

Mustafa C HAN*

Machiavelli ve Hobbes'da İnsan Doğası Sorunu

Özet

İnsan doğasının ne olduğu sorusu, ilkça dan beri felsefede tartışılan bir konudur. Nitekim bu konuda filozoflar, birbirinden çok farklı alternatif görüşler ortaya koymuşlardır. Çalışmamızın da konusunu oluşturan Machiavelli ve Hobbes'da kendi toplum ve politika felsefeleri bağlamında insan doğası sorununa değinmişlerdir. Her iki düşünürün insan doğasına pesimist bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Fakat, onların bu konuyu ele alış tarzlarında farklı yönler de vardır.

Anahtar Terimler

Machiavelli, Hobbes, İnsan Doğası, Devlet, Erdem.

The Problem of Human Nature in Machiavelli and Hobbes

Abstract

The question related with what the human nature is has been a subject which has been argued since the ancient times. Nevertheless, philosophers pointed out quite different alternative thoughts in this subject. Also, Hobbes and Machiavelli, who comprise the subject of our research, concerned with problem of human nature from their perspectives of society and political philosophy. It can be seen that both of these philosophers approach human nature in a pessimist way. But different ways exist in their methods and styles of evaluating this subject.

Key Terms

Machiavelli, Hobbes, Human Nature, State, Virtue.

* Atatürk Üniversitesi K.K. Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitim ABD Öğretim Üyesi.

Giri

İnsanı diğer bütün varlıklardan ayıran belki de en önemli yönü, onun bilen bir varlık olmasıdır. Çünkü insan, bu özelliği dolayısıyla sadece kendini değil, etrafında olup biten olayları, diğer canlı varlıkları ve dış dünyayı da bilmek ister. Ancak onun bu bilme eiliminin en üstünde, kendini bilme isteği yer alır. Zira insan, kendisi hakkında soru sorabilen yegane varlıktır. Bu durum, insani varoluşun bir gereğidir ve bu olay insanlar var oldukça da devam edecektir (Keller, 2003: 8). Nitekim, “felsefe araştırmalarının en yüksek derecesinde kendini bilme olduğu genellikle herkes onaylar.” (Cassirer, 1997: 15) Bu bağlamda insan, kendini bilme sayesinde, kendine ve dünyaya farklı açılardan bakabilme becerisini göstermiştir.

Her felsefe sorusu doğrudan ya da dolaylı olarak insanla ilgilidir (Tepe, 1998: 7). Bu anlamda her filozofun “insan nedir?” sorusuna çok farklı cevapları olmuştur. Ancak bu konuda tek ve nihai bir cevabın verildiğini iddia etmek zordur. Zira felsefede her konuda olduğu gibi, insanın ne olduğu ile ilgili kin de tam ve kesin bir tanımın verilmesi gerekmez. İnsanın ne olduğu sorusu, bir anlamıyla insan doğasının ne anlama geldiği sorusu ile ilgilidir (Çevikbaşı, 2003: 197-204). İnsan doğası, “insanın kazanılması değil de, içgüdüsel olan, doğuştan getirdiği yapıya, insan varlığının özgün kuruluşuna verilen adı” (Cevizci, 1996:281) ifade eder. Ancak insan doğasının gerçekte ne olduğu ile ilgili kin çok farklı görüşler vardır. Bununla birlikte insan doğasından bahsetmenin iki geleneksel yaklaşımından söz edilir. Bunlardan birinci yaklaşıma göre, insan doğası kavramı, sabit ve değişmez bir özünü dile getirir. İkinci kullanımda, aynı kavram, zaman içinde kendini gerçekleştiren bir doğayı veya özünü ifade etmektedir. (Geras, 2002: 23) Bu bağlamda, insan doğası problemi, bir çok düünürün ve bilim adamının uğraştığı bir konu olmuştur. Nitekim insan doğası sorunu, sadece filozofların ilgi alanına girmemiştir, biyologların, psikologların ve antropologların da ilgi alanı olmuştur. Bununla birlikte, filozofların konuya ilgisi daha eskidir. Zira antikçağdan günümüze filozoflar, insan doğası sorununa önemli bir felsefe sorunu olarak bakmışlar ve bu konuda alternatif görüşler ileri sürmüşlerdir. Özellikle “toplum ve siyaset ile ilgili sorunların aydınlatılması, öncelikle bu sorunların hem öznesi hem de nesnesi olan insanın neliğini ilgilendirir. İnsan sorununun yanıtlanması gerektirdiğinden, filozoflar öncelikle bir insan görüşünü ortaya koymaya, insan yapısını belirlemeye girişmişlerdir.” (Tepe, 1998: 9) Nitekim araştırmamızın da konusunu oluşturan, Machiavelli ve Hobbes’un doğrudan ya da dolaylı olarak, insan doğası sorununu, kendi toplum ve politika felsefelerini aydınlatmak amacıyla ele aldıklarını görüyoruz.

Machiavelli’de İnsan Doğası

Rönesans döneminin önemli düünürlerinden biri olan Machiavelli’nin insan doğasına ilişkin düüncelerini ortaya koymadan önce, onun bu konudaki düüncelerinin arka planında yatan, çağın insana bakışını ele almak gerekir. Rönesans dönemi, daha önceki dönemlerden farklı olarak, yeni bir insan anlayışını ortaya koyar. Rönesans’ın bu yeni insan anlayışının ilk belirgin özelliği ise, “insanın kendi eylemleri ile kendini gerçekleştiren, kendi tarihini kendi yapıp ettikleriyle oluşturduğu bir varlık olduğu” (Ağaoğulları&Köker, 2004: 162) Öte yandan Rönesans ile birlikte insan, birey olarak toplumdan ayrı bir varlık halinde anlaşılmalıydı. Böylece bir

birey olarak insan, kendi eylemleri ile kendi yaşamını kurabilen, kendini gerçekleştirebilen ve bu konuda güç ve olanağa sahip yegâne varlıktır. Yine bu dönemde insan, bütün toplumsal bağlarından soyutlanarak değerlendirilebilir bir varlık niteliğini kazanmıştır (a.e., 163).

Rönesans ile insanın bu şekilde değerlendirilmesi, dönemin zaman anlayışının da ifadesini göstermektedir. Nitekim bu dönemde zaman, insan dışı güçlerin dünyanın hareketini düzenlemesi ile gerçekleştiren bir süreç değil, insanın kendi eyleminin egemenliğine bağlı bir oluşum olarak değerlendirilmiştir. Bu konuda Rönesans'a özgü en önemli yenilik, "zamanın akışı" ile "insanın bireysel iradesi" arasında bir bağlantının kurulmuş olmasıdır (a.e., 163-165). Böylece Rönesans ile birlikte insan, artık kendine göre bir özellik taşıyan bireydir. Başka bir deyişle insan, büyük bir organizmanın bir organı değil, ayrılmaz bir parçası olarak kendisinde olan bir küçük dünyadır. (Gökberk, 1990:187)

te Machiavelli, çağımızın bir dönürü olarak, döneminde ortaya çıkan bu anlayışlardan etkilenmiş ve özellikle insan ve insan doğasına ilişkin görüşlerini bu çerçevede belirlemeye çalışmıştır. Ancak Machiavelli, insan doğası sorununu, doğrudan bir sorun olarak ele almamıştır. O, insan sorunuyla özellikle politika konusundaki düşüncelerini ortaya koyarken ilgilenmiştir. Başka bir deyişle Machiavelli'de insan, doğrudan bir sorun olarak değil, toplumsal ve politik yaşam çerçevesinde ele alınan bir sorundur.

