

## OAKESHOTT'IN LEVIATHAN'I VEYA HOBBS'UN POLİTİK FELSEFESİNİN LIBERAL YORUMU

Dr. Öğr. Üyesi Levent Görüşük

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi  
ORCID: 0000-0002-8123-0080



### Öz

Modern politik düşüncenin en önemli köşe taşlarından birisi olarak kabul edilen *Leviathan*'ın genel yorumu, onun ve inşa etmiş olduğu politik kuramın mutlakiyetçi, mekanik-materyalist ve rasyonalist bir aklın yaratımı olduğu şeklindedir. Bu kabul, literatürde öylesine bir yaygınlığa sahiptir ki, aksi yöndeki argümanların kendisini ifade etmesi bir hayli güçtür. Bununla beraber bu genel kabulün dışına çıkabilmiş ve *Leviathan*'a orijinal ve sıra dışı bir yorum getirmiş olan Oakeshott, bugüne kadar en radikal ve en özgün Hobbes yorumcusu olarak istisnai bir yer işgal etmektedir. Oakeshott'ın yeni *Leviathan*'ı; aklın yerine iradeyi temel alan, mutlakiyetçi bir duruştan ziyade sınırları hukukun üstünlüğüyle belirlenen, ahlaki değerlerle örülü, yapay ve en önemlisi liberal bir görünüme bürünmüştür. Bu yeni *Leviathan*'ın ayak izlerini takip etmek hem politika bilimi literatüründeki farklı bir Hobbes yorumunu karşımıza çıkarması hem de Oakeshott'ın, sivil birliktelik teorisinin ve liberal argümanlarının özünün ve kaynağının Hobbes'ta aranmasının gerekliliğini ortaya koyması açısından dikkate değerdir. Bu izlek aynı zamanda Oakeshott'ın düşün dünyasının ve kavrayışının da ipuçlarını barındırması açısından da önemlidir. Dolayısıyla Oakeshott'ın düşün dünyasını anlayabilmek öncelikle Oakeshott'ın *Leviathan*'ını veya Hobbes'un politik felsefesinin liberal yorumunu açığa çıkarmaktan geçmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Oakeshott, Hobbes, Leviathan, Liberalizm, Anti-Rasyonalizm

*Oakeshott's Leviathan or Liberal Interpretation of Hobbes' Political Philosophy*

### Abstract

The general interpretation of *Leviathan*, accepted as one of the most important cornerstones of modern political imagination, is that he and the political theory he has built are the creation of an absolutist, mechanical-materialist and rationalist mind. This acceptance is so widespread in the literature that it is very difficult for arguments to the contrary to express themselves. However, Oakeshott, who has been able to go beyond this general acceptance and bring an original and extraordinary interpretation to *Leviathan*, occupies an exceptional place as the most radical and original Hobbes commentator to date. Oakeshott's new *Leviathan* has taken on an artificial and most importantly liberal appearance, based on will instead of reason, borders determined by the rule of law rather than an absolutist stance, woven with moral values. Following the footsteps of this new *Leviathan* is noteworthy in terms of both revealing a different interpretation of Hobbes in political science literature and revealing the necessity of seeking the essence and source of Oakeshott's theory of civil association and liberal arguments in Hobbes. This theme is also important since it contains the clues of Oakeshott's world of thought and understanding. Therefore, understanding Oakeshott's ideas firstly passes through revealing Oakeshott's *Leviathan* or liberal interpretation of Hobbes' political philosophy.

**Keywords:** Oakeshott, Hobbes, Leviathan, Liberalism, Anti-Rationalism

\* Makale geliş tarihi: 10.09.2021  
Makale kabul tarihi: 03.04.2022  
Erken görünüm tarihi: 15.06.2022

## Oakeshott'ın Leviathan'ı veya Hobbes'un Politik Felsefesinin Liberal Yorumu

### Giriş

XX. yüzyılın önemli ve ikonik düşünürlerinden olan Michael Oakeshott, sadece içinde bulunmuş olduğu dönemin politik yapısını ve eğilimlerini<sup>1</sup> etkilememiş aynı zamanda geç İngiliz idealizminin seçkin bir örneği kabul edilen *Experience and Its Modes* (1933), geleneğin önemine ve rasyonalizmin sosyo-politik alandaki tahribatının eleştirilerine değindiği makalelerinin yer aldığı *Rationalism in Politics and Other Essays* (1991) ve modern liberalizme yapılan en önemli katkı olarak değerlendirilen *On Human Conduct* eserleriyle de siyasal kuramın literatürüne ciddi anlamda katkı sağlamıştır. Çalışmalarında, her ne kadar birbiri ile ilişkili olsa da, farklı temalara yer vermesinden dolayı Oakeshott, kendisi doğrudan kabul edip dile getirmese de kimi akademik çevrelerce 'muhafazakâr' (Koerner, 1985; Pitkin, 1973) kimileri için de 'liberal' (Franco, 1990; Coats, 1985) bir düşünür olarak değerlendirilmiştir.

Oakeshott'ın çalışmaları, kendisini kategorize etmeye imkan tanımayan bir tarafsızlık örtüsü içerisine bürünmüşlük hissi vermeye çalışsa da eserlerine yönelik detaylı bir okuma doğrudan olmasa dahi kendisinin liberal-muhafazakâr bir tercihte bulunduğunu da açığa çıkarmaktadır (Basqués, 2014; Nardin, 2015). Özellikle *Rationalism in Politics and Other Essays* kitabında toplanan makaleleri; geleneksel algı ve kurumların değerine yönelik bağlılığı, rasyonel aklın kendisine yönelik duyduğu şüphe ve politik rasyonalizmin bir toplum mühendisliğine dönüşümü tehdidi, onun muhafazakâr nosyonunu göstermektedir. Bu düşünce, onun yalnızca bir yönüne dikkat çeker ve yanlış anlaşılmaya davetiye çıkarır. Çünkü, her ne kadar kendisi muhafazakâr olarak nitelendirilse de birey ve toplum ilişkisinde muhafazakâr düşüncenin temel kabulünün dışına çıkarak tercihini bireyden yana kullanmıştır. *On Human*

---

1 Margaret Thatcher'ın politikalarının fikir babası olarak kabul edilmektedir. Oakeshott'ın *The Times* gazetesinde yer alan vefat ilanı bu etkiye işaret etmektedir. "Her ne kadar Thatcher politikalarının üzerinde doğrudan etkisi olmasa da onun politikalarının gerçek felsefi temellerinin ayrıntılarını ondan daha fazla ifade eden olmamıştır" (*The Times* 1990: 11).

*Conduct* çalışmasında açığa çıkan bu tercih aynı zamanda minimal, çoğulcu ve hukukun üstünlüğü anlayışıyla perçinlenmesi Oakeshott'ın liberal olarak okunmasına olanak tanımıştır. Fakat, kendisi aynı zamanda liberalizmin; insan doğası, özgürlük ve insan hakları gibi rasyonalizmin evrensel soyut ilkelerine karşı bir duruş sergilemektedir. Bu nedenlerden dolayı düşünceleri, '*ne muhafazakâr ne liberal*' olarak kategorize edilmeye olanak tanınmayan '*hem muhafazakâr hem liberal*' öğeler içeren, 'liberal-muhafazakâr' bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle, İngiltere'de savaş sonrası refah devleti anlayışının temellerini atan Attle hükümetinin kolektivist ve sosyalist politikalarına yönelik eleştiriler ortaya koyarak (Franco, 2004: 81) kısa süre içerisinde İngiltere'de filizlenen 'Yeni Sağ' anlayışının düşünsel temellerini atmaya başlamıştır.

Oakeshott'ın entelektüel yaşamı boyunca içinde bulunmuş olduğu dönemin genel kabullerine yönelik muhalif tavrı ve ikonoklast duruşu<sup>2</sup>, Thomas Hobbes üzerine yapmış olduğu değerlendirmelerde de göze çarpmaktadır. 1975 yılında Hobbes hakkında daha önce yapmış olduğu incelemelerinin derlendiği *Hobbes on Civil Association* eseri bu bağlamda önem kazanmaktadır. Özellikle 1946 yılındaki *Leviathan* baskısına yazdığı 'Introduction to Leviathan' makalesi, Hobbes araştırmacıları arasında Oakeshott'ı özgün kılan ve özel bir yere sahip olmasını sağlayan bir çalışma niteliğindedir. Minogue, "Oakeshott'ın Hobbes ile ilişkisi, kendi felsefesinin merkezi bir özelliğini oluşturmaktadır ve bir filozofun diğer filozofla kurduğu ilişki bağlamında bir model olarak ele alınması (1994: 448)" gerekliliğini vurgulamakta; Tregenza, "Oakeshott'ın Hobbes üzerine yazıları çağdaş Hobbes yorumlamalarında ufuk açıcı bir yere sahip olarak kabul edilmektedir (2002: 350)" şeklinde ifade etmekte; Franco ise "Hobbes, Oakeshott'ın hakkında en çok yazdığı politik filozoftur ve Oakeshott'ın itibarı büyük ölçüde hâlâ Hobbes yorumuna dayanmaktadır (1990: 88)" yönündeki değerlendirme ve iddiaları, Oakeshott'ın düşün dünyasında Hobbes'un rolüne işaret etmektedir.

Yirminci yüzyılın başlarında İngiliz idealizminin son temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Oakeshott, *Experience and Its Modes* eserinin giriş bölümünde "[bu eserin] içinde değerli olan her şeyi, idealizm adıyla ve çoğunu Hegel'in *Tin'in Fenomonolojisi* ve Bradley'in *Appearance and Reality* eserlerine yakınlığından" (1933: 6) kaynaklandığını iddia ederek kendisini Bradley, Bosanquet ve Green gibi İngiliz idealizminin bir parçası olduğunu açıkça ifade etmiştir. Oakeshott, kendisini herhangi bir kategorizasyon içine yerleştirmemeye özen göstermiştir. Kendisini sadece idealist olarak tanımlayıp Hegel ve Bradley

2 Oakeshott'ın felsefi duruşu, A. J. Ayer ve T. D. Weldon gibi pozitivistlerin sosyal bilimler alanında hâkim olduğu bir dönemde, idealizm ile uyumlu ve yakın söylemiyle ana akımın dışında ve kendisine özgün bir tavır takınmıştır.

dışında yakınlık duyduğu ya da örnek aldığı başka bir düşünürden bahsetmemiştir. Lakin, bu makale boyunca kendisi her ne kadar dile getirmemiş olsa da politik felsefesinde Hobbes'un düşüncelerinin nasıl yankılandığı tartışılacaktır. Bu tartışmanın temel argümanını Oakeshott'ın *Leviathan* yorumlaması ile ana akımın dışına çıktığı iddiası oluşturacak ve ardından onun 'sivil birliktelik' düşüncesinin Hobbesçu temelleri irdelenmeye çalışılacaktır.

### 1. Hobbes'un Metodolojisinin Oakeshottçı Yorumu

Oakeshott, *Leviathan*'ı İngiliz dilinde yazılmış politik felsefenin en büyük ve belki de yegâne başyapıtı olarak tanımlamaktadır. Böyle bir başyapıtı ise daha doğru anlamının yolunun onun kendi geleneği ya da bağlamı içerisinde kavranmasından (Oakeshott, 1975a: 3) geçtiğini iddia ederek, *Leviathan*'ı bir düşünce geleneğinin içerisine yerleştirir. Oakley, politika felsefesi tarihinin bütünlüğünün, insan yaşamının açmazları ve Avrupa'nın entelektüel tarihinin sürekli dönüşümünde yattığını ve böylece entelektüel çeşitliliğin üç büyük düşünce geleneğinde aranabileceğini belirtmektedir. Ona göre, politik felsefenin tekil izlekleri (çoğu tekillik gibi) eşsiz olmayıp, politik felsefenin Avrupa entelektüel tarihinde bıraktığı üç gelenekten biri ile takip edilebilir (2014: 36). Bu açıdan Oakeshott'ın Hobbes yorumcuları arasındaki önemi ve onlardan ayrılan yanı, Hobbes'un Platon ve Aristoteles ile ilişkilendirilen '*rasyonel-doğal*' politik düşünce geleneğine ve onları izleyen doğal hukuk kuramcısı olarak nitelendirilmesine alternatif olabilecek ilk kapsamlı yorumcusu olmasında yatmaktadır (Franco, 1990: 88). Bu düşünce geleneklerinin önemi ise, her birinin sahip olduğu ve düşünür ile düşüncesinin yorumlanmasındaki uygun bağlamı açığa çıkarmaya çalışan 'üst kavrayış'larda yatmaktadır.

Oakeshott'a göre bu geleneklerden ilki, '*Akıl ve Doğa*' üst kavrayışları ile farklılaşan, medeniyetle yaşıt ve Avrupa bilincinin tüm değişikliklerine uyarlanabilme gücü ile varlığını sürdürebilen bir yapıya sahipken, ikinci geleneğin üst kavrayışlarının '*İrade ve Yapaylık*' olduğunu, Antik Yunan'dan çıktığını, özellikle İslamiyet ve Yahudilik başta olmak üzere birçok kaynaktan ilham aldığını belirtir. Üçüncü geleneğin ise, görünümüne on sekizinci yüzyılda kavuştuğunun ve üst kavrayışını '*Rasyonel İrade*'nin oluşturduğunun altını çizmektedir. Oakeshott'a göre, Platon'un *Devlet*'i ilk geleneğin, Hegel'in *Tüze Felsefesi* üçüncü geleneğin ve *Leviathan* ise, ikinci geleneğin hem başı hem de tacı konumundadır (Oakeshott, 1975a: 7-8). Oakeshott, kendi politik düşüncesini de bu ikinci ve Hobbesçu diyebileceğimiz geleneğin bir devamı olarak ifade etmektedir (Tseng, 2003: 191). Oakeshott'ın Hobbes okumasının önemi ve kilit noktası tam olarak bu bağlam farklılığında, yani Hobbes'un daha önce Platon ve Aristoteles'in akılcılığında türeyen doğal hukuk filozofu olarak değil, onun politik felsefesinin merkezini '*irade ve yapaylık*' kavrayışı bağlamında ele alarak

toplum sözleşmesinin temelini bireysel iradede kaynakladığını dile getirmesinde, yatmaktadır. Kısacası, Oakeshott'ın bu yeni *Leviathan*'ında *birey akli yerini bireyin iradesine* bırakmaktadır. *Leviathan* ancak bu bağlam içerisinde ele alındığı takdirde sunmuş olduğu fikirler dünyasının uygun bir yorumuna ulaşılabilirliği vurgulanmaktadır.

Bu yorumunu ortaya koyduğu ve geliştirdiği yerlerden biri olan, 'Introduction to Leviathan' makalesinde Oakeshott'ın temel tezi, Hobbes felsefesinin tutarlılığının arkitetik (bilimsel bilginin sistematizasyonu ile ilgili) yapısında değil, öğelerinin tümüne nüfuz eden tutkulu bir düşüncede yer aldığıdır. Bu tutkulu düşünce, felsefenin doğası hakkında bir doktrine sürekli başvurmayı ifade eder. Bu doktrin, sebepler ve sonuçlarla akıl yürütme veya değerlendirmede bulunmayı içerir (Spragens, 1978: 652). Bu felsefe sistemi Tseng açısından, Oakeshott'ın Hobbes yaratımında sivil felsefenin bir felsefe sistemi ile olan ilişkisinin Oakeshott'ın yeni yorumuyla da mükemmel bir uyum içinde olduğunun göstergesidir (2003: 191). Çünkü Hobbes için felsefe, akıl yürütmektir ve geri kalan her şey buna bağlıdır. Bu nedenle Oakeshott, Hobbes'un zihninde 'sivil felsefesi'nin (bireyin iradesinin ve hukukun üstünlüğünün merkeze alındığı) bir felsefe sistemine ait olduğundan Hobbes araştırmacılarının bu sistemin özüne yönelik incelemelerden kaçınmaması gerektiğini vurgular. Bu tür bir incelemeden kaçınan kimi Hobbes okumaları Oakeshott'a göre iki ağır yorumlama hatasına yol açmaktadır (1975a: 18). Öncelikle, Oakeshott'ın Hobbes'u bir rasyonalisttir lakin onun rasyonalizm anlayışı, 'Rationalism in Politics'te Oakeshott'ın eleştirdiği tarzda bir politik rasyonalizm değildir. Oakeshott'ın Hobbes'u politik bir rasyonalist olmanın ötesinde felsefi bir rasyonalisttir. Hobbes'un rasyonalizmi, felsefi olarak akıl yürütmenin ne olduğuna dair bir kavrayışa dayanmaktadır (Miller, 2001: 809). Bu bağlamda felsefi bir araştırmanın hem kapsamını hem de sınırlarını belirleyen şey, akıl yürütmenin karakteridir ve bu akıl yürütme, Hobbes felsefesine bir sistem ve tutarlılık kazandırmaktadır. Felsefenin akıl yürütme ile özdeşleştirilmesinden ne kastedildiğini anlatmak için Oakeshott, Hobbes'un tüm yazılarında geçen şu üç zıtlığın göz önünde bulundurulmasının önemine değinir: felsefe ve teoloji (akıl ve inanç), felsefe ve bilim (akıl ve deneycilik), felsefe ve deneyim (akıl ve duyu). Fakat bu akıl yürütme Hobbes için yalnızca fiziksel neden-sonuçlarla ilgilenir. Bu nedenle, akıl yürütme etkinliğinin nedenler veya nedenlerin sonuçları olan şeylerden oluşan bir dünya içinde yer alması gerektiği sonucu çıkmaktadır (1975a: 18-19). Bu dünyayı kavramanın başka bir yolu varsa, onu takip etmek muhakeme gücü dahilinde değildir ve felsefenin dünyasından başka bir dünyaya aittir. Hobbes için bu, bir bütün olarak evrenin, sonsuz şeylerin, ebedi olanların, nihai nedenlerin ve yalnızca ilahi lütuf veya vahiy tarafından bilinen şeylerin felsefeden çıkarılmasıdır (Hobbes, 1946: 80) ki

hakkında yapılan iki büyük yorumlama hatasının kaynaklandığı nokta tam olarak bu zıtlıkların göz ardı edilmesinde yatmaktadır.

Hobbes hakkındaki hatalı olan ilk ortodoks yorum, onun felsefesinin materyalist bir doktrinden ibaret olduğu ve sisteminin özünün; insanda, doğada ve toplumda bu doktrinin açığa çıkarılması olduğu görüşüdür: “Mekanik-materyalist bir evrenden mekanik-materyalist bir politika çıkarılmış olur (1975a: 16).” Oakeshott’a göre Hobbes’un felsefesi hakkındaki ikinci hatalı yorum ise, Hobbes’un böylesine mekanik bir felsefeyi ispatlamak yerine varsaydığı ve Hobbes’un böyle bir politika anlayışını savunduğu halde temellendiremediğidir. Oakeshott, bu ikinci yorumlamanın “sistemin eklemlerinin uyumsuz olduğunu ve materyalist felsefeye dayanan argümanın süreklilik kazanması gereken yerde kendi ağırlığı altında çöktüğünü” belirtmektedir (1975a: 16). Oakeshott, Hobbes’un mekanik-materyalist bir doktrine sahip olduğu konusundaki yorumlamanın hatalı olduğunu ‘makine’ alegorisinden yola çıkarak ifade eder. Oakeshott’a göre Hobbes, “doğal dünyanın bir makine olduğunu söylemez; yalnızca rasyonel dünyanın bir makineye benzediğini” ifade eder (1975a: 19). Evrene dair mekanik açıklaması, deneysel açıklamanın kendisine değil, felsefi bir dünya anlayışının sınırlı amacına hizmet etmektedir. Miller, buradaki yanlış anlamının Oakeshott’a göre sadece Hobbes’un bilim ve felsefe arasında kesin bir ayırım yapmaması ve çalışmalarında bunun örtük halde mevcut olmasından ileri geldiğini belirtir (2001: 809). Bu nedenle Hobbes, skolastik olup ‘bilimsel’ bir mekanikçi değildir. Bu makine alegorisi Oakeshott’ın *Leviathan* yorumunu en özgün kılan yanıdır. Oakeshott, bu mekanik unsurun Hobbes’ta önemsiz olmadığını ama ikincil düzeyde olduğunu, onun felsefesinin bir iktidar felsefesi olduğunu dile getirir. Çünkü felsefe, muhakeme etmek ve mekanizmanın açıklanmasına yönelik akıl yürütmektir. Mekanizma, Hobbes için güçlerin bir araya getirilmesi, aktarımı ve çözülmesidir. Burada Hobbes için felsefe ve mekanizma aynı şeyi, yani iktidarı amaç edinmektedir. Bu yüzden Hobbes için birey, bir güçler kompleksi; bireyin arzusu iktidar arzusu; gururu, iktidarla ilgili bir yanılsama ve ölümü, mutlak bir güç kaybıdır. Bu yüzden sivil durum, politikanın kaba bir şekilde güçlerin rekabeti olarak değil, güçlerin uyumluluğu olarak ele alınır; çünkü, sivil durumu rasyonel incelemenin nesnesi haline getirmek onu mekanizmaya dönüştürmektir (1975a: 19). Oakeshott, bu konuda yapılan yorumların Hobbes’un, akıl yürütme anlayışını neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alınmaları ve makine alegorisinin aslında Hobbes’un düşünce dünyasında yer alan bilim-felsefe ilişkisini belirtmek için kullanıldığını görememeleri nedeniyle hatalı olduğunu belirtmiştir.

