



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**NİETZSCHE FELSEFESİNDE GÜÇ İSTENCİ
OLARAK DEVLET VE HUKUK**

Yusuf Umur ÇİL

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Süzgün ŞAHİN ÜNVER

YÜKSEK LİSANS
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU BİLİM DALI

HAZİRAN 2021



**NIETZSCHE FELSEFESİNDE GÜÇ İSTENCİ OLARAK DEVLET
VE HUKUK**

YUSUF UMUR ÇİL

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

HAZİRAN 2021

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Yusuf Umur Çil

22.06.2021

NİETZSCHE FELSEFESİNDE GÜÇ İSTENCİ OLARAK DEVLET VE HUKUK

(Yüksek Lisans Tezi)

YUSUF UMUR ÇİL

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

HAZİRAN 2021

ÖZET

Bu çalışma “Nietzsche’de bir hukuk felsefesi var mıdır?” ve “Nietzsche’nin çağdaş düşünceye katkıları modern hukuk eleştirisinde nasıl görünüm kazanmıştır?” sorularını yanıtlamaktadır. Nietzsche hukuk felsefesini doğrudan konu edinen bir eser yazmamıştır. Bununla beraber o batı metafizik geleneğinin ve ahlak düşüncesinin büyük bir eleştirmenidir. Bu çalışmada hukuk felsefesi bağlamında Nietzsche’nin varlık, bilgi, ahlak eleştirisinin doğal hukukçu geleneğin varsayımlarını tersyüz ettiği ve tarihselleştirdiği ileri sürülmektedir. Nietzsche doğadan, insan doğasından akıl yoluyla elde edilebilecek evrensel ahlak ilkeleri olduğu varsayımına karşı çıkmaktadır. Hakikat düşüncesine dayanan bu evrensel ilkeler güç mücadeleleri içinde kurgulanmaktadır. Doğal olan/insan yapımı olan ayrımı, doğadaki ahlak yasaları düşüncesi, ahlaki manada evrensel adalet düşüncesi, insan doğasından gelen haklar düşüncesi, doğa durumu varsayımı güç istencine dayalı yorumlar olarak tarihsel süreçte ortaya çıkmaktadır. Nietzsche ayrıca devletin kaynağını kuvvet ve mücadelede gören bir düşünür olarak siyaset felsefesi bakımından sosyal sözleşmeci görüşün de karşısında yer almaktadır. Birinci bölüm Nietzsche’nin hukuk ve devlet görüşünü bu yönleriyle ortaya koymaktadır. Nietzsche’nin modern bilim eleştirisi, perspektivizmi, anlam ve yorum üzerine görüşleri postmodern düşünürler üzerinde belirleyici olmuştur. İkinci bölüm Nietzsche ve Postmodernizm ilişkisini ortaya koymaktadır. Modern hukukun postmodern eleştirileri Nietzsche’nin felsefesiyle büyük paralellikler sergilemektedir. Eleştirel çalışmaların hukukun ideolojik ve belirsiz olduğu tezi Nietzsche’nin dilbilimsel özcülüğü reddini yansıtmaktadır. Postmodern siyaset felsefesinde radikal demokrasi yaklaşımları ve feminizm için Nietzsche zaman zaman kaynak olarak görülmüştür. İkinci bölüm genel olarak Nietzsche ve Postmodernizm ilişkisine dayanarak ileri sürülen bu yaklaşımları da ele almaktadır.