Machiavelli, insan doğasına ilişkin düşüncelerini daha çok temel eseri olan "Hükümdar"da ve daha sonra kaleme aldığı "Söylevler" adlı çalışmasında sistemli olmayan bir tarzda ele almıştır. İnsan doğası sorununa politik bir amaç için değil Machiavelli, Rönesans ile ortaya çıkan, bireyin toplum yanında önemli bir varlık olduğunu anlayışını önemser. Bu nedenle o, bireyden hareket etmeyi kendince ön plana çıkarır.

Her şeyden önce Machiavelli, insan doğasına ilişkin olarak, insanın değişmeyen, zamana ve mekâna göre farklılaşmayan bazı evrensel özellikleri olduğunu düşüncesinden yola çıkar (Araştırmaları & Köker, 2004: 176). Bu bağlamda Machiavelli'nin düşüncesinde, bir ön kabul olarak "insanın doğası gereği bencil olduğu düşüncesi hakimdir" (Skirbekk & Gilje, 2006: 232). Nitekim ona göre, insanlar genellikle "nankör, değişken, ikiyüzlü, tehlikeden kaçan, çıkarlarında hisis yaradılışlılardır. Kendilerine iyilik yaptıkça sizinle olurlar (...) tehlike baş gösterince herkes ortadan kaybolur." (Machiavelli, 1994: 83) insana ilişkin bu olumsuz bakış, onun özünde kötü bir varlık olduğu anlamına gelebilir. Ancak Machiavelli'nin bu düşüncesini, Hristiyanlığın insanın özünde günahkâr bir varlık olduğu anlayışı ile karıştırmamak gerekir. Çünkü Machiavelli'nin insan doğasındaki kötülüklerini vurgulayıcı biçimi, doğrudan doğruya dünyevi hayata ilişkinidir. Başka bir deyişle insanların bütünüyle mutlak bir kötülükle donatılmış oldukları anlamına gelmez (Araştırmaları & Köker, 2004: 177).

Böylece Machiavelli'nin düşüncesinin daha ilk adımında insan, kötü bir doğaya sahip, iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilecek bilgi ve erdeme sahip olmayan, çaresiz bir varlık olarak karşımıza çıkar. Bu durum ise Machiavelli'de çözülmesi gereken bir sorundur. O, bu sorunun çözümünde devletin varoluşunu bir çare olarak görür. Nitekim insanlar, başında bir efendi olmadığı zaman iyi ve kötüyü tam anlayamaz ve sürekli bir kaos ortamına düşerler, basit arzuların peşinde koşarlar. Bu yüzden bir efendi onlara yol göstermelidir (Çetin, 2003: 75). Bununla birlikte Machiavelli'nin, efendi konumundaki hükümdarın, bencil bir yapıya sahip insana karşı nasıl davranması gerektiği

konusundaki analizi ise, oldukça ilgi çekicidir. Ona göre, “(...) ihtiyatlı bir hükümdar, kendisine zararı dokunuyorsa verdiği sözü tutmaz. Söz vermesini gerektiren şartlar değişirse, sözünde durmasına yine gerek yoktur. İnsanlar iyi olsalardı, bu davranış biçimi kötü olurdu. Ama insanlar kötü oldukları ve onlar verdikleri sözde durmadıklarına göre, siz de verdiği sözde durmak zorunda değilsiniz.” (Machiavelli, 1994: 87) Böylece Machiavelli, hükümdarın sözünde durmamasını, insanların doğaları gereği kötü bir varlık olmalarına bağlamaktadır. Bu bağlamda, “devleti kuran ve yasaları düzenleyen kişinin, herkesin kötü olduğunu ve fırsat düştükçe ruhlarının kötülüklerine uyarak davranacaklarını varsayması gerekir.” (Machiavelli, 1986: 53)

İnsanın doğası gereği bencil olduğunu kabul eden Machiavelli açısından, “insanın mülk ve iktidar hırsının bir sınırı yoktur. Kaynaklar kısıtlı olduğundan çatışma çıkması olasılığı çok güçlüdür. Bu nedenle, devlet, diğerlerinin saldırısına karşı bireyin ihtiyacı üzerine bina olur. Kanun uygulanmazsa anarşi çıkar. Bu halde halkın güvenliğini sağlamak üzere güçlü bir hükümdara ihtiyaç vardır.” (Skirbekk&Gilje, 2006: 232) İnsan doğasını kötü kabul eden hükümdar, devleti, insan yaşamını ve mülkünü korumak için sert ve iyile inananmayan biri gibi davranmalıdır. Bu nedenle hükümdar, toplumun ortak iyiliğini ve toplumun birliğini korumak için, gerek korku ile gerekse ikna yoluyla toplumun itaatini sağlamakla yükümlüdür. Çünkü insanlar üzerinde korkunun önemli bir etkisi vardır (Çetin, 2003: 75). Nitekim Machiavelli’ye göre, “insanlar, sevilen kişilerin iddetinden çok, korkulan kişilerin iddetinden çekinirler. Çünkü insanlar, yaradılıştan kötü oldukları için bir çıkar karşısında sevgi bağları yoktur. Oysa korku ile bağlanmış insanlar ceza tehdidi altında oldukları için bu bağdan hiçbir zaman kopamazlar.” (Machiavelli, 1994: 83-84) Bununla birlikte, hükümdar öyle davranmalıdır ki, halkı ondan nefret etmemelidir. Çünkü “korkutmakla nefret uyandırmak pekâlâ bir arada bulunabilir (...) özellikle, kimsenin malına dokunmamak gerekir. Çünkü insanlar babalarının kaybını unuturlar da mallarının kaybını unutmazlar.” (a.e., 84)

Öte yandan Machiavelli’ye göre, mücadele etmenin temelde iki yolu vardır. Bunlardan birincisi “yasa” yoluyla, ikincisi ise “kuvvet” yoluyla. Birincisi insanlara, ikincisi hayvanlara özgüdür. Ancak birinci yol yeterli olmadığı zaman, ikinci yola başvurmak gerekir. Bu nedenle hükümdar olan kişi, insanca davranmayı da hayvanca davranmayı da bilmelidir. Nitekim eski yazarlar, bir çok hükümdarın, yetimlere için, üst tarafı insan alt tarafı ise at olan Kheiron adlı yaratıya teslim edildiklerini yazarlar (a.e., 86). Böylece hükümdar olan kişi, “insan ve hayvan yaradılışını kendinde toplar. Biri olmadan diğeri varlığını sürekli olarak koruyamaz. Hayvanları örnek almaya gerek duyan hükümdar, tilki ile aslanın niteliklerini iyi bilmelidir (...) bu halde, tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için de aslan olmak gerekir. Sadece aslan olmakla yetinenler bir şey bilmiyor demektir.” (a.e., 87) Bu nedenle, hükümdarın, artlara ve esen rüzgarın deyimliklerine uyabilecek bir yeteneğe sahip olması gerekir. Bunun yanında olabildiğince iyilikten uzaklaşması, ama yeri geldiğinde de kötülüğe başvurmayı bilmesi gerekir. Çünkü hükümdar, sadece kendi yaşamını ve devletin varlığını sürdürmeyi amaçlar (a.e., 88-89). Bu amaca ulaşmak için ise, her şeyi araç olarak kullanabilir.