Oakeshott, Hobbes’un yazılarında felsefe ve bilim kavramlarının eş anlamlı kullandığını çünkü rasyonel bilginin bilimsel bir bilgi olduğunu aktarır. Fakat Oakeshott, Hobbes’un modern felsefeye ait denebilecek olgusal dünyanın bilgisi ile bilgi teorisinin kendisi arasında bir ayırma varmanın eşliğinde olduğunu

söyler. Bu nedenle Hobbes'u Kant ve Locke'a yakınlştırırken Bacon ve Descartes'tan da uzaklaştırmaktadır (1975a: 20). Makine benzetmesi de akıl yürütmenin bir sonucu olarak algılanmaktadır. Bu da Oakeshott'ın Hobbes'unun politik bağlamda bilimsellikte yorumlanmasının hatalı olacağından felsefi çerçevede ele alınması gerektiği sonucuna götürmektedir ki, bu meydan okuyucu bir Hobbes yorumlaması olarak değerlendirilmelidir. Benzer bir şekilde Franco, Oakeshott'ı diğer Hobbes yorumcularından ayıran unsurlardan bir diğerinin aklın doğası ve rolü hakkındaki kavrayışta yattığını ve Oakeshott'ın Hobbes'ta odaklandığı en önemli noktalardan birinin aklın gücüne dair şüpheciliği ve akıl yürütmenin sınırlarını vurgulaması olduğunu belirtir. Hobbes'un kendi felsefesini dünya hakkında herhangi bir doktrinle (materyalizm) dokumadığını, felsefe ve akıl yürütmenin doğası hakkında bir doktrin ortaya koyduğunu savunur. Oakeshott, ortaya konan bu doktrini hem nominalist hem de yoğun bir şekilde şüpheci olarak görür ve Hobbes'un izlerinin geç skolastisizme kadar götürülebileceğini vurgular (1990: 89).

Oakeshott, Hobbes'un felsefi sisteminin, dünya hakkındaki herhangi bir öğretilerde değil, felsefi bilginin doğasına yönelik bir anlayışta yattığını iddia eder. Bu, Hobbes felsefesinin esin kaynağının akla rehberlik etme olduğunun vurgusudur. Bu nedenle Oakeshott, Hobbes'un rasyonalizminin kökenlerinin (Spinoza ya da Descartes'ta olduğu gibi) Platonik-Hristiyan gelenekte değil, şüpheci ve geniş çapta skolastik gelenekte aranması gerektiğini belirtir. Bu açıdan Hobbes, artık materyalist felsefenin ya da bilimsel mekanizmanın simgelerden birisi olmak yerine Orta Çağ skolastik düşüncenin bir temsilcisi haline gelir. Oakeshott'a göre Hobbes, insanı Tanrı ile birleştiren zihnin ilahi aydınlatması olan akıldan değil, sadece akıl yürütmenin kendisinden bahsetmektedir (1975a: 28). Aslında Hobbes'un görüşüne göre insan, öncelikli olarak akıl yürüten bir varlık değildir. Bu genel varsayımsal akıl yürütme kapasitesi onu hayvandan ayırır; fakat o temelde bir tutku yaratığı olarak kalır ve tutkuyla kurtuluşunu sağlaması, akıl yürütmesinin sağlayacağından daha az değerlidir (Hobbes, 1946: 98). Aklın etkinlik alanının bu daralmasına paralel olarak, tutkunun insan yaşamındaki rolünün genişlemesi hali ayrı bir tartışma konusunu oluşturmaktadır. Aslında, akıl ve tutku arasındaki bütün ilişki, Hobbes'un Antik Çağ'ın egemen aklının yerine varsayımsal akıl yürütmeyi koymasıyla dönüşüme uğrar. Akıl, artık tutkuları yönetmek bir yana, onların aracılığını üstlenmektedir. Oakeshott, akıl ve tutku arasındaki ilişkiye dair bu yeni görüşün Orta Çağ köklerine bir kez daha işaret eder (Franco, 1990: 90). Bu temellendirme ile Oakeshott, Hobbes'u dünyanın felsefi düşünümde yansıtılan koşullu bilgisiyle ilişkilendirir. Oakeshott için Hobbes bir şüphecidir. Bu şüpheciliğin kökleri, sadece Oakeshott'ın Hobbes felsefesine atfettiği sınırlı tutkulara değil, Hobbes'un neden ve sonuç merkezli felsefesinin yalnızca varsayımsal bilgi sağlayabileceği şeklindeki daha somut iddiasında da

bulunabilir. Oakeshott'a göre Hobbes, felsefi akıl yürütmeyi mutlak hakikate ulaşmaya koşmaz. Aksine, neden-sonuç tarzındaki akıl yürütme, nedene dair öne sürülebilecek bütün iddiaları kanıtlar (Miller, 2001: 810). Tüm bunlar, Hobbes'u ortodoks yorumlarındaki mekanik-materyalist ve bilimsel rasyonalizmin bir parçası olma durumundan uzaklaştırmakta ve Oakeshott'ın yeni *Leviathan*'ına götüren nihai durağa biraz daha yakınlaştırmaktadır.

Temel ve genel kaygısı, geleneksel bir Hobbes yorumlamasının merkezinde yer alan hatalı bir metodoloji okumasını açığa çıkarmak olan Oakeshott, öncelikle Hobbes'un felsefesinde yer alan aklın şüpheciliğine vurgu yapmak istemektedir. Aklın doğası ve rolü üzerindeki şüpheci doktrin, Hobbes'un politik felsefesinin de yeni baştan yorumlanmasını gerektirmiştir. Bu yorumlamadaki temel dönüşümün nedeni ise, Oakeshott'ın, Hobbes'u Platonik-Hristiyan geleneğinin rasyonalizminden koparması ve politik otoritenin temeli olarak önceki yorumlarda bireyin aklına verilen merkezi rolün birey iradesine devredilmesi yönündeki vurgudur. Bu metodolojik dönüşüme dair yeni *Leviathan*'da ulaşılması arzulanan son nokta ise, Hobbes'un geleneksel yorumunda önemli ölçüde yer kaplayan mutlakiyetçilik çıkarımından uzaklaşmasına imkan tanıyacak zemini oluşturmaktır. Böylece *Leviathan*'ın konusu olan sivil felsefenin Oakeshott'ın kendi sivil felsefesinin (sivil birliktelik, *societas* ve şüphecilik politikası) oluşumuna katkısı örtük dahi olsa işaret edilmiş olacaktır.

## 2. Hobbes'un *Leviathan*'ı veya Oakeshott'ın Sivil Felsefesi'nin Temelleri

Oakeshott'ın 20. yy'ın en önemli rasyonalizm eleştirmenlerinden ve muhafazakâr düşünürlerinden birisi olarak tanınmasını sağlayan, hiç şüphesiz *Rationalism in Politics and Other Essays* (1991) kitabında derlenen makalelerinin genel eğilimi olmuştur. Oakeshott, bu eğilimin karakteristik yapısını oluşturan rasyonalizmi 'Rationalism in Politics' makalesinde, Rönesans itibarıyla Avrupa'daki en önemli düşünce biçimi olarak ortaya çıkan, Avrupa'daki politikaların birçoğuna sirayet eden ve yok edici/yaratıcı bir güç olarak ifade etmiştir. Ona göre rasyonalist, akıl aracılığıyla hakikate ulaşabileceğine yönelik mutlak bir kararlılık ve inançla donanmıştır. Bu nedenle rasyonalist, aklın otoritesi dışındaki geleneksel, alışılmış ya da mutata olan ne varsa olası tüm otoriteleri de aynı kararlılık ve inançla yok saymaktadır. Kendisi bir geleneğe itaat etmektense, eskiye ait olan her şeyi yıkar ve akıl aracılığıyla onu yeniden yaratır. Bu nedenle akıl, rasyonalist için rasyonel düşünüşün müşterek gücünü ve ilham kaynağını oluşturmaktadır.

Franco, Oakeshott'ın çerçevesini belirlediği rasyonalistin gücünün ve bu gücün kaynağının 'bilgi' temelinde yer alan bir doktrinde yattığını



vurgulamaktadır (2004: 84). Oakeshott (1991), rasyonalistin sahip olduğu bilginin kesinliğinin ve yanılmazlığının; tarihsel, mistik, geleneksel ya da alışılmış olunan bilgi (pratik) türünden tamamen ayrı; kurallarla formüle edilebilen, ezberlenebilen ve mekanik bir şekilde uygulamaya konulabilen bilgiden (teknik) kaynaklandığını açıklar. Rasyonalizmin en önemli başarısının politik alanda gerçekleştiğini savunan Oakeshott, geleneksel olanın yerinin ideolojik (soyut) olanla dönüşümünün rasyonalizmin politik alandaki yansıması olduğunu belirtir. Bu yönüyle özgürlük, eşitlik, adalet ve demokrasi gibi soyut bir ilkeden hareketle toplumsal düzenlemelerde izlenecek bir hedefin belirlenmesi rasyonalizmin politikaya uygulanmasıdır. Çünkü rasyonalist politikanın özü; soyutluk, evrensellik ve mükemmellik gibi ilkelere dayanmaktadır. Bu doğrultuda politik rasyonalizmin en önemli varsayımı, tüm politik sorunları çözebilecek evrensel, soyut ve mükemmel bir çözüm yolunun olduğu düşüncesidir. Oakeshott, '*Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi*' ve '*İnsan Hakları Bildirgesi*'nin bu rasyonalist zihnin yaratımının birer örneği olduğunu ve böylelikle rasyonalist politikanın *onarım* politikası değil bir *yaratım* politikası olduğu üzerine eleştirilerini sunmaktadır. Bu nedenle, rasyonalist bir politika anlayışı, birey-toplum-devlet ilişkilerini ideolojinin soyut ilkelerinden oluşan bir anlam dünyasına indirgenmiş halidir. Bu anlam dünyasının ilişki biçimlerini ise *On Human Conduct* çalışmasında detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır.

*On Human Conduct* (1975d), modern Avrupa devletinin analiz edilmesinin ve devletin nasıl organize olması gerekliliğinin normatif olmayan bir yolunu 'ideal karakter' adı verilen teorik sorgulama aracı rehberliğinde daha uygun bir zemin bulacağı iddiasını taşımaktadır. Oakeshott; birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkiyi sivil birliktelik ve girişim birlikteliği adını verdiği iki kutup arasındaki gerilim ile aktarmaya çalışır. Özgürlüğü ve çoğulculuğu teorisinin merkezine alarak ahlaki temeller ve hukukun üstünlüğü üzerine inşa ettiği sivil birliktelik anlayışını girişim birlikteliğinden ayıran temel fark, sivil birlikteliğin herhangi bir amacı gerçekleştirmek ya da takip etmekten ziyade özgür ve eşit bireyler arasındaki ilişkiden kaynaklanmasıdır. Girişim birlikteliği ise, sadece ortak bir amacın ve sürekli tatmin edilecek ortak bir çıkarın varlığından ibaret olmamakta aynı zamanda birlikteliğin politik anlamda rasyonalist yönetimini de gerekli kılmaktadır. Oakeshott, modern devletin karakterine yönelik yapmış olduğu analizin belirsizliklerini gidermek için Orta Çağ Avrupa'sındaki iki fikir ve analogi ile ideal karakter ayırımına tarihsel bir derinlik kazandırmak istemiştir: *societas* ve *universitas*. *Societas* içerisinde bireyler, birlikteliğin kurallarının kabulünde birleşirken *universitas*, asli ve ortak bir amacın gerçekleşmesi için bir araya gelen *manque*<sup>3</sup> bireylerden oluşmaktadır.

3 Oakeshott, birey anlayışının karşısına yerleştirdiği *manque* birey kavramı ile birey olmanın sorumluluklarından yoksun ya da yetersiz bireyi kastetmek istemiştir.

*Manqué*, Orta Çağ Avrupa'sının kolektif yapısının dağılmasından sonra ortaya çıkan özgürlüğü ve yükümlülük altında bulunmayı bir külfet olarak algılamış, ortak kuralların kabulünden ziyade kendisi adına seçim yapacak bir efendinin arayışında bulunmuştur. Oakeshott'ın, irade kapasitesi düşük aksine manipüle edilebilme kapasitesi yüksek ve ahlaki açıdan yoksun olarak karakterize ettiği *manqué* birey, aslında bir anti-bireydir ve devleti üniversitas olarak algılamaktadır.

Roma Hukuku'ndan çıkarılan bir iki tarihsel bağlam Oakeshott'ın modern devleti anlama biçimi olarak ortaya koyduğu ideal karakterlere denk gelmektedir: *societas* veya sivil birliktelik, *universitas* veya girişim birlikteliği. İdeal karakterlerin bu dikotomik görünümü aynı zamanda yapılarına uygun politik bir davranışın varlığını da gerekli kılmaktadır (Oakeshott 1996). Oakeshott için girişim birlikteliğinin rasyonalist politikası bir 'inanç politikası'dır. Çünkü rasyonalist politikanın evrensellik, soyutluk ve mükemmellik karakterleri, uygulanacak politikanın amacına, onu gerçekleştirmek için seçilen araçların ve iktidarın yanılmazlığına yönelik hiçbir şüphe barındırmamaktadır. Fakat sivil birliktelik, iktidarın gücüne ve rasyonel aklına yönelik bir 'şüphecilik politikası'nın kavramsallaştırılmasıdır. Şüphecilik politikasında iktidar, bireyleri bir arada tutan kuralların işlevselliğinin sağlanması açısından kabul görüp, onun gücünün asgari düzeyde kullanımını sağlayarak devleti daha minimal düzeyde anlaşılır kılmaktadır. Lakin, inanç politikasında iktidara ve onun politikalarına yönelik mutlak bir bağlılık söz konusudur. İnanç politikasında iktidar bir ilham kaynağı olarak anlaşılmakta ve iktidar sınırsız bir yetki ile donatılmaktadır. Oakeshott'ın yazıları boyunca sıklıkla görülen bu ikililikten tercihini açık bir şekilde sivil birliktelik ve şüphecilik politikasından yana kullanması, onun liberal bir düşünür olarak değerlendirilmesine imkân tanımıştır.

Oakeshott, 20. yy'de liberalizmi yeniden yorumlarken onu soyut bir özgürlük anlayışı ya da doğal haklar bütünü olarak değil, *yaşayan* bir gelenek olarak ele almaya çalışmaktadır. Her ne kadar *Rationalism in Politics and Other Essays*'in genel çerçevesinin muhafazakâr dokusu onu anti-liberal bir bağlam içerisine hapsetmiş bir izlenim verse de Oakeshott, özgürlüğü, otoriteyi ve geleneği bir ahenk içerisinde sunmaya çalışır. Ona göre özgürlük, soyut bir ilke olmaktan ziyade toplumun ezici iktidar yoğunluğundan yoksun olmasıdır. Bu iktidar dağılımı ise geçmiş, bugün ve gelecek arasında otoritenin yayılımı ve hukukun üstünlüğü ile mümkündür (1991: 40). Oakeshott'ın sivil felsefesinin temeli olan birey, otorite ve hukukun üstünlüğü arasındaki sohbetin ilk sesi *Leviathan* yorumundaki *irade* ve *otorite* ilişkisinde duyulmuştur. Oakeshott tarafından uygun bir bağlama oturtulan *Leviathan*'ın bu başlık altında da sivil felsefesi ifade edilmeye çalışılırken aynı zamanda Oakeshott'ın sözü edilen düşün dünyasının Hobbesçu kökenleri de kendiliğinden açığa çıkmış olacaktır.

Oakeshott'ın Hobbes okuması, kimi politik teorisyenlerin bir politika filozofunun 'güçlü' okuması dediği şey olarak adlandırılabilir. Yani, Hobbes'un diğer yorumlarından farklı olarak, Oakeshott'ın yorumu, hem Hobbes'un yazılarını derinlikle ele almakta hem de süregelen Hobbes yorumlarının sınırlarının ötesine geçen bir boyut taşımaktadır (Miller, 2001: 813). Oakeshott, genel itibarıyla hiçbir büyük filozofun, kendisinden sonraki farklı düşünürlerin elinde Hobbes kadar acı çekmediğini dile getirerek bugüne kadar yapılan Hobbes okumalarındaki hatayı serimler. Öyle ki, Hobbes'un muhalifleri Oakeshott'a göre iki sınıfa ayrılmaktadır: duygusal olanlar ve düşünsel olanlar. İlk grup, onun doktrinlerinin etik dışı eğilimleri ile ilgilenirken, diğerleri teorik olarak inandırıcılığıyla ilgilenmektedir. Fakat bunu da hatalı bir şekilde yapmaktadırlar. Oakeshott, Hobbes'un düşünce tarihi içerisindeki etkisi ve konumunun ikinci gruptaki eleştirmenlerin aracılığıyla gerçekleştiğini iddia eder. Çünkü bu eleştirmenler bir bütün olarak felsefeyi gözden kaçırmışlardır. Bunun yanı sıra Hobbes'un sivil felsefesini politik felsefe bağlamında ele almakta da yeterli olamamışlardır. Nihayetinde, tüm bu yorumlama hatalarından dolayı Hobbes'un sivil felsefesinin ait olduğu geleneği belirleyememişlerdir (1975a: 59). Halbuki, Oakeshott'ın *On Human Conduct* eserindeki ikinci bölüm olan 'On the Civil Condition' makalesi Aristotelesçi ahlakı Hobbesçu sivil felsefe ile ilişkilendirmek için tasarladığı bir yerdir (Tseng, 2003:190). Bu yüzden Oakeshott, yapılması gerekenin Hobbes'un ait olduğu felsefe geleneğinin belirlenip onun sivil felsefesinin açığa çıkarılmasının gerekliliğini ifade etmeye çalışmaktadır.

Hobbes'un düşün dünyasında 'sivil' birden fazla iradeden doğan 'yapay'lık anlamına gelmektedir. Sivil tarih (doğa tarihinden farklı olarak) topluluk içindeki bireylerin gönüllü eylemlerinden kaynaklanan olayların kayıdır. Sivil otorite ise, irade anlaşmasından doğan otorite anlamına gelmektedir, oysa ki, doğal otoritenin (ailede baba) böyle bir doğuşu yoktur ve farklı karakterdedir (Hobbes, 1946: 153). Hobbes'ta sivil bir otoriteye duyulan ihtiyaç ise bireylerin saadet arayışından kaynaklanmaktadır. Hobbes için insanın saadet arayışında belirli akıl ve eylem alışkanlıklarının yararlı olduğu ortadadır ve bunlara 'erdem'ler adı verilir. Diğer alışkanlıklar bu saadet arayışını engeller ve bunları kusur olarak adlandırılır. Hobbes'a göre kusurlar, yanlış yönlendirilmiş erdemlerdir ve insanoğlunun muzdarip olduğu en önde gelen engelleyici kusur ise 'gurur'dur (Hobbes, 1946: 82). Çünkü gurur, bir insanın kendi güçlerine dair yanlış tahminidir ve kesin başarısızlığın habercisidir. Aslında kusur öylesine temel bir engeldir ki, saadete ulaşmanın önündeki tüm engellerin bir simgesidir (Hobbes, 1946: 88). Saadet arayışının önündeki ikinci ve en nefret edilen engel ise, saadetin istemsiz bir şekilde kesilmesine neden olan ölümdür. Bunların dışında, doğal durumda kendi türünden başkalarının varlığı ve onlarla birarada olmanın imkansızlığından kaçamaması saadet arayışındaki

gerçek engeli teşkil eder. Çünkü, bir birey, diğer birey için mutlaka rakiptir ve bu rekabet duygusu mutluluğun doğasından kaynaklanmaktadır. Aynı nesneye sahip olmak isteyecek insanlar birbirinin düşmanıdır, dahası en başarılı kişi en çok düşmana sahip olan ve en büyük tehlikede olan durumuna düşecektir. Bu yüzden daha fazlasına sahip olma arzusu kalıcı bir düşmanlığı ortaya çıkaracaktır. Böylelikle de insanlar arasında potansiyel bir düşmanlık söz konusu olacaktır: Onur, servet ve otorite için insanlar Hobbes'un doğal durumunda sürekli savaş halinde olacaklardır (Oakeshott 1975a: 36-37).

Öyleyse, ortak saadet arayışını sekteye uğratan engellerden sürekli ve kalıcı bir kurtuluş için gerekli olan şey, yerleşik ve bilinen ortak davranış kurallarını yaratacak ve kendi yetki alanlarına girenleri bunlara uymaya zorlayacak bir güçtür. Bu, ancak insanlar arasındaki bir anlaşmanın varlığı ile ortaya çıkabilecektir. Anlaşma, her katılımcının 'kendini yönetme' hakkını teslim etmesine tekabül eder ve bu, kendi doğal haklarından yani kendi saadetlerinin koşulsuz arayışından kaynaklanmaktadır (Oakeshott 1975a: 42-43). Hobbes, "kendimi yönetme hakkımı, bu adama veya bu insan topluluğuna, bu hakkınızdan vazgeçmeniz ve tüm eylemlerine aynı şekilde yetki vermeniz koşuluyla izin veriyorum ve vazgeçiyorum (1946: 131)" diyerek, anlaşmaya katılanlar tarafından yetkilendirilen, böylece 'tek bir kişide birleşen' kendilerini 'özne'ye dönüştüren dolayısıyla herkesin herkese karşı açmış olduğu savaş durumundan kurtaran yapay bir Egemen oluşturma amacını taşımaktadır (Oakeshott 1975a: 43). Ancak böyle bir yapı oluşturulduğu takdirde doğal durumdan yapay bir topluma geçilmiş olacaktır.

Bu nedenle Oakeshott, Hobbes'un sivil felsefesini irade (*will*) ve yapaylık (*artifice*) olmak üzere iki üst kavrayışa dayandırır. Hobbes'un düşünce dünyasında birey; yaratıcıdır, sivil otoritenin öznesi konumundadır ve mutlak bir iradeyi temsil etmektedir. Birey, hukukun kurucu olan tüm kanun ve yükümlülüklerden bağımsız olsa da başına buyruk değildir. Bir standart, kural ve rasyonalite tarafından koşullandırılmayan<sup>4</sup> ya da sınırlandırılmayan bu irade, mutlak bir iradedir. Oakeshott bu yükümlülüğün yokluğuna Hobbes'un doğal hak adını verdiğini ve bu mutlak hakkın kendisinden daha yüksek bir yasadan ya da akıldan değil doğrudan iradenin kendisinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Bu bağlamda yeni *Leviathan*'ın sivil birlikteliği de mutlak iradelerin özgür yaratımı olan yapay bir oluşumdur. Çünkü sivil birliktelik, egemen iradenin bir ürünüdür ve yaratıcılarının iradesini temsil etmektedir (1975a: 60). Böylece *akıl* yerini *iradeye*; doğal ya da pozitif hukukun kuruculuğu temelini doğa veya üst akıl yerine bireyin yaratıcılığına, sivil durum *Leviathan*'ın gücü yerine tekil bireylerin toplamının iradesine bırakmış olmaktadır.

4 Oakeshott bu durumu *On Human Conduct*'ta yeğlemediği ve sıklıkla eleştirdiği 'girişim birlikteliği', 'universitas' veya 'inanç politikası' olarak adlandırır.

*Leviathan*'ın daha önceki yorumcuları, onu 'rasyonel-doğal' üst kavrayışın bir parçası olarak ele alırken, Oakeshott bu geleneğin dışında 'irade ve yapaylık' bağlamı içerisinde analiz eder. Çünkü Oakeshott'a göre Hobbes, sadece modern bilime çıkan patikalardan değil, aynı zamanda Orta Çağ felsefesinin düşün dünyasından da etkilenmiştir. Onun sivil felsefesinin temeli olan şüphecilik ve bireycilik, geç skolastizmdeki nominalist bakışın bir yansımasıdır. Oakeshott'ın *Leviathan*'ında akıl, irade ve hayal gücüyle yer değiştirmiş ve bu doğrultuda tutkunun özgürleşmesi sağlanmıştır. Oakeshott'a göre Hobbes, bu yönelimi dile getirmeden önce de Avrupa düşüncesinde o dönem içerisinde meydana gelen değişimlerde bu yönelimin var olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu yüzden Oakeshott, Hobbes'un önemini, sadece yeni bir gelenek başlatmasından değil, aynı zamanda 15. ve 16. yüzyıl teologlarının öncülük ettiği Avrupa entelektüel bilincindeki değişiklikleri yansıtan bir politik felsefe inşa etmesinden kaynaklandığının altını çizer. Bu nedenle *Leviathan*; Oakeshott için Avrupa düşüncesinde, insanlığın '*Düşüşü ve Kurtuluşu*'na dair Augustinusçu efsanenin yeni bir mit ile tekrar canlandırılması girişimidir (1975a: 61-62). Oakeshott, 'akıl ve doğa' üst kavrayışlarından ayırdığı Hobbes'u, kendi çabasının 'irade', 'hayal gücü' ve 'tutku' ile ayrışan yönlerini de görünür kılarak Avrupa entelektüel tarihinin geçmişten geleceğe uzanan dönüşümüne yerleştirmiş olmaktadır.

Oakeshott, Hobbes'un sivil felsefesinin bireyin değerine veya kutsallığına dair herhangi bir belirsiz inanca değil, dünyanın bireysel tözden oluştuğunu varsayan bir felsefeye dayandığını vurgulamaktadır. Bu felsefeyi ortaya koymasının amacı ise, atomizm (bireyin maddenin bölünemez ve indirgenemez bir parçası olduğu doktrini) ve evrenselcilikten (bireyin değişmeyen bir doğası olduğu doktrini) kaçınma çabasıdır (1975a: 64). İşte tam da bu noktada Franco, Oakeshott'ın *Leviathan*'ı yeniden yorumlamasındaki en önemli nedenlerden birisinin Hobbes'ta yer alan irade ve birey vurgularını açığa çıkarmak olduğunu aktarır. Çünkü, Hobbes hakkındaki yaygın yorumlar çoğunlukla *Leviathan*'ının başlangıçta bireyci olmasına rağmen sonunda bir mutlakiyetçiliğe vardığı yönündedir; Oakeshott'ın amacı ise, bu mutlakiyetçilik çıkarımını çürütmektir (1990: 90). Hobbes'un *Leviathan*'ı hakkındaki geleneksel ve yaygın görüş, başlangıçta bireyci olsa da sivil birliktelik teorisinin tam olarak bireyciliği yok etmek için tasarlandığıdır. Fakat Oakeshott, bireyin, bir temsilciye seçim yapma yetkisini vermesinin bireyin kişiliğini ya da özneliğini tehlikeye atmayacağını savunur. Çünkü bireyin iradesi, temsilcinin yetkisinde olduğu ve temsilcinin yaptığı seçimin bireyin değil, birey adına onun seçimi olarak anlaşıldığı süreçte iradeler arasında herhangi bir çatışma yaşanmayacaktır. Oakeshott, Hobbes'ta irade sahibi birey algısının sürdürüldüğünü iddia ederken bunun hiçbir şekilde 'genel irade'ye dönüşmeyeceğini ve *Leviathan*'ın bireyin tasarlanmış bir yıkımını değil aslında bireyler arasında var olan birliğin asgari koşulunu

oluşturduğunu öne sürer. Bu açıdan ele alındığında ise Oakeshott, Hobbes'un egemenlik anlayışının sadece iki açıdan mutlak olduğunu ve hiçbirinin bireyselliğe zarar vermediğini savunur. Bunlardan ilki, egemene verilen doğal hakkın mutlak olması, kalıcı surette verilmesi ve sadece egemene verilmiş olmasıdır. İkincisi, egemenin buyruklarının meşruiyetine herhangi bir itirazın olmamasıdır. Birinci maddede belirtilen bu doğal hak, her koşulda bireyin iradesini saadete ulaşmak için kullanılmak üzere verilen ve şarta bağlı olmayan bir haktır. Hobbes'un, bireyin iradi hakkını mutlaklığıyla teslim etmesinin sebebi mutlakiyetçi olması değil mantık gereğini arayışıdır (1975a: 66). Bireyin iradesi de mutlak kabul edildiğinden aktarılabilecek hakkın da şarta bağlanmadan ya da kısmen verilmeden özdeşliğinin korunması gerekir. Bir hakkın her koşulda uygulanabilmesini egemene devretmek egemenin her koşulda keyfi davranması anlamına gelmemektedir. Çünkü Hobbes hukukun üstünlüğünden yanadır.

Hobbes, Egemenin, her toplulukta (*Commonwealth*) yazar veya kanun koyucu olarak tanındığını ve tek tek bireylerin iradesinin bir ürünü olduğu belirtir (1946: 90). Fakat egemen, kanunun keyfi olarak uygulayıcısı değil, aynı zamanda hukukun üstünlüğünü de tanıyan bir ögedir. Bu yüzden Oakeshott 'akıl ya da gelenek' hukuku ile egemenin 'buyruk' hukuku ayırımına ulaşır. Oakeshott, Hobbes'un bireyselliğinin, otorite ve hukuk tartışmalarında, egemenin 'buyruğu' olarak hukukun 'akıl ya da gelenek' olarak hukukta yer almayan bir özgürlüğü taşıdığını ve en önemlisi bireyselliği yıkanın *otorite* değil *akıl* olduğunu ifade eder (1975a: 66). Tıpkı Oakeshott gibi Strauss da benzer çıkarımlarda bulunmuştur. Strauss'a göre *Leviathan*, herkesin doğası gereği kendini korumaya ve aynı zamanda kendini korumak için gerekli araçları edinme hakkına sahip olduğunu fakat hangi araçların uygun ve doğru olduğuna karar verecek olan gücü yaratmanın bireyin iradesine dayandığını ifade eder. İrade, egemene tabii kılınmadıkça etkili olmayacağını aktaran Strauss, egemenliğin çekirdeğini bir akıl yürütmeden ziyade iradesinden [otoritesinden], kanunları ise doğru ya da makul olduğu için değil onun otoritesinin buyruğu olduğu için kabul görmektedir. Bu yüzden Hobbes'un öğretisinde, otoritenin akıl karşısındaki mutlak üstünlüğünün bireyin doğal haklarının kendini koruma hakkı ve kendini korumak adına gerekli araçları belirleyebilme hakkı şeklinde önemli ölçüde genişlemesine katkı sağladığını altını çizmiştir. Hobbes'un düşün dünyasını, bireyin doğasını ancak sivil toplum içinde gerçekleştirebileceği iddiasının aksine, sivil toplumun ya da egemenin sahip olduğu hakların bireye ait doğal haklardan türetildiği anlayışı oluşturmaktadır. (1965: 186). Oakeshott da, 'buyruk' olarak hukukun, 'akıl ya da gelenek' olarak hukuktan ayrı bir biçimde buyrulan bireye iki farklı yolla özgürlük sağladığını iddia eder:

Bunlardan ilki, zihinsel faaliyet özgürlüğünü ima eder. Çünkü bir otomat, [buyrulanın] ne farkına varabilir ne de bunu anlayabilir; ancak [bir buyruk]

zihinsel olarak farkında olan ve onu anlayan biri tarafından gerçekleştirilebilir. İkincisi ise girişim özgürlüğü anlamına gelir. Çünkü tüm buyruklar soyut ve geneldir, bu genelliğin uygulamadaki ayrıntıları gözetmez, öznenin tüm ayrıntıları doldurabileceğini ve genelliği eyleme çevirebileceğini varsayar. Her eylemde buyrulmayan bir kısım vardır ve bunun yanı sıra bir buyruğun içeriği asla somut bir eylem olmayıp daima soyut genelliktir (...) Bireyin eylemi büyük ölçüde buyruk altında alınmış olsa da her itaatin korunaklı bir özgürlük alanı vardır (Franco, 1990: 90).

Bobbio, Hobbes'un sisteminin ruhundan çıkarılabilecek olan argümanın sınırlı ya da liberal devlet ideolojisi olabileceğini fakat Hobbes'un amacının, mutlakiyetçiliğin gerekçelerini desteklediği yönünde olduğunu belirtir (1993: 160-161). Fakat Oakeshott, Hobbes'un otoriter olduğu için mutlakiyetçi olmadığını vurgular. Ayrıca, her bireyin aklına duyduğu, Egemen'in de yapay aklının muhakeme gücünden şüphe etmesi nedeniyle, onu çağının veya herhangi bir çağın rasyonalist diktatörlerinden ayırır. Oakeshott için Hobbes, bir liberal olmasa da kendisini liberal olarak tanıtan düşünürlerin çoğundan daha fazla liberal felsefeyi benimsemiş olan bir düşünürdür (1975a: 67). Oakeshott ile aynı görüşü paylaşan Macpherson, Hobbes'un bireyciliğinin altını çizerek liberal teorinin tarihsel olarak ilk kurucularından olduğu aktarır (1990: 47). Strauss da yine paralel bir görüşü savunarak, *Leviathan*'da, 'birey'in devlete karşı üstünlüğünü (1963: 2) yani bireyin, yükümlülüklerinden farklı bir şekilde onun haklarını temel politik bir olgu olarak kabul eden ve devletin işlevini bu hakların korunması ile özdeşleşen politik doktrine liberalizm denilebilirse, liberalizmin kurucusunun Hobbes olduğunun kesin ve net bir dille söylemektedir (1965: 181-182). Flathman ise, her ne kadar diğerleri gibi liberalizmin kuruculuğu misyonunu yüklemese de, Hobbes'u döneminin baskın düşüncelerinin ötesine geçerek, bireyin doğasının günahkar ya da suçlu olduğu argümanlarından izole, temel ahlaki ve normatif düşüncelerinin hoşgörülü, müsamahakâr ve liberal (2002: 80) olduğunun altını çizmektedir.

Botwinick, "Hobbes'un izinden giden Oakeshott'ın politik felsefi liberalizminin kökenlerinin onun *Leviathan* yorumlamasında bulabileceği"nin (2011: 12) belirtmekte ve benzer bir şekilde Tregenza da, Oakeshott için Hobbes'un otorite teorisinin paradoksal bir yapıya sahip olduğunu ve Hobbes'un otoriter olduğu için mutlakiyetçi olmadığı iddiasının, Oakeshott'ın sivil birliktelik teorisindeki özgürlük ve otorite arasındaki ilişki ile aynı tür olduğunu belirtir (2003: 103). Hobbes'un, özgürlük, otorite ve hukuk ilişkisine Oakeshott aracılığıyla kazandırılan bu yeni anlamlar onun *On Human Conduct* eserindeki sivil birliktelik düşüncesinin *Leviathan*'dan önemli ölçüde etkilendiğini kanıtlar niteliktedir. Çünkü, ancak *sivil birliktelik* içerisinde özgürlük ve hukuk yaratabilecek bir otorite bulunabilir.

Oakeshott, ‘Rule of Law’ makalesinde, “göstermemiz gereken şey, böyle bir birlikteliğin bileşenlerinin nasıl yaratılıp birleştirilebileceğidir ve özellikle, bir insani yasa koyucunun buyruklarına uymak zorunda kalma koşulunun nasıl elde edilebileceğidir. Hukukun üstünlüğü açısından birliktelik teorisyenleri arasında Thomas Hobbes, bence, kendisini tam olarak bu sorunsala yönelten birkaç kişiden biridir (Oakeshott, 1983: 149-150)” diyerek, Hobbes’un devlet anlayışının temelinde yer alan hukukun üstünlüğüne vurgu yapar. Yine aynı makalesinde Hobbes’un devlet anlayışından ve bu anlayışın kendi sivil birliktelik veya *societas* anlayışıyla paralel olduğunu öne sürecek biçimde bahsetmektedir: “Hobbes’a göre böyle bir devlet, egemen yasama organının üzerine müzakere etme, yapma ve yürürlüğe koymaya yetkiliği olduğu ve birlikteliğin *lex*’ini teşkil eden yönergeleri, karar verecekleri bütün icraatlerde araçsal olmayan bir biçimde ve öngörüldüğü şekilde gözetmekle yükümlü olan kişilerden oluşur (Oakeshott, 1983: 161-162).” Burada önemli olan nokta hem Hobbes hem de Oakeshott için sivil birliktelikte ortak bir çıkar gözetilmediğinden egemenin görüşü yalnızca maddi amaçların elde edilmesinden ayrı bir şekilde ahlaki düşünceler sisteminin sürdürülmesi ile ilgilidir. Oakeshott, *Leviathan*’ın bu ahlaki düşünce sistemini yükümlülük teorisi bağlamında açıklar.

Oakeshott’ın ‘sivil birliktelik’ ya da ‘*societas*’ anlayışı aynı zamanda ahlaki bir temele dayanmaktadır ve bu yüzden de Oakeshott ‘*civitas*’ın egemenin buyruklarına ahlaki olarak neden bağlı olduğunu sorgular. ‘The Moral Life in The Writings of Thomas Hobbes’ makalesinde Oakeshott, “Hobbes için önemli olan soru budur ve bu soru da şundan başka bir cevap gerektirmez: Çünkü ben, diğerleriyle kendi yükümlülüğümde hemfikir olmam ve anlaşma yapmada ortak temayüle katılmamla, [egemene] ‘yetki’ vererek, onu şüphe edilmez bir kanun koyucu ve emirlerini tamamiyle kanun olarak kabul etmekteyim (Oakeshott, 1975b: 103).” Oakeshott, *Leviathan*’da yükümlülüğü ahlaki bir boyutta ele almaktadır ve bu, gönüllü eylemin ürünü olan bir yetkilendirme faaliyetinden kaynaklanır. Bu eylem, egemenin yaratılması eylemidir. Bu gönüllü yetkilendirme eylemi, bir temsilcide bireyin doğal haklarının egemene teslim edilmesi yükümlülüğünü doğurur. Buradaki ahlaki yükümlülüğün nedeni, egemen otoritenin iradesidir; ahlaki yükümlülüğün uygulanabileceği tek eylem türü, bağlı olduğu kişinin, bireyin gönüllü eylemleri tarafından yetkilendirilen bir egemenin emirlerine itaat etmektir. Egemeni yetkilendiren, eylemlerini onaylayan ve kendi eylemine bağlı olan birey, egemenin iradesine de ahlaki olarak itaat etmek durumunda kalır (Tregenza, 2003: 92). Böylece, rasyonelliğin rasyonel olmak yerine iradi olanın özgürlüğe götürebileceği ve bireyin de egemen gibi iradesinin sonuçlarından ahlaken sorumlu tutulduğu Oakeshott’ın Hobbes yorumunda, rasyonellik varsayımlarının bir düş ve hayal gücü unsuruna dönüşmesi yine bu yorumda an meselesidir. Böylece Oakeshott, hem Hobbes’u tarihsel bağlamına yerleştirmiş hem de Hobbes’un fikirlerini antikite ve modern



arasındaki yeri ile teleolojik veya özgün olmayan, protoliberal ve bu gibi nitelendirmeleri varsaymaksızın yeniden ele alabilmiştir.

### 3. Oakeshott'ın Rasyonalizm Eleştirisi veya Bir Mit Olarak Leviathan

Oakeshott'ın *Leviathan* hakkındaki analizlerinin devam ettiği 'Leviathan: a Myth' makalesi ise, *Leviathan*'ın Oakeshott tarafından ele alındığı bağlamı içerisinde yerini pekiştiren bir niteliğe sahiptir. Orijinal ismi 'The Collective Dream of Civilization' olan makale 1975 yılındaki derlemesinde bugünkü adını almıştır. Burada Oakeshott, *Leviathan*'ı bir mit bağlamında ele alarak hem kendisinin rasyonalizm konusundaki endişelerini hem de Hobbes'un *Leviathan*'ını 'rasyonel aklın' ortaya çıkarmış olduğu bir politik felsefe eseri olma durumundan kurtarmak istemektedir. Bu çabası, aynı zamanda ironik bir duruma da yol açmaktadır. Zira, uzun zamandır modern bilimsel devrimin önde gelen isimlerinden biri olarak kabul edilen Hobbes'un, bilimsel ya da rasyonalist bir paradigma inşasına şüphe ile yaklaşan ve ciddi anlamda eleştiren Oakeshott tarafından ele alınması oldukça ilginçtir. Oakeshott, Hobbes'un rasyonalizmde perçinlenen yerini kendi anti-rasyonalist sesiyle eritmektedir. Üstelik, yerinden ettiği Hobbes'un *Leviathan*'ına düşünsel anlamda bir derinlik kattığının görülebilmesi bu ironiyi daha ilginç kılmaktadır. Çünkü artık Hobbes hakkında geriye kalan hiçbir ezber, tekrar edilememektedir.

Oakeshott, *Leviathan*'ın sadece felsefe ya da politik içerikli bir eser olarak düşünülseydi bu tür konularla ilgilenen yalnızca birkaç kişinin ilgisini çekmesi gerektiğini, lakin tam anlamıyla bir sanat eseri olduğunu, İngiliz dili ve İngiliz medeniyetinin bir başyapıtı olduğunu söyler. Peki bu ne anlama gelmektedir? Oakeshott, medeniyeti bütünlüklü ve dışsal bir şey olarak anlamaya meyilli olduğumuzu fakat temelde bunun kolektif bir düş olduğunu belirtir. Oakeshott, Plotinus'un, "ruhun vücutta olduğu sürece derin bir uykuda olduğunu" söylediği gibi, insanın dünyevi uykusunda hayal ettiği şeyin de onun medeniyetini oluşturduğu vurgusunda bulunur. İşte bu rüyanın özü bir mit, insanın varoluşunun yaratıcı bir yorumu, insanın yaşamının gizeminin algılanmasıdır, fakat çözümü değildir (Oakeshott, 1975c: 159). Hobbes'un Batı medeniyetinin özünün derin bir ifadesini temsil eden *Leviathan*, yine Oakeshott için bir mite, efsaneye ya da anlatıya dayanması nedeniyle, modern bilimin rasyonalist aklının ürünü olmaktan çok uzak bir nitelik taşır.

Oakeshott için medeniyet algısında edebiyatın rolü, hayali ortadan kaldırmak değil, onu sürekli olarak hatırlamak, onu her nesilde yeniden yaratmak ve nihayetinde bir toplumun hayal gücünü ifade etmektir. Bu yüzden sanatçının gücü, *uyanık kalma* yetisinden ziyade *hayal kurma* gücünden kaynaklanmakta ve dehası da burada yatmaktadır. Bir sanatçıyı, en önemli özelliği dehasının uyanık

olduğunu belirtmek olan bilim adamından ayıran da budur. Bu yüzden bilimin amacı, gizemi çözmek, insanlığı düşünden uyandırmak ve miti yok etmektir. Bilim, bu amacında ve tasarımında tam bir başarıya ulaşabilseydi, insanlık kendisini sadece derin bir karanlıkta uyanık bulmayacak aynı zamanda korkunç bir uykusuzluk hali insanlığın üzerine yerleşmiş olacaktı (1975c: 160). Oakeshott için *Leviathan*'ı modern rasyonalizmin bir yaratımı olmaktan ayrı tutan da tam olarak bu noktadır. Bu nedenle Oakeshott, modern rasyonalizmin kökenini, birçok düşünürün yaptığı gibi Hobbes'a değil Descartes'a ve özellikle de Bacon'a dayandırır. Çünkü Oakeshott, ihtiyaç duyulanın daha fazla teknoloji uzmanı olması gerektiğinin söylendiği, daha fazla sayıda bilim insanı yetiştirmek için eğitimin yeniden düzenlenmesi gerekliliğinin ifade edildiği ve endüstriyel çabanın vaat ettiği refahı elde etmek için merkezi bir eğilime ihtiyaç duyulduğunda ısrarcı olduğu her yerde konuşan sesin ilk kez Bacon'ın yazılarında duyulan ve o zamandan beri hiç susmayan bir ses olduğunu (Oakeshott, 1993a: 107) belirterek rasyonalizmin kökenlerini Bacon'a kadar götürülmesi gerektiğinin altını çizer. Oakeshott'a göre, Bacon'ın verili bir gerekçelendirmeye koşulan bilgi birikimine doğru ilerleme eksikliğinin üstesinden gelme girişimi, bilinçli olarak formüle edilmiş bir araştırma tekniğinin, bir açıklama biçiminin ve kuralları yazılı bir yöntemin uygulanmasında bulunmuştur. Böyle bir teknik ise, daha önce onu gerçek anlayışa erişmekten alıkoyan doğal aklın yerine geçmektedir. Yeni teknik, ezbere öğrenilebilen ve mekanik olarak uygulanabilen evrensel olarak geçerli kurallar dizisinden oluşmaktadır. Bu teknik, zihnin bir tasfiyesi ve yenilenmesi ile başladığından kendi içinde tamamlandığına inanılan gerçek bir bilgiye ulaşmayı sağlamaktadır (Oakeshott, 1991: 18–20). Başka bir deyişle Hobbes, Oakeshott öncesinde rasyonalist olarak resmedilirken artık efsane anlatıcısına dönüşmekte ve böylelikle rasyonalist politikanın muhtemel tahribatından doğabilecek bütün sorumluluktan da liberal olup rasyonalist olmamasıyla kurtulmaktadır. Oakeshott'ın liberal muhafazakârlığı Hobbes'ta da yankısını bularak rasyonalist politika eleştirine tarihsellik kazandırmaktadır.

Oakeshott'ın, bilimin ve sanatın tasarımlarına ve varsayımlarına ilişkin yapmış olduğu bu analizler Hobbes'u ve *Leviathan*'ı da hangi paradigma içerisinde ele alacağı konusunda bir giriş niteliği taşımaktadır. Oakeshott için *Leviathan*, rasyonalist aklın ve bilimin paradigmasında yaratılan mekanik-materyalist bir niteliğe sahip olmaktan ziyade hayal gücünün ortaya çıkarmış olduğu bir sanat eseridir. Oakeshott için Hobbes'un miras aldığı *Leviathan* miti, birçok kaynaktan beslenen ve Orta Çağ Hristiyan medeniyetine özgü insan yaşamının incelikli ve sofistike bir yorumudur:

İlk günahla insanlık, mutluluğun ve huzurun kaynağından ayrıldı. Bu günah, insanın kendisi için bir Tanrı haline gelmesini sağlayan, varlığın

sapkınca yüceltilmesi olan 'Gurur'un kendisidir. O andan itibaren insanın doğasında gizli bir ilke, mutluluğunun düşmanlığı yatıyordu. Ama yozlaşmış insan, kendisinin ve türünün düşmanı olan kör arzularının peşinden giderken, ilahi lütuf, insanın kendi kendini yok etmesine bir sınır koydu ve parçalanmış düzenin yenilenmesine, nihai bir kurtuluşa dair bir söz verdi. Düşe tutarlılık kazandıran, kısaca, bu efsanedir. [Bu düş,] oluşumundaki katkının çoğunu sanırım St. Paul ve St. Augustinus'un hayal gücüne borçludur (Oakeshott, 1975c: 161).

Burada Oakeshott'ın rasyonalizmi bir nevi tutku ve entelektüel gurur olarak gördüğünü belirtmek önemlidir. Oakeshott'ın Hobbes'u, Augustinusçu geleneğini izlediği için, gurur tanımında da "kelimenin her zaman taşıdığı çift yönlülüğü kabul etmektedir". Bu geleneğe gurur, Tanrı gibi olma tutkusunu ifade eder. Ancak bunun ya kendini Tanrı'nın yerine koyma çabası ya da Tanrı'yı örnek alma çabası olabileceği de kabul edilmektedir. Gururun ilk biçimi, tahakküm arayışına götürür. İkinci anlamıyla ise gururda öz sevgi, kişinin kendisini tanıması ve kendisine saygı ile eşdeğerdir. Öteki üzerindeki iktidar yanılması, kendini kontrol gerçeği ile değiştirilir ve cesareten gelen savunmasızlığın görkemiyle, yüce gönüllülük ve barış gelir (Fronhen, 1990: 795). Oakeshott'a göre, verilen mitin kabulü, insanoğlunun gururun doğru tarafını kabul edip Tanrı'yı yerinden eden gururun günahından kaçınmasına ve hiç kimseyi taciz etmeden, endişe veya şüphe duymadan kendi amaçlarının peşinden gitmesine ve hatta katılmayı seçtiği sosyal ilişkilerde erdeme ulaşmasına izin vermektedir (Fronhen, 1990: 806). Sosyal ve sivil birliktelik içerisinde erdem ve ahlaki yükümlülük ile donatılan Oakeshott'ın zihnindeki Hobbes'un yeni bireyi, iradesini kullanarak gerçek özgürlüğe ve saadete ulaşmak için sivil toplum ve egemeni, dolayısıyla devlete giden yolu inşa etmiş olacaktır.

Oakeshott'ın Hobbes okumasında, doğal durumdan sivil topluma geçişte öznelerin saadet arayışındaki iradelerini kullanma konusunda mutlak haktan vazgeçmelerine rağmen, bu arayış haklarından vazgeçmedikleri ifade edilir. Sanıldığı aksine, Oakeshott için bu haktan vazgeçmek, 'gerçek özgürlüğe' erişmenin bir koşuludur. Özneler, saadetin peşinden koşma konusundaki doğal haklarından kayıtsız şartsız vazgeçer ve belirli hakları egemene kendi adına hareket etmesi için devreder. Özellikle özne, egemene saadet arayışı için gerekli asgari koşulları oluşturma yetkisi verir. Bu şekilde oluşturulan özgürlüğün, dolaylı ve koşullu olsa da gerçek olduğu söylenebilir. Çünkü öznelerin, doğal özgürlüklerini koşulsuz olarak yargılanacağı ve başkaları tarafından hayatlarının şiddetle sona erdirileceği endişesi olmadan saadetin peşinden gitmelerine olanak sağlanmış olmaktadır (Trezenga, 2003: 104). Bireyin iradesinin ve bireyin iradesinin bir kısmının mutlak biçimde Egemen'e devri aynı doğrultudadır. Saadet hem doğrudan bireyler hem de dolaylı olarak Egemen'in oluşumuna

çabalayacağı düşsel bir durumun ta kendisidir. Bu düşsellik, skolastik dönemin bakiyesi ve erken modern dönemin mirası konumundadır. Çünkü sivil, devletin kaynaklığını oluşturmakla birlikte Hristiyanlığın erken dönemlerinden beri medeniyet düşünüyü süsleyen büyük bir adımdır.

Oakeshott, Hobbes'un da ifade ettiği gibi, insanın yalnız yaşayan bir varlık olduğunu ve tek bir arzusu dışında tüm arzularını tatmin edebilecek kadar şeyle dolu bir dünyanın sakini olduğunu belirtir. Bu gerçekleştirilemeyen arzu, sonsuz bir tatmin silsilesinin keyfini sonsuza dek sürdürme arzusudur. İnsanın tıpkı bir uykudaymışçasına içine doğduğu dünya, arzuladığı her şeyi sağlamaktadır. Lakin, insanın mutluluğunu engelleyen şey ise saadetinin geçiciliğinden ziyade ölümün gelebileceği ve arzuyu sona erdirerek doyuma son verebileceği korkusudur. İnsan yalnız olmasına rağmen dünya kendisinden ibaret değildir ve arzuladığı şeyleri elde etmek için kendi türünün diğer üyeleriyle rekabet etmek zorundadır. Diğerlerine dair bu küçük korkuyu insanlar, bir tür barış ve düzen tesis edebilecek bir anlaşmayla ortadan kaldıracaktır. Fakat büyük korku, yani ölüm korkusu kalıcıdır (Oakeshott, 1975c: 162). Ölüm ve saadet aynı medeniyet düşününün zıt kutupları olarak kurucu öğeleri konumundadır. Birey, yalnızlığı ve rekabetiyle saadet doğrultusunda haz duygusuna süreklilik kazandıramasa da ömrü boyunca doğal olmayan bir sonda kaçınmaya çalışmaktadır. Nitekim Hobbes'ta sivil birlikteliği oluşturan, bireylerin kendi iradeleri saadeti ararken birbirine zarar verme hakkından vazgeçmesidir.

Oakeshott, Hobbes'ta bireyin kaderine ilahi takdir tarafından yön verilmediğini ve bu yazgıda mükemmelliğe yer olmadığını aktarır. Bireyin yaratıcılığı ne kadar kısıtlı olursa olsun doğasından ve dünyadaki halinden gelen korku ve baskılardan sivil bir yaşam yaratacak kadar güçlüdür. Bunlar Oakeshott için insan yaşamının gizeminin bir yorumu olsa da *Leviathan*'a ait tüm bu ifade ettikleri aslında eserin, bilimle anlaşılacak ve anılmak yerine mit olarak görülmesinin daha uygun olduğunu dile getirmektedir. Oakeshott, Hobbes'un tüm mitleri yok etmeye yönelik bilim aracılığıyla medeniyetin altüst edilmeye çalışıldığı bir dönemde yaşadığını belirtir. Bilimin bu eğilimine karşı olarak *Leviathan*'ı felsefi yazının çok daha üstünde tutan şeyin ise Hobbes'un hayal gücünün derin mantığı ve bir sanatçı olarak sahip olduğu güç olduğunu söyler (Oakeshott, 1975c: 162-163). Oakeshott, bilimin varsayımsal doğasını kabul etmediği için bilimin değil ama bilimciliğin sahte bir düşü temsil ettiğini ve bu yüzden de yanıltıcı olduğunu belirtir. Aynı şekilde bu, rasyonel bir akıl yürütme ile rasyonalizm arasındaki fark gibidir. Rasyonel akıl yürütme ile rasyonalizm arasındaki fark da bilimsel araştırma ile bilimcilik arasındaki farkla aynı türden bir farklılığa işaret etmektedir (Oakeshott, 1993b: 99). Meşru bir yöntem olan bilim bile rasyonel doğası nedeniyle tehlikelidir. Kontrol edilmeyen bilimsel gerçek, insanlığın kurtuluşu değil, lanetlenmesi/yıkımı olacaktır. Sadece medeniyetin özü olan mit, barış olarak bildiğimiz tek gerçeklik olan hayali

sürdürebilir (Fronhen, 1990: 802). Bu durum, Oakeshott'ın bilimin kendisine yönelik olmayan sadece insanlığa ayrıcalıklı ve üstün bir bakış açısı sunmaya çalışan bilimcilik adını verdiği sahte bir inancın eleştirisi olduğunu vurgulamak gerekir. Bu görüş, Oakeshott'ın rasyonalizm eleştirilerinde de ısrarla üstünde durduğu bir noktaya temas etmektedir. Oakeshott için rasyonalizmi eleştirmek akıllı eleştirmekle aynı şey değildir ve politikayı irrasyonel güçlere devretmeyi gerektirmemektedir.

Corey, Hobbes'un aklının Oakeshott'ın rasyonalistiyle ortak noktalarının oldukça az olduğunu aktarır. Çünkü Oakeshott'ın rasyonalisti, her soruna bir çözüm üretir, eğitim açısından çok az şey gerektirir ve akla sihirli güçler aktarır. Politikadaki rasyonalizm ise politik açıdan deneyimsizlerin ideolojisinin, kural kitabının politikasıdır. Ancak Hobbes için akıl, bundan oldukça farklı bir şeydir. Akıl, yalnızca nedenleri ve sonuçları araştırır ve amacı, politikayı kuramsallaştırmaya döndüğünde, yalnızca sivil birliğin kurulması ve sürdürülmesi için 'asgari koşulları' sağlamaktır (2006: 200). Hobbes'un *Leviathan*'ı edebiyatın, rasyonel felsefi sisteminin değil, mit biçimini aldığı bir konuşmanın karakterini sürdürmektedir. Mit ve bağlamında yer alan ahlaki argüman ise, bizi mantıksal olarak 'doğru' bir şekilde hareket etmeye değil, ahlaki açıdan 'uygun' bir şekilde hareket etmeye ikna etmeye çalışır. (Fronhen, 1990: 793) Dolayısıyla Oakeshott, Hobbes'u politik rasyonalist kamptan uzaklaştırarak, Hobbes'un bir okumasını diğerine karşı savunmaktan daha fazlasını ortaya koymaktadır.

## Sonuç

Metin ve bağlam ilişkisi teorik ve analitik tartışmalarda/değerlendirmelerde son derece önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir metnin bütünsel olarak kavranması bağlamın da kavranmasını gerektirir. Buna vurgu yapan Oakeshott da bütünsel bir yorumlamanın metni bağlamıyla uzlaştırmayı zorunlu kıldığını belirtir. Ancak ona göre, burada asıl önemli olan sorun, metnin varsaydığı uygun bağlamın hangisi olduğudur. Bu yüzden bir metnin anlamı kendisini sadece verili olana/olduğu haliyle olanla sınırlı kılmaz, bunun daha ötesine taşabilmektir. Metnin anlamını bulduğu uygun bağlamı keşfetmek ve belirlemek ise yorumcunun görevidir. Bu yüzden Oakeshott, felsefi araştırma sürecini betimlerken, felsefi araştırmayı bir metnin bir bağlamda anlamını bulma süreci olarak düşünmekte ve kurgulamaktadır. Özellikle *Leviathan* gibi, bir dizi ve farklı bağlamın mümkün olduğu bir eser söz konusu olduğunda bu çok daha zorlu ama bir o kadar da ilginç bir süreç olmaktadır.

Oakeshott'ın 'Introduction to Leviathan'da değindiği politik felsefe gelenekleri, belirli bir metnin felsefi kimliğini ortaya çıkarmaya yönelik olan araçlardır. Oakeshott, klasik yorumlarda Hobbes'un politik felsefesinin temeli

olarak değerlendirilen doğal hukuk ve birey aklı yerine birey iradesini merkeze koyduğuna dair yaygın ve geleneksel *Leviathan* yorumlamalarından kopuşun en önemli simgesi haline gelmiştir. Bu kopuşun temel itirazları ise şüphesiz mekanik-materyalist *Leviathan* analizlerine yönelik olmuştur. İrade ve yapaylık bağlamında yeniden ele alınan Yeni *Leviathan*, birey ve bireyin iradesi bağlamında yeniden bir form kazanarak, mutlakiyetçi görünümünden uzaklaşıp hukukun üstünlüğü ve otoritesi temelinde bir araya gelen bireyler arasındaki sivil birliğin asgari koşulu şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Çünkü Oakeshott için bireyselliği yıkan ya da bireyselliği baskılayan alan otorite değil akıldır. Bu akıl ise Oakeshott'ın eleştirilerini sürekli bir şekilde dile getirdiği rasyonel aklın bizzat kendisidir.

Politik olanı ele almanın ve anlamanın rasyonalist olmayan bir yolunu ortaya koymak amacıyla sivil birliktelik (*societas*) ve girişim birlikteliği (*universitas*) arasındaki kategorik ayrımı açığa çıkarmaya çalışan Oakeshott, bu çabasını 1975 yılında *On Human Conduct*'ta belirli bir çerçeveye oturtur. Bu nihai durak, daha 1940'lı yılların sonuna doğru başlayan ve sivil birliktelik ile girişim birlikteliği arasındaki ayrımı kısmen yapmaya başlamış olduğu 'Introduction to Leviathan' makalesine kadar geri götürülebilir. Tüm süreç boyunca ideal bir karakter olarak sivil birliktelik teorisinin temel unsurlarını inşa ederken (irade, otorite, hukukun üstünlüğü, ahlaki yükümlülük, anti-rasyonalist temelinde) *Leviathan*'dan esinlendiği ve Hobbes'u bir ilham kaynağı olarak ele aldığı açıktır. Hobbes'un düşün dünyasında Hobbesçu bağlamda toplumsal sözleşme, ortak bir temel girişim peşinde bulunmaktan ziyade egemen bir sivil otorite kurmak ve sürdürmek şeklinde karşımıza çıkar. Bu açılardan değerlendirildiğinde Oakeshott'ın politik teorisi pek çok yönden, felsefi liberalizmin ilk kez *Leviathan*'da Hobbes tarafından ve yirminci yüzyılda *On Human Conduct*'ta yeniden yorumlanan, geliştirilen ve ifade edilen bir örneğini temsil etmektedir. Bu temsil ise sadece Oakeshott'ın Hobbes'u ile değil aynı zamanda Hobbes'un Oakeshott'ıyla da karşılaşmamıza olanak tanımaktadır.

## Kaynakça

- Basqués, Josep (2014), "Michael Oakeshott's Work as a Liberal-Conservative Paradigm", *Revista Espanola de Investigaciones Sociologicas*, 145: 25-42.
- Bobbio, Norberto (1993), *Thomas Hobbes and The Natural Law Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Botwinick, Aryeh (2011), *Michael Oakeshott's Skepticism* (New Jersey: Princeton University Press).
- Coats, Wendell J. (1985), "Michael Oakeshott as Liberal Theorist", *Canadian Journal of Political Science*, 18 (4): 773-787.

- Corey, Elizabeth (2006), *Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics and Politics* (Columbia: University of Missouri Press).
- Flathman, Richard E. (2002), *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics* (New York: Rowman & Littlefield Publishers).
- Franco, Paul (1990), *The Political Philosophy of Michael Oakeshott* (London: Yale University Press).
- Franco, Paul (2004), *Michael Oakeshott: an Introduction* (London: Yale University Press).
- Frohnen, Bruce P. (1990), "Oakeshott's Hobbesian Myth: Pride, Character and The Limits of Reason", *The Western Political Quarterly*, 43 (4): 789-809.
- Hobbes, Thomas (1946), *Leviathan* (Oxford: Basil Blackwell).
- Koerner, Kirk F. (1985), *Liberalism and Its Critics* (London: Croom Helm).
- Macpherson, Crawford B. (1990), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (New York: Oxford University Press).
- Miller, Ted H. (2001), "Oakeshott's Hobbes and The Fear of Political Rationalism", *Political Theory*, (29) 6: 806-832.
- Minogue, Kenneth (1994), "Hobbes and His Critics", Kenneth, Minoue (Der.), *Leviathan* (London: Dent): 441-453.
- Nardin, Terry (2015), "Michael Oakeshott: Neither Liberal nor Conservative", Nardin, Terry (Der.) *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism* (New York: Palgrave Macmillan): 23-39.
- Oakeshott, Michael (1933), *Experience and Its Modes* (London: Cambridge University Press).
- Oakeshott, Michael (1975a), "Introduction to Leviathan", Franco, Paul (Der.), *Hobbes on Civil Association* (Indianapolis: Liberty Fund): 1-80.
- Oakeshott, Michael (1975b), "The Moral Life in The Writings of Thomas Hobbes", Franco, Paul (Der.), *Hobbes on Civil Association* (Indianapolis: Liberty Fund): 80-133.
- Oakeshott, Michael (1975c), "Leviathan: a Myth", Franco, Paul (Der.), *Hobbes on Civil Association* (Indianapolis: Liberty Fund): 159-165.
- Oakeshott, Michael (1975d), *On Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press).
- Oakeshott, Michael (1983), "The Rule of Law", Oakeshott, Michael (Der.), *On History* (New Jersey: Barnes and Noble): 119-165.
- Oakeshott, Michael (1991), "Rationalism in Politics", Oakeshott, Michael (Der.), *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Fund): 1-37.
- Oakeshott, Michael (1993a), *Morality and Politics in Modern Europe* (New Haven: Yale University Press).
- Oakeshott, Michael (1993b), "Scientific Politics", Fuller, Timothy (Der.), *Religion, Politics and The Moral Life* (New Haven: Yale University Press): 99-110
- Oakeshott, Michael (1996), *The Politics of Faith & The Politics of Scepticism* (London: Yale University Press).
- Oakley, Francis (2014), "Politics & Eternity", *Dædalus The Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, 143 (1): 35-45.
- Pitkin, Hanna F. (1973), "The Roots of Conservatism: Michael Oakeshott and the Denial of Politics", *Dissent*, (Fall): 496-525.
- Spragens, Thomas (1978), "Hobbes on Civil Association by Michael Oakeshott", *The American Political Science Review*, 72 (2): 652-653.

Strauss, Leo (1965), *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press).

Strauss, Leo (1963), *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: The University of Chicago Press).

The Times (1990), "Editorial", 22 November.

Tregenza, Ian (2002), "Leviathan as Myth: Michael Oakeshott and Carl Schmitt on Hobbes and the Critique of Rationalism", *Contemporary Political Theory*, 1: 349–369.

Tregenza, Ian (2003), *Michael Oakeshott on Hobbes* (Charlottesville: Imprint Academic).

Tseng, Roy (2003), *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment* (Charlottesville: Imprint Academic).