Bilim Kodu: 50501

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, hukuk, ahlak, güç istenci, perspektivizm

Sayfa Adedi: 249

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi. Fatma Süzgün Şahin Ünver

STATE AND LAW AS WILL TO POWER IN NIETZSCHE’S PHILOSOPHY

(M. Sc. Thesis)

YUSUF UMUR ÇİL

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL FOR ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

JUNE 2021

ABSTRACT

This thesis answers two questions: “Is there a philosophy of law in Nietzsche” and “How did Nietzsche’s contributions to contemporary thought appear in modern legal criticism?” Nietzsche did not write a work directly on the philosophy of law. However, he is a great critic of the western metaphysical tradition and moral thought. In this study, it is suggested that Nietzsche's critique of being, knowledge, and morality in the context of philosophy of law reverses and historicizes the assumptions of the natural law tradition. Nietzsche opposes the assumption that there are universal moral principles that can be derived from nature or from human nature through reason. These universal principles based on the idea of truth are constructed in power struggles. The distinction between natural and human-made, the thought of moral laws in nature, the idea of universal justice in moral sense, the idea of rights coming from human nature, the assumption of the state of nature appear in the historical process as interpretations based on the will to power. Nietzsche also opposes the social contractist view in terms of political philosophy as a thinker who sees the source of the state in force and struggle. The first part reveals Nietzsche's view of law and state with these aspects. Nietzsche's views on modern science criticism, perspectivism, meaning and interpretation have been decisive on postmodern thinkers. The second chapter reveals the relationship between Nietzsche and Postmodernism. Postmodern critiques of modern law have great parallels with Nietzsche's philosophy. The thesis of critical studies that law is ideological and indeterminate reflects Nietzsche's rejection of linguistic essentialism. In postmodern political philosophy, Nietzsche has occasionally been seen as a resource for radical democracy approaches and feminism. The second part also deals with these approaches, which are generally put forward based on the relationship between Nietzsche and Postmodernism.

Science Code: 50501

Key Words: Nietzsche, law, morality, will to power, perspectivism

Page Number: 249

Supervisor: Dr. Fatma Süzgün Şahin Ünver

TEŞEKKÜR

Değerli hocam, danışmanım Dr. Fatma Süzgün Şahin'e konu seçiminden başlayarak tez süreci boyunca gösterdiği destek, ilgi ve bana duyduğu güven için teşekkürü borç bilirim.

Zamanını ayırıp tez jürimde yer almayı kabul eden değerli hocalarım Prof. Dr. İlyas Doğan'a ve Dr. Muzaffer Dülger'e ayrı ayrı teşekkür ederim.

Desteklerini hiçbir zaman benden esirgemeyen anneme ve babama minnettarlığımı sunarım.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	viii
1. GİRİŞ.....	1
2. NİETZSCHE’NİN HUKUK VE DEVLET FELSEFESİ.....	3
2.1. Doğal Hukuk Düşüncesinin Temel Özellikleri.....	11
2.1.1. Klasik Doğal Hukuk.....	13
2.1.2. Modern Doğal Hukuk.....	21
2.2. Doğada Yasa ve Ahlak Bulmanın İmkânı.....	27
2.3. Ahlakın, Adaletin, Hakların Soykütüğü.....	37
2.3.1. Ahlakın Soykütüğü.....	41
2.3.1.1. Kant’ın Kategorik Buyruğunun Eleştirisi.....	55
2.3.2. Adaletin Soykütüğü.....	60
2.3.3. Hakların Soykütüğü.....	90
2.4. Güç İstencinin Bir Eseri: Devlet.....	102
2.4.1. Sosyalizm.....	114
2.4.2. Demokrasi.....	117
2.4.3. Milliyetçilik ve Büyük Politika Vizyonu.....	123
2.5. Değerlendirme: Faşizm Sorunu.....	128
3. NİETZSCHE’NİN POSTMODERNİZM ÜZERİNDEKİ BELİRLEYİCİ ROLÜ VE MODERN HUKUK ELEŞTİRİSİNDE NİETZSCHECİ ÖZELLİKLER.....	133
3.1. Nietzsche ve Postmodernizm.....	133

3.1.1. Modernite ve Modernizme Genel Bakış.....	135
3.1.1.1. Aydınlanma.....	136
3.1.1.2. Pozitivizm.....	138
3.1.2. Nietzsche'nin Modernizm Eleştirisi.....	146
3.1.3. Postmodernite ve Postmodernizme Genel bakış.....	151
3.1.3.1. Olumsuzluk.....	153
3.1.3.2. Perspektivizm	161
3.2. Modern Hukuk Eleştirinde Nietzscheci Özellikler.....	170
3.2.1. Hukuki Realizm, Eleştirel Hukuk Çalışmaları ve Nietzsche.....	171
3.2.2. Postmodernizmin Hukuk ve Siyaset Felsefesi.....	212
4. SONUÇ.....	233
KAYNAKÇA.....	239
ÖZGEÇMİŞ.....	249

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
A.g.e.	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
No.	Number (Sayı)
SS.	Sayfa Sayısı
S.	Sayfa
Vol.	Volume (Cilt)

1. GİRİŞ

Bu çalışma Nietzsche'nin hukuk ve hukuk felsefesi hakkında bize neler söyleyebileceğini sistemleştirmek ve çağdaş düşüncedeki etkilerini incelemek gayesinden doğmuştur. Hukuk felsefesi bir yandan hukuk kavramını diğer kavramlardan ayırmaya, hukukun mahiyetini ortaya çıkarmaya yönelmişken diğer yandan pozitif hukukun sınanacağı ideal, adil, evrensel normlar üzerine görüşler de hukuk felsefesinin konusu olmuştur. Modern bilimin yaptığı gibi nesnesini saf biçimde açıklama, diğer nesnelerden ayırma yönündeki çaba hukuk felsefesinde analitik, pozitivist görüşler tarafından sergilenmiştir. Bu sebeple, analitik bir düşünür olmayan Nietzsche'nin hukuk ve hukuk felsefesi hakkında bize verebileceklerini doğal hukuk yaklaşımları üzerinden düşünmek daha elverişlidir. Nietzsche'nin sistemleştirmeye direnen yazılarını ve onu sistematik biçimde inceleyen diğer kaynakları incelediğimizde klasik ve modern doğal hukukçu yaklaşımların varsayımlarını tersine çevirdiğini görmek mümkündür. Nietzsche'nin kozmolojisi, özne eleştirisi, evrensel ahlak ve akıl eleştirileri doğal hukukçu yaklaşımları geçersiz kılmaktadır. Zaman zaman eserlerinde bunu doğrudan görmek de mümkündür. Ahlakın soykütüğünü çıkarma projesi içerisinde evrensel, insan doğasına dayandığı iddia edilen ahlak yaklaşımlarının tarihselliği gösterilir ve bu görüşler yaşamda neye hizmet ettikleri bakımından değerlendirilir. Adalet, Nietzsche'nin soykütüğünde tarihselleştirilen bir diğer kavramdır. Buna göre adaletin güç eşitliğini anımsatmayan, ahlaki kullanımı tarihsel süreç içinde gelişmiştir. Devletin doğuşu, haklar ve eşitlik hakkındaki görüşleri de sözleşmecî doğal hukukçu yaklaşımlarından ayrılmaktadır. Nitekim Nietzsche güç istenci teziyle Platon ve Sokrates'ten başlayan, Kant'a kadar uzanan batı metafiziğini karşısına almaktadır. Nietzsche'nin metafizik eleştirisi görünen dünyanın karşısına gerçek dünyanın çıkarılmasının eleştirilmesiyle sınırlı değildir. Modern çağda tanrının ölümü gerçekleşse de metafiziğin gramer yapılarına bağlılığı ve özneye duyduğu inanç devam etmektedir. Metafizik eleştirisi devlet örneğinde olduğu gibi tanrının ölümünü gizleyen yeni putlara yönelik bir saldırdır. Metafiziğe saldırısıyla Nietzsche'nin doğal hukukçu varsayımları tersine çevirdiğini, metafiziğin kendisinin gücün eseri haline geldiğini söylemek mümkündür. Bu onun hukuk ve devlet felsefesi olarak sistematize edilmiştir.

Nietzsche perspektivizmiyle çağdaş düşünceye de büyük ölçüde ilham vermiştir. Bu çalışmanın ikinci amacı Nietzsche ile çağdaş felsefe arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ve bunun yansımalarını çağdaş hukuk felsefesinde araştırmaktır. Nietzsche'nin Postmodernizmin kurucusu olarak kabul edilmesi dahi bu inceleme için yeterli bir sebeptir. Derrida ve Foucault gibi düşünürler Nietzsche'nin izinde kendi kuramlarını geliştirmişlerdir. Foucault'nun iktidar eleştirisi, Derrida'nın metin eleştirisi Nietzschecidir. Nietzsche'nin epistemolojisi olgulara, kendinde anlamlara karşı çıkarak sadece yorumdan bahsedilebileceğini belirtmiştir. Yorumun güç istencinin eseri olması, perspektife bağlı olması söz konusudur. Yorumlar nesnel olarak doğruyu yanlış yansıtmamaktadır. Aksine nesnellik iddiası, kaosa eklenmiş bir yorumdur. Güç mücadeleleri her yerde ve her zaman sürmektedir. Bu ise Foucault'da iktidarın devlet merkezli düşünülmemesi gerektiği anlamına gelmektedir. Nietzsche'nin felsefesi, özcülüğe karşı çıkışı ve perspektivizmin sunduğu çoğulcu olanaklar vasıtasıyla postmodern demokrasi yaklaşımları ve postmodern feminizm tarafından da ilgiyle karşılanmıştır. Hukuk felsefesi açısından ise Nietzsche ile Amerikan Realistleri ve Eleştirel Hukuk Çalışmaları arasındaki benzerliklere dair sınırlı bir ilgi gözlemlenmiştir. Çalışma Nietzsche'nin çağdaş düşünceye katkısı bağlamında bunları da ele almaktadır.

2. NİETZSCHE’NİN HUKUK VE DEVLET FELSEFESİ

Felsefe tarihinde Nietzsche kendinden önceki iki bin yıllık Batı felsefesi tarihine karşı çıkmasıyla ilgi çeken bir isim olmuştur. Hakkında yazılan eserler ve makaleler Türkçede dahi tüketilmesi zor bir literatür haline gelmiştir. Analitik felsefeden farklı olarak eserlerini metaforlar ve zaman zaman öykülerle dolu pasajlar halinde yazması ne söylediği üzerinde çok spekülasyon yaratmıştır. Nietzsche okumadaki başlıca sorun belki de sadece onun zihninde kusursuz bir bütünlüğü olan düşüncelerini sistematik bir halde düşünebilmektir. Bu çaba farklı Nietzsche’lerin doğmasına sebebiyet vermiştir. Doğalcı-biyolojist,¹ postmodern, nihilist, Darwinist, Nazi, demokrat Nietzsche’ler bunlardan birkaçıdır. Bu sonuçlara varılırken metinlerin yorumlanmasında seçilen ağırlık merkezleri önem kazanmıştır. Örneğin *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserini okuduğumuzda Hristiyan ahlakı insan doğasını tahrip ettiği için içgüdülere ve arzulara geri dönüşü salık veren bir Nietzsche ile karşılaşmak kolaydır. Fakat insan doğasını, bedeni ele alışıncı incelediğimizde bu sefer farklı bir Nietzsche ile karşılaşırız.² Örneğin efendi ahlakı ve köle ahlakından bahsettiği bölümleri düşündüğümüzde doğası gereği efendiler ve köleler arasındaki bir savaştan bahsettiğini dolayısıyla kimi yaratılışların üstünlüğünü vurguladığı izlenimine kapılabiliriz. Berkowitz’in yorumuna göre ise Nietzsche’nin düşüncelerinde uzlaşmaz ikilemler barınmaktadır ve bu iki uç arasında bir savrulma vardır. Hem ahlak düşüncesinin merkezindeki fiil-fail ayrımını nihilizmin kaynağı olarak görür hem de ahlakın efendi ya da köle tiplerin yaratımı olduğunu ileri sürer.³ Bu sorunların en çok görüldüğü kavramlardan biri güç istencidir. Güç istencