

Modern Siyaset Tasavvurunun Paradigmatik Öncülleri

M. Akif Kayapınar

İstanbul Şehir Üniversitesi

Öz

Bugün itibariyle sert eleştirilere maruz kalan modern siyaset tasavvurunun paradigmatik çerçevesi, ana hatlarıyla 17. yüzyılda çizilmiş; ardından gelen dönemlerde pek çok paradigma-ıçi revizyona uğramış olsa da günümüze değin önce Batı'da sonra da Batı'nın dünya sathındaki genişlemesine paralel bir şekilde, neredeyse bütün toplumlarda ana-akım siyaset anlayışını belirleye gelmiştir. Nitekim bu konuda, günümüzdeki siyasal değerler için kriter kabul edilen 1776 tarihli *Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi*, 1789 tarihli *Amerikan Haklar Beyannamesi* ve *Fransız İnsan ve Vatandaşlık Hakları Bildirgesi*'nin yazarlarının, 17. yüzyılda geliştirilen bireyci tabii hukuk yaklaşımını metinleri için temel referans noktası almış olduklarını hatırlatmak yeterlidir. Bu makalenin amacı, modern siyaset tasavvurunun paradigmatik yapısını yastandığı öncüller üzerinden yeniden tasvir etmek, böylelikle eleştiri literatürüne çözümleyici bir katkıda bulunmaktır. 17. yüzyıldan itibaren, özellikle Batı'da filizlenmiş ve olgunlaşmış ve birbiriyle rekabet hâlindeki pek çok teorik yaklaşımı yatay kesen bu öncüller *siyasal alanın özerkliği*, *"iyi hayat" idealinin terki*, *özgürlük ve eşitlik eksenini*, *tabii hukuk ve tabii haklar nosyonu*, *bireycilik ve akılcılık* şeklinde özetlenebilir.

Anahtar Kelimeler: Modern Siyaset Tasavvuru, Siyasal Alan, Hobbes, Locke, Sosyal Sözleşme, Faydacılık, Liberalizm.

1

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

cilt 19 sayı 37 (2014/2), 1-50

Giriş

BU MAKALEDE VERİLİ OLARAK KABUL edildiği şekliyle *modernlik*, ana hatlarıyla ilk olarak 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa’da tebellür etmiş, ardından Avrupa’nın siyasi ve ekonomik genişlemesiyle birlikte dünya sathına yayılmış ve 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık bir “sorun” hâline geldiği yaygın bir şekilde kabul edilene kadar sürekli gelişmiş, düşünsel düzlemde Aristotelesçi gelenekten ve Musevi-İsevi dünya görüşünden, sosyo-ekonomik düzlemde ise feodal düzenden ve tarım-toplumu yapısından kopuşu ifade eden, Newtoncu-mekanizmacı kozmolojiyi, sekülerliği, insan-merkezciliği, araçsal rasyonelliği, ilerleme düşüncesini, evrenselliği, mutlaklığı, piyasa ekonomisini ve endüstrileşmeyi içkin tarihsel bir dönem, bir hayat formu ve dünya görüşüdür.¹

“Modern siyaset tasavvuru” ise, modern dünya görüşünün siyasal alandaki izdüşümü olarak, 16. yüzyılda kadim siyasal düşünce formlarıyla köprüleri ilk atan Makyavelli’nin *Prens*’ine kadar geri götürülebilir olsa da, esas itibariyle 17. yüzyılda aynı zamanda bir tabiat filozofu da olan Hobbes’un *Leviathan*’ı ile paradigmatic sınırları çizilmiş ve bugüne değin önce Avrupa’da, sonra da giderek artan oranda tüm dünyada ana-akım mecralarda siyasete bakışı-

1 Bir dünya görüşü ve hayat formu olarak modernliğin ortaya çıkışı ve yükselişine dair çalışmalara örnek olarak bkz. Anthony Grafton, *Yeni Dünyalar Eski Metinler: Geleneğin Gücü ve Keşiflerin Yarattığı Şaşkınlık*, İngilizce aslından çev. Füsün Savcı (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004); Hanna Arendt, *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man* (New York: Doubleday Anchor Books, 1959); Louis Dupre, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Heaven: Yale University Press, 1993); Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 1957); Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1994); Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Free Press, 1967) ve *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1967); R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, İngilizce aslından çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1997); Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, İngilizce aslından çev. H. Turan, D. Bayrak, S. K. Çelik (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007); Alexandre Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982); E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, İngilizceye tercüme eden C. Dikshoorn (New York: Oxford University Press, 1969); Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (New York: The Cambridge University Press, 1996); Paul Hazard, *The European Mind: The Critical Years 1680-1715* (New Heaven: Yale University Press, 1953).

mızı belirlemiş, çoğu zaman bilinç-dışında bir “arkaplan” olarak işleyen genel düşünsel çerçeveyi ifade etmektedir.

17. yüzyılda Avrupa’da yaşanan bu büyük zihniyet dönüşümünü tek bir parametre ya da süreç ile izah etmek mümkün değildir elbette; ki bu süreçlerin bir kısmının – bürokratik merkezileşme, uluslararası ticaret hacminin artması ve sermaye birikimi gibi – eş zamanlı olarak dünyanın diğer coğrafyalarında da yaşanmaya başladığı göz önüne alındığında modern siyaset tasavvurunun Avrupa’da ortaya çıkışına neden olan etkin amilleri tespit etmek daha da güç bir hâle gelmektedir. Ancak, diğerlerine nispetle zihniyet düzeyinde daha kökten bir belirleyici olması hasebiyle vurgulanması gereken ana unsur, 17. yüzyılın sonuna doğru Avrupa’da Newtoncu-mekanizmacı kozmolojinin Aristotelesçi-organizmacı kozmolojinin yerini alması; evrenin, yaşayan akıllı ve canlı bir organizma, yani bir varlıklar ve değerler hiyerarşisi olmaktan çıkarak “büyüsünün bozulması;” onun yerine gerçekliğin birbirinin aynı olan sonsuz sayıdaki fiziksel parçacıktan ve onların hareketinden müteşekkil geometrik ve homojen bir uzama dönüşmesi; böylelikle de bilgi, anlam ve değerın kaynağının aşkın-ilahi kozmik bütünden koparılarak, “yalıtık birey” formunda temayüz eden insanoğlunun zihnine indirgenmesidir.²

Tafsilatına burada giremeyeceğimiz mezkur kozmolojik devrim, tarihsel şartların da yardımıyla, modern siyaset tasavvurunu şekillendiren bir dizi öncülün paradigmatik bir bütün oluşturacak şekilde gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu öncüller, ana hatlarıyla, “özerk siyaset” anlayışı, “iyi hayat” idealinin terki, özgürlük ve eşitlik eksenini, tabii hukuk ve tabii haklar nosyonu, bireycilik ve akılcılık şeklinde özetlenebilir. Çalışmamızın esas konusu olan modern siyaset tasavvurunun bu kurucu öncüllerinin tahliline geçmeden önce, makalede izlediğimiz yönetime dair birkaç hususun altının çizilmesi gerekir. Öncelikle, bu ilkeler, her ne kadar modern dönemde ortaya çıkmış aşağı yukarı bütün siyasal düşünce akımlarında ve ideolojilerde farklı derecelerde temsil ediliyor olsa da, büyük ölçüde, geniş anlamıyla tanımlanmış liberalizm ile özdeşleşmiş ilkelerdir. Ne var ki, modernlik söz konusu olduğunda liberalizm, diğerlerinin arasında herhangi bir siyasi ideoloji değil-

2 17. yüzyılda yaşanan bu büyük kozmolojik dönüşümün Avrupa’daki siyaset tasavvuruna yansımaları üzerine bir çalışmamız için bkz. M. Akif Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35, (2013/2): 1-42.

dir. Tam aksine, liberalizm, modernliğin ana-akım siyasal ideolojisi, ortalama bir Batılı zihnin modern dönemde toplum ve siyasete yaklaşımını belirleyen temel bakış açısıdır.³ Dolayısıyla, bu ilkele-
rin izine daha ziyade liberal düşünce okullarında ve modellerinde
rastlanıyor olması, modernliğin ana-akım siyaset tasavvurunun bu
öncüller üzerinden resmedilmesi noktasında bir sorun olarak gö-
rülmemelidir.

Ayrıca, yukarıda da değinildiği gibi, modern siyaset tasavvuru-
nun ve onun ana ideolojisi olan liberalizmin paradigmatic çerçe-
vesi büyük oranda 17. yüzyılda çizilmiştir. 17. yüzyıl bir “geçiş” ve
“hesaplaşma” dönemi olduğu için, “modern” olanın vasıfları ve
“kadim” ya da “klasik” olandan ayrıldığı noktalar en fazla bu dö-
nemdeki tartışmalar üzerinden tefrik edilebilir.⁴ Dolayısıyla, mo-
dern siyaset tasavvurunun temel felsefi aksiyomlarına dair bir in-
celeme ister istemez dikkatini daha ziyade 16. yüzyılın sonlarına ve
17. yüzyıla, daha spesifik olarak da Hobbes ve Locke gibi sözleşme-
ci düşünürlerin kurucu metinlerine ve modellerine yoğunlaştırmak
zorundadır. Nitekim, çağdaş liberal düşüncenin ana ekseninin yine
sözleşmecî bir çerçeveye dönmüş olması da 17. yüzyılın kurucu et-
kisini pekiştiren bir gelişme olarak okunabilir.⁵ Bu hüküm, elbette

3 George H. Sabine ve Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory* (Orlando: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1973), s. 668-669; John Gray, *Liberalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), s. 78; Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism* (New Jersey: Princeton University Press, 1995), s. xv.

4 Bkz. Christopher Pierson, *The Modern State* (Londra: Routledge, 1996), s. 36; Louis Dupre, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven: Yale University Press, 2004), s. 162; Charles Taylor, *Sources of the Self*, s. 192-193; George H. Sabine and Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory*, s. 400. 17. yüzyılın önemini vurgularken “dahiler yüzyılı” ifadesini kullanan Whitehead bu döneme damgasını vuran bir dizi kültürel ve bilimsel gelişmeyi ardarda sıralar: Bacon’un *Advancement of Learning*’i ve Cervantes’in *Don Quixote*’unun aynı yılda, 1605’te yayımlanması; Shakespeare’in *Hamlet*’inin ilk baskısının bir önceki sene gün yüzüne çıkması; Cervantes ve Shakespeare’in aynı gün, 23 Nisan 1616’da hayata gözlerini yumması; Harvey’in aynı yılın baharında kan dolaşımıyla ilgili teorisini akademik camiayla paylaşması; Newton’un 1642’de, yani Galileo’nun öldüğü yıl doğması; ve bu yılın Kopernikus’un *De Revolutionibus*’unun yayımlanmasının yüzüncü yılına tekabül etmesi; Descartes’in *Meditasyonlar*’ının bir sene önce ve *Principia Philosophiae*’sinin de iki sene sonra yayımlanmış olması. Bkz. Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 40.

5 20. yüzyılın meşhur siyaset filozoflarından David Gauthier’in şu ifadeleri sosyal sözleşme modelinin modern siyaset tasavvurundaki merkezî rolünü gözler önüne sermeye yeterlidir: “Sözleşmeye dayalı sosyal ilişkiler anlayışı •

ki, sonraki dönemlerin modern siyaset tasavvurunun oluşumuna ve dönüşümüne hiç etkisinin ve katkısının olmadığı anlamına gelmez. Fakat bu etkiler, nispeten küçük veya marjinal kaldığından ve sonraki tartışmalar esas itibariyle 17. yüzyıldaki düşünsel devrimin çizdiği sınırlar içerisinde şekillendiğinden böyle giriş mahiyetindeki bir çalışmada kısmen paranteze alınabilir görünmektedir.

Vurgulanması gereken diğer bir hususa gelince, herhangi bir düşünce formunun paradigmatik öncülleri üzerine yapılacak bir araştırma, en genel anlamıyla onun metafiziği, epistemolojisi ve metodolojisi, diğer bir deyişle, o düşünce dünyasını diğer düşünce dünyalarından ayıran sınırlar üzerine yapılan bir araştırma olmak zorundadır. Zira, belli bir düşünce dünyası içerisindeki farklı ve hatta çatışan model ve sistemleri yatay kesen öncüller ancak böyle bir soyutlayıcı ve yalıtıcı yöntemle tespit edilebilir. Bu da, gözlemcinin inceleme nesnesi ile arasına mümkün olan en uzak mesafeyi koymasını, yani ekstra-paradigmatik bir bakışı benimsemesini zorunlu kılar. Gelgelelim, böyle bir perspektif genişletmesinin ya da ölçek küçültmenin bir de maliyeti vardır. Ekstra-paradigmatik inceleme, ister istemez başka bir düzeyde son derece anlamlı olabilecek, muhtevaya ilişkin inceliklerin ve farklılıkların ihmal edilmesini gerektirir. Elinizdeki çalışmanın, amaçlarına ulaşma uğruna, böyle bir yöntemsel “zaaf” ile malul olduğunu ifade etmemiz gerekir. Diğer bir deyişle, toplumsal tasavvura dönüşen kısımları itibariyle dikkate alındıklarından, kuramların kendileri bu çalışmada tartışma konusu edilmemiştir. Mesela, Hobbes ile Locke’un modelleri arasındaki farklar paradigma-içi bir tartışmada son derece önemli olsa da burada yaptığımız gibi ekstra-paradigmatik bir incelemede gözönüne alınamayacak kadar tali kalmaktadır.⁶

ideolojimizin özünü oluşturmaktadır. ... Bu yargıda izaha muhtaç iki ifade vardır; birincisi ‘biz.’ ‘Biz’ kimiz? Bu çalışmada ‘biz’ ile Batı Avrupa’da yaşayanlar, onların soyundan gelenler ya da geçtiğimiz üç veya dört yüzyıl boyunca Batı Avrupa’dan neşet etmiş sosyal yapılar içerisinde yaşayanlar ve yaşamış olanlar kastedilmektedir. Bu insanların, ayrıca delillendirmeye gerek duymaksızın, topyekün bir şekilde ideoloji olarak nitelendirilebilecek belli fikirleri ve birtakım düşüncü ve davranış biçimlerini paylaştıklarını varsayıyorum. ‘İdeoloji’ burada izaha muhtaç ikinci ifademiz. ... İdeoloji ben-bilincinin (*self-consciousness*) derin yapısının bir parçasıdır. Ben-bilincinden, insanların diğer insanlarla, yapılarla ve kurumlarla ilişkilerinde kendilerini algılama ve bu doğrultuda hareket etme kapasitelerini anlıyorum.” David Gauthier, “The Social Contract as Ideology”, *Philosophy and Public Affairs* 6/2, (Kış, 1977): 130-131.

6 Öte taraftan, her ne kadar başka bir çalışmanın konusu olsa da, aynı zamanda bir sözleşmecî düşünür de olan Rousseau ile Hobbes ve Locke arasındaki ↔

Son olarak, her düşünce dünyasında olduğu gibi, modern siyaset düşüncesinin geliştiği zaman diliminde de Avrupa’da tarihsel anlamda bir yeknesaklık ya da doğrusallık aramak beyhudedir. 17. asırdan 20. asrın sonlarına kadar geçen süre zarfında Batı dünyasında baskın siyaset tasavvuru liberal öncüllere dayalı olmuş olsa da, tarihsel anlamda bu süre siyasal, sosyal ve iktisadi iniş çıkışlarla, aksiyon ve reaksiyonlarla, yıkım ve restorasyonlarla doludur. Bu tarihsel hareketliliği tek bir çizgiye indirgemek mümkün olmaz. Dolayısıyla, burada, yine çalışmamızın amaçları açısından, mezkur tarihsel hareketliliğin detaylarına girmekten kaçınıldığı, belli bir soyutlama ile düşünsel formlar, daha özelden de bu formların ortak yönleri üzerinden bir okuma yapıldığı hususu gözardı edilmemelidir.

I. Siyasal Alanın Özerkliği ve Egemenlik Nosyonu

Modern siyaset tasavvurunun öncelikle vurgulanması gereken ayırddedici vasfı, siyaseti, hayatın özerk bir alanı olarak görmesidir. Siyasete özerklik atfetmek birkaç anlama gelebilir. 20. yüzyılın önde gelen siyaset bilimcilerinden Giovanni Sartori, mesela, bu özerkliği birbiriyle bağlantılı dört farklı boyutta izah eder: modern siyaset farklıdır, bağımsızdır, kendi kendine yeter ve bir ilk sebeptir.⁷ Her şeyden önce siyaset, bazılarınca modern siyaset tasavvurunun Hobbes’tan önceki kurucusu da sayılan⁸ Makyavelli ile birlikte, ilk defa, ahlak ve dinden farklı ve bağımsız bir uğraş alanı olarak temayüz etmiştir. Zira siyasetin amaçları ve bu amaçlara ulaşmak için kullandığı araçları bildiğimiz ahlaki ve dini değerlerden farklıdır ve onlarla kayıtlı değildir. Bu anlamda, Makyavelli’nin klasik siyaset felsefesine eleştirisi çok temel ve köktenci bir eleştiridir. Ahlaki düzen ve şahsiyet vurgusuyla klasik düşüncenin asla hayata geçirilemeyecek bir ütopyayı savunduğunu iddia eden Makyavelli, bilinçli bir şekilde siyasetin standartlarını düşürmüş,

farklıklar paradigmatik sınırlara temas ettiğinden, zannedilenden çok daha önemli hâle gelebilir.

7 Giovanni Sartori, “What is politics?”, *Political Theory* 1/1, (Şubat, 1973): 11.

8 “Hobbes bana modern siyaset felsefesinin başlatıcısı olarak görünmüştü. Ama bu bir hataydı; zira bu onuru Hobbes değil Makyavelli hak eder.” Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), s. xv; ayrıca bkz. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* (Chicago: Chicago University Press, 1988), s. 40.

siyasetin gayesini hayata geçirilebilecek bir ölçüğe indirmiştir.⁹ Diğer bir deyişle, Makyavelli'ye göre siyasette “olması gereken” meta-historik bir “dışarı”dan dikte ettirilemez; ancak ve ancak “olmuş olan” üzerinden inşa edilebilir. Kısacası, “siyaset siyasettir”,¹⁰ başka bir şey değil. *Prens*'in çokça alıntılanan bir pasajında, “Bir hükümdar,” der, mesela, Makyavelli, “devleti ayakta tutabilmek amacıyla bu [ahlaki] niteliklerden vazgeçmek ve iyilik yapmamak; verdiği söze, insanlığa ve dine karşı durmak zorunda kalabilir. Bu nedenle hükümdarın, yazgının cilvesine ve olayların değişkenliğine karşı koyabilecek bir ruh kıvraklığına sahip olması gerekir.”¹¹ Sonraki yüzyıllarda Avrupa’da ana akım tasavvur, en azından Alman idealizminin ve romantizminin hâkim olduğu dönem ve coğrafya haricinde, siyasetin en yüce gayesinin soyut ve değeri kendinden menkul bir “devlet” olduğu fikrini benimsememiştir elbette. Ancak onun yerine Makyavelli’nin kendinden sonraki nesillere kalıcı olarak bıraktığı miras, siyasetin ne gayesinin ve ilkelerinin ne de araçlarının aşkın bir kozmik ve ahlaki sistem tarafından belirlenemeyeceği ya da belirlenmemesi gerektiği anlayışı olmuştur.

Bilgi ve değer düzlemindeki bu kritik kopuşun ardından modern tasavvurda siyaset, nevi şahsına münhasır bir mantığı olan, kendi kurallarına bağlı kapalı bir sistem olarak temayüz etmiş; diğer bir deyişle, kendi kendine yeterli bir hayat alanına dönüşmüştür. Dahası, insan hayatını düzenleyen pek çok değer ve kural, gittikçe artan oranda, kendi içine kapanan bu siyasetten ilham almaya başlamıştır. Anlam ve değer eşyanın özünde bulunan nitelikler değil, siyasetin kurulmasıyla birlikte vücuda gelen konvansiyonlar olduğu fikri yaygınca benimsenmiştir. Bu açıdan da siyaset aynı zamanda bir ilk sebep hâline gelmiştir.¹²

Avrupa’da Orta Çağları belirleyen ve Hristiyanı bir çerçevede yeniden formüle edilen klasik ahlak ve siyaset düşüncesinin müntesipleri için siyasetin bu şekilde bağımsız veya özerk bir alan olarak telakki edilmeye başlaması son derece devrimci bir paradigmatik kırılma sayılmalıdır. Geçmişte, “İnsan her şeyin ölçüsüdür” diyen Protagoras ya da “Adalet, güçlünün dediğidir” fikrini benimseyen Thrasymachus gibi Sofistler ve bazı “münzevi” Helenistik düşü-

9 Bkz. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, s. 40-42.

10 Sartori, “What is politics?”, s. 11.

11 Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, tercüme eden Necdet Adabağ (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009), XVIII. Bölüm, s. 68.

12 Bkz. Sartori, “What is politics?”, s. 11-13.

nürler haricinde, hiçbir siyaset filozofu siyaseti, her türlü “aşkın” ve “meta-historik” çerçeveden bağımsız, kendi değerlerini ve amaçlarını üreten, müstakil bir alan olarak tasavvur etmemiştir. Siyaset ve ahlak düşüncesi açısından, Helenistik dönemde ve Orta Çağlarda en belirleyici figürlerden biri olan Eflatun, mesela, *Cumhuriyeti*’nde, makro-kozmos ve mikro-kozmos düzenlere mündemice olduğunu düşündüğü “adalet” nosyonunu verili olarak almış ve bu adaletin siyasal-toplumsal alanda nasıl karşılık bulması gerektiğini araştırmıştır. Bu formülasyona göre siyaset kendi müstakil adalet anlayışını üretemezdi; bilakis “idealar aleminde” ezeli ve ebedi olarak var olan ve ancak filozof-kral tarafından keşfedilebilecek, verili bir kozmik adalet fikrine tâbi olmalıydı.¹³ Benzer şekilde Aristoteles için siyaset, ancak ahlakın mütemmim bir cüzü olarak anlaşılabilir. O kadar ki, *Nikamakhos’a Ahlak’a (Ethika’ya)* başlarken Aristoteles, kitabının konusunun siyaset (politika) olduğunu belirtmiş¹⁴ ve *Politika* olarak adlandırılan eserini de *Ethika’ya* ek olarak sunmuştu. *Ethika* mutluluğun ne olduğu ve ona ulaşabilmek için benimsenmesi gereken ilkeleri ve hayat formunu tarif ederken, *Politika* bu ilkelerin ve hayat formunun gerçekleştirilebileceği kurumları ve bunların nasıl örgütlenmesi gerektiğini anlatmaktaydı.¹⁵

Aynı minvalde, Orta Çağ Hristiyanlığında adaletin ve erdemnin nihai kaynağının aşkın tabii hukuk ve Tanrısal buyruk olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur.¹⁶ Bazı gözlemciler haklı olarak, Avrupa’da Orta Çağlara hakim olan siyasal zihniyetin, altıncı yüzyılda yaşamış Dionysus Areopagita’ya atfedilen ama muhtelemen Proklus’un öğrencilerinden Yeni-Eflatuncu bir yazar tarafından kaleme alınmış olan *Semavi Hiyerarşi ve Kilise Hiyerarşisi* adlı eserler üzerinden özetlenebileceğini söyler. Zira bu kitaplar, bir yandan yazıldığı dönemdeki Klasik düşünce ile Hristiyan düşünceyi kesişimi olan bir eklektik yaklaşımı yansıtırken diğer taraftan, Orta Çağlar boyunca yaygınca okunduğundan, sonraki dönemlerin si-

13 Bkz. İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, yayımlanmamış doktora tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2014).

14 Bkz. Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, The Great Books of the Western World IX içinde (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), s. 330-340.

15 Alasdair MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Türkçeye tercüme eden Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma, 2001), s. 67.

16 Bkz. Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946), s. 97-115.

yasal zihniyeti için de kurucu bir işlev görmüş, Skolastik Felsefenin temel metinlerinden olmuşlardır. Bu kitaplarda dile getirilen yaklaşıma göre bir şeyi anlayabilmek için daima o şeyin kendisinden neşet ettiği kaynağa dönmemiz ve bu kaynaktan nasıl südür ettiğini incelememiz gerekir. Her şeyin ilk kaynağı ve sebebi Mutlak olan Bir'dir. Bir, her açıdan mükemmelliği ifade eder. Bütün kesret alemi tedricî bir şekilde bu Bir'den taşma yoluyla meydana gelmiştir. Ne var ki, varlık hiyerarşisinde Bir'den uzaklaştıkça mükemmeliyetten de o ölçüde uzaklaşmış olur. Diğer bir deyişle, ahlaki skaladaki tedricî gerileme varlık skalasındaki tedricî gerilemenin izdüşümüdür. Böylelikle, en tepede her türlü eksiklikten münezzehtir Tanrı'nın bulunduğu, O'nu sırasıyla Cebrail'in, daha alt seviyedeki diğer melekelerin, Serafim ve Çerubim'in, semavi cisimlerin, insanların, organik tabiatın ve nihayetinde en alt seviyedeki ilk maddenin takip ettiği bir varlık ve değer hiyerarşisi ortaya çıkmaktadır. Varlık ve değer alemindeki bu hiyerarşi, tabii ki, sosyal ve siyasi alanda da gözlenmektedir. Aynı hiyerarşi, Kilise'de, başında Papa'nın olduğu, onu sırasıyla kardinallerin, başrahiplerin, rahiplerin ve ruhban sınıfının diğer alt üyelerinin takip ettiği bir düzende kendini gösterir. Devlet düzeninin en tepesinde ise İmparator vardır. İmparator sahip olduğu otoriteyi kendisinden daha alt düzeydeki yöneticilere, mesela penslere, düklere ve diğer hizmetkârlara havale edebilir. Dolayısıyla, sosyal ve siyasal alandaki hiyerarşi aslında Tanrı'nın inşa ettiği ebedî ve değişmez kozmik düzenin tabii bir yansıması olarak görülmelidir.¹⁷ Bu kozmik, sosyal ve siyasi düzenin ilahi boyutu "hierarchy" kelimesinin etimolojisinde de kendini belli etmektedir. Aslen Yunanca bir kelime olan "hierarchy" kelimesi, kutsal anlamındaki "*hieros*" ile yönetmek anlamındaki "*archein*" kelimelerinin bir araya gelişmesiyle oluşmuştur.¹⁸

Dolayısıyla, Makyavelli'yi gerçek anlamda devrimci bir düşünür ve modern siyaset tasavvurunun (kurucusu olmasa da) ilk öncülü kılan gerekçe, *Prens*'te takındığı, bugün bile okuyucusunu hayretler içerisinde bırakan o pervasız ve acımasız tutumundan ziyade, onun Avrupa'da bütün Orta Çağlara hakim olan hayati derecede önemli bu kozmik ve hiyerarşik düzen fikrini yerle bir etmesidir.¹⁹

17 Bkz. Cassirer, *The Myth of the State*, s. 131-132.

18 Bkz. "Hierarchy", *Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/07322c.htm>, son erişim 25 Nisan, 2014.

19 "Aristoteles için etik (ki, bireysel ahlak bunun sadece bir cüzüdür) siyasal bir düzende kemale ererken, Makyavelli'ye göre siyaset, ahlaktan arındırılmış ve farklı, genellikle de birbiriyle çatışan prensipler tarafından ➤

Doğrusunu söylemek gerekirse, Makyavelli bu zihniyet dünyasını yıkarken ona hücum bile etmemiştir. Tam aksine, siyasete dair mülahazalarında, basit bir şekilde bu sofistike kozmik sistemi görmezden gelmiştir, o kadar.²⁰

Siyasetin özerkliği fikri, belki de en uç noktada, Hobbes'un insan-merkezli epistemolojisinde kendini hissettirir. Ona göre hakikat, haricî bir gerçekliğin insan zihnine yansması değil, insan zihninin "keyfince" ve "yaratıcı" bir şekilde inşa ettiği "dilsel" bir kurgudur. Wolin'in tespit ettiği gibi, "Hobbes'un insanı, bilimin, matematiğin ve felsefenin Büyük Mucidi/Sanatkârı ve zamanın, mekânın, değerlerin, ve nihayet, hakikatin mimarı olarak temayüz eder."²¹ Hatta din bile büyük ölçüde insanoğlunun dehası ile kaimdir.²² Bununla birlikte insanoğlunun bu "yaratıcı" gücü en fazla siyaset ve devlet söz konusu olduğunda belirginleşir. Zira tabiat-tan farklı olarak, siyaset ve devlet tamamen insan-yapımı alanlar olduğu için, siyasete dair "anlam" ve "değer" de tamamen insanlar tarafından inşa edilir. Diğer bir deyişle, Hobbes'a göre siyasal gerçekliği kuran/yaratan şey, üzerinde uzlaşmış kelimelerdir. İşte bu nedenle "iyi" ve "kötü" dışarıdan, nesnelere kendi doğalarından, ya da din ve ahlak gibi farklı bir bilgi düzleminde siyaset dünyamıza aktarılamaz. Çünkü siyasetin ya da üzerinde uzlaşmış işaret ve kelimelerin gösterdiği haricinde verili alınabilecek bir "iyi" ve "kötü" yoktur.²³

Aynı şekilde, "doğru ve yanlış, nesnelere değil, konuşmanın vasıflarıdır. Konuşmanın olmadığı yerde, ne doğruluk ne de yan-

yönetilen müstakil bir alanı işgal eder. Siyasal iktidar ile diğer yükümlülükler arasındaki bu ayrışma, Aristoteles'in etik ideali ile çeliştiği kadar Ortaçağ Hristiyanlığının temel prensipleriyle de çatışır. Zira bu yaklaşım, siyasi hayatı, yalnızca siyasal verimliliğe tâbi kılan, bağımsız bir alan olarak yeniden kurmaktadır." Dupre, *Passage to Modernity*, s. 134.

20 Cassirer, *The Myth of the State*, s. 135.

21 Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), s. 220.

22 Wolin, *Politics and Vision*, s. 220.

23 "İyi, kötü ve değersiz sözcükleri, onları kullanan kişinin bakış açısından kullanılır: mutlak ve basit olarak iyi, kötü ve değersiz olan hiçbir şey yoktur; devletin olmadığı yerde kişinin kendisinden, devlet varsa onu temsil eden kişiden veya ihtilaf içindeki insanların anlaşarak tayin ettikleri ve vereceği kararlarla ihtilafı çözecek olan bir hakem veya yargıçtan başka, iyinin ve kötünün ne olduğu hakkında, nesnelere kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural da yoktur." Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), s. 48.

lılık vardır.”²⁴ Siyasal yaratımın en üst noktası ise, aşağıda göreceğimiz üzere, nihai kertede bizi *Leviathan*’a götüren “toplumsal sözleşme” de ifadesini bulur. Diğer bir deyişle, toplumsal sözleşme ile toplum, siyaset ve devlet kurulur. Devletin kurulmasıyla da “iyi”, “kötü”, “doğru” ve “yanlış”, yani “hakikat” inşa edilir. Hobbes’un, siyaset felsefesini, “Tanrı’nın şimdiye kadar insanoğluna bahşetmekten memnun olduğu tek bilim olan”²⁵ geometriye benzetmesinin bir nedeni de bu konvansiyon oluşturma fikridir: “[G]eometri ispat edilebilir (*demonstrable*), zira üzerine düşündüğümüz çizgiler ya da şekiller bizim tarafımızdan çizilmiş veya tarif edilmiştir; siyaset felsefesi (*civil philosophy*) de aynı şekilde ispat edilebilir, çünkü devleti yapan da bizleriz.”²⁶

Bu yönüyle siyasetin özerkliği düşüncesi, öznenin ontolojisine dair yaşanan daha derin bir zihinsel devrimin mantıksal bir sonucu olarak da okunabilir. Zira, 17. yüzyılda ortaya çıkan ve modern siyaset tasavvurunun başat modeli olan sosyal sözleşme söyleminde ifadesini bulan yeni siyasal atomculuğun en önemli sonuçlarından biri, Charles Taylor’un ifadesiyle, “yalıtık (*disengaged*) özne” fikri olmuştur. Böyle kendi kendine yeten ve her türlü ontolojik ilişkiden ve bağdan boşanmış bir öznenin amaçları, bir parçası olduğu daha geniş bir kozmik düzen tarafından dikte ettirilmeyip, onun kendi içinde mevcuttur. Bu açıdan, modern özne daha önce hiç olmadığı ölçüde bağımsızdır.²⁷ Böyle bir birey için, orijinal sözleşmede kabul edilmiş şartların ötesinde ya da üstünde, siyasal değerler ya da amaçlar üreten aşkın bir kaynaktan söz edilemez. Siyasetin öznesi ve nesnesi, artık, “kendi dar sınırları haricinde herhangi bir amaçtan yoksun, tabiat hâlinin pür ve yalın bireyidir.”²⁸ Modern siyaset felsefesi, bu nedenle, yabancılaşmış, kozmik bütünden kopmuş ve kendi içine kapanmış olan insanların yer yüzünde sahip olabileceği en konforlu ve güvenli hayat formunun arayışı olarak da anlaşılabilir. Kısacası, modern tasavvurda siyaset artık temeli kendi içinde kapalı bir daireye dönüşmüştür.²⁹

24 Hobbes, *Leviathan*, s. 37.

25 Hobbes, *Leviathan*, s. 37.

26 Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, 11 cilt (Londra: John Bonn, 1839-1845; yeniden basım Aalen (Almanya): Scientia, 1962), s. 7:184.

27 Charles Taylor, *Sources of the Self*, s. 193.

28 Jerrold Seigel, “Önsöz”, Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism* içinde (New Jersey: Princeton University Press, 1995), s. viii.

29 Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, s. 15.

Siyasetin özerkliği fikri, bireyler değil de devlet söz konusu olduğunda “egemenlik” nosyonu ile temsil edilmektedir. Her ne kadar, geçmişte benzerine rastlanıyor gibi görünse de, teknik anlamıyla egemenlik ilkesi tamamen modern bir düşüncedir. En yalın hâliyle egemenlik, “hukukta son söz”³⁰ demektir. İlk olarak 16. yüzyılın sonlarında formüle edilen egemenlik, Jean Bodin’in kelimeleriyle “bir devletin mutlak ve ebedî gücü”³¹ olarak tanımlanmıştır. Bu tanımdaki “mutlak” kelimesi, “egemenin hukuka tâbi olmadığına; tam aksine, istediği zaman kanunlar vazedebileceğine ya da mevcut olanları iptal edebileceğine işaret eder. Zira, yasama gücü bölünemez olduğundan, sıfırdan kanun yapma kabiliyeti egemenliğin mutlak olmasını gerektirir.”³² Aynı şekilde, Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nde “egemen varlığın, bozamayacağı bir yasanın buyruğu altına girmesinin siyasal yapının tabiatına aykırı düştüğünü” ve egemen varlık (Rousseau örneğinde, “halk”) için “hiçbir temel yasanın mevcut olmadığını ve olamayacağını” iddia eder.³³ Dolayısıyla, egemenlik nosyonu özü itibarıyla hukuk, hukukun kaynağı ve hukukun iptali, diğer bir deyişle, “sınırsız iktidar faraziyesi”³⁴ sornsalı üzerine inşa edilmiştir. “Egemen, olağanüstü hâle karar verendir,” der Carl Schmitt, “... Bu nedenle – ister genel ister münferit bir durumda – yürürlükteki kanunu ilga etme yetkisi egemenliğin alameti farikasıdır ve Bodin, egemenliğin diğer tüm ayırt edici niteliklerini (savaş ilanı ve barış yapılması, memurların atanması, af ve nihai temyiz yetkisi, vb.) buradan türetmek ister.”³⁵

Tarihsel açıdan, Fransa’da, şiddetinin ve yıkımının 1572’deki St. Bartholomew Günü Katliamı’nda zirveye çıktığı Din Savaşları bağlamında ortaya atılan egemenlik tartışmasının amacı, şiddetin ana sebebi olarak görüldüğü için, Tanrı adına iktidar kullanan Kilise’nin kendine bağlı devletler üzerindeki müdahale hakkına teorik olarak son vermektir. Ancak, zaman içerisinde bu egemenlik nosyonu, modern devlet fikri ile birlikte yükselmiş ve Kilise’nin ve Aristote-

30 Michael G. Roskin, *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture*, (New Jersey: Pearson, 2013), s. 7.

31 Jean Bodin, *The Six Books of the Commonwealth* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), s. I, 8.

32 Alain De Benoist, “What is Sovereignty?”, *Elements* 96, (Kasım, 1999): 24-35.
33 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), s. 16.