Machiavelli, insanların doğaları gereği genellikle kötü olduklarından, ancak mecbur oldukları zaman iyi davrandıklarını ve mecbur olmadıkları sürece de kötü olarak karımıza çıktıklarını belirtir (a.e., 116). Bu nedenle insanların açık ya da gizli

olarak yapabilecekleri kötülüklerine karşı da dikkatli olmamızı belirten Machiavelli, bu konuda insanların kendi çıkarlarını gözeteceklerini ve sahip oldukları mülklerini kaybetmektense, yalan söylemek, nankörlük yapmak gibi olumsuz davranışları sergilemekten de geri kalmayacaklarını ifade eder (Machiavelli, 1983: 257-258).

Öte yandan Machiavelli'ye göre, doğası gereği kötü olan insanın, yine de bu kötülüğünün bir takım sınırları vardır. Bu sınırların olması, insanın mutlak anlamda kötü olmadığını bir başka ifadeyi olarak kabul edilebilir. Böylece Machiavelli'de insan doğasında varolduğu kabul edilen kötü özellikler, dinsel bir yaklaşım değil, bütünüyle dünyevi ya da ama ilkin bir değerlendirme olarak karşımıza çıkar (Ağaoğlu & Köker, 2004: 177). Başka bir deyişle insanın doğasında varolduğu kabul edilen kötülükleri, onun eylemlerinde ve gerçek yaşamında aranmalıdır. Bu bağlamda Machiavelli insanları, vefasız, güvenilmez ve bencil olarak görür. Ancak menfaat karşılığında insanlar iyilik yapmaktadır (Redhead, 2001: 102). Hatta Machiavelli'ye göre, yasa koyucular, yasaya itaat etme durumunda olanlardan daha iyi durumda değildir. Ancak bu karamsarlığa rağmen, Machiavelli, gerek hükümdarın gerekse yönetilenlerin düzeltilebileceğini düşünmektedir. Öyle ki, “bir yandan kuralları koyup diğer yandan da onları daha etkin siyaset için kullanmak mümkündür. Aynı zamanda, insanları kötülükten alkoymak, onlara sadece kendilerini düşünmemeleri gerektiğini düşüncesini öğretmek ve onların kusursuz bir yurttaş olmalarını sağlamak da imkanlar dahilindedir.” (a.e., 102-103)

İnsan doğasına bakıldığında, insanların sürekli olarak bir elde etme isteği ya da sahiplenme güdüsü tarafından yönlendirildiklerini düşünen Machiavelli, bu konuda Hobbes'a öncülük eder (Ağaoğlu & Köker, 2004: 177-178). Ona göre, insan doğası gereği her şeyi isteyen bir varlıktır (Machiavelli, 1983: 200). Böylece insanda varolan, sürekli olarak bir şey elde etme isteği ya da bir şey sahiplenme güdüsü, normal ve doğal bir istektir. Ve insanların da bunu yapmaktan dolayı kesinlikle kınamaması gerekir. Ancak insanlar bunu barmayacaklarsa bu isteğe soyunmalarının bir anlamı yoktur (Machiavelli, 1994: 25). Bu düşünceleri ile Machiavelli'nin, bu dünyada iyi bir yaşam sürdürmeyi önemseyen ve bunun için eylemde bulunan bir insan anlayışını, daha çok önemseydiği görülür (Ağaoğlu & Köker, 2004:178).

Öte yandan Machiavelli, insanların doğaları gereği hırslı ve üpçeci olduklarından da bahseder. Ona göre, “(...) insanlar hırsları uğruna savaşırırlar (...) ve bu o kadar ön plana çıkmıştır ki, insanlar asla ondan vazgeçmezler. Çünkü insanların doğalarında bu vardır.” (Machiavelli, 1983 :200) Böylece Machiavelli'de insan, doğal olarak, her şeyi isteyen, kendi çıkarını ve onurunu düşünen, hırslı bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu durum, bir menfaat mücadelesine dönüşebilir. Hatta bu olay güç kullanımına kadar gidebilir. Burada devletin varlığı kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Nitekim Nietzsche gibi, gücü barmalı barmalı bir amaç olarak görmekte olan Machiavelli için, önemli olan egemen olmaktır. Egemen ise güçlü olmalıdır. Çünkü güç karşısında herkes eğilir (Aydın, 2000: 110).

Machiavelli, iyi ve kötü devletler ile iyi ve kötü vatandaşlar konularıyla da ilgilenir. Başka bir deyişle o, iyi bir toplum ve iyi bir vatandaş mümkün kılan şartlar üzerinde durur. Buna göre, iyi devletler farklı bencil çıkarlar arasında bir denge kurabilen ve bu yüzden istikrarlı olan devletlerdir. Kötü devletlere gelince, bunlar bencil çıkarların açık bir çatışma halinde ortaya çıktığı devletlerdir. Bunun sonucunda, iyi

vatanda , vatansever ve mücadeleci olandır (Skirbekk&Gilje, 2006: 232). Machiavelli'de vatanseverlik, bütün erdemlerin indirgendisi bir erdem olarak karşımıza çıkar (Strauss, 2000a: 282). Vatanseverlik, doğal bir durum değildir. Fakat doğası gereği insan, bencil olmasına rağmen, toplumsallaşabilir ve kamu yararını düşünen bir kişi haline gelebilir. Bu durum ise, insanın esnek ve uysal yapısından kaynaklanır. Ancak Machiavelli'de insan, toplumsallaşmak için zorlanmalıdır (Strauss, 2000b :78).

Machiavelli'nin insana bakışı ile erdem anlayışı arasında da bir ilişki vardır. O, "erdem" kavramına alışılmadık bir anlam yükler (Skinner, 2002: 62). Bu konuda Machiavelli, erdem (virtu) ile talihi (fortuna) kavramlarına başvurur ve bunlar arasında bir farkın olduğunu söyler. Ona göre, bu kavramlar insan yaşamını belirleyen iki temel unsurdur. Erdem, insanın kendi yeteneklerini yaşamaya geçirme güçlerinin toplamı olarak tanımlanır. Talihi ise, insanın kendi iradesinin dışındaki güçlerin belirlediği olaylar olarak değerlendirilir (Aaoulları&Köker, 2004: 181). Machiavelli'ye göre bu iki kavram, siyasal iktidarın ele geçirilmesinde belirleyici bir öneme sahiptir. Çünkü siyasal iktidara gelen kişiler ya yetenekleri (erdemleri) ya da talihleri sonucu gelirler. Bununla birlikte, talihe daha az yer bırakan siyasal iktidarın tutunma imkânı daha çoktur (Machiavelli, 1994: 34-35). Diğer yandan, "insanların az erdeme sahip olmaları halinde talihi (fortuna) daha ön plana çıkar." (Machiavelli, 1983 :375-376) Bu nedenle Machiavelli, talihin denetlenir ve acımasız katliamı eleştirir ve insanlardaki, erdem denen nitelikleri daha çok ön plana çıkarmaya çalışır.

