geldiği düşüncesine karşı çıkar. Bu düşüncenin kökeninde temel ahlaki olguların haklar değil, ödevler olduğu anlayışı yatmaktadır. Temel olarak bireyin toplumdan önce doğa durumunda yetkin olduğunu savunan Hobbes, toplumdan ziyade bireyi önceleyen bir

yaklaşımına sahiptir. Bu sebeple siyasi iktidarın elinde bulundurduğu hakların tümü bireyden kaynaklanmaktadır (Strauss 2000: 280). Bu bakımdan Hobbes’un toplum felsefesinde sözleşme sonucu insanların sivil hale geçmeleri yani toplumsallaşmaları, bir bireyler topluluğuna geçişi ifade eder. Nitekim bireysel hakların tanımlanmasını olanaksız kılan savaş durumunda bireyden söz edilemez, çünkü sadece pozitif yasaların hakim olduğu bir yerde bireysel haklar ve bireyler var olabilir (Akal 2014: 98). Öyleyse bireyselleşme olgusu insanların, doğa durumuna son verip kendi haklarının bir kısmından feragat edip pozitif yasalara tabi olmasıyla mümkün olur. Öte yandan bireylerin ahlaki yaşamlarını bir kenara bırakıp onların temel haklarını odak noktası yapmış ve onları korumayı temel misyon edinmiş bir iktidarı savunan Hobbes, Leo Strauss’a göre liberalizmin kurucusu olarak kabul edilir (Strauss 2000: 279). Ancak Hobbes, bireyciliği önemli bir unsur olarak gören liberalizmin ilk habercilerinden biri olmasına karşın birey-devlet ilişkisinde daha muhafazakar bir duruş sergileyerek mutlakiyetçi tutumlara da sahiptir. En nihayet Hobbes’un modern devlet anlayışının, modern bireyin inşasında önemli bir yer tuttuğu ifade edilebilir.

Hobbes’la benzer şekilde sözleşme kuramından hareket eden Locke da çalışmalarında modern bireyi hazırlayan pek çok düşünceye yer verir, öyle ki onun fikirlerinin modern bireyci yaklaşıma Machiavelli ve Hobbes’un önerdiğinden daha fazla yaklaştığı kabul edilebilir (Tannenbaum ve Schultz 2013: 229-230). Zira Locke, Hobbes’un düşüncelerinin aksine, bireylerin barış ve refahını sağlamak için zorla kabul ettirilen bölünmez bir devlet otoritesi tarafından yönetilmelerine itiraz eder (Held 2008: 62-63). Hobbes, devletin en önemli meşruiyet kaynağını anarşiye karşı güvenliği tesis etmede bulurken Locke, sınırsız iktidar ve onun keyfi uygulamalarına karşı bireysel hakların korunmasını savunmuştur.

Deney ve gözleme dayanan modern bilimsel anlayışa sahip olan Locke, insanla ilgili düşüncelerinde de ampirik bir çıkış noktası aramıştır. Böylece doğa durumu tasarımına yönelik filozof, insanların doğa durumunda özgür ve eşit varlıklar olduğunu savunur. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserinde ele aldığı bu özgürlük ve eşitlik anlayışının liberalizm için çok önemli katkılar yaptığı söylenebilir. Doğa durumu “insanların başkalarının iradelerine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur. Bu durum ayrıca hiç kimsenin diğerinden daha fazla iktidar ve yetkiye sahip olmadığı, bütün iktidar ve yetkinin karşılıklı olduğu bir eşitlik durumudur” (Locke 2012: 9). Bu bağlamda bireysel hakları merkeze alan ve doğanın bireyleri eşit kıldığını düşünen Locke, bireyin

kendi rızası olmadan bir başkası veya başkaları tarafından yönetilmesini kabul etmez. İnsanın taşıdığı rasyonel nitelik onu doğadaki diğer varlıklardan farklı kıldığı için birey kendisinin efendisidir. “Bu durumda insanın özgürlüğü ve kendi iradesine göre eyleme hürriyeti, insanın kendisini yönetmesine yarayan yasanın yol göstermesini olanaklı kılan ve kendisine bırakılan irade özgürlüğünün alanını bilmesini sağlayan akıl sahibi oluşuna dayanır” (Locke 2012: 44). İnsanın, rasyonel bir varlık olması hasebiyle de bir nesne gibi araçsallaştırılmayacağını ve kendini yönetme hakkına haiz bir birey olarak görülmesi gerektiğini düşünen Locke’a göre, “kendisinin ve kendi yaşamının sahibi olan kişi bu yaşamı koruma araçlarına sahip olma hakkına da sahiptir” (Locke 2012: 14). Bu bakımdan Locke, eşit, rasyonel ve toplumsallaşma temayülü taşıyan bireyler için en uygun yönetim şeklini sorunsallaştırır. İlk önce iktidar olgusunun kökenine ilişkin yaklaşımlarda bulunana Locke, bu düşüncelerini sözleşme kuramıyla temellendirir: “Her bir üyenin doğal iktidarını terk ettiği; bu iktidarını korunma için her durumda bu topluluk tarafından oluşturulan yasaya başvurudan yoksun bırakılmadığı bir topluluğun ellerine bıraktığı yerde ve sadece orada siyasal toplum vardır” (Locke 2012: 57-58).

Toplumsal sözleşmeyi savunan Locke, Hobbes’tan farklı olarak sivil toplum ve hükümetten oluşan iki aşamalı bir toplumsal düzlem inşa etmektedir. Böylece bireylerin sözleşmeleriyle oluşan sivil toplum, hükümete iktidar yetkisini aktardığı için egemenliğin kaynağı hükümet değil, bireylerdir (Tannenbaum ve Schultz 2013: 224). İktidarı bireylere dayandırarak bunların eşitlik ve özgürlüklerinin ne şekilde güvence altına alınacağını tartışan Locke’a göre “insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı mülkiyetlerinin korunmasıdır” (Locke 2012: 81).

Locke, daha sonra doğa durumunda insanları bir devlet çatısında birleşmeye iten en önemli eksikliklerin neler olduğunu tespit etmeye girişir. Öncelikle uzlaşmayla doğru ve yanlışı belirleyen bir standardın oluşturulması ve anlaşmazlıklarda başvurulacak ortak bir ölçünün, oluşturulmuş bir yasanın eksikliği öne çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle bireylerin doğal hakkının korunması için doğal hukuktan, herkesin tabi olduğu yazılı hukuk kurallarını içeren kamusal bir hukuka geçişin sağlanması gerekmektedir. Bu doğrultuda insanların doğa durumunda doğa yasasının hem yargıcı hem yürütücüsü olmaları nedeniyle yanlı bir tutum takınabilecekleri için bağımsız bir yargıca ihtiyaç vardır, çünkü bunları düzenleyecek herhangi bir iktidar mevcut değildir (Locke 2012: 82). Bu eksiklik, bireyin doğa durumundaki yaşam koşullarının kötüleşmesine ve birtakım belirsizliklere neden olacağından insanlar mülkiyetlerini ve özgürlüklerini korumak amacıyla bazı özgürlüklerinden feragat ederek yazılı yasaların hakim olduğu bir iktidarın çatısı altında birleşmeye yönelirler.

İnsanların rızalarıyla oluşan bu siyasal toplum, sivil kanunlar çerçevesinde oluşturulan ve doğa durumunun gelişmiş bir halidir. Bu sebeple yasama ve yürütme erklerinin menşei sivil toplumda yatmaktadır. Güçler ayrılığının² temellerini oluşturan Locke, çoğunluğun söz sahibi olduğu sınırlı ve temsili bir hükümeti savunarak bireysel hakların tanınmadığı mutlak monarşiye karşı çıkar (Bouillon 1998: 23-25). Bu bağlamda Locke, “herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülkiyetine zarar vermemesi gerektiğini öğreten” (Locke 2012: 10-11), herkesi bağlayan, aklın kılavuzluğundaki yasaların egemen olduğu bir devletin savunucusudur. Ona göre bireylerin sahip oldukları hakların kaynağı toplum ya da devlet değil, bireylerin bizatihi kendileridir. İktidar bireylerin sahip oldukları bu hakları tesis etmediği takdirde bütün meşruiyetini yitirir ve bireylerin iktidara bağlılıklarındaki mecburiyet de ortadan kalkar.

Sivil toplumun amacını bireyden yola çıkarak belirlemeye çalışan Locke, liberalizmin en önemli temsilcilerinden biri olup bu doktrinin esaslarının tasarlanmasında ve temsili hükümetin zeminin hazırlanmasında önemli katkılar sunmuştur (Held 2008: 64-65). Özgürlüğü temele alan, bireyciliği ve sınırlı bir iktidarı savunan filozof, devletin bireylere ahlaki bir yaşam tarzını dayatmamasını, bunların yetkinleşmesi ya da erdemli bireyler olması için çabalar sarf etmesini eleştirerek bireylerin kendi yaşamlarını diledikleri gibi tasarlamalarına zemin hazırlayan istikrar ve barış ortamının tesis edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.

Sonuç

Ortaçağ nominalizminin ve modern bilimin saldırılarıyla Antik Çağ’ın ve Ortaçağ’ın teleolojik doğa anlayışının yıkıma uğraması ve vuku bulan iktisadi, siyasi ve sosyo-kültürel dönüşümler, ahlak ve siyaset teorilerini radikal ölçüde değiştirir. Modern teorisyenlerin doğanın nihai amaçlarının bilinemeyeceğini ileri sürmeleriyle birlikte ahlak, kozmolojiden ve insanın doğayla ilişkisini normatif olarak sınırlayan bir dünya görüşünden kurtulur. İnsanı aşan bir irade ile bağlantılı bir şekilde değerlendirilen birey, bu dönüşümler neticesinde bizatihi bir değer olarak kendini konumlandırmaya başlar. Bu doğrultuda ilk sözleşme düşünürlerinin yapılandığı şekliyle adalet ve iyi hayat arasındaki ayrım, ilk olarak dinsel alanda daha sonra bilimsel ve felsefi alanda benliğin özerkliğini savunmayı amaçlar (Benhabib 1999: 208-209). Böylece geleneksel anlayıştan

² Güçler ayrılığını ilk olarak Montesquieu dile getirmiştir. Montesquieu, Locke’un yasama ve yürütme erklerinin ayrımına ilave olarak yargı erkinin bağımsızlığını eklemiştir.

modernliğe geçiş sürecinde kozmos ile bağlantısı kesilen ya da altın zincirden koparılmış benlik, din ve varlıkla ilgili teleolojik yaklaşımlardan bağımsız bir şekilde konumlanır.

Aynı zamanda belirgin biçimde modern devlete bağlı olarak geliştirilen evrensel birey fikri, bütün kişilerin özgür ve eşit olduğu görüşüne dayanır. Buna göre hiçbir bireyin, doğal olarak bir başkasına tabi olmadığı, bütün bireylerin kendilerini yöneten yurttaşlar olarak kamusal bir konuma sahip oldukları kabul edilir. Bu bağlamda birey, herhangi bir kişiye ya da herkese uygulanan evrensel bir kategori olarak ele alınır (Mouffe 2008: 29). Özellikle Machiavelli ile başlayan, Hobbes ve Locke ile belirginlik kazanan yeni insan tasavvuru, Aydınlanmanın liberal evrenselciliğinin merkezindeki birey algısına temel oluşturur. Modern kültürün tek tip yaşam biçimi olarak sunulan özerk bireylerin yaşam biçiminin sözü edilen sürecin ürünü olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle evrenselci bir ahlak teorisi ile arasında sıkı bir bağlantı olan ve homojen bir kültür projesi olan Aydınlanma, özerk birey anlayışına dayanır. Batı'nın modernleşme sürecinin bir tezahürü olan ve bireyi özerk bir fail olarak değerlendiren bu kavrayışın, insan olmanın belirli bir biçimini yansıttığını ve insanlığın ebedi cevheri olmadığını ifade etmek gerekir (Gray 2003: 114). Öyleyse Bernstein'in de ifade ettiği üzere tikeli evrensel bir tutan³ ve benzer olmayanları ortak potada eriten bu algının tek tip bir bireyselleşmeye hizmet ettiği ileri sürülebilir.

Kaynakça

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent (2008). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, (5. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi.

AKAL, Cemal Bali (1995). *Sivil Toplumun Tanrısı*, (2. Baskı), İstanbul: Engin Yayıncılık.

AKAL, Cemal Bali (2014). *İktidarın Üç Yüzü*, (7. Baskı), Ankara: Dost Kitabevi.

BENHABİB, Şeyla (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

³ Bkz. Bernstein, J. M. (2012). “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. E. Gen, N. Ülner, M. Tüzel, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 14; Oğuzhan Ekinci (2018). “Adorno, Habermas ve Rorty'de Toplumsal Dayanışma”, *İnsan & Toplum*, 8(1), s.8.

BERNSTEIN, J. M. (2012). “Sunuş”, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. E. Gen, N. Ülner, M. Tüzel, ss. 9-43, İstanbul: İletişim Yayınları.

BOETHIUS (2006). *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

BOUILLON, Hardy (1998). *John Locke*, çev. Ali İbrahim Savaş, Ankara: Liberte Yayınları.

CALVIN, Jean (2009). “Hristiyan Dinin Öğretisin’den Seçme Parçalar”, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay, çev. Şahin Alpay, (3. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CASSIRER, Ernst (1984). *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

ÇOTUKSÖKEN, Betül ve BABÜR, Saffet (2007). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, (4. Baskı), Ankara: Bilgesu Yayınları.

DUMONT, Louis (2000). “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet”, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, çev. Hülya Tufan, Ankara: Dost Kitabevi.

EKİNCİ, Oğuzhan (2018). “Adorno, Habermas ve Rorty’de Toplumsal Dayanışma”, *İnsan & Toplum*, 8(1): 1-36.

GERMINO, Dante (1971). “Machiavelli’s Political Anthropology”, *Theory and Politics*, ed. Klaus Von Beyme, ss. 35-60, Netherlands.

HELD, David (2008). *Models of Democracy*, Malden: Polity Press.

HIRSCHMAN, Albert O. (1997). *The Passions and the Interests*, New Jersey: Princeton University Press.

HOBBS, Thomas (2007). *De Cive*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.

HOBBS, Thomas (2008). *Leviathan*, çev. Semih Lim, (7. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HÜNLER, Solmaz Zelyüt (2009). “Politika Felsefesine Giriş”, *Politika Felsefesi Nedir?*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

LANDI, Ernesto (2000). “Niccola Machiavelli”, *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, ed. Maurice Craston, çev. Nejat Muallimoğlu, (2. Baskı), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

LOCKE, John (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, (2. Baskı), Ankara: Ebabel Yayınları.

LUTHER, Martin (1961). *Selections From His Writings*, ed. John Dillenberger, New York: Doubleday & Company.

MACHIAVELLI, Niccolo (1998). *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut, İstanbul: Sosyal Yayınları.

MACINTYRE, Alasdair (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

MACINTYRE, Alasdair (2007). *After Virtue*, United States: University of Notre Dame Press.

MORAN, Dermot (2003). “Medieval Philosophy: from Augustine to Nicholas of Cusa”, *Fundamentals of Philosophy*, ed. John Shand, London: Routledge Taylor & Francis.

MOUFFE, Chantal (2008). *Siyasetin Dönüşümü*, çev. Fahri Bakırcı, Ali Çolak, Ankara: Epos Yayınları.

OCKHAM, Guillelmus de (2007). “Terimler Üzerine”, *Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe*, der. Betül Çotuksöken, Saffet Babür, (4. Baskı), Ankara: Bilgesu Yayınları.

STEVEN, Lukes (2006). *Bireycilik*, çev. İsmail Serin, (2. Baskı), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

STRAUSS, Leo (1989). *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, ed. Hilail Gildin, Detroit: Wayne State University Press.

STRAUSS, Leo (2000). “Tabii Hak ve Tarih”, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, çev. Ozan Erözden, Ankara: Dost Kitabevi.

STRAUSS, Leo (2009). *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

TANNENBAUM, Donald G. ve SCHULTZ David (2013). *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Fatih Demirci, (8. Baskı), Ankara: Adres Yayınları.

**M. Ahmet TÜZEN, “Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna”,
Mavi Atlas, 6(Özel Sayı)/2018: 107-125.**

WEST, David (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, (2. Baskı), İstanbul: Paradigma Yayınları.