34 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu (İstanbul: Dost Kitabevi, 2005), s. 18.

35 Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 13-17.

leşçi kozmolojinin denetimindeki Orta Çağ Avrupası'na bir tepki olarak, hukuk yaratma ya da yukarıdan hukuk dayatma yetkisini Kilise'nin elinden almıştır. Egemenlik ilkesinin bir gereği olarak, modern devlet, kendi toprakları üzerinde mevcut olan en yüksek otorite ve hukukun nihai kaynağı olarak temayüz etmiştir. Diğer bir deyişle, modern devlet, kendi dışında ya da üstünde herhangi bir hukuki/ahlaki otorite ile sınırlandırılmayan bir *Leviathan*'dır.

Modern siyaset filozofları kimin (imparator, prens, halk) egemen olacağı ya da egemenliğin nasıl uygulanacağı (egemenliğin bölünebilir veya devredilebilir olup olmadığı)³⁶ konusunda görüş ayrılığına düşmüş olsalar da, hukukun kaynağının “dışarıdan” ya da “yukarıdan” gelmediği, neticede “toplum içerisinde bir yerde; halkta, prensde ya da Devletin asıl özünü teşkil eden bir güç olarak, hem prensin hem de halkın bir araya geldiği bir kurumda, bir *summa potestata*”³⁷ olduğu konusunda hemfikirdirler. Dolayısıyla, modern devletin alameti farikası olan egemenlik fikriyle birlikte siyasetin özerkliği düşüncesi de kemale ermiştir.

II. “İyi Hayat” İdealinin Terki

Siyasetin özerkliği ilkesi bizi, modern siyaset tasavvurunun ve onun ilk ve başat modeli olan toplumsal sözleşme yaklaşımının başka bir önemli özelliğine götürür. Daha ziyade, “iyi hayatın” ve “iyi şahsiyetin” hangi siyasal düzen içerisinde en yüksek derecede gerçekleştirilebileceği sorusu üzerine yoğunlaşmış olan Klasik ve Orta Çağ siyaset filozoflarının aksine, modern düşünürler bu amaçları ya da bu amaçlara mündemiç olan ahlaki erdemleri ya tamamen gözardı etmişler ya da bunlara fazla ehemmiyet vermemişlerdir. Hatta modern yaklaşımın verili bir “iyi hayat” ve “iyi toplum” varsaymadığı dahi iddia edilebilir.³⁸

Bunun aksine, modern siyaset tasavvurunun kendisini reddederek yola çıktığı ve teleolojik ve özcü bir metafiziği benimseyen Aris-

36 Bkz. Ali A. Mazrui, “Alienable Sovereignty in Rousseau: A Further Look”, *Ethics* 77/2, (Ocak 1967): 107-121.

37 Alexander Pessierin D'Entreves, *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory* (Londra: Oxford University Press, 1967), s. 93.

38 Robert Sugden, “Contractarian Enterprise”, *Rationality, Justice and Social Contract: Themes from Morals by Agreement*, ed. David Gauthier ve Robert Sugden (Londra: Harvester Wheatsheaf, 1993), s. 3.

toteles için devlet, herhangi bir hayat değil, “iyi bir hayat” sunduğu için vardır ve değerlidir.³⁹ Diğer bir deyişle, “iyi hayat”tan daha azını sunan siyasal düzene “devlet/*polis*” denemez. Aristoteles’e göre dünyadaki her bir varlık belli bir “iyi”yi amaçlar ve kendi tabiatındaki iç-muharrik kuvvet nedeniyle bu iyiye doğru hareket eder. Dolayısıyla, her varlığın ulaşmak istediği “son” ya da “iyi” aynı zamanda onun tabiatını oluşturur. İnsanoğlu da tabiatı icabı belli bir “iyi”yi amaçlar ve insanoğlunun tabiatının zamanla açılması onun bu iyiye doğru “hareket etmesi” anlamına gelir. Bu aynı zamanda “saadet”e ulaşma serüvenidir. Zira “iyi”ler hiyerarşisindeki nihai durak, Aristoteles’e göre, saadetin ta kendisidir. İnsanoğlunun özü/mahiyeti (insanı insan yapan şey) akıldır (*zoon logikon*); dolayısıyla amaçladığı “iyi” de akıl ile mütenasip bir son olmalıdır. Aristoteles, bu “iyi”yi “erdemli bir şahsiyet/karakter” geliştirmek ve bu şekilde “erdemli bir hayat”a ulaşmak olarak tanımlar. Erdemli hayat, her durumda aklın gereklerine göre yaşamak, her defasında makul tercihler yapmaktır.⁴⁰ Bu şekilde her defasında makule yönelmek zaman içerisinde bilinçli bir seçim olmaktan çıkar ve ilgili kişi için bir meleke hâline gelir. İşte bu durumda erdemli bir şahsiyete/karaktere ulaşılmış olur. Böyle bir sona ulaşamamış insan, tabiatındaki potansiyelin tümünü gerçekleştiremediği için eksik, tamamlanmamış insan olarak kalır. Erdemli bir hayat, Aristoteles’e göre, yalnız başına elde edilemez. Zira, erdemli olmak bir alışkanlık (*habit*) sonucudur; bu da ancak insanların çocuktuktan itibaren erdemli davranmaya yönlendirilmesiyle mümkün olabilir. Bunun için siyasal bir düzen içinde yaşamak, karşılıklı yardımlaşmak, belli bir eğitim sürecine tâbi olmak, kısacası sosyal-siyasi bir bütünün parçası olmak gerekir. “Ortak bir hayatı sürdürme kabiliyetinden mahrum veya kendi kendine yettiği ve ihtiyaç duymadığı için bir toplumun parçası olmayan kişi,” der Aristoteles, “ya bir canavardır ya da bir Tanrı.”⁴¹ Dolayısıyla, insanoğlu kendini tam olarak gerçekleştirebilmek için, bu konuda kendisine gerekli altyapıyı ve desteği sunacak bir siyasal düzene ihtiyaç duyar. İşte insanoğlunun, tabiatının/özünün bir icabı olarak iyi hayata ulaşmak için katettiği yolda, aile ve köyden sonra tabii bir şekilde vücuda gelen bu siyasal

39 Aristoteles, *Politics*, çev. Benjamin Jowett (New York: Random House, 1943), 1280a, s. 142.

40 Makul, yani erdemli tercihin ne olduğunu Aristoteles *Ethika*'da uzun uzun anlatır. Nihayetinde “Erdem iki uç arasındaki orta noktadır.” *Nicomachean Ethics*, 1106b, s. 352.

41 Aristoteles, *Politics*, 1253a, s. 54.

birime “devlet/*polis*“ denir. Yani, devletin bu serüvende son durak olabilmesi için onun insanoğlunun tabiatının amaçladığı sonu, yani iyi hayatı sunması gerekir.

Görüldüğü gibi Aristoteles’in devleti, insanların özgür ve güven içinde yaşayabilecekleri asgari düzeni sunmanın ötesinde bir görevle, erdemli insan yetiştirme gibi ahlaki bir misyon ile tanımlanır. Son zamanlarda “erdem ahlaki” olarak adlandırılan bu yaklaşım, Avrupa’da klasik dönemin başat yaklaşımı olagelmıştır. Her ne kadar erken ve Augustinusçu Hristiyanlık’ta, bazı mesihçi ve apokaliptik gerekçelerle, devlete ya da siyasal otoriteye böyle mühim bir ahlaki misyon atfetmekten özellikle kaçınılmışsa da, 13. yüzyıldan itibaren, özellikle de Thomas Aquinas’ın Aristotelesçi sentezinden sonra, Avrupa’daki geç Orta Çağ devlet anlayışı da, siyasal hiyerarşiyi ve otoriteyi erdemli olmanın zorunlu şartlarından addetti ve devletin nihai misyonunu iyi hayatı mümkün kılmak olarak tespit etti. Elbette ki, Hristiyanlığın öngördüğü “erdem” ve “iyi hayat” görüşünün kaynağı Kutsal Kitap ve Kilise idi; ancak özellikle Aquinas’ın müdahalesinden sonra, Kutsal Kitap ve Kilise’de temsil edilen Tanrısal Hukuk ile Aristotelesçilikte temsil edilen Tabii Hukuk aynı hakikatin farklı yansımalarından başka şeyler değildi.

Siyasete ve devlete ahlaki bir misyon atfeden bu klasik yaklaşımın aksine, Makyavelli ve Hobbes’tan Rawls ve Nozick’e kadar modern siyaset düşüncesinin ana-akım yaklaşımı siyasetin hedeflerini asgariye indirmiş, “toplumun birey üzerindeki ya da bireylerin birbirleri üzerindeki taleplerini sınırlandırmıştır.”⁴² Zira, yukarıda Makyavelli örneğinde ifade edildiği gibi, bütün modern yaklaşımlar, siyasal hayatın nihai amacını bir ahlak nizamının tesisi olarak gören klasik şemanın gerçekçi olmadığı ortak inancı üzerinde birleşirler.⁴³ Siyasetin hedefi artık içinde “iyi şahsiyet/karakter”in yetişebileceği bir topluma ulaşmak olamaz. Bu ne mümkündür ne de arzu edilebilir. Bilakis, siyasetin amacı modern dönemde, detaylarını aşağıda izah edeceğimiz üç değeri, yani hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti korumaya hasredilmiş, daha ötesine birincil ve kurucu bir önem atfedilmemiştir. Bunun en büyük gerekçesi, tahmin edilebileceği gibi, yukarıda da belirtildiği üzere, siyasetin özerk bir alan olduğu, her türlü dinî ve ahlaki çerçeveden soyutlandığı inancıdır. Zira “iyi hayat” düşüncesi toplumsal olarak üzerinde uzlaşmış belli bir ahlaki (çoğunlukla da dinî ve kozmolojik) çerçeveyi ve-

42 Sugden, “Contractarian Enterprise”, s. 4.

43 Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, s. 40.

rili almayı zorunlu kılar. Buna karşın, modern atomistik öznenin, bu atomların salt bir toplamı addedilen toplumun ve onun kurduğu bir “otomat” olan devletin amaçları aşkın değil içkindir; verili değil inşa edilmiştir.

Klasik dönemde devlet, gayesi itibariyle tanımlanır ve değerlendirilirken, erken modern dönem siyaset filozofları için devletin gayesinden ziyade kökeni ve mahiyeti önem kazanmıştır. Zira, bu düşünürler “bireyi” yüceltebilmek ve böylelikle “yeni gerçeklik” içerisinde onun ontolojik güvenliğini muhafaza edebilmek için, devlete ikincil, bağımlı ve araçsal bir kimlik atfetmek zorunda olduklarını hissettiler. Her ne kadar, mutlak bir *Leviathan* öneriyor olsa da, Hobbes bile nihayetinde devleti birey üzerinden tanımlamış ve devletin nihai varlığını, her türlü aşkınlıktan azade bir şekilde, bireyin –varlığı ve değeri kendinden menkul– haklarına atfetmiştir.

Çağdaş zamanlarda ise, siyasetin özerkliği ilkesine ilaveten bir ikinci neden daha bu yaklaşımı pekiştirmiş görünmektedir. Nitekim, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa gibi modernliğin ilk ve en fazla tecessüm ettiği toplumlarda, “iyi” anlayışındaki çoğulculuk ister istemez üzerinde uzlaşmış bir “iyi hayat” fikrini imkânsız kılmaktadır. Böylelikle, devletin, herhangi bir “iyi hayat” anlayışını diğerine tercih etme imkânı bulunmamaktadır. Bu durumda iyi hayatı bireyin kendi sorumluluk alanına bırakmak en doğru seçenek gibi görünmektedir. Birey kendi iyisinin ne olduğuna kendisi karar verir; bunu gerçekleştirip gerçekleştirmemesi yine kendine kalmıştır. Devletin, kendi iyisini gerçekleştirmek isteyen bireylere gerekli alt yapıyı, yani güvenlik ve özgürlük ortamını sunması zorunlu ve yeterlidir. Sugden’in dediği gibi, sözleşmecî kuramların en cazip yönlerinden biri toplumun her üyesi tarafından kabul edilebilir bir ortak payda ortaya koyabilmesidir: “Bir sözleşmecî kuram adil toplumu tanımlamaktan daha fazlasını yapar: O toplumu, bütün üyelerinin gözünde meşrulaştırır. Bunun aksine ‘iyi hayat’ ilkesi üzerine inşa edilmiş kuramlar, sadece bu ‘iyi’yi kabul edenler gözünde meşrudur.”⁴⁴ Aslında bu durum, çağdaş sözleşmecilerin en önemlisi olan John Rawls’un –her bir bireyin siyasi, sosyal, entelektüel ve psikolojik yetkinliklerinin yanı sıra– dünya görüşünden de soyutlanmış olduğu bir “orijinal durum” var say-

44 Sugden, “Contractarian Enterprise”, s. 4.

masının esas nedenidir. Bu nedenle, onun adalet kuramı “metafizik değil siyasidir.”⁴⁵

III. Özgürlük ve Eşitlik Ekseni

Kadim siyaset yaklaşımlarında siyasetin nihai amacı, dolayısıyla en önemli unsuru, aşkın ve/ya kozmik bir düzene referansla tanımlanan ve verili alınan “adalet/*dikē*” ilkesi ile ona bağlı ya da ondan neşet eden diğer erdemlerdi. Eflatun’un, mesela, siyasete dair en meşhur diyalogu olan *Cumhuriyet*’i için alt başlık olarak “*Adalet Üstüne*”yi tercih etmesi bu anlamda bir tesadüf değildi. Burada ifade ettiği ve *Protagoras*’ta tekrarladığı gibi adalet, Eflatun için, dört ana erdemden en kapsamlısı ve en mühimi idi. Diğerleri ise hikmet, şecaat ve iffet şeklinde tanımlanmıştı. Kişisel ve toplumsal düzeyde saadet ve huzur adalete, adalet de bu üç erdemden uyumlu ve eşzamanlı varlığına atfedilmişti.⁴⁶ Bu klasik formülasyon, “Siyaset biliminin hakiki öğrencisinin her şeyden önce erdemi tedris etmiş olduğu düşünülür.”⁴⁷ diyen Aristoteles başta olmak üzere, Cicero gibi Stoacı; St. Ambrose, St. Augustine ve Thomas Aquinas gibi Hristiyan ve İbn Miskeveyh, Gazâlî, Nasîruddin Tûsî, Celaleddin Devvânî, Kınalızade Ali Efendi gibi pek çok Müslüman ahlak ve siyaset düşünürü tarafından aynen benimsendi. Eflatun’un en baştaki çözümlemesi o kadar içselleştirildi ki, sonraki yüzyıllarda, özellikle Akdeniz Havzası ve bununla irtibatlı coğrafyalarda ahlak düşüncesi, Eflatun’a ya da klasik Yunan düşüncesine atıfta bulunmaksızın, bu anlayış ve formülasyon üzerinden aktarılageldi.

Modern döneme gelindiğinde ise aşkın bir adalet ve erdem arayışının yerini siyasetin kendileri uğruna varolduğu düşünülen özgürlük ve eşitlik vurgusu aldı.⁴⁸ Siyasete ilişkin diğer tüm değerler

45 John Rawls, “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14 (Summer 1985): 223-239; John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. M. Fevzi Bilgin (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 56.

46 Plato, *The Republic*, İngilizcesi G. M. A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1974), 4. Kitap, s. 85-109.

47 Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, s. 347.

48 Murray Forsyth, “Hobbes’ Contractarianism: A Comparative Analysis”, *The Social Contract From Hobbes to Rawls*, ed. David Boucher ve Paul Kelly (Londra: Routledge, 1994), s. 37-38.

insanların doğuştan eşit ve özgür olduğu fikrinden türetilmeye başladı. Zira eşit ve özgür olmak, herhangi bir harici unsura ihtiyaç duymadan, sadece insan olmakla vücuda gelen, bu nedenle de ancak insanlıkla birlikte ortadan kaybolan en temel özellikler ya da değerler olarak algılandı. Siyasal değerlerin anlamı ve meşruiyeti eşitlik ve özgürlük prensibinden neşet etmesine ya da bu ilkelere hizmet etmesine atıfla tanımlandı. Tabiatları itibariyle eşit ve özgür olan insanların kuracakları siyaset, tanımı gereği, rıza fikrine dayanmak zorundaydı. Nitekim, sadece kurucularının rızasına dayalı bir tahakküm düzeni varoluşsal anlamda özgür olan insanların itaatini garanti altına alabilir ya da bu insanlar için bağlayıcı sayılabilirdi.⁴⁹

Hobbes'a göre, mesela, "temel tabiat kanunu", 1950'lerin sonunda Isaiah Berlin tarafından "negatif özgürlük" olarak tanımlanacak olan,⁵⁰ sınırsız özgürlük, yani "herkesin herşeye hakkı"nın, hatta "bir başkasının bedenine bile" hakkının olmasıdır: "Yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri 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."⁵¹ Benzer şekilde, yine Hobbes için, temel aksiyomlardan biri "insanların doğuştan eşit olduğu" ilkesidir. Zira, "Doğa insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey gözönüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir."⁵²

Modern siyaset algısının diğer iki etkili mimarı Locke ve Rousseau da bu konuda Hobbes ile hemfikirdirler. "Bütün insanların tabii olarak içinde buldukları durumu esas almak zorundayız," der Locke, "ki bu, mükemmel özgürlük hâlidir. ... Aynı zamanda da eşitlik. Zira her türlü güç ve yargılama yetkisinin karşılıklı olduğu, kimsenin diğerinden daha fazla bunlara sahip olmadığı du-

49 Bkz. D'Entreves, *Notion of the State*, 199; Forstyh, "Hobbes' Contractarianism", s. 38.

50 Bkz. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", I. Berlin, *Four Essays on Liberty* içinde (Londra: Oxford University Press, 1990).

51 Hobbes, *Leviathan*, s. 96, 97.

52 Hobbes, *Leviathan*, s. 92.

rumdur bu.”⁵³ Rousseu’ya göre de, “her yerde zincire vurulmuş” olarak karşımıza çıksa da, “insan özgür doğar.”⁵⁴ Dolayısıyla, özgür olmak insan olmakla eşdeğerdir: “Özgürlüğünden vazgeçmek insan olma niteliğinden, insanlık haklarından, hatta ödevlerinden vazgeçmek demektir. Her şeyden vazgeçen insanın hiçbir zararını karşılama olanağı yoktur. Böyle bir vazgeçme insanın yaradılışıyla uzlaşmaz.”⁵⁵

Dolayısıyla özgürlük ve eşitlik, bireyin varılmaktan ileri gelen ilk kurucu hususiyetleridir. Hobbes için bu durum varoluşsal bir güvenlik sorununa, dolayısıyla da Leviathan’ın doğuşuna neden olurken, Locke ve Rousseau için aynı eşitlik ve özgürlük hâli, bireye karşı Leviathan’ın gücünü kısıtlayan normatif bir değere dönüşür. Modern siyaset düşüncesinin sonraki merhalelerinde verili kabul edilen, böylelikle de bilinçaltına itilen bu temel anlayış, 20. yüzyılın sonlarına doğru yeniden gündeme gelmiş, John Rawls’un sözleşmecî modelinde başlıca öncüllerden biri olmuştur. Klasik sözleşmecilerden biraz daha farklı olarak Rawls, adil bir siyasal düzen için insanların başlangıçta eşit ve özgür olduğunu varsaymamızın zorunlu olduğunu iddia eder. Zira, adil bir siyasal yapı ancak özgür iradelerle tercih edilmiş ve rızaya dayalı olmalıdır. Dahası, böyle bir tercihi yapan insanların maddi ve manevi anlamda birbirlerine eşit olduklarını farz etmek de aynı gerekçe ile elzemdir. Böylelikle, eşitliği bozan her türlü hususiyetten bağımsız bir şekilde, toplumun bütün kesimleri tarafından kabul edilebilecek makul bir yapıya ulaşmış oluruz.⁵⁶

Modern bireyin özgürlüğü fikri, aynı zamanda, yine bazılarınca “pozitif özgürlük” ile özdeş addedilen,⁵⁷ ahlaki özerklik anlayışını da içermektedir. Buradaki ahlaki özerklik, her türlü metafizik çerçeveden, kozmik düzenden, sosyal yapılardan ya da siyasal kurumlardan bağımsız bir şekilde bireyin kendi kendini yönetebilme yetkisi ve “kendi kişiliğinin sahibi olma yetkinliği” anlamına gelmektedir.⁵⁸ Diğer bir deyişle, modern anlamıyla özgürlük, verili

53 John Locke, *The Second Treatise on Government, Political Writings*, ed. David Wootton (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003), s. 263.

54 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 4.

55 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 9.

56 John Rawls, *A Theory of Justice* (Massachusetts: Harvard University Press, 1971), s. 12-13.

57 Berlin, “Two Concepts of Liberty.”

58 Bkz. John Christman, “Autonomy in Moral and Political Philosophy”, ⇨

alternatifler arasından birini tercih etme salahiyetinden daha fazlasıdır. Zira, modern birey ne kadar çok olursa olsun verili olanlarla sınırlandırılmayı reddeder. Siyasetin özerkliğinden bahsederken vurgulandığı üzere, bu anlayış modern özne ile kozmik bütün arasındaki ilişkiyi altüst etmiştir. Kadim dönemde öznenin kurulu kozmik düzene uyumu bir değer ve amaç olarak algılanırken, modern dönemde kozmik düzenin öznenin tercihlerine uyumu esas addedilmeye başlamıştır.⁵⁹

Ahlaki özerklik fikrinin özgürlük kavramının bir parçası hâline gelmesi büyük ölçüde 18. yüzyılın sonlarına doğru, özellikle de Aydınlanma'yı "bireyin, kendi kendine dayattığı ergin-olmama vesayetinden kurtulması" şeklinde tanımlayan Kant'la birlikte olmuştur.⁶⁰ Modern devlet nasıl ki ahlaki ve hukuki egemenlik fikri ile özdeşleşmişse, modern birey de aynı şekilde siyasi ve ahlaki özerklik fikri ile temayüz etmiştir. Zira, ontolojik ve siyasi özgürlük düşüncesi insanlık tarihi söz konusu olduğunda yeni bir şey değildir. Ancak, bireylerin hiçbir üst ahlaki değerler setine tâbi olmadığı, tam tersine kendi değerlerini kendilerinin belirlediği anlayışı –bazı kısa vadeli tarihsel istisnalar haricinde– tamamen moderndir.

IV. Tabiat Hâli, Tabii Hukuk ve Tabii Haklar

Siyasetin her türlü aşkın anlam ve değerden müstakil bir alan olarak temayüz etmesi, siyasetin metafiziğe duyduğu ihtiyacı ortadan kaldırmadı elbette. Modern siyasal değerlerin artık dinî ya da kozmik bir arkaplan tarafından üretilmediği veya belirlenmediği konusunda Avrupa'da yeterli bir uzlaşma sağlanmıştı. Bununla birlikte, yeni toplumsal düzenin üzerine inşa edileceği siyasal değerlerin kendisiyle tanımlanabileceği ve anlamlandırılabilceği bir referans ya da arşimed noktasına hâlen ihtiyaç vardı. 17. yüzyıl düşünürleri bu metafizik ihtiyacı muhayyel bir mebde (başlangıç) tasavvuru ile aşmaya çalıştı. Bu anlayışta insanlık durumu birbiri-

Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta, URL=<<http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/>> (son erişim: 14 Mart 2014).

⁵⁹ Dupre, *Passage to Modernity*, s. 124.

⁶⁰ Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* içinde, ed. James Schmidt (Berkeley: University of California Press, 1996), s. 58.

ni dışlayan iki varlık alanına bölünmektedir: tabiat hâli ve siyasal toplum. Locke'un ifadesiyle, tabiat hâli "bütün insanların tabiatları itibariyle içinde buldukları durum" olarak tahayyül edilir. Zira, tabiat hâli, insanların ortak iradesi tarafından dokunulmamış, değiştirilmemiş veya düzenlenmemiş ilk hâl olarak formüle edilmektedir. En önemlisi de, tabiat hâli toplum-öncesi ve siyaset-öncesi bir durumdur. Tabiat hâlinde tanımlanabilecek tek anlamlı bütün ya da birim, yalın hâliyle tanımlanmış "birey"dir. Bu nedenle, tabiat hâlinde, bireyin öncesinde ve ötesinde herhangi bir başka birimden ve unsurdan, mesela "toplum"dan veya "siyaset"ten bahsedilemez. Diğer tüm bileşenleriyle birlikte toplum ve siyaset tabiat hâlindeki mezkur bireylerin "iradi" bir şekilde inşa ettikleri ikincil, dolayısıyla da bağımlı oluşumlardır.

Tabiat hâlindeki bireylerin, toplum ve siyaset dâhil, daha ortada hiçbir şey yokken sahip oldukları, yani sırf var olmaktan ileri gelen ve zatlarından gayri olmayan hayat, özgürlük ve eşitlik gibi bir takım sıfatları, diğer bir ifadeyle "haklar"ı vardır ki, bunlar, insanların hiçbir durumda mahrum edilemeyeceği "tabii haklar" olarak adlandırılır. John Locke, hayat hakkından yola çıkarak, yani kendi varlığına sahip olan bir bireyin, yine kendinin bir parçası olan emeğini karıştırarak elde ettiği varlıklara da sahip olma hakkı olduğunu iddia ederek, mülkiyeti de tabii haklar bünyesinde zikreder.⁶¹ Bu haklar bireyin ontolojik bileşenleridir ve daha ortada hiçbir şey yokken bireyle birlikte var olduklarından, ne toplum ne de siyaset bireyi bu haklardan mahrum etme salahiyetine sahiptir. Devletin nihai görevi veya işlevi de "erdemli" şahıslar yetiştirmek ve "iyi" bir hayat sunmak değil, bu tabii hakları muhafaza etmektir. Kadim kültürlerde siyasal toplumun varlığı verili alındığı ve bireysel mükemmelliğin ön şartı kabul edildiği için, kişinin haklarından ziyade görevlerine vurgu yapılırken, modern dönemde hiçbir görev öncelik bakımından burada zikredilen tabii hakların ötesine geçemez. Bu anlamda mutlak görevler yoktur ama mutlak haklar vardır.⁶²

Tüm bu sürece hâkim olan ilke ise yine insanoğlunun doğuştan beraberinde getirdiği evrensel "akıl"dır ki, bu da "tabii hukuk" veya "tabiat kanunu" olarak temayüz (tebartüz) eder. Hobbes tabiat kanununu "akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasakla-

61 Locke, *Second Treatise*, s. 274.

62 Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1965), s. 183-184.

yan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kural” olarak tanımlarken,⁶³ Locke, yine akıl ile özdeşleştirdiği tabiat kanununu, “bireylerin birbirlerinin hayatlarına, sağlıklarına, özgürlüklerine ve mülklerine zarar vermeme ilkesi” olarak tarif eder.⁶⁴

Tabii hukuk ya da *tabiat kanunu* nosyonu, kökenleri Sokrates’e, Sofokles’in Antigone’una ve hatta daha da geriye götürülebilecek eski ve yaygın bir düşüncedir. *Retorik* adlı eserinde Aristoteles, genel (evrensel) ve tikel (yerel) olmak üzere iki çeşit hukuk bulunduğunu, yerel hukukun belli bir yerde sadece belli bir insan grubuna uygulandığını, tabii hukuk olarak tanımladığı genel hukukun ise, kişilerin özel şartlarından bağımsız bir şekilde, arada herhangi hukuki bir sözleşme olmasa bile, herkes için, her zaman ve her yerde bağlayıcı olduğunu iddia eder.⁶⁵ Bu tabii hukuk anlayışı Stoik düşünürlerin elinde kapsayıcı bir felsefeye dönüştürülmüş ve normatif bir kozmik-ahlaki düzen olarak tarif edilmiştir.⁶⁶ Orta Çağlar boyunca, özellikle de Thomas Aquinas’ın sentezinden sonra tabii hukuk, sadece Tanrı’nın bilebildiği ve tüm varlığı kuşatan Ezelî ve Ebedî Hukukun insan aklına yansıyan kısmı olarak yüceltmeye devam etmiştir.⁶⁷ Bununla birlikte şu hususun altı çizilmelidir ki, ahlaki rölativizmin hüküm sürdüğü birkaç sapma hariç, tüm klasik örneklerinde tabii hukuk düşüncesi, aşkın bir kozmik düzenin varlığını verili kabul etmiş, insanoğlunun da bir parçası olduğu ilahi kozmik düzenin evrensel ölçekte bağlayıcı ahlaki ilkeler vazettiğini varsaymıştır. İnsanoğlunda mündemiç olan ilahi-kozmetik kıvılcımın (bir nevi nefhanın), yani aklın, ona bu mükemmel düzene katılma potansiyeli kazandırdığına inanılmıştır.

Modern dönemde ise tabii hukukun kökleri, ilahi-kozmetik arkaplandan soyutlanarak, insanın bireysel varlığında aranır olmuştur. Diğer pek çok hususta olduğu gibi, tabii haklar ve tabii hukuk konusunda da belirleyici olan yine, tabii hukukun ne pahasına olursa olsun kendi varlığını koruma (*self-preservation*) temel güdüsün-

63 Hobbes, *Leviathan*, s. 96-97

64 Locke, *Second Treatise*, s. 263-264.

65 Aristoteles, *Rhetoric*, The Great Books of the Western World IX içinde (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 1373b, s. 617.

66 Dupre, *Enlightenment*, s. 155.

67 Thomas Aquinas, *The Summa Theologica* II, Great Books of the Western World içinde (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952), Question XCI, s. 209.

den türetilbileceğini savunan Hobbes'tur.⁶⁸ Bu durumda, ilk ve temel tabiat kanunu "herkesin herşeyi yapmaya doğal hakkının olması"dır.⁶⁹ Dolayısıyla, Hobbes'a göre tabiat hâli, eşitlikten ve özgürlükten kaynaklanan güvensizlik durumunun tabii bir neticesi olarak, herkesin herkese düşman olduğu savaş hâlidir. Savaş durumunun getirdiği bütün sıkıntılar, düzensizlikler ve yokluklar tabiat hâlinin de mahiyetine içkindir. Böyle bir durumda mülkiyete, çalışmaya, kazanmaya, toprağı işlemeye, bilgiye ve eğitime yer yoktur. Hepsinden önemlisi de tabiat hâline hakim olan ruh durumu, tıpkı şiddetli bir savaş ortamında olduğu gibi, sürekli ölüm korkusudur. Tabiat hâlinde insan hayatı "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürelidir."⁷⁰

İşte bu noktada ikinci tabiat kanunu devreye girer ve insanlar tabiat hâlinin getirdiği "güvensizlik duygusu" ve "ölüm korkusu" nedeniyle, sahip oldukları sınırsız özgürlüklerinden feragat eder: "Bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir."⁷¹ Hakların karşılıklı olarak devredilmesi "insanların sözleşme dedikleri şeydir." Eğer bu sözleşme, "insanın can güvenliğini ve canını koruma yollarının güvenliğini bu konuda endişeli olmayacak şekilde sağlıyorsa",⁷² siyasal toplum ve devlet kurulmuş demektir. Ne var ki bu, karşılıklı rıza bildirimine dayalı sıradan bir akit değildir. Bu kurucu sözleşme, "herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir."⁷³ Bu birleşme aslında Hobbes'un, cesametini ve yüceliğini ifade etmek için "Leviathan" dediği ve "ölümlü tanrı"

68 Strauss, *Natural Right and History*, s. 182.

69 Hobbes, *Leviathan*, s. 97.

70 "Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir; ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer. ... Herkesin herkese karşı savaşının bir başka sonucu; mülkiyetin, egemenliğin, benim ve benim ayrımının bulunmaması; sadece, herkesin eline geçirebildiği şeye onu elinde tutabildiği sürece sahip olmasıdır." Hobbes, *Leviathan*, s. 94-96.

71 Hobbes, *Leviathan*, s. 98.

72 Hobbes, *Leviathan*, s. 99.

73 Hobbes, *Leviathan*, s. 130.

olarak tavsif ettiği, savaş durumundan tek çıkış yolu olan “devlet”i vücuda getirir.⁷⁴

Klasik ve Orta Çağ tabii hukuk anlayışından tam olarak kopamamış, bu nedenle de sağduyuya daha yakın olmakla birlikte felsefi anlamda ciddi tutarsızlıklar sergileyen John Locke içinse tabiat hâli Hobbes’un tasvirinden daha insancıl ve ılımlıdır. Zira Locke’un normatif bir biçimde takdim ettiği tabiat kanunu insanın kendi varlığını muhafaza etme hak ve yetkisinin yanı sıra bazı evrensel ahlaki kurallar ve sınırlamalar da getirir.⁷⁵ Ne var ki, sonuçları itibariyle büyük farkları beraberinde getiriyor olsa da paradigmatik anlamda küçük sayılabilecek bu çelişkiyi paranteze alırsak eğer, Locke modelini kurarken, Hobbes’un açtığı yolda ilerlemeye devam eder. Ona göre tabiat hâlinde her insanın tabiat kanununu yürütme/uygulama (*execution*) hakkı vardır. Yani, herhangi biri bu kanunlardan birini ihlal ettiği zaman, hak ihlaline uğrayan kişinin karşı taraftan zararını tazmin etme ve karşı tarafı cezalandırma hakkı vardır. Bu da, suçla mütenasip ceza vermenin zorluğundan dolayı, ister istemez bazı düzensizliklere ve huzursuzluklara neden olacaktır. Bu olumsuzluklara son vermek için insanlar bir araya gelirler ve hak ve özgürlüklerinden feragat ederek bir sözleşme ile siyasal toplumu ve devleti kurarlar. Locke’a göre tabiat hâli “yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa süreli”, diğer bir deyişle, “yaşanamaz” olmadığı için, onun insanları devlet öncesi durumda Hobbes’un-kiler kadar çaresiz ve zavallı değildir. Bu da Locke’a, ortaya çıkacak devleti ve iktidarı arzu ettiği şekilde sınırlandırma ve şekillendirme imkânı verir. Hatta, siyasi tiranlıktan vazgeçerek tabiat hâline dönmek bazen daha da tercih edilebilir olabilir.⁷⁶ Neticede, “bazılarının dünyadaki tek hükümet biçimi olarak tasvir ettikleri mutlak monarşi,” der Locke, “aslında sivil toplum ile çelişiktir ve asla bir sivil hükümet formu olamaz.”⁷⁷

Her ne kadar, Aydınlanma’yı sert ve zekice eleştirse,⁷⁸ siyasal toplumu, Hegel’in “*Volksgeist*”ını müjdeler biçimde, “genel irade”

74 Hobbes, *Leviathan*, s. 130.

75 Locke, *Second Treatise*, 263-264.

76 Ian Shapiro, *The Moral Foundations of Politics* (New Haven: Yale University Press, 2003), s. 118.

77 Locke, *Second Treatise*, s. 305-306.

78 Aydınlanma’nın önde gelen isimlerinden Voltaire bir defasında Rousseau’nun eleştirileri için şöyle demişti: “Bizi aptal durumuna düşürmek için böyle bir zekâ daha önce hiç kullanılmamıştı.” Bkz. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (Londra: Routledge, 1996), s. 663.

gibi organik bir hayat prensibi etrafında bir “topluluk (*aggregation*)” değil, bir “birlik (*association*)” olarak tanımlasa⁷⁹ ve böylelikle de Avrupa’da Romantizmin kapılarını ilk defa aralasa da, Rousseau için de toplum ve siyaset, tabiat hâlinde özgür olan bireylerin iradeleriyle girdikleri bir toplum sözleşmesi ile kurulur. Bu onları doğal özgürlükten, yani sınırsızca her şeyi yapma özgürlüğünden, toplumsal-siyasi özgürlüğe, yani “kendi kendilerinin efendisi olma durumuna” ya da “kendileri için yaptıkları kanunlara itaat etme durumuna” taşıyacak bir maniveladır aslında.⁸⁰ Tabiat hâli şartlarına dair çok az şey söyleyen Rousseau’nun bu konuda Locke’tan ziyade Hobbes’a yaklaştığı anlaşılmaktadır: “İnsanları öyle bir noktaya varmış sayalım ki,” der Rousseau, “doğal yaşama hâlindeyken korunmalarını güçleştiren engellerin tek tek her kişinin bu durumda kalabilmek için harcayacağı çabalara direnci üstün gelsin. O zaman bu ilkel durum sürüp gidemez artık; insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse, yok olup giderler.”⁸¹ Ne var ki, bu noktadan sonra, Rousseau Hobbes’un yolundan ayrılır ve bireylerin bütün haklarından, egemenliği elinde bulunduran bir mutlak Leviathan lehine değil de kendilerinin de bir parçası olduğu bütün toplum lehine feragat ettiklerini savunur.⁸² Zira, Hobbes’un yaptığı gibi, “bir yandan mutlak bir yetke, öte yandan sınırsız bir boyun eğme koşulu koşmak, tutarsız ve boş bir sözleşme olur. Kendisinden her şeyi istemeye hakkımız olan bir kimseye karşı hiçbir borç yüklenmiş olmayacağımız açık değil midir? Tek başına bu koşul, karşılıklı olmayan bir sözleşmenin geçersizliğini gerektirmez mi?”⁸³ Ayrıca, Rousseau’ya göre egemenliğin bir mutlak Leviathan’a değil de halkın tamamına devri, tabiat hâlindeki özgürlüğü en fazla muhafaza eden seçenektir, çünkü “birinin kendisini herkese vermesi, aslında hiç kimseye vermemesi anlamına gelir.”⁸⁴ Dolayısıyla, şartları bu şekilde belirlenmiş bir sözleşmeyle ancak “her insan hem herkesle birleştiği hâlde yine kendi buyruğunda kalır, hem de eskisi kadar özgür olur.”⁸⁵

79 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 12.

80 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 18-19.

81 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 13.

82 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 14.

83 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 9.

84 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 14.

85 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 14.

17. yüzyıl boyunca Avrupalı düşünürlerin savunduğu hakların ve değerlerin “doğruluğu” konusunda genel bir mutabakat olduğu muhakkaksa da bu hak ve değerlerin zihinsel inşası ve ispatı için öne sürülen “tabii hukuk” modelleri 18. yüzyılın epistemolojik testlerini geçebilecek durumda değildi. Bu süreçte Rousseau ilginç ve yer yer çelişik bir kavşak noktasında durmaktadır. Bir yönüyle 17. yüzyılın klasik sözleşmeci yaklaşımını temsil ediyor olsa da akılcı epistemolojiye karşı takındığı eleştirel tutumla modern düşünce içerisinde yeni bir safhanın gelişmesine öncülük etmiştir. Nitekim, siyaset felsefesi söz konusu olduğunda, tabii hukuka dayalı sözleşmeci siyasal modellerin, özellikle de David Hume’un *A Treatise of Human Nature*’daki dahiyane salvolarıyla birlikte içine düştüğü epistemolojik buhran, modern siyaset düşüncesinin 18. ve 19. yüzyıllar boyunca merkezde ampirizmin ve faydacılığın, çevrede de idealizmin ve romantizmin etkisi altında gelişmesine neden olacaktır. Bu paradigma-içi dönüşüm ve çeşitlenmenin Fransız İhtilali gibi dünya-tarihsel gelişmelerin neden olduğu bir arkaplanda vuku bulduğunu ayrıca vurgulamaya herhâlde gerek bile yoktur. Bu süreçte ampirik epistemolojiye dayalı faydacılığın tahakkümü altına giren liberalizm, yeni meydan okumalara karşı 20. yüzyılın ikinci yarısında yeniden sözleşmeci öncüllere dönmekten başka bir çıkar yol bulamamıştır.

Dolayısıyla, 18. yüzyılın epistemolojik saldırılarından yeterince ders almış olan John Rawls ve David Gauthier gibi çağdaş sözleşmeciler klasik sözleşmecilere nispetle, bir yandan tabii hukuk ilkesini daha fazla ihmal ederken, diğer yandan tabiat hâli ve sözleşme nosyonlarının hipotetik olduğu hususuna daha fazla vurgu yapmaktadırlar. Bununla birlikte, onlar da son tahlilde siyasetin ve siyasal ahlakın kurallarını, iktidarın kaynağını ve egemenliğin kullanımını bu hipotetik başlangıç mitine dayandırmaktadırlar. Rawls için tabiat hâli, hiçbir kimsenin hayattaki sosyal, siyasi, ekonomik ve hatta kişisel özelliklerinden haberdar olmadığı, yani tam bir “cehalet perdesi” ile örtülmüş sözleşme öncesi bir “orijinal pozisyon”dur. Ancak böyle bir tasavvur, Rawls için, adil bir sözleşmenin gereği olan mutlak eşitlik ilkesini sağlayabilir ve yine ancak bu şekilde tasvir edilen bireylerin üzerinde uzlaşacakları adalet ilkeleri *hakkaniyeti* tesis edebilir. Zira, rasyonel olan bireyler adaletin ilkelerine dair tercihlerini yaparken, onların tercihinde ne tabiattan ne de toplumsal şartlardan kaynaklanan avantaj ve dezavantajlar etkili olacaktır. Diğer bir deyişle, herkes eşit derecede her şeyden mahrum olacağından, hiç kimse normalde içinde bulun-

duğu durumu destekler mahiyette tercihte bulunmayacaktır. Ayrıca bu sözleşmenin şartları hakkaniyeti haiz olduğundan rasyonel olan herkes bu durumu içtenlikle benimseyecektir. Rawls'a göre, siyasetin diğer tüm ilke ve değerleri bu temel ilke ve değerlerden türetilir.⁸⁶

Liberal sözleşmecî epistemolojiyi mantıksal sonuçlarına taşıyarak bu modelin sınırlarını açıkça görmemizi sağladığından dolayı önemsenmesi gereken bir diğer çağdaş siyaset filozofu olan David Gauthier'in 1986'da yayımlanan *Morals by Agreement* adlı eserinin ana teması "Her biri kendi menfaatini düşünen rasyonel bireyler karşılıklı fayda için nasıl uzlaşabilirler?" sorusu etrafında şekillenmiştir.⁸⁷ Anlam ve değerin her türlü aşkın kaynağını reddeden Gauthier'e göre adaletin ve ahlakın ilkelerini tesis eden yegâne şey bireyler arasındaki karşılıklı menfaat uzlaşısıdır. Diğer bir deyişle "Benim menfaatime olan davranış nedir?" sorusunun cevabı ile "Ben nasıl davranmalıyım?" sorularının cevabı Gauthier'in dünyasında aynı olmak zorundadır.⁸⁸ O kadar ki, "Zengin adam havyar ve şampanya ile kendine ziyafet çekerken," der Gauthier, "fakir kadın kapısında açlıktan kıvraniyor olabilir. Ne var ki, kadın masadaki kırıntıları bile alamaz, eğer bu, zengin adamı o kırıntılarla kuşları besleme zevkinden mahrum edecekse."⁸⁹ Rawls ile aynı mantıksal arkaplanı paylaşan Gauthier için de siyasal toplumu kuran temel unsur tabiat hâlindeki özgür bireylerin iradeleriyle girdikleri bir sözleşmedir. Onun terminolojisinde ise tabiat hâli "ilk pazarlık pozisyonu" olarak ifade edilir.⁹⁰ Bununla birlikte, Rawls'un aksine Gauthier'e göre, böyle bir sözleşmenin amacına ulaşması için bireylerin bir cehalet perdesinin arkasında bulunmalarına gerek yoktur. Tam aksine, insanların gerçek hayattaki durum ve şartlarını bilerek böyle bir uzlaşmaya varmaları sözleşmenin uygulanmasını daha da etkin kılar. Zira, rasyonel ve kâr-maksimizasyonu-güden failler olarak bireyler, neticede ahlak ve adaletin temel ilkelerini oluşturacak bir dizi değer üzerinde öyle ya da böyle uzlaşacaklardır. Nihayetinde bu bir pazarlıktır ve Gauthier de zaten bu süreci "pazarlık oyunu" olarak tanımlar. Genel ahlaki ilkeleri menfaatpe-

86 Rawls, *A Theory of Justice*, s. 12.

87 Sugden, "Contractarian Enterprise", s. 1.

88 Sugden, "Contractarian Enterprise", s. 2.

89 David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), s. 218.

90 Gauthier, *Morals by Agreement*, s. 4.

rest bireylerin kâr-maksimizasyonu güdüsüne bağlayan Gauthier, söylediklerinin sağduyu ile çeliştiğinin farkında olarak, sadece “yetişkinler için ahlak teorisi” geliştirdiğini söyler.⁹¹ Neticede, her ne kadar, mutasavver bir sözleşme neticesinde ortaya çıkacak ilke ve değerler konusunda farklılaşsalar da, Rawls ve Gauthier gibi çağdaş sözleşmecileri klasik sözleşmecilere bağlayan unsur, onların da insanlar için bir siyaset-öncesi ve toplum-öncesi hâlin varsayılabilirliğini savunmaları ve siyasetin nihai ilke ve değerlerini bu “metafizik” başlangıç noktasından türetmeye çalışmalarıdır.

Tabiat hâli varsayımı sözleşmeci olmak zorunda da değildir. Nitekim, yine çağdaş siyaset filozoflarından ve bugün Amerika’da Liberteryanizm olarak adlandırılan yaklaşımın en önemli temsilcisi sayılan Robert Nozick 1974 tarihli *Anarchy, State, and Utopia* adlı çalışmasında yine muhayyel bir tabiat hâli varsayımını modeli için çıkış noktası olarak alır. Kitabının başlığından da anlaşıldığı gibi, Nozick’in öngördüğü “devlet”, anarşizm ile Rawls’un “ütopyacı” refah devleti seçeneklerinin arasında bir yerdedir. Nozick’in devleti, klasik liberallerin “gece bekçisi devlet” dedikleri, “yalnızca, vatandaşlarını şiddete, hırsızlığa, dolandırıcılığa karşı korumakla ve aralarında yaptıkları akitlerin uygulanmasını sağlamakla mükellef minimal bir devlettir.”⁹² Nozick’in tabiat hâli, başlangıçta bireylerin tabii haklarını ihlal edenleri cezalandırma hak ve yetkisine sahip olduklarını varsayan Locke’unki ile aynıdır. Hatırlanacağı üzere, Locke’a göre bu durum bazı huzursuzluklar ve aksaklıklar ortaya çıkaracağından, rasyonel olan bireylerin yapacağı en makul şey, bir araya gelerek bir sözleşme ile kendi haklarını ve özgürlüklerini muhafaza edecek bir “devlet” yaratmaktır. Nozick ise tabiat hâlinde devlete geçmekte bu kadar aceleci değildir. Ona göre, devlet “siyasal olmayan” bir dizi tercihin neticesinde sözleşmesiz olarak ortaya çıkar. Adam Smith’in meşhur “görünmez el” metaforunu ve mantığını kullanarak, Nozick, bu tür muhtemel huzursuzluklardan bizar olan insanların, bir devlet üzerinde uzlaşmaya varmadan önce, hiçbir şekilde egemen ve hatta baskın bile olmayan bir takım özel güvenlik birimlerinden hizmet satın alma yoluna gideceklerini iddia eder. Bununla birlikte bu özel güvenlik hizmeti veren birimlerin çokluğu, zamanla ve piyasa koşullarının bir gereği olarak, tıpkı pazar ekonomisinde bir tekelin ortaya çıkması gibi, baskın ve ege-

91 Sugden, “Contractarian Enterprise”, s. 2.

92 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), s. 26.

men bir güvenlik biriminin ortaya çıkmasına neden olur. İşte bu en büyük ve egemen güvenlik birimi devlettir. Nozick bir yandan anarşistlerin “devletin gereksiz ve hatta zararlı olduğu” yönündeki iddialarını reddederken, diğer yandan “refah devleti” argümanına da şiddetle karşı çıkar. Ona göre, “minimal devletten daha büyük bir devlet modeli gerekçelendirilemez ve meşrulaştırılmaz.” Zira, “görünmez el” minimal devletten daha fazlasını ortaya çıkarmaz.⁹³

V. Bireycilik

Tabiat hâli, tabiat kanunu ve tabii haklar gibi kavramsallaştırmalar insanları, hem birbirlerinden hem de içine doğup büyüdükleri toplumsal yapıdan bağımsız müstakil birimler olarak gören özel bir antropolojik yaklaşım üzerine inşa edilebilirdi. Bu antropolojik yaklaşım, temel ve mahrum edilemez haklar açısından tanımlanmış “bireycilik”tir.⁹⁴ Pierre Manent’in tespit ettiği gibi “Birey o şeydir ki, tek tek sayılabilen haklara, sırf insan olmasından ötürü, doğal olarak maliktir; bu haklar ona toplum içerisindeki yeri ya da işlevinden bağımsız olarak atfedilmiştir ve onu diğer herhangi bir insanla eşit kılar.”⁹⁵ Bu nedenle insanlar, daha toplumun oluşmasından önce, tam ve müstakil olarak var olan *bireyler* şeklinde tanımlanmıştır. Bunun mantıksal bir uzantısı olarak, bireyci yaklaşımda insanlar, “kendi kendine yeten ve diğer bireylerle esas itibarıyla kendi bencil menfaatleri doğrultusunda ilişkiye giren atomik birimler olarak” görülmektedir.⁹⁶

1740’lardan itibaren Avrupa’da bugünkü anlamıyla kullanılmaya başlayan “birey” (*individual* veya *individuum*) kelimesinin kendisinden neşet ettiği Latince “*individuum*”un “bölünemez ya da indirgenemez”, yani Yunancadaki, Demokritus tarafından madde- nin en küçük yapı taşı kastederek ilk defa ortaya atılan “*a-tomos*” anlamını taşıması bir tesadüf değildir.⁹⁷ Metodolojik açıdan ise bi-

93 Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, s. 297.

94 Bkz. “Political Philosophy”, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi (New York: Cambridge University Press, 2001.)

95 Manent, *History of Liberalism*, s. xvi.

96 D. E. Ingersoll, R. K. Matthews ve A. Davison, *The Philosophic Roots of Modern Ideologies* (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), s. 38.

97 Bkz. *Online Etymology Dictionary*, <http://www.etymonline.com/index.php?term=individual>, son erişim 2 Mayıs 2014.

reycilik, sadece tikellerin mevcut olduğunu ve daha fazlasını içerdiğini düşündüğümüz şeylerin de nihayetinde bu tikellere indirgenebileceğini iddia eder.⁹⁸

İnsanoğlunun içine doğduğu toplumdaki ya da toplumun diğer üyelerinden ayrı telakki edilmesi aslında metafizik düzeydeki diğer bir yabancılaşma süreci ile paralel gelişti ve hatta belki de onunla mümkün oldu. Charles Taylor'un "atomizasyon" şeklinde ifade ettiği mezkur yabancılaşma süreci, insanoğlunun, 17. yüzyıldaki paradigmatik dönüşümle birlikte o zamana kadar her yere ve zamana şamil olduğu düşünülen kozmik düzenden kopması ya da geri çekilmesidir. Diğer bir deyişle, insani özne artık kendinden daha büyük ve anlamlı bir düzenin pasif bir unsuru değildir. Bu müstakil öznenin amaçları sadece ve sadece kendi içinde aranabilir. İnsanoğlunun kozmik statüsündeki bu devrimci değişim kısa sürede siyasal düzlemde de karşılık bulacak ve insanoğlu tabiatı icabı hiçbir otoriteye tâbi olmayan egemen-birey olarak temayüz edecektir. "Dolayısıyla, [toplumsal-siyasal düzenin ön şartı niteliğindeki] bir otorite altında olma durumunun sonradan inşa edilmesi (yeniden yaratılması) gerekecektir."⁹⁹

Toplum ve siyaset öncesi bir metahistorik ya da metafizik durumda temel hakları zaten haiz kamil bireylerin kendi iradelerinin ve tabii sınırlarının ötesinde ya da üstünde bir otoriteye itaatlarını meşru kılacak en makul araç elbette ki yine bu bireylerin rızasına dayalı bir toplumsal sözleşme idi. Ancak, Taylor'a göre, sözleşme fikrinin yaygınca kabul görmesini mümkün kılan en önemli nedenlerden biri 17. yüzyıldaki "bireyleşme" sürecinin diğer bir bileşeni olan "şahsi taahhüt" fikri oldu. Protestan mezheplerinde, özellikle de Kalvenizm ve onun İngiltere'de tecessüm etmiş versiyonu olan Püritenizmin mensupları arasında popüler olan şahsi taahhüt fikri, sadece çok sınırlı sayıda insanın hidayete ya da kurtuluşa ereceği inancına dayalı küçük "muhtedi birlikleri"nin oluşmasını sağladı. Bu birlikler, zaten var olan ve muhtedilerle lanetlenenlerin bir arada yaşadığı aile ve toplum gibi tabii birliklerle örtüşmemeliydi. Dolayısıyla muhtediler, inançlarının bir nişanesi olarak, içinde doğup yaşadıkları diğer birlikleri terketme, her türlü sosyal ve siyasi iliş-

98 Martin Hollis, *The Philosophy of Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 115. Metodolojik bireyciliğe dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Vefa Saygın Öğütle, *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013).

99 Taylor, *Sources of the Self*, s. 193-194.

kiyi koparma ve yeni birliğin üyesi olma iradesini ve taahhüdünü gösterebilmeliydiler. Bazıları okyanusu geçerek yeni ve bilinmez bir dünyada hayata sıfırdan başlamak için hicret edecek kadar tabii bağlardan sıyrılmış, müstakil, gözüpek ve inançlıydı.¹⁰⁰ Kısacası, muhtediler topluluğunun bir parçası olmak rıza, taahhüt ve mukaveleye dayanıyordu. Püritenler bu mukaveleyi Tanrı'nın seçilmiş insanlarla yaptığı mukavelelerin bir izdüşümü olarak görüyorlardı. Zira, şahsi taahhüt üzerine inşa edilmiş böyle ilahi bir toplumda Tanrı'nın insanlarla ve insanların birbirleriyle yaptığı sözleşmeler aynı ya da irtibatlı olmalıydı. Özellikle Püritenler arasında yaygın olan bu sözleşme düşüncesi diğer çevrelerde de farklı derecelerde giderek yükselen bir bakış açısı oldu. Biri diğerinin izdüşümü olan çifte-mukavele fikri, özgür ve yalıtık birey anlayışıyla birleştiğinde sözleşme nosyonunu doğurdu. "Şahsi taahhüt düşüncesinden etkilenmiş olanlar için," diye ekliyor Taylor, "otoriteyi doğurabilecek yegâne şeyin bireyin rızası olduğu çok açıktı. Onun iradesi ve amaçları kendinindi. Dolayısıyla sadece kendisi bunları daha büyük bir şeye bağlayabilir ve itaat etme zorunluluğunu yaratabilirdi."¹⁰¹

Birey ve toplumun 17. yüzyıl atomculuğundaki gibi birbirini dışlayan iki farklı yapı olarak yanyana getirilmesi tamamen modern bir anlayıştır. O zamana dek, insanoğlunun bir birey olarak ilahi-tabii hukuki çerçeveden müstakil bir biçimde, toplumdan ve siyasetten önce olduğu fikri Batı'da ana-akım düşünce hâline hiç gelmemişti. Tam aksine toplumun varlığı ve insanoğlu üzerindeki kurucu etkisi verili alınmaktaydı. Bu anlayış, Akdeniz Havzası'nda ve Orta Çağ Avrupa'sında yaygınca kabul gören Aristotelesçi formülasyonla, "İnsan medeni (toplumsal-siyasi) bir hayvandır" şeklinde ifade ediliyordu.¹⁰²

100 1630'da İngiltere'deki nispeten rahat ve konforlu hayatını kutsal bir misyonla terk ederek Yeni Dünya'ya yelken açan ve Massachusetts'in kurucularından olan John Winthrop'un ve ailesinin etkileyici dindarlığı için bkz. J. William T. Youngs, "A Puritan Death: John and Thomasine Winthrop", *American Realities: Historical Episodes*, Volume I (New York: Harper Collins College Publishers, 1993), s. 37-52.

101 Taylor, *Sources of the Self*, s. 194-195.

102 Giovanni Sartori bu hususu şöyle dile getirir: "Aristoteles için insan *zoon politikon* ise eğer, sıklıkla dikkatlerimizden kaçan bir inceliği görmeliyiz ki bu, insanın tanımıdır, siyasetin değil. İnsan *poliste* yaşadığı ve karşılığında da *polis* insanda yaşadığı için ancak, kişi insan-olma potansiyelini tam olarak gerçekleştirebilir. Böylece Aristoteles'in siyasal hayvanı, *polisi*, kurucu bir birim ve varlığın ulu bir başarısı olarak algılayan Yunan hayat anlayışını yansıtmaktadır. Bu nedenle Yunanlılar için siyasal hayat ve siyasal →

Klasik zihinler için toplumun nasıl oluştuğu sorusu abes bir soruydu, zira insanlar için toplum-öncesi bir durum tahayyül bile edilemezdi. Modernite ile birlikte ise toplum-öncesi yalıtık bir birey varsayıldığından, toplumun oluşumu hem izah edilmeli hem de felsefi ve ahlaki açıdan meşrulaştırılmıyordu. Dahası, bu meşrulaştırma hiçbir kurum ya da birim tarafından mahrum edilemeyecek haklara sahip bireylerin iradelerini ve rızalarını içerecek biçimde formüle edilmeliydi. Zira, yukarıda da belirtildiği gibi aslolan temel haklardı, görevler değil. Ve temel hakların kaynağı da bireydi, toplum değil. Bu bakımdan Hobbes'un birey temelli siyaset felsefesi Avrupa düşüncesinde tam bir dönüm noktası oldu. Hampton'un dediği gibi, "*Leviathan* ilk yayımlandığında, Aristotelyen fikirlere sempati duyan okurlar, bizimle diğer bireyler arasındaki bağın tabiatının menfaat-temelli olduğu fikrinden dolayı şok olmuşlar ve Hobbes'un kuramının bizi diğerlerinden radikal anlamda ayrı göstermeye çalışmasını fazla ileri gitmek olarak değerlendirmişlerdi."¹⁰³ Başlangıçta neden olduğu sağduyulu tepkiye rağmen, Hobbes'un temellerini attığı birey temelli felsefi model, mutlakiyetçi sonuçlarından arındırılarak, Batı düşüncesinde sonraki nesiller için başat yaklaşım biçimi oldu ve liberalizmin özünü teşkil etti.

VI. Akılcılık (Rasyonalizm)

Bu son husus bizi ana-akım modern siyaset algısının diğer bir önemli özelliğine, Michael Oakeshott'un "post-Rönesans Avrupa'sının en dikkate değer temayülü" diye tarif ettiği akılcılığa götürür. "Şu ya da bu nedenle," diye devam eder Oakeshott, "yani doğruluğuna ikna olunduğu, kaçınılmaz addedildiği, zahiren başarılı görüldüğü, ya da hatta hiç üzerine düşünülmeden kabul edil-

olan şeyler hayatın sadece bir unsurunu ya da yönünü değil, onun özü ve bütününi teşkil etmektedir. Bunun aksine, siyasi olmayan insan eksiktir, kusurludur, bir *idion*dur (ki bu bizim kullandığımız *idiot*/ahmak kelimesinin orijinal anlamıdır.) Bu yetersizlik onun *polis*le tam-ortak-yaşamı yitirmesinden –ya da hiç elde edememiş olmasından– kaynaklanmaktadır. Kısacası, siyasal olmayan insan insandan-daha-azıdır, aşağılık bir şeydir." Sartori, "What is Politics?", s. 7.

103 Jean Hampton, "Contract and Consent", *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. Robert E. Gooding ve Philip Pettit (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998), s. 385.

diği için, bugün bütün siyaset ya Akılcı ya da yaklaşık-Akılcı hâle gelmiştir.”¹⁰⁴

“Akıl”, tarih boyunca ve bütün medeniyet birikimlerinde insanı diğer varlıklardan ayıran temel unsur olarak görülmüş, dolayısıyla akla aşkın ve ilahi bir köken ve anlam atfedilmiş olsa da, modern döneme hâkim olan “akılcılık”, tarihteki muadillerinden çok temel bir düzeyde farklılaşır. Nitekim, yukarıdaki çözümlerden de anlaşılacağı gibi, modern akılcılık, mekanik dünya tasavvurunun, yalıtık birey ve özerk siyaset anlayışının varsayımlarıyla bir arada düşünüldüğünde, müstakil bir dünya görüşüne dönüşmüştür. İnsan zihni ile aşkın bir kaynak arasında, neredeyse bütün kadim kültürlerde o zamana değin var olduğu düşünülen bağı inkâr eden modern akılcılık, insan-merkezli ve pratik sonuç odaklı, yani “araçsal”dır. Zira, klasik düşüncede “akıl”, tüm evrene içkin bir ilke ve gerçek bir varlık iken, ayrıca da nihai kerte de amaçlanması gereken “iyi”yi temsil ederken,¹⁰⁵ modern dönemde, hakikatin bilgisinin yüce aracı olmaktan ziyade, artık insanın bir parçası olmadığı tabiatı kontrol altına almanın bir aracı ve salt insan zihninin bir ürünü olarak kabul görmüştür. Diğer bir deyişle, klasik dönemde insan zihni, aynı öze sahip olmasından dolayı, kâinata hâkim olan akli düzene katılma ve onu anlama kabiliyetine sahip bir cevher olarak tanımlanmışken, modern dönemde kozmik hakikat insan zihnine, daha spesifik olarak da matematiğin kurallarına mebnî kılınmıştır.¹⁰⁶

104 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Londra: Methuen ve Co. Ltd., 1962), s. 1.

105 Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Seabury Press, 1974), s. 14.

106 “Aydınlanma projesinin merkezinde yatan akılcılık (rasyonalite) ilkesi şüphesiz bir meşruiyet taşıyordu. Zira, onun kökenleri Batı düşüncesinin Yunanlı başlangıcına kadar geri gitmekteydi. Aydınlanma da bu ilkeyi tam anlamıyla yeniden diriltmeye niyetlendi. Ne var ki, akli zihnin dışlayıcı bir yapısı kılmak suretiyle, Aydınlanma bu ilkenin tabiatını kökten dönüştürmüş oldu. Yunanlılar akli, hakikate içkin düzenleyici bir ilke olarak görmekteydi. İnsan zihni, onun dâhilî yapısını anlayabilecek ve içkin tertibinin peşinden gidebilecek özel bir kabiliyete sahipti. Modern düşünürler ise bu ilişkiyi tersine çevirdiler ve hakikati zihnin yapılarına mebnî kıldılar. Yani, zihnin üzerinde tam bir hâkimiyet iddia ettiği ve başka hiçbir harici unsura bağlı olmayan tek bir bilimin, yani matematiğin kurallarını hakikate dayattılar. Böylelikle insan zihni tabiat üzerinde daha önce hiç görülmemiş bir denetim kurabildi. Ne var ki, onun bütünleyici bir parçası değildi artık.” Dupre, *Enlightenment*, s. 16; ayrıca bkz. Dupre, *Passage to Modernity*, s. 3.

Bu dünya görüşünün oluşum evresi 17. yüzyılda, özellikle de “bilgide kesinlik” arayışının iki büyük akıncısı olan Francis Bacon ve Descartes ile başlamıştır. Her iki düşünürün de aradıkları çözümlü, “doğru akıl yürütme tekniğinde”, daha doğrusu “teknik egemenliğinde” bulması, aslında bu çözümün, bilginin öznesi ve nesnesine dair metafizik bir varsayım üzerine inşa edildiği gerçeğini gölgelememelidir. Bu açıdan, bilgide kesinlik arayışı ile mekanik dünya tasavvurunun birlikte yükselişi asla bir tesadüf değildir.

Modern akılcılık, akıllı varlık olması hasebiyle insanın “salt bir araç” değil “kendinde amaç” hâline geldiğini savunan Kant¹⁰⁷ ile birlikte zirvesine ulaştığı bir süreçte,¹⁰⁸ insanın “akıl” haricindeki hiçbir otoriteye boyun eğmemesi gerektiğini öğütler. Nitekim, yalıtık bireyin özerk aklı, bu anlamda, bilgisinin yanı sıra, özgürlüğünün (pozitif özgürlük) de yegâne aracıdır. Bu anlayışta, “hakikatin yegâne kaynağı insan zihnidir, dolayısıyla imanın, hakikatin muhtemel bir kaynağı olduğu düşüncesi tamamen reddedilmelidir.”¹⁰⁹ Dolayısıyla, başlangıcından itibaren modern dönemde geleneğe, tarihî tecrübeye ve alışkanlıklara hep şüphe ile bakılmış, tarihsel varoluşa ve onun ürettiği “pratik bilgi”ye epistemolojik bir değer

107 Avrupa’da Rönesans ile başlayan ve insanın diğer varlıklar karşısında yüceltilmesi anlayışına dayanan “insan-merkezci” yaklaşımın zirvesi Kant’ın antropolojisinde kendisini bulur: “İnsan ve genel olarak her rasyonel varlık, şu veya bu irade tarafından keyfi biçimde kullanılacak salt bir araç olarak değil, bir kendinde amaç olarak varolur: İnsan bütün eylemlerinde, ister kendisine isterse diğer rasyonel varlıklara yöneltilmiş olsun, daima aynı zamanda bir amaç olarak görülmelidir. (...) Eylemlerimiz aracılığıyla üretilebilecek tüm nesnelere değeri daima koşulludur. Bizim irademize değil doğaya bağlı bir varoluşa sahip olan varlıklar da, eğer rasyonel olmayan varlıklar ise, sadece araçlar olmaları anlamında görece bir değere sahiptirler ve dolayısıyla şeyler olarak adlandırılırlar. Oysaki rasyonel varlıklar kişiler diye adlandırılır, çünkü onların doğaları zaten onları kendinde amaç olarak – yani sadece araç olarak kullanılmaması gereken bir şey olarak – belirler ve dolayısıyla bu ölçüde de onlara dönük bütün keyfi davranışlara bir sınır koyar (ve önünde saygıyla eğilinecek bir şeydir). Bu yüzden ki kişiler, varoluşları eylemlerimizin bir sonucu olarak bizim için bir değer taşıyan, salt öznel amaçlar değildir: Onlar nesnel amaçlardır – yani varoluşları kendinde bir amaç olan şeylerdir ve doğrusu bu öyle bir amaçtır ki, yerine, basitçe araç olarak vazife görmesi gereken başka hiçbir şey koyamayız.” Immanuel Kant, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. ve der. H. J. Paton, (Londra: Hutchinson’s University Library, 1947), s. 95-96, iktibas edilen eser Vefa Saygın Öğütle, *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi* (İstanbul: Ayrıntı, 2013), s. 84-85.

108 Bkz. Kant, *What is Enlightenment?*, s. 58.

109 Dupre, *Enlightenment*, s. 7.

atfedilmekten kaçınılmıştır. Hâlbuki nitelikli ve değerli bilgi, tarihsel tecrübenin değil, zaman-mekan kaydı olmayan aklın bir ürünü olarak ancak ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, modern akılcılık, doğru düşünmenin ön şartının, zihni her türlü inanç, alışkanlık, ön yargı gibi heva ve heves kırıntılarından arındırarak tertemiz bir *tabula rasaya* ulaşmak olduğunu ileri sürmüştür. Yukarıda dile getirildiği üzere, modern akılcılığın ürettiği “bilgi”, zaman-mekan boyutlarının ötesinde, tamamen soyut, soyut olduğu ölçüde de tektip bir varlığa sahiptir. Oakeshott’un “teknik bilgi” dediği ve “pratik bilgi”nin karşısında konumlandığı bu tür bilgi mükemmel, kesin ve evrenselidir. Kelimelerle ifade edilebilir, kitaplarla ya da muhtelif medya araçlarıyla yayılabilir, mekanik olarak evrensel düzeyde uygulanabilir. Aynı minvalde modern akılcılık, insan zihninin “akletme” kabiliyetini de harici şartlardan etkilenmeyen, bağımsız ve tekdüze bir özellik olarak görme temayülündedir. Modern akılcının “zihninin bir atmosferi yoktur, mevsimler ya da sıcaklıklar onun için değişmez; onun zihinsel süreçleri, mümkün olduğu nispette, her türlü harici etkiden soyutlanmış ve boşlukta yaşamaktadır”.¹¹⁰

Modern akılcılığın bu varsayımları modern birey algısı ile bir araya geldiği zaman modern siyaset biliminin özünü teşkil eden “rasyonel birey” prototipi ortaya çıkar. Yani, toplum ve siyasetten önce ve özerk olmanın yanı sıra, modern siyaset algısının tasavvur ettiği birey, kendi menfaatine olan şeyin ne olduğunu ve nerede bulunduğunu bilen, ihtiyaçları ve tercihleri arasında hiyerarşik bir sıralama yapabilen, önündeki seçenekler arasından menfaatine en uygun olanı tercih edebilen ve nihayetinde bu seçimi doğrultusunda eyleme geçen tam bir rasyonel ve muhasip fail olarak tasarlanmıştır. İktisat biliminde “*homo economicus*” olarak tanımlanan ve en uç noktada Gauthier’in “kâr-maksimizasyonu-güden-fail” olarak nitelendirdiği bu birey, sosyal sözleşme ile sonuçlanan kolektif eylem sürecinin yegâne aktörüdür. Max Weber’in “bilimsel bir sosyoloji” arayışı sırasında ve doğa bilimlerinin *açıklamacı* yöntemleriyle kültür bilimlerinin *anlamacı* yöntemlerini bir araya getirme çabasının bir neticesi olarak formüle ettiği “ideal tip” ya da “saf tip” kavramsallaştırmalarında olduğu gibi,¹¹¹ modern dönemde sosyal

110 Bkz. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, s. 3; diğer çözümler için bkz. s. 1-36.

111 “Tipolojik bilimsel analizin amaçları açısından, davranışın bütün irrasyonel, yani duygular tarafından belirlenmiş unsurlarına rasyonel eylemin kavramsal saf tipinden bir sapma olarak bakmak yerinde olacaktır. ... Pür rasyonel eylem biçimlerinin inşası, sosyoloğa, herhangi bir muğlaklık ta-

olay ve eylemlerin tahlilinde, kişisel ve kolektif bilinç altının, duyguların ya da tarihsel arkaplanın etkileri, akla dayalı muhasebenin gerisinde, ancak “arızı” nedenler olarak tasnif edilmiştir.

Metodolojik bireycilik ve rasyonel eylem kuramının mantıksal sonucu olan “rasyonel birey” algısı kendini en çok da “rasyonel seçim-eylem kuramı”nda belli eder. Rasyonel seçim-eylem kuramı, 17. yüzyılda, siyasal kurumların temel işleyişini bireylerin tercihlerine –onları da bireylerin psikolojisine, yani iştihâ ve imtinalarına– atfetmiş olan Thomas Hobbes ile başlayan ve Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi liberal-faydacı düşünürlerin yaklaşımlarında pekişerek devam eden modern rasyonel düşünce geleneğinin nispeten yakın zamanda formel modellemelerle ifade edilmiş en gelişmiş biçimidir. Dahası, bu kuram, “yirmi birinci yüzyılın şu erken döneminde insan davranışını analiz etmenin paradigmatik yöntemi hâline gelmiştir”.¹¹²

Martin Hollis, rasyonel eylem kuramını şöyle tarif eder: “Rasyonel eylem kuramı, tek başına ve ideal olarak rasyonel bir birey, ya da klasik anlamda kendi ıssız adasında yalnız başına yaşayan bir Robinson Crusoe ile başlar. Bu bireyin sahip olduğu üç özelliği vardır: *tam sıralı tercihler, eksiksiz bilgi ve mükemmel bir dâhili bilgisayar*. Bu kişi, yaptığı doğru hesaplamalar neticesinde tercihlerini tatmine en fazla aracılık ettiğini düşündüğü eylemi seçtiği oranda rasyonel davranmış olur.”¹¹³ Diğer bir deyişle, kuram, rasyonel bireyin muhtemel sonuçların tam sıralamasına ve her bir sonucun ortaya çıkma olasılığına dair mükemmel bir bilgiye sahip olduğunu varsayar. Ayrıca, bu bireyin, potansiyel eyleminin sonucunun ortaya çıkaracağı faydayı hesap edebildiği ve bu faydanın derecesinin tercih edebileceği alternatif eylemlerin sonuçlarının üreteceği muhtemel faydaların derecesinden daha üstte olduğunu bilebileceği de kabul edilir.

şmayan açık bir anlaşılabilirliği sağlayacak bir tip (ideal tip) sunacaktır.” Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, ed. Talcott Parsons (New York: The Free Press, 1964), s. 92; ayrıca bkz. Doğan Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2001), s. 119-221.

112 Joe A. Oppenheimer, “Rational Choice Theory”, *Encyclopedia of Political Theory* içinde ed. Mark Bevir (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc., 2010), s. 1150-59, doi: <http://dx.doi.org/10.4135/9781412958660.n377>.

113 Hollis, *The Philosophy of Social Science*, s. 116.

Rasyonel seçim-eylem kuramı, tüm sosyal etkileşim dünyasını, bir sürü bireysel karar-vericinin oynadığı sayısız ve karmaşık oyunlar bütünü olarak algılar. Aynı zamanda “oyun teorisi” denilen bu kuram, “her bir rasyonel aktörün, diğer pek çok şeyin yanı sıra, diğer aktörlerin de yukarıda tanımlandığı anlamda rasyonel olduğunu bildiği bir ideal-tip ortamında yapılan rasyonel seçimleri tahlil eder.”¹¹⁴ Oyuncuların tâbi olduğu özel şartlar uyarınca uzmanlar pek çok farklı oyun tipi formüle etmişlerdir ki, bunların en meşhurları *Mahpusların İkilemi (Prisoner's Dilemma)*, *Tavuk (Chicken)* ve *Sevgili Kavgası (Battle of Sexes)*'dir.

Hollis'in gösterdiği gibi genelde modern siyaset algısının özelde de sosyal sözleşme kuramının temel sorunsalı olan toplumların vücuda gelişi kısmen bir koordinasyon oyunu olarak modellenebilir. Koordinasyon oyununa göre toplumlar, menfaat çatışmasının bulunmadığı bir ortamda işbirliğine gitmenin en makul yol olduğunu düşünen bireylerin karşılıklı sözleşmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Zira, böyle bir ortamda, belli kurallara tâbi bir kamu düzeni oluşturmanın ve insanların bu düzenin gereklerine boyun eğmesinin bireylere hiçbir maliyeti olmayacağı, ama pek çok fayda getireceği gayet açıktır. Daha doğrusu pek çok denemeden sonra bu durum rasyonel failer için açık hâle gelir. Bu nedenle koordinasyon oyununun sürekli tekrar eden bir oyun olması önemlidir. Netice olarak, verili şartlar altında bir kamu düzeni kurma imkânı ortaya çıktığında rasyonel bireyler bu yönde adım atarlar.¹¹⁵

Ne var ki, koordinasyon oyunu toplumların varlığını izah edebilse de devletlerin niçin var olduğu sorusuna cevap veremezler; zira koordinasyon oyununun temel varsayımlarından biri oyuncular arasında menfaat çatışmasının bulunmadığı fikridir. Böyle bir durumda elbette ki sosyal sözleşmenin bir yaptırıma ihtiyacı yoktur ve toplum devlet olmadan da hayatını sürdürebilir. Hakikatte ise böyle çatışmasız bir ortam söz konusu değildir. Yapısal ya da kişisel olsun, kaçınılmaz olarak insanlar arasında menfaat çatışması (Locke'un terminolojisi ile söyleyecek olursak, “huzursuzluklar”) çıkacak ve bir devletin yokluğunda bu çatışmalar toplumu tabiat hâline benzer bir kargaşa durumuna dönüştürecektir. Hakikatte daha yakın olan bu durumu izah eden oyun ise Mahpusların İkilemi oyunudur. Burada toplumdan devlete sığramaya aracılık edecek sorun, rasyonel seçim kuramının terminolojisi ile söylemek

114 Hollis, *The Philosophy of Social Science*, s. 119.

115 Hollis, *The Philosophy of Social Science*, s. 130.

gerekirse, “bedavacılık / *free rider*” sorunudur: Akıl, barış durumunun savaştan daha tercihe şayan olduğunu söyler. Bu durumda, barış durumunun behemehâl ortaya çıkacağını zannedebiliriz. Ne var ki, araçsal akıl perspektifinden, her oyuncu için bedavacı olmak, yani barışın ortaya çıkışına katkıda bulunmadan, barışın getireceği imkânlardan faydalanmak daha kârlıdır. Pek tabii ki, herkesin ya da belli bir çoğunluğun daha kârlı olan bedavacılığı seçmesi durumunda oyuncuların özgür iradeleriyle barış durumuna ulaşması mümkün olmaz. Bu bedavacılık sorununu aşabilmek ve başlangıçtaki toplumsal sözleşmeyi muhafaza edebilmek için bir yaptırım mekanizmasına, yani devlete, ihtiyacımız vardır.¹¹⁶ Hobbes’un dediği gibi, “[insanların] mutabakatını sabit ve sürekli kılmak için, ahit dışında başka bir şey daha gereklidir; yani, hepsini korku içinde tutacak ve eylemlerini ortak faydaya yöneltecek genel bir güç. ... [Zira,] kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.”¹¹⁷ Sonuç olarak, rasyonel seçim kuramı açısından bakıldığında, toplum ve devlet, rasyonel bireylerin mahpusların ikilemi sorunundan kaçınmaları için imal edilmiş birimlerdir.

Bu bahsi kapatmadan önce, incelemenin tamamlanabilmesi için, akılcılıkla iç içe geçmiş diğer bir unsurun daha altının çizilmesi elzemdir. Modern dönemde insanoğlunun araçsal aklına duyulan güven, yakın geçmişte tecrübe edilmiş bilimsel keşifler ve teknolojik gelişmelerle bir araya geldiğinde, modern döneme damgasını vuran diğer bir önemli unsuru, yani “terakki” düşüncesini doğurmuştur. Avrupa tarihinde iyimserliğin en tepe noktasına ulaştığı dönem olan 18. yüzyıl Aydınlanması’nın önde gelen düşünürlerinden Edward Gibbon’un meşhur eseri *Roma İmparatorluğu’nun Gerileyiş ve Çöküşü*’nde belirttiği şekliyle, terakki fikri, “Dünya tarihi, safha safha ilerledikçe insanoğlunun zenginliği, mutluluğu, bilgisi ve hatta belki de erdemi giderek artmış ve hâlen artmaktadır.”¹¹⁸ anlayışı üzerine bina edilmişti. Mekanizmacı dünya tasavvurunun ürettiği evrensellik ve mutlaklık anlayışlarına içkin olan tarihsel terakki düşüncesi, modernite ile özdeşleşmiş özgürlük, eşitlik, sosyal adalet ve halk egemenliği gibi siyasal nosyonların üzerinde neşvü-

116 Hollis, *The Philosophy of Social Science*, s. 132-133.

117 Hobbes, *Leviathan*, Bölüm 17, s. 127-129.

118 Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 38. Bölüm, I. Cilt, Great Books of the Western World içinde (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952), s. 634.

nema bulduğu ve neredeyse bütün entelektüel gelenekleri –Hegellilik ve Marxism gibi rakip yaklaşımları dahi içerecek biçimde– yatay kesen genel kavrayış zemininin en merkezî bileşenlerinden biri oldu.¹¹⁹ Zira, sadece insan aklının ve bilgisinin sürekli ilerlediği fikri, 17. yüzyılda yaşanan geçmişten ve gelenekten kopuşu meşrulaştırabilmişti. “[Terakki fikri] modern Batı medeniyetinin o kadar bariz ve önemli bir özelliğidir ki,” diyor Scott Gordon, “bu nosyonun ortaya çıkışının en erken 17. yüzyıla kadar geri götürülebileceğini söyleyen düşünce tarihçilerine inanası gelmiyor insanın. Ne var ki, modernitenin kendinden önceki dönemden, genel anlamda, bu çok önemli yönüyle ayrıldığını kabul etmemiz gerekiyor.”¹²⁰

Francis Bacon’ın öncülüğünü yaptığı ancak Hobbes ve Locke gibi 17. yüzyıl siyasal düşünürlerinin eserlerinde ya hiç değinilmeyen veya dolaylı ya da üstü örtük olarak nüve hâlinde bulunabilecek bu terakki fikri, esas itibarıyla 18. yüzyıl Aydınlanması’nda, özellikle de Turgot, Condorcet ve Kant gibi merkezî isimlerin çalışmalarında kendini belli etti ve Hegel, Comte, J. Stuart Mill ve Marx gibi 19. yüzyıl filozoflarının eserleriyle de zirvesine ulaştı. Böylelikle, Bacon ve Descartes ile başlayan “akıl-bilim-ilerleme” teslisi¹²¹ kısa sürede modern düşüncenin başat ve kurucu varsayımlarından biri hâline geldi. Dolayısıyla, bu dönemde yani 19. yüzyılda şekillenmeye başlayan ve yüksek soyutlama düzeyine sahip felsefi düşünce ile pratik hayat arasında köprü vazifesi gören modern sosyal bilimleri terakki fikrinden bağımsız düşünmek imkânsızdır. Nitekim, Nisbet’in de gözlemlediği gibi, “İstisnasız bütün sosyal bilimler –politik iktisat, sosyoloji, antropoloji, sosyal psikoloji, kültürel coğrafya ve diğerleri– Turgot ve Adam Smith’ten tutun da Comte, Marx, Tylor ve Spencer’e kadar insani ilerlemeye duyulan yıkılmaz inanç üzerine inşa edilmiştir”.¹²²

Terakki düşüncesi, genel arkaplan olmanın ötesinde, siyasal çalışmalar içerisinde özellikle Modernleşme Kuramı’nda ete kemiğe bürünmüştür. Kökenleri Aydınlanma’ya kadar geri giden, ama özellikle 20. yüzyılın ortalarında siyaset biliminde ana-akım yak-

119 Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic Books, 1970), s. 171.

120 Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science* (Londra: Routledge, 1997), s. 29-30.

121 Bkz. Ahmet Davutoğlu, *Civilizational Transformation and the Muslim World* (Kuala Lumpur: Mahir Publications, 1994), s. 7.

122 Nisbet, *History of the Idea of Progress*, s. 175.

laşım hâline gelmiş olan ve hâlen etkisini sürdüren Modernleşme Kuramı toplumların ilerlemeci bir süreç içerisinde “modern-öncesi” ya da “geleneksel” yapılardan “modern” yapılara evirileceği varsayımına dayanmaktadır. Diğerlerinden daha farklı bir yaklaşımaya sahip olsa da, modernleşme kuramının önde gelen teorisyenlerinden Shmuel N. Eisenstadt’ın sözleriyle *modernleşme*, “tarihsel anlamda, Batı Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar gelişmiş, sonra diğer Avrupa ülkelerine ve 19. ve 20. yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılmış olan sosyal, ekonomik ve siyasal sistem biçimlerine doğru ilerleyen değişim sürecinin adıdır”.¹²³ Diğer bir deyişle, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da 17. yüzyılda yaşanmaya başlamış olan değişim, arzu edildiği ve desteklendiği takdirde, dünyanın geri kalan kısmında da yaşanabilir ve nihayetinde bütün toplumların sosyal, ekonomik ve siyasal sistemleri Batılı tarzda “modern” bir yapıya dönüşebilir. Zira, iktisadi ve teknolojik gelişme önünde sonunda makineleşme ya da endüstrileşmede, eğitimde, sağlıkta, kentleşmede, sosyal ve coğrafi hareketlilikte geri dönülemez değişimler meydana getirecek; orta-sınıfın büyümesine neden olacak; sivil toplum gelişecek; böylelikle de siyasal katılım, özgürlük ve eşitlik talepleri artacaktır. Ayrıca bu değişim sürecinde, dinin, geleneğin, akrabalık bağlarının ve toplumsal baskının gücü zayıflayacak, çekirdek-aileye dayalı yaşam formları yayılacak, bireysellik yükselecek, cinsiyete ve ırka dayalı aidiyetler sönmülenecek ve sekülerlik siyasetin temel zemini hâline gelecektir. Avrupa-merkezci bir yaklaşıma sahip olan Modernleşme Kuramı, 1970’lerden beri Dünya-Sistemi Kuramı gibi neo-Marksist kuramlar ve son zamanlarda da gittikçe artan oranda post-modern ya da medeniyet-merkezli yaklaşımlar tarafından sert bir şekilde eleştiriliyor olsa da, siyaset biliminin ana-akım söylemini belirlemeye devam etmektedir.

Sonuç

40

Dîvân
2014/2

17. yüzyıldan itibaren temelleri yukarıda zikredilen ilkeler üzerine atılan modern siyaset tasavvuruna karşı takip eden dönemde bazen liberalizmin içerisinde bazen de dışından pek çok tepki ve eleştiri yükseldi. “Eğer, bütün ahlaki görevlerin ifası ve toplumun

123 S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change* (New Jersey: Prentice-Hall, 1966), s. 1.

temeli, bunların sebeplerinin her ferde açık ve gösterilebilir olduğuna dayanmış olsaydı, dünyanın hâli nice olurdu?” diye meydan okuyan Burke’ten “Devlet işine herkesin karışması doktrinine ‘güllünç bir tasavvur’ olarak” bakan Hegel’e ya da “İnsanların bilinci onların varlığını belirler” iddiasına karşı “İnsanların sosyal varlığı onların bilincini belirler” diye itiraz eden Marx’a kadar siyasal düşünce yelpazesinin muhtelif kamplarından –hatta liberalizmin kendin içinden bile– pek çok düşünür, meşrebine göre değişiklik arzetsede de, liberalizmin bir takım kurucu varsayımlarına ısrarla karşı çıktı.¹²⁴ Tüm bu reaksiyonlara rağmen, modern siyaset tasavvurunun ana eksenini bireyci ve mekanik olmaya devam etti. Hatta, bu teorik çerçevenin pratik sonuçları 18. yüzyılın sonlarına doğru devşirilmeye başladı. Nitekim, günümüzdeki “evrensel insan hakları” söyleminin temel metinleri olarak kabul edilen 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve 1789 tarihli Fransız İnsan ve Vatandaşlık Hakları Bildirgesi’nin yazarları, 17. yüzyılda geliştirilen bireyci tabii hukuk yaklaşımını metinleri için verili almışlardı. Böylelikle eşitlik, özgürlük ve mülkiyet hakkı ile bu hakları mümkün kılan felsefi arkaplan popüler düzeyde bir manifestoya dönüşürülmüş oldu. Bu paradigmatik çerçeve, 19. yüzyılda Avrupa’nın yayıldığı coğrafyalarda, hatta daha da geniş bir sahada, dünyanın hemen her köşesinde hayata geçirilmeye çalışılan siyasal idealleri temsil eder oldu.¹²⁵

124 Bkz. William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), s. 214, 262, 294.

125 “Tabii hukuk felsefesine karşı Rousseau ve Burke ile başlayan ve ilk sistematik ifadesini Hegel’de bulan tepki, 17. ve 18. yüzyıllar boyunca siyasal düşüncenin ana-akımını teşkil eden bireyci geleneğe karşı kayda değer bir başarı elde edemedi. Tam aksine bu felsefe başlıca pratik sonuçlarını 19. yüzyılda üretti. Nitekim, bireyci geleneğin tarihine bakıldığında Hegel’in çokça vurguladığı bir paradoksun örneğini sergilediği görülecektir: bir felsefe, ana ilkeleri muhakkak addedilerek verili alınmaya başladığı ve bu ölçüde spekülative gelişimi yavaşladığı zaman ancak, detaylarında ve uygulamalarında kemale ermiş demektir. Devrim Çağı’nın, açıkça ilk olarak Locke tarafından dile getirilmiş ve Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ile Fransız ve Amerikan haklar bildireleri gibi büyük siyasal manifestolarda tecessüm etmiş ilkeleri, Batı Avrupa kültürünün yayıldığı bütün ülkelerin siyasetlerinde ve hatta belki de tüm dünya üzerinde 19. yüzyıl boyunca giderek daha fazla oranda hayata geçirilen siyasal idealleri ifade etmekteydi. Bu idealler sivil özgürlükleri –yani düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüklerini– özel mülkiyetin güvenliğini ve siyasal kurumların yeterince bilgilendirilmiş bir kamuoyu tarafından kontrolünü içermekteydi.” Sabine ve Thorson, *A History of Political Theory*, s. 612.

Bununla birlikte, 17. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasındaki uzun dönemde bireyci felsefenin bazı dönüşümler geçirdiği inkâr edilemez. Bu dönüşümlerden en önemli iki tanesi kayda değer: Birincisi, yukarıda da belirtildiği gibi, liberalizmin ana ilkeleri ve temel varsayımları 19. yüzyıla gelene kadar artık yaygınca kabul edilen verili fikirler hâline geldi, ki bunların içinde toplumun, özgür ve eşit bireylerin iradeleri ile inşa ettikleri yapay bir eser olduğu varsayımı da mevcuttu. Dolayısıyla, bu dönemde Batılı ana-akım siyaset düşünürleri toplumun nasıl ortaya çıktığından ziyade, bu sözleşmecî tasavvurdan neşet eden değerlere, yani özgürlükler, mülkiyet hakları ve ulusal egemenlik ilkelerine eğildiler. Neticede, siyasal tartışmaların eksenî tedricî bir şekilde toplumun başlangıcı ve tabiatından devlete ve bu ilkelerin hayata geçirilmesini mümkün kılacak pratik kurum ve araçlara kaydı.

18. ve 19. yüzyıllarda ana-akım siyaset tasavvurunda görülen ikinci değişim ise liberalizmin epistemolojisine dair oldu. Klasik sözleşmecî gelenekte, özellikle de Locke'un felsefesinde görüldüğü gibi, temel ahlaki ilkelerin klasik tabii hukuk nosyonundan çıkarılması esas itibarıyla sezgisel bir işlemdi. Diğer bir deyişle, tabii hukuk ve ondan neşet ettiği düşünülen hakların doğruluğu ve değeri, sağduyunun bir gereği olduğu nispette kendinden menkuldü; ilave bir ampirik ispata ihtiyaç duymadıkları varsayılıyordu. Ne var ki, 18. yüzyıl boyunca süregiden uzun ve derin epistemolojik tartışmaların neticesinde ana-akım düşüncenin eksenî, tabii hukuk düşüncesinin akış yatağı olan felsefi rasyonalizmden felsefi ampirizme kaydı. Bu, liberalizmin yeni ifade biçiminin artık akla dayanmadığı anlamına asla gelmemelidir. Tam aksine, liberal düşünceler eskiden olduğu gibi yine akılcı dünya görüşü içerisinde savunulmaya devam etti. Sadece, temel hak ve ilkelerin meşruiyeti tabii hukuk yerine faydacı ve ampirik kaygılar zemininde aranır oldu.¹²⁶ Aslında bu dönüşüm, tabii hukuk nosyonunun ve sözleşmecî anlatının mantıksal açıdan boşlukta kaldığı iddiasıyla bir süreliğine askıya alınmasının yanı sıra, Hobbes'un siyasal ve ahlaki değerlerin nihai anlamda insan-merkezli süreçler içerisinde belirlenebileceği düşüncesinin keskinleştirilmesinden ibaret olarak görülebilir.

Dolayısıyla, 19. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın ortalarına kadar Batı'da liberal düşünce ana hatlarıyla faydacı bir çerçevede temsil edildi. Faydacılık, özetle, "ahlak bakımından doğru eylem ya da politikanın toplumun üyelerine en büyük mutluluğu getiren eylem

126 Sabine ve Thorson, *A History of Political Theory*, s. 609-610.

ya da politika olduğunu” savunan bir doktrin olarak tanımlanabilir.¹²⁷ Bu dönem boyunca fayda, John Stuart Mill’in ifadeleriyle, “bütün ahlaki sorularda nihai başvuru mercii” olarak algılandı.¹²⁸ Tarihsel anlamda ünlü Sofist Protagoras’ın “İnsan herşeyin ölçüsüdür” deyişinde sembolleşmiş olan insan-merkezli ve “sonuççu” ahlaki yaklaşım, faydacılığın kurucu düşünürlerinden Bentham’ın “Aynı yoğunlukta ve uzunlukta haz veriyorsa raptiye de şiir kadar iyidir” iddiasında tekrar edildi.¹²⁹ Faydacılığın mottosu olarak kabul edilen “en çok sayıda insan için en büyük mutluluk” ilkesi de bu minvalde modern liberal siyaset algısının 19. yüzyıl boyunca temel dayanağı oldu.

Dönemin teoloji-karşıtı ruhuna da uygun olan faydacı liberalizm, gittikçe yayıflayarak da olsa, 1960'lara kadar Batı'da başat teorik akım olmayı sürdürdü. Nitekim, ilk defa John Rawls tarafından tekrar formüle edilen sosyal sözleşme yaklaşımı, 1960'ların sonunda faydacılığın “objektif” ve “sübjektif” kanatları arasında yaşanan sonuçsuz bir tartışmanın ortaya çıkardığı tıkanma durumunu liberalizm adına ve liberalizm içinde aşma çabasından başka bir şey değildi.¹³⁰ Ancak liberal düşünce içerisindeki bu revizyon girişi mi çok kısa zamanda paradigmatik bir tartışmaya dönüştü. Zira, zahiren siyasal görünen bu tartışmanın zamanlaması, tarihsel ve düşünsel alandaki çok derin dönüşümlerin kavşak noktasına denk gelmişti. Bilim ve felsefe anlayışındaki paradigmatik dönüşümler medeniyetler dönüşümü ile, kapitalizmin ve ulus devletinin krizleri ise uluslararası düzende yaşanan sistemik dönüşüm ile bir araya geldiğinde siyaset teorisinde tarihte eşine ender rastlanır bir hareketlilik başlamış oldu. Bugün itibarıyla Batı'da siyaset felsefecilerinin, Kymlicka'nın gözlemlediği gibi, temelde iki kampa ayrıldığı söylenebilir: Bir tarafta, liberal demokrasinin temel ilkelerini destekleyenler (faydacılar, liberal eşitlikçiler ve liberterler), diğer tarafta ise liberalizmin bu temel ilkelerine karşı eleştirel bir tavır takınanlar (Marksistler, cemaatçiler, feministler, yurttaşçı cumhu-

127 Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), s. 13.

128 J. S. Mill, *On Liberty*, s. 485, iktibas edilen yer Michael Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri ve Avner de-Shalit (New York: Oxford University Press, 1992), s. 21.

129 Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 16-17.

130 Shapiro, *Moral Foundations of Politics*, s. 110.

riyetçiler ve çokkültürlülükçüler).¹³¹ Ne var ki, yukarıdaki tartışmanın verileriyle düşündüğümüzde, önümüzdeki on yıllarda siyaset teorisinin esas itibarıyla, Batı-ıçer bir tartışmayı aşarak, medeniyetler-arası bir tartışmaya sahne olacağı öngörölmelidir.

Son olarak, bu çalışmadaki amacımız modern Batılı insanın toplumsal varoluşunu tasavvur etme biçimini tespit etmektir. Bununla birlikte, siyasal tasavvurun siyasal gerçeklikle özdeş olmadığına altını çizmek gerekir. Yani, bir siyasal sistemin söylemsel (*discursive*) özellikleri ile hakikatte sahip olduğu (*dispositional*) özellikleri birbirinden farklı olabilir. Bu farklılık, belki diğer tüm muadillerinden daha fazla, modern siyasal tecrübe için geçerlidir. Mesela, modern siyasal söylem devletin ve siyasal toplumun menşesine dair ne kadar mekanik, rasyonel ve bireyci bir açıklama çerçevesi sunuyor olursa olsun, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki siyasal tecrübe aslında son derece organik, akıl-dışı ve diyalektik bir tarihsel süreçte vücut bulmuştur. Batı'da hiçbir toplum ve devlet bir toplumsal sözleşme ile kurulmuş değildir. Aynı şekilde siyasal ve ahlaki değerler, Burke'ün yukarıda alıntılanan ifadesinin gösterdiği gibi, modern liberal söylemin iddiasının aksine, mekanik ve rasyonel süreçlerle değil, son derece karmaşık ve derin tarihsel-teolojik bağlamlarda oluşmuştur. Modern liberalizmin verili aldığı ve üzerine kocaman bir söylemsel dünya kurduğu "yalıtık, kâr-maksimizasyonu-güden rasyonel birey" sadece ve sadece modern liberal düşünürlerin kuramlarında ve bu kuramlardan neşet eden toplumsal tasavvurda yaşamaktadır, gerçekte değil. Asıl ilginç olan ise, Batı-dışı toplumlarda 19. yüzyılın sonlarından beri siyasal toplumun ve devletin kurulumu hususunda modern toplumsal tasavvura ve siyasal söyleme Batı'dan daha fazla başvurulmuş olması, siyasal gerçekliğin ve değerlerin bu söylem üzerinden mekanik olarak inşa edilmeye çalışılmasıdır.¹³²

131 Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesi*, s. xiii.

132 Örneğin, Rawlsçu siyasal liberalizmden yola çıkarak, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* adlı kitabında Müslümanlar için liberal bir siyaset modeli öneren Abdullahi An-Naim'in düşüncelerinin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. İsmail Yaylacı, "Modernliğin Şeraii, Liberalizmin Şeriatı", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/34, (2013/1): 49-96.

KAYNAKÇA

Aquinas, Thomas, *The Summa Theologica* II, Great Books of the Western World içinde, Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952.

Arendt, Hanna, *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*, New York: Doubleday Anchor Books, 1959.

Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, The Great Books of the Western World IX içinde, Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.

Aristoteles, *Politics*, çev. Benjamin Jowett, New York: Random House, 1943.

Aristoteles, *Rhetoric*, The Great Books of the Western World IX içinde, Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.

Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty", I. Berlin, *Four Essays on Liberty* içinde, Londra: Oxford University Press, 1990.

Bodin, Jean, *The Six Books of the Commonwealth*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press, 1946.

Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/07322c.htm>.

Christman, John, "Autonomy in Moral and Political Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, ed. URL=<<http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/>> (son erişim: 14 Mart 2014).

Collingwood, R. G., *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1997.

D'Entreves, Alexander Pesserin, *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory*, Londra: Oxford University Press, 1967.

Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Maryland: University Press of America, 1994.

Davutoğlu, Ahmet, *Civilizational Transformation and the Muslim World*, Kuala Lumpur: Mahir Publications, 1994.

De Benoist, Alain, "What is Sovereignty?", *Elements* 96, (Kasım, 1999): 24-35.

Dijksterhuis, E. J., *The Mechanization of the World Picture*, çev. C. Dikshoorn, New York: Oxford University Press, 1969.

Dupre, Louis, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Heaven: Yale University Press, 1993.

Dupre, Louis, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven: Yale University Press, 2004.

Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 1996.

Eisenstadt, S. N., *Modernization: Protest and Change*, New Jersey: Prentice-Hall, 1966.

Forsyth, Murray, "Hobbes' Contractarianism: A Comparative Analysis", *The Social Contract From Hobbes to Rawls*, ed. David Boucher ve Paul Kelly, Londra: Routledge, 1994.

Gauthier, David, "The Social Contract as Ideology", *Philosophy and Public Affairs* 6/2, (Kış, 1977): 130-164.

Gauthier, David, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Great Books of the Western World içinde, Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952.

Gordon, Scott, *The History and Philosophy of Social Science*, Londra: Routledge, 1997.

Grafton, Anthony, *Yeni Dünyalar Eski Metinler: Geleneğin Gücü ve Keşiflerin Yarattığı Şaşkınlık*, çev. Füsün Savcı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

Gray, John, *Liberalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Hampton, Jean, "Contract and Consent", *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. Robert E. Gooding ve Philip Pettit, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998.

Hazard, Paul, *The European Mind: The Critical Years 1680-1715*, New Heaven: Yale University Press, 1953.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, 11 cilt, Londra: John Bonn, 1839-1845; yeniden basım Aalen (Almanya): Scientia, 1962.

Hollis, Martin, *The Philosophy of Social Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, New York: Seabury Press, 1974.

Ingersoll, D. E., Matthews, R. K. ve Davison, A., *The Philosophic Roots of Modern Ideologies*, New Jersey: Prentice-Hall, 2001.

Kant, Immanuel, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?", *What is Enlightenment?*, *Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* içinde, ed. James Schmidt, Berkeley: University of California Press, 1996.

Kayapınar, M. Akif, "Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkapları", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35, (2013/2): 1-42.

Koyre, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.

Kömbe, İlker, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, 2014.

Kuhn, Thomas S., *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, çev. H. Turan, D. Bayrak, S. K. Çelik, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.

Kymlicka, Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Locke, John, *The Second Treatise on Government, Political Writings*, ed. David Wootton, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003.

Machiavelli, Niccolo, *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2009.

MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma, 2001.

Manent, Pierre, *An Intellectual History of Liberalism*, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Mazrui, Ali A., "Alienable Sovereignty in Rousseau: A Further Look", *Ethics* 77/2, (Ocak 1967): 107-121.

Nisbet, Robert, *History of the Idea of Progress*, New York: Basic Books, 1970.

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

Oakeshott, Michael, *Rationalism in Politics*, Londra: Methuen ve Co. Ltd., 1962.

Online Etymology Dictionary, <http://www.etymonline.com/index.php?term=individual>.

Oppenheimer, Joe A., "Rational Choice Theory", *Encyclopedia of Political Theory*, ed. Mark Bevir, Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc., 2010, <http://dx.doi.org/10.4135/9781412958660.n377>.

Öğütle, Vefa Saygın, *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2001.

Pierson, Christopher, *The Modern State*, Londra: Routledge, 1996.

Plato, *The Republic*, çev. G. M. A. Grube, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1974.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press, 1957.

Rawls, John, "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14, (Summer 1985): 223-239;

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

Rawls, John, *Siyasal Liberalizm*, çev. M. Fevzi Bilgin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Roskin, Michael G., *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture*, New Jersey: Pearson, 2013.

Rousseau, J. J., *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Londra: Routledge, 1996.

Sabine, George H. ve Thorson, Thomas L., *A History of Political Theory*, Orlando: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1973.

Sandel, Michael, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Communitarianism and Individualism*, ed. Shlomo Avineri ve Avner de-Shalit, New York: Oxford University Press, 1992.

Sartori, Giovanni, "What is politics?", *Political Theory* I/1, (Şubat, 1973): 5-26.

Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, İstanbul: Dost Kitabevi, 2005.

Seigel, Jerrold, "Önsöz", Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism* içinde, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Shapiro, Ian, *The Moral Foundations of Politics*, New Haven: Yale University Press, 2003.

Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago: Chicago University Press, 1965.

Strauss, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

Strauss, Leo, *What is Political Philosophy?*, Chicago: Chicago University Press, 1988.

Sugden, Robert, "Contractarian Enterprise", *Rationality, Justice and Social Contract: Themes from Morals by Agreement*, ed. David Gauthier ve Robert Sugden, Londra: Harvester Wheatsheaf, 1993.

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, New York: The Cambridge University Press, 1996.

The Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. Robert Audi, New York: Cambridge University Press, 2001.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, ed. Talcott Parsons, New York: The Free Press, 1964.

Whitehead, A. North, *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press, 1967.

Whitehead, A. North, *Science and the Modern World*, New York: The Free Press, 1967.

Wolin, Sheldon S., *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, New Jersey: Princeton University Press, 2004.

Yaylacı, İsmail, "Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriatı", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/34, (2013/1): 49-96.

Youngs, J. William T., "A Puritan Death: John and Thomasine Winthrop", *American Realities: Historical Episodes*, New York: Harper Collins College Publishers, 1993.

Paradigmatic Premises of the Modern Political Imaginary

Abstract

The paradigmatic boundaries of modern political imaginary were drawn in Europe throughout the seventeenth century. Although it went through several intra-paradigmatic revisions, the mainstream approach to politics has been set by this framework first in the West and then in the “rest,” along with the unprecedented civilizational expansion of the West over other parts of the world. Suffice to say that the authors of the 1776 U.S. Declaration of Independence, the American Bill of Rights, and the Declaration of Human and Civic Rights in 1789, which are popularly considered the universal framework of reference for contemporary political values, took the individualist natural law approach of the seventeenth century as the point of departure for their texts. This article aims to describe modern political imaginary through the paradigmatic premises it relies on thereby providing a de-constructive contribution to the critical literature on the modern conception of politics. Cutting across several different and even rival theoretical reflections on politics developed in the West since the great revolution of the seventeenth century, these premises can be summarized as the notion of the autonomy of politics, lack of the idea of the “good life,” the axis of freedom and equality, the conception of natural law and natural rights, individualism and rationalism

Keywords: Modern Political Imaginary, Realm of Politics, Hobbes, Locke, Social Contract, Utilitarianism, Liberalism.