Machiavelli, siyasal iktidarın cinayet ve din yoluyla da ele geçirilebileceğini söyler. Ona göre, cinayet işleyerek hükümdar olanlar, hiçbir yeteneğe ve talihe sahip olmadan iktidara gelenlerdir. Başka bir deyişle, erdem ya da insan, bu tür iktidara gelişlerde hiçbir etkisi yoktur (Machiavelli, 1994: 47). İktidarı ele geçirmenin bir başka yolu da kilise hükümdarlıklarında görülür. "Bu hükümdarlıklar ya talihi ya da yetenekle elde edilir. Fakat ele geçirildikten sonra onu korumak için ne talihe ne de yeteneğe gerek vardır. Çünkü, bu hükümdarlıklar eski dinsel kurumlara dayanırlar (...) ve ne şekilde yönetilirse yönetilsinler hükümdar her zaman yerini korur." (a.e., 59)

İktidarı baskalarının yardımı ile, insanın yerinde gitmesi ile ele geçirmeler kolay olabilir. Ancak bunu korumaları ve sürdürmeleri zordur. Çünkü benzer yolla, baskalarının yüzünden ya da insanların dönmesi ile iktidarlarını kaybedebilirler (Aaoulları&Köker, 2004:181-182). Nitekim Machiavelli'ye göre, "(...) talihin yardımı ile hükümdar olanların çok az güçleri olur (...) Bu kişiler yerlerini korumasını bilmezler (...) birdenbire doğan devletler, kök salmazlar ve ilk fırtınanın yıkıcı etkilerine karşı kendilerini koruyamazlar." (1994:38-39) Yine, "birdenbire hükümdar olanlar, talihin kendilerine sunduğu olanakları değerlendirmezler ve yönetime geçtikten sonra üstün yetenekleriyle (...) yönetimin temellerini kuramazlarsa yerlerinde duramazlar." (a.e., 39) Böylece erdemın daha önemli bir rol oynadığına inanan Machiavelli, bir kimsenin kendi yurttaşlarının yardımı ile iktidara gelmesinin daha önemli olduğunu vurgular. O, bu hükümdarlığa, "sivil hükümdarlık" adını verir Ancak o, bu tür iktidara gelmede, çok değerli ve anlamlı olmaya gerek olmadığını da bahseder. Nitekim ona göre, kurnaz olmak yeterlidir. Söz konusu hükümdarlığa ya halkın ya da seçkinlerin yardımıyla ulaşılır (a.e., 52). Seçkin yurttaşların yardımıyla iktidara gelmeyi eleştiren Machiavelli, halkın yardımı ile iktidara gelmeyi daha çok önemser. Nitekim halkın yardımı ile iktidara gelen kişi, hakka daha kolay söz geçirebilir ve halkı daha çok memnun edebilir.

Eğer böyle bir iktidar, haksızlık yapmaz, kötülük etmez ve halkın sevgisini kazanırsa, uzun süre varlığını sürdürme başarısını gösterir (a.e., 52-54). Aslında burada Machiavelli, Cumhuriyet ile ilgili görüşlerinin de ipuçlarını vermektedir (Aaoulları&Köker, 2004 :184).

Görüldüğü gibi Machiavelli'de bir kimsenin iktidara gelmesinin asıl yolu, kişinin kendi yetenekleri, becerileri, cesareti gibi bireysel güçleri (virtu) kullanarak iktidara gelmesidir. Böyle iktidara gelmek zordur, ama yeteneklerini kullanan kişinin koşulların gereğini yerine getirerek, talihin (fortuna) denemesinden en olumlu bir biçimde etkilenmeyi bilecek yeterliliğe sahip olduğundan, iktidarını güçlü kılıp uzunca bir süre koruyabilecektir (a.e., 184-185). Machiavelli'ye göre, bireysel yetenekleri açısından hükümdar, iktidara gelmek ve orada kalmak için iki yola başvurabilir. Bunlar, yasalar ve güç kullanmadır. Hükümdar olan kişi, her iki yola da başvurmayı bilmelidir (Machiavelli, 1994 :86). Yani hükümdar amacına ulaşmak için her yolu deneyebilir. Ancak amaca ulaşmak için her türlü yolu meşru kabul eden Machiavelli, bu düşüncelelerinden dolayı, "kötülüğün mimarı" damgasını yemekten kendini kurtaramayacaktır.

Sonuç olarak Machiavelli, temelde insan doğasının bencil olduğunu ve bu nedenle insanın genellikle tutkularının esiri olmaktan kurtulamadığını ifade etmektedir. Hatta o, bencil bir doğaya sahip insanın, birbiri için tehdit oluşturduğunu ve bu tehdidin yöneticiler içinde geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle Machiavelli'de, devletin varlığını bir gereklilik olarak ortaya çıkarmaktadır. Devleti yönetenlerin ise, gerektiğinde sorunların ortadan kalkması için her yolu deneyebileceği belirtilmektedir. Hatta ahlaki bir olgu olan erdem kavramı da bu çerçevede dünülmektedir. Vatanseverliği en önemli erdem kabul eden Machiavelli'de, her şey devletin bekası içindir.

Hobbes'da İnsan Doası

Machiavelli'nin aksine Hobbes'un insan doğası sorununa daha sistemli bir şekilde yaklaşıldığı görülür. Hatta o, insan doğası kavramını, düşüncelerinin temel hareket noktası yapar. Başka bir deyişle, Hobbes'da insan doğası sorunu önemli bir felsefe sorunu olarak karşımıza çıkar. Onun bu konuyu ele aldığı en önemli eseri, Leviathan'dır. Bunun yanında diğer eserlerinde de konuya değindiği görülür. Hobbes yöntem olarak, Machiavelli'nin yaptığı gibi, sadece belirli olayların incelenmesine dayanan genelleştirmelerle mümkün olan betimleyici bir metotla yetinmez. Daha güvenilir bir metot arar, daha derine, yalın insanın toplumsal olguların daha ayrıntılı açıklamasını öneren bir temele inmeye çalışır. Bu bağlamda Hobbes, kendinden önceki rasyonalist filozofların yaptığı gibi çeşitli deneyim olaylarını açıklamak üzere temel bir ilke arar. Başka bir deyişle o, mutlak ve değişmez bir temel bulmaya çalışır. Hobbes, bu temeli insanda bulur (Skirbekk&Gilje, 2006: 238-239). Bu konuda Hobbes, Leviatan'ın daha başında, "bütün bir ülkeyi yönetecek olan kişi kendini tanımalıdır; uveya bu insanı değil, bütün insanları tanımalıdır; bunu yapmak zor olsa da" (Hobbes, 1993:19) diyerek, insanı tanımanın ve bilmenin ne derece önemli olduğunu vurgu yapar.

İnsan doğası ile ilgili görüşlerini daha çok politika ve devlet anlayışı içerisinde ifade eden Hobbes (Günay, 2003.65), yöntemli bir şekilde, önce kendince geliştirdiği bir analogiyi de kullanarak, insan ve insan doğasına ilişkin düşüncelerini ortaya koyar.

Daha sonra toplum, devlet ve iktidar gibi kavramları açıklamaya geçer. Onun bu konuda kullandığı yöntemi ise, “ayırma ve birleştirme” yöntemidir (Hünler, 2003: 18). Hobbes’a göre, bir devleti anlamamanın yolu, onu oluşturan parçalardan başlamakta geçer. O, bu konuda şunları söyler:

Bir şey en iyi onu oluşturan şeylerle bilinebilir. Nasıl otomatik bir saate ve diğer karmaşık aletlerde parçaların ve çarkların fonksiyonları, bu aletler sökülüp malzemeleri, ekilleri ve devinimleri ayrı ayrı incelenmediği sürece anlamılamazsa; devletin halkının ve yurttaşlarının görevlerinin incelenmesinde de, devletin gerçekten parçalara ayrılmaması da öyle oldu. Üzünmüzdür, eylemlerle, insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin olmadığını, insanların nasıl olup da bir arada yaşamak istediklerini anlamamız gerekmektedir (Hobbes, 2007: 11)

Bu yaklaşıma göre Hobbes, toplumu ya da devleti anlamak için, onu oluşturan parçalardan, yani tek tek insanlardan başlamak gerektiğini altını çizmektedir. Yani Hobbes’da toplum, onu oluşturan parçaları temelinde açıklanmaktadır. Fakat bu Hobbes’un, toplumun tek başına bu parçalardan müteekkil olduğunu düşündüğü anlamına gelmez. Parçalar bir araya geldiğinde niteliksel olarak yeni bir şey ortaya çıkar (Skirbekk&Gilje, 2006: 239), yani, toplum ortaya çıkar. Öte yandan Hobbes’da bütün parçalara indirgenmez. O, daha çok fonksiyonalist bir izah tarzını tercih eder. Hobbes’un örneğine tekrar dönersek, “bizim saati kimin yaptığı ya da saatin ne amaçla kullanıldığı hakkında bir şey bilmemize gerek yoktur. Saati anlamak, onun parçalarının işlevsel birlikteliğiyle anlamaktır. Saatin nasıl çalıştığını, nasıl işlediğini anlamaktır (...)” (a.e., 240) Bu başlamda Hobbes’da insanın nasıl bir varlık olduğunu ya da insan doğasının ne anlama geldiği konusu öncelikle çözümlenmesi gereken bir sorun olarak ön plana çıkmaktadır.

İnsan olarak insanı anlamaya çalışan Hobbes, bu konuda Leviathan’ın daha ilk bölümü olan “insan üzerine” kısmında, insanla ilgili önemli düşüncelerini açıklamaya çalışır. Bu konuda, örneğin algı konusu üzerinde durur. Ona göre, algılama “...dışarıdaki nesnelerin gözlerimiz, kulaklarımız ve diğer algılayıcı organlarımız üzerindeki etkisini veya hareketinin yarattığı ilk hayalden başka bir şey değildir.” (Hobbes, 1993: 24) Döneminin doğa felsefesinin de etkisinde kalan Hobbes, varlıktaki bütün detayları hareket kavramıyla açıklamaya çalışır. Bu konuda Aristoteles’ten ayrılan Hobbes, hareket kavramını niceliksel olarak ele alır. Nitekim “Aristoteles, fiziksel hareketi niteliksel bir detayla anlayarak açıklamaya çalışırken Hobbes, niteliksel detayları bir niceliksel hareket anlayışının yardımıyla açıklamaya çalışır.” (Skirbekk & Gilje, 2006: 245)

Öte yandan Hobbes’a göre, canlı varlıklarda onlara özgü iki tür hareket vardır. Bunlar, hayati ve iradi harekettir. Hayati hareketler, doğum ile başlayan ve bütün yaşam boyunca devam eden, kan dolaşımı, nabız, soluk alma ve beslenme gibi hareketlerdir. Bu hareketler için muhayyilenin yardımına ihtiyaç yoktur. iradi hareketlere gelince, bunlar gitmek, konuşmak, ellerimizi kollarımızı oynatmak gibi hareketlerdir (1993 : 46-47). Böylece “gitmek, konuşmak ve benzeri iradi hareketler, daima nereye, ne yoldan ve

neyi gibi bir ön dü ünceye dayandıkları için, açıktır ki muhayyile bütün iradi hareketlerin ilk içsel ba langıcıdır.”(a.e., 47)

Yine Hobbes'a göre, insanda iki temel tutku veya duygudan bahsedilir. Bütün diğer duygular ve tutkular bu ikisinden türemiştir. Bunlar “sevgi ve nefret” tutkularıdır. Öyle ki, “insanlar bir şeyi arzu ettiklerinde, o şeyi sevgi besledikleri, bir şeyden kaçındıklarında ise o şeyden nefret ettikleri de söylenir.” (a.e.) Örneğin arzusunun nesnesine ulaşması haz duygusunu oluştururken, nefret edilen ve kaçınılan bir şeyle karşılaşma durumunda acı duygusu ortaya çıkar (Hünler, 2003:19). Bu nedenle, “haz veya hoşlanma iyiliğin görünümünü veya aynasıdır; taciz veya rahatsızlık ise kötülüğün görünümüdür (...)”(a.e., 49)

Bu bağlamda Hobbes'da insan her zaman haz peşinde koşan ve acıdan kaçan, bencil bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu haz peşinden koşma ve acıdan kaçma duygularının temelinde ise, bir içgüdü yatar. Bu içgüdü, kendini koruma ya da ya amını sürdürme içgüdüdür (Hünler, 2003:19). Nitekim Hobbes'a göre, “insan arzusunun nesnesi bir defa ve sadece bir anlık haz almak değil; gelecekteki arzularının yolunu daimi olarak güvence altına almaktır. Dolayısıyla bütün insanların iradi eylemleri ve eylemleri, doyumsuz bir hayatın sadece elde edilmesine değil, güvence altına alınmasına yöneliktir.” (1993: 76) Öte yandan Hobbes'a göre, bütün insanlarda durmak bilmez bir güç istemidir. Bunun nedeni, “insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir haza ulaşmayı istemesi veya ölçülü bir kudrette yetinmemesi değil; iyi ya amak için halen sahip olduğu kudret ve imkânları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçektir.” (a.e.) Böylece Hobbes'da güç, insan ya amını sürdürebilmesi ve hayatta kalması için gerekli olan bir araçtır.

Yine Hobbes'a göre, “(...) her insan kendisi için iyi olanı arzulamak ve kötü olanı, en başta doğal kötülüklerin en büyüğü olan ölümden kaçınmak zorundadır.” (2007: 27) Böylece, ya amını sürdürme ve kendi varlığını koruma içgüdüsüne sahip insan, ölüm korkusundan dolayı güvenlik içinde olma arzusunu taşır. Bu durum ise, insanın geleceğini düşünmez ve bu özelliğiyle insan hayvandan ayrılır. Güvenlik içinde olma isteği ise insanlara, zorunlu olarak ya amalarını güvenle sürdürebilecekleri bir ortama, yani devlet kurmaya götürecektir (Hünler, 2003:20).

Bu duruma bağlı olarak Hobbes, konuya insanın “doğal durumu”nu açıklayarak girer. Hobbes'da doğal durum, insanların tek tek bireyler olarak doğmaları gerektir. Doğal durumda olduklarının bir betimidir. Öte yandan söz konusu doğal durum, devletin varoluş nedenini ortaya koymada açıklanması gereken bir konudur. Ancak doğal durum, tarihsel bir durum olmaktan çok varsayımsal bir durumdur veya bir çalınma hipotezidir. (Hünler, 2003: 20) Bu konuda Hobbes, doğal hukuk bağlamında, insanların doğuştan eyletici olduklarını kabul eder. Nitekim ona göre, “doğal olarak, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından (...) eyletici yaratmıştır.” (Hobbes, 1993: 92) Bu paralelde Hobbes, doğuştan eyletici olan insanların oluşturduğu bir doğal ya antının olduğunu düşünür. Ancak bu doğal durumda insanlar, devamlı kendi çıkarlarını gözeterek eylemde bulunurlar ve henüz toplumsal bir ya antlarından bahsedilemez. Doğal durumda kendini koruma hakkı, mutlak bir hak olarak karşımıza çıkar.

Öte yandan doğa durumunda insanlar eyletici, ancak birbirlerine karşı bir güvensizlikleri söz konusudur. Zira “iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de

sadece zevk almak u runa birbirlerini yok etme e veya egemenlik altına almaya çalışırlar.” (Hobbes,1993: 93) Bu durumun sonucunda, insanların birbirleriyle mücadele etmeleri kaçınılmaz olur. Yani tek tek her insanın başka herkese karşı savaşıdır. İndi hiçbir anısı yoktur (Cevizci, 2001:45). O halde doğal ya antı hali, sürekli bir savaş hali olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hobbes, savaş a yol açan ve insan doğasında yer alan üç ana nedenden bahseder. Bunlar “birincisi rekabet, ikincisi güvenlik, üçüncüsü de an ve efeitir (...) Birincisi insanları, kazançları için, ikincisi güvenlik için, üçüncüsü ise, öhret için mücadele etmeye iter.” (Hobbes, 1993: 94) Böylece insanlar aralarındaki tartışmaları giderecek ortak bir iktidar olmadığında, onlar birbirlerine dü man kesilirler. Sınırlı maddi kaynaklar (gıda ve barınma gibi) için rekabet ederler. Birbirlerine olan güvensizlikleri onları di erlerini baskı altına alarak, kendilerini korumaya zorlar ve bazı insanlar di erlerinden üstün görünme erefinin pe inde ko arlar (Arnhart, 2005: 197). Böylece bu doğal durum hipotezi ile Hobbes'un bize anlatmaya çalıştığı şey kısaca, e er insanı kendi haline bırakırsanız, yani hiçbir egemen güce tabi kılmazsanız, insanlar birbirleri ile mücadele etmeye başlar. Bu ise, pesimist bir insan doğası kavrayıdır (Hünler, 2003: 22).

Ancak Hobbes için, insanın bu durumdan kurtuluşu mümkündür. Yani insan, savaş durumundan kurtulup barı duygularını edinebilir. Hobbes'a göre, insanları barı duygusuna iten tutkular ise, ölüm korkusu, rahat bir yaşam için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onlara ulaşma umududur (1993: 96). Öte yandan Hobbes, insanlara üzerinde uzlaşabilecekleri uygun barı ko ullarını gösteren bir yetinin olduğundan bahseder. Ona göre, “akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barı ko ullarını gösterir. Bu ko ullara doğa yasaları da denilir.” (a.e., 96) Bu noktada Hobbes'da akıl, insanların birbirleriyle çatışmalarına götüren tutkuları önlemede önemli bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu dü ünceleri ile Hobbes'un, doğa durumundan, toplumsal yaşamı geçişin yollarını bulmaya çalıştığını görmekteyiz. Çünkü o, gerçek barı ortamına, toplumsal yaşam ile kavuşulacağına inanır. Nitekim Hobbes'a göre, “doğal savaş halinden çıkmak, insanın yararına olup, aydınlanmış egoizmin bir gereğidir ve bu kurtuluşu sağlayacak olan şey doğa yasasıdır.” (Cevizci, 2001: 46) Buna göre insan, doğası gereğince hem akıl yönü hem de duygu yönü olan bir varlıktır. Ancak yine duyguları ve özellikle de akıllı ile insan, ölüm korkusundan kurtulup, güvenlik içinde yaşamak ve yaşamın hazlarından yararlanmak için, uzlaşmaya, barışa ve huzura yönelir (a.e., 46). Bu noktada Hobbes, insanların doğa yasaları adını verdiği kurallara uyarlırsa barı içinde yaşayacağını söyler. Nitekim ona göre, doğa yasası (lex naturalis), “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insan hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini dü ündürdüğü bir ilke veya genel kuraldır.” (Hobbes, 1993: 96-97)

Böylece Hobbes için, doğa yasaları, özü itibarıyla bencil ve kendi çıkarına dü ün olan insanın dikkate aldığı ve uymak durumunda olduğu kurallardır. Ancak Hobbes'da bu kurallar, son çözümleme doğa durumundan düzenli bir toplum haline geçiş sağlayan araçlar olarak görülecektir (Cevizci, 2001: 47). Hobbes'a göre, bu doğa yasaları toplam on dokuz tanedir. Ancak bu doğa yasalarından iki tanesi di erlerinden daha önemlidir. Bunlardan birincisi'ne göre, “herkesin, onu elde etme umudu olduğu

ölçüde, barını sağlamak için çalışması gerektiği, onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği (...)" (Hobbes, 1993: 97) belirtilir. İkinci temel doğa yasası ise, "(...) bir insan, hakları da aynı şekilde düştüklerinde, barını ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakları bırakmalı ve haklarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir." (a.e.) Hobbes, bu iki temel yasaya dayanarak, genel bir doğa yasasına ulaşır: "Kendine yapılmasını kabul etmeyeceğin bir şeyi başkasına yapma." (a.e., 115) Bu bağlamda Hobbes, doğa yasalarının insanı ne derece sağlayacağı konusuna da açıklık getirir. Ona göre, "doğa yasaları vicdanen hep sağlayıcıdır, ama fiilen sadece güvenlik olduğunda sağlayıcıdır." (a.e.)

Doğa yasaları, insanları gerçek anlamda bir dışsal yasa (in foro externo) gibi değil, içsel bir yasa (in foro interno) gibi bağlar. Böylece doğa yasaları, onların var olması arzusu bakımından sağlayıcıdır, fakat uygulamaları bakımından her zaman sağlayıcı değildirler. (a.e.) Nitekim "haklarının kendisi gibi davranmadığı bir zaman ve yerde, bir insanın alçakgönüllü ve uysal olması ve bütün sözlerini tutması, varlığının korunmasına hizmet eden bütün doğa yasalarının temeline aykırı olarak, insanı haklarına av yapmaktan ve kendi kesin mahvına yol açmaktan başka bir şeye yaramaz. Fakat haklarının onunla ilişkilerinde aynı yasalara uyacağına dair yeterli güvencesi olan bir kimse, bu yasalara kendisi uymadığı takdirde, barın değil, savaş (...) istiyor demektir." (a.e., 115-116)

Öte yandan Hobbes'a göre doğa yasaları, "değişmez ve ebedi yasalardır. Çünkü adaletsizlik, nankörlük, küstahlık, kibir, haksızlık, adam kayırma ve buna benzer şeyler asla yasal kılınamaz. Savaşın hayatı koruması, barının ise yok etmesi asla mümkün olamaz." (a.e., 116) Yine söz konusu doğa yasaları, içten ve sürekli bir gayreti gerektirdiğinden, uyulmaları kolaydır. Böylece bu yasalar, "gayretten başka hiçbir şey gerektirmedikleri için, onları uygulamaya çalışan kimse onlara uyum olur; onlara uyan adildir." (a.e.) Bu nedenle Hobbes'a göre, doğa yasalarının bilimi, neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunu edinen "ahlak felsefesi"dir (a.e., 116). Böylece, Hobbes bize, doğa yasalarının aslında, ahlaksal buyruklar olduğu göstermektedir. Bunun anlamı, Hobbes'a göre doğa durumunda, "antlaşmaları sağlamak için hiçbir yaptırım yoktur." (MacIntyre, 2001: 150) Doğal yasalar ile insanlar, başka insanların kendilerine saldırmayacakları konusunda yeterince güvencesi yoktur. Yani, bu yasaların yaptırım gücü düşüktür.

Aristoteles'ten farklı olarak Hobbes'a göre, doğası gereği toplumsal olmayan insan, kendi iradesiyle, "ortak bir erke, güçlerini ve aynı şey demek olan haklarını bırakmaya rıza gösterir." (Hünler, 2003:26) Nitekim doğa durumundan devlete geçişin bir nevi zorunluluğundan bahseden Hobbes'a göre, insanların güvenliğini doğa hukukuyla sağlamak zordur. Çünkü doğa yasaları, kendilerine uyulmasını sağlayacak bir güçten mahrumdur. Yani insan, taraf tutma, kibirli olma ve ölçsüz gibi şeylere sürükleyen doğa yasalarını engelleyecek bir yaptırım gücüne sahip değildir. Buna göre, "kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez." (Hobbes, 1993:127)

Hobbes'a göre, "insanlar, bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmelidir." (a.e., 130) Devlet olmadan, insanları güven altına almanın yetersiz kalacağını belirten

Hobbes, bunun aılması yolunu, tek tek bireylerin bir araya gelerek bütün güçlerini, bir sözleşme yaptıktan sonra, egemen güce devredilmesinde görür. Buna göre, egemen gücün anlamı, “(...) herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yeterli kılmayı artırarak, kendimi yönetme hakkını bu kişiye ve bu heyete bırakıyorum demi cesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, herkesin bir ve aynı şekilde gerçekten birleşmesidir.” (a.e.) Böylece devleti ortaya çıkaran sözleşme ile insanların her türlü korku ve kaygıları güvence altına alınmış olmaktadır. Ve Hobbes’da devlet, egemenliği kendi üzerinde toplayan tek bir kişi halinde ortaya çıkmaktadır.

Sözleşmeye dayalı devlet oluştuğundan sonra, devletin aldığı bütün kararlara, bireyler uymak zorundadır. Çünkü “tek tek bireyler, uyruk olmayı kabul ettikleri andan itibaren tek tek uyruklar egemenin bütün eylem ve kararlarının amili, yazarıdır ve egemenin yaptığı hiçbir eylem uyruklarına yapılmış bir haksızlık olamaz.” (Hünler,2003: 27) Yine Hobbes, devlette yönetici konumunda olanlara büyük haklar vermiştir. Örneğin, uyruklar devletin emrini de ileremezler, egemen sahip olduğu gücünden vazgeçemez, egemenin eylemleri uyrukça ele tileremez. Yine, uyruklar için neyin gerekli olduğunu egemen karar verir, egemen uyrukların neye sahip olacaklarını belirler. Egemenin, yargılama, anlaşmazlıkları çözme, savaş ve barışı yapma, şeref ve paye verme gibi hakları vardır. Hobbes’a göre, bu haklar, devletin gücünün daılması nedeniyle olacağı için, asla bölünemez, parçalanamaz ve bir başkasına devredilemez (1993: 131-136).

Hobbes, daha önce doğada durumunda da gördüğümüz gibi, insanların doğaları gereği kendi varlıklarını koruma ve sürdürme isteğini toplum yaşamına geçitinde devam ettirir. Bu da gösteriyor ki, Hobbes’da devletin varolma gerekçesi temelde güvenlik için olduğu ortaya çıkmaktadır. Yaşamın güvenle sürdürebilecekleri bir toplum yaşamına geçen insanlar, yalnız ölüm korkusundan kurtularak güvenlik içinde yaşamakla kalmaz, aynı zamanda rahat ve mutlu yaşamak için de imkânına da sahip olurlar.

Öte yandan Hobbes, doğada durumundan toplum durumuna geçişle birlikte, ortaya çıkan bir “toplum yasası”ndan da bahseder. Ona göre, toplum yasası, “her uyruk için, sözleşme, yazılı veya iradenin bir başkası için yeterli bir şekilde, doğrudan ve yanlı olarak ayırtilmesi için, neyin kurala aykırı olup neyin olmadığının ayırtilmesi için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır.” (a.e., 189) Böylece toplumun üyeleri, toplumun bu yasalarına uymak zorundadırlar. Ancak Hobbes’da yasa koyucu olan egemen güç, “yasa koyma ve kaldırma kudretine sahip olduğundan, ne zaman isterse, onu rahatsız eden yasaları kaldırıp yenilerini koyarak kendini bu tabiyetten kurtarabilir.” (a.e., 190)

Hobbes’a göre, “doğal hukuk ile toplum yasaları birbirini içerir.” (a.e., 191) Bu nedenle, bir takım ahlaksal erdemlerden (adalet, hakkaniyet gibi) oluşan “doğal hukuk (...) salt doğada durumunda, tam anlamıyla yasa değil, insanı barışı ve uyuma teşvik eden niteliklerdir. Doğal hukuk, ancak bir devlet kurulduğunda, gerçekten bir yasa hükmünü kazanır (...) dolayısıyla toplum yasalarına uymak doğal hukukun bir parçasıdır.” (a.e.) Toplum yasalarının yazılı, doğada yasalarının ise, yazılı olmadığını belirten Hobbes’a göre, “doğal haklar, yani insanın doğada özgürlüğü toplum yasalarıyla sınırlanabilir (...) Doğada yasaları toplum yasaları ile sınırlanmazsa zaten barışı ve huzur da olmaz.” (a.e.)

Nitekim hukukun ortaya çıkışı nedeni, insanların doğal özgürlüklerini sınırlamaktan başka bir şey değildir (a.e.).

Kısaca Hobbes'un insan doğasına bakıldığında, iki temel boyut kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, devletin olmadığı doğal durumdaki insanın konumu; diğeri ise, devletle birlikte insan yaşamında ortaya çıkan yeni durum. Ona göre tercih edilmesi gereken yön, bir devlet içinde yaşamalıdır. Çünkü devletsiz bir yaşam, savaş durumunu beraberinde getirir. Bu nedenle, bir devlet içinde yaşam, barışın hakim olduğu bir yaşamdır.

Sonuç

Machiavelli ve Hobbes'un insan doğasına ilişkin yaklaşımlarını ortaya koyduktan sonra, şimdi onların bu konudaki benzer ve farklı yönlerini tespit etmeye çalışacağız.

Her şeyden önce bunu belirtmeliyiz ki, her iki düşünür de toplum ve politika konusundaki düşüncelerini temellendirme noktasında, insan doğası sorununa eğilimlidir. Ancak Hobbes'un bu konuda Machiavelli'den daha sistemli davranışını görüyoruz.

Öte yandan her iki düşünür de realist bir tavır sergileyerek, yaşadıkları dönemin olaylarını göz önünde bulundurmalarıdır. Hatta Hobbes, Machiavelli'nin ütopyacı geleneğe karşı baskın itirazlarını sahiplenerek onu daha da ileri götürmüştür (Strauss, 2000b: 278). Machiavelli, yöntem olarak tarihten, daha önce yaşamı tecrübelerden çok yararlanır. Ancak o, insan doğasının değişmez olduğunu ifade eder. O, dönemin politik durumlarına hakim olmanın, önceki çağları incelemekle öğrenilebileceğinin altını çizer. Bu nedenle Machiavelli, bir tarihselci değildir. Fakat o, zamanı daha iyi anlama ve anlatmada sadece uygun örnekleri tarihte bulmaya çalışır. Böylece onun yöntemi, zamanın hümanist yaklaşımıyla uyum içindedir. O da hâlihazırda sorunları izah etmek için, tarihi örnekleri kullanır. Oysa Hobbes, doğal durum ve toplumsal olayların izahlarında yer yer psikolojik açıklamalarda bulunur (Skirbekk&Gilje, 2006: 232-241). Bununla birlikte her ikisinde ortak olan bir yön vardır. Bu da insan doğası ile ilgili açıklamalarında, dinsel bir yaklaşımı kesinlikle tercih etmemeleridir.

Yine insan doğasına ilişkin ortaya koydukları açısından, Machiavelli ve Hobbes'un çözümleri zamanla birbirine benzer düşünceleri sergiledikleri görülür. Örneğin, her ikisi de pesimist bir yaklaşım ve bir ön kabul olarak, insan doğasının bencil olduğundan, kötü olduğundan ve anti-sosyal olduğundan bahseder. İnsan doğasının bu olumsuz özelliklerine çare bulma konusunda Machiavelli, hükümdarın kişisel başarıları üzerine odaklanırken, Hobbes, yasalar ve kurallar üzerine odaklanmaktadır (Baumgold, 1988: 106). Bu konuda Hobbes'un daha sistemli ve tutarlı olduğu görülür. Bununla birlikte, her iki düşünürün de farklı yollardan da olsa, insan yaşamı için bir otoritenin (devletin) varlığını olmazsa olmaz bir şart olarak kabul eder. Başka bir deyişle, insanların doğal yapılarından gelen çıkarılıkları, insanların bir yönetim altında yaşamalarını gerektirir. Ancak yine de iki düşünürün farklı politik ilgilerinden dolayı, insan doğasını açıklamaya ilişkin farklı çabalarında buldukları görülür. Nitekim Hobbes, insan doğasının kötülüğüne çare olarak pratik akla başvurmayı tercih eder.

Çünkü pratik akıl, her bireyin kendini koruması ve öz-çıkartı için, bir yasa ve düzen toplumu örgütlemek ve güçlü bir yöneticiye sorgusuz sualsiz boyun eğmek gerektiğini gösteriyordu. Ancak bir toplum sözleşmesi, insanları doğa durumundan kurtarırdı (Honer, Stanley M. "v.d.", 2003: 378).

Öte yandan Machiavelli'nin, politik öretisinde her şeyin etrafında dönüp durduğu unsur, insan-erfiken, Hobbes'un politik öretisinde bu unsur, güç olmuştur. Hobbes'da bütün tutkuların tek bir ilkeye indirildiğini kendini koruma arzusu, her şeyin üzerindedir. Bu nedenle Machiavelli'nin önem verdiği, insan-erf ve gurur gibi konular, insani erdeme imkan tanımadığı gibi, haz peşinde koşma haline yönelme de yol açar (Strauss, 2000a: 87). Bu bağlamda Hobbes ve Machiavelli, erdem konusunda birbirinden ayrılır. Örneğin Machiavelli'de insan, doğası gereği erdeme yönelmez. Onda erdemin, ortak bir iyi açısından tanımı yapılır ve ortak iyi, toplumun peşinden koştuğu hedeflerdir. Bu hedefe ulaşmak için her türlü araç meşru kabul edilebilir. Bu nedenle Machiavelli için erdem, vatanseverlik ya da kolektif bencilliğe adanmış bir şeydir (a.e., 77-78). Böylece Machiavelli'nin, bütün erdemleri, vatanseverlik gibi politik bir erdeme indirildiği görülür. Oysa Hobbes, barışseverlik erdemi ile tüm erdemleri sosyal bir erdeme indirir. Bu erdemle bağlantısı olmayan tüm erdemleri ise bir kenara bırakır. (Hünler, 2003: 36)

Hem Machiavelli hem de Hobbes, insanların doğası gereği bencil olduklarını kabul eder. Ancak Machiavelli, insanın doğasının bencil olmakla birlikte, toplumsallaşabileceğini ifade eder. Fakat bu bir zorlama sonucunda olabilir. Yani insanlar, bir zorlama ile kamu yararını düşünen kişilere haline gelir. Hobbes'da insanın doğal durumdan toplumsal yaşama geçişinin mümkün olduğunu bahseder. Ancak onda da birey, kendi çıkarı için toplumsallaşma yoluna gitmez.

Son olarak, Machiavelli ve Hobbes'un insan doğasına bakışlarında, çoğu noktada birbirine benzerlikler olmasına rağmen, pek çok hususta da ayrıldıklarını görüyoruz. Ancak her ikisini de insan doğasına bakışları çerçevesinde ele tirmek mümkündür. Her şeyden önce, insanı doğası gereği bencil, kötü ve toplumsal olmayan bir varlık olarak görmek, onun toplumsal ve tarihsel bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmek olur. Çünkü insanın yapısında bağış ve ilimler de vardır. Örneğin, yardımla mayı sevmek, bağışlarının mutluluğuna önem vermek gibi. Bu nedenle insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeğini nasıl göz ardı edilecektir.

Öte yandan insan, tarihsel ve kültürel bir varlıktır. Bu özelliği dolayısıyla, onun değerleri ve belirlenmiş doğaya sahip olduğunu düşünmek güçtür. Çünkü insan, belli bir toplum ve kültür içinde yaşar ve o kültürün etkisinde kalarak davranışlarını değiştirebilir ve geliştirebilir. Bağış bir deyişle, belli bir kültür içinde yaşayan insanlar, içinden çıktıkları kültürlerinden asla kendilerini soyutlayamazlar.

KAYNAKÇA

- ALP, Ö. (2004) *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, Ankara: Mge Kitabevi.
- ARNHART, Larry (2005) *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. A.Kemal Bayram, Ankara: Adres
- AYDIN, Ayhan (2000) *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, İstanbul: Alfa.

- BAUMGOLD, Deborah (1988) *Hobbes's Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CASS RER, Ernst (1997) *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, İstanbul: YKY.
- CEV ZC , Ahmet (1996) *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları.
- CEV ZC , Ahmet (2001) *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- ÇET N, Halis (2003) “İnsan ve Siyaset: Siyasal İnsanın Yol Hikayesi”, *Felsefe Dönüşümü*, Sayı: 38, Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayınları.
- ÇEV KBA , Sebahattin (2003) “İnsanın Anlamı ve David Hume’un İnsan Bilimi”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Ed.Fak. Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:3, Sayı:31, Erzurum:
- GERAS, Norman (2002) *Marx ve İnsan Doğası*, İstanbul, Birikim Yayınları.
- GÖKBERK, Macit (1990) *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- GÜNAY, Mustafa (2003) *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, zmir: İya Yayınevi.
- HOBBES, Thomas (1993) *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HOBBES, Thomas (2007) *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.
- HÜNLER, Solmaz Zelyut (2003) *Dört Adalı – Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*, İstanbul: Paradigma.
- HONER, S. HUNT, T.C., OKHOLM, D.L. (2003) *Felsefeye Çağır*, çev. Hasan Ünver, Ankara: İnce Kitapevi.
- KELLER, Wilhelm (2003) *İnsan Doğası*, çev. Akın Kanat, zmir: İya Yayınevi.
- MACH AVELL (1994) *Hükümdar*, çev. Selahattin Bağdatlı, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- MACH AVELL , Niccolo (1983) *The Discourses*, trans. Lessie J. Walker, London: Penguin Books.
- MACH AVELL , Niccolo (1986) “Titus Livius’un ilk On Kitabı Üstüne Konular”dan” çev. Pars Esin, *Batı’da siyasal Düşüncelerin Tarihi-2 Yeniçağ*, Der. Mete Tunçay, Ankara: Teori.
- MACLNTYRE, Alasdair (2001) *Etiğin Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler- S.Z. Hünler, İstanbul: Paradigma.
- REDHEAD, Brain (1993) *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, Çev. ed. Hikmet Özdemir, İstanbul: Alfa.
- STRAUSS, Loe (2000a) *Politika Felsefesi Nedir?*, Çev. Solmaz Z.Hünler, İstanbul: Paradigma.
- STRAUSS, Leo (2000b) “Tabii Hak ve Tarih”, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitapevi.
- SKINNER, Quentin (2002) *Machiavelli*, Çev. Cemal Atıla, İstanbul: Altın Kitaplar.
- TEPE, Harun (1998) “Giriş” *İnsanın Kozmosdaki Yeri*, Max Scheler, Giriş ve çev. Harun Tepe, ss7-31, Ankara: Ayraç.
- SKINNER, G. G. LJE, N. (2006) *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. E. Akba -S. Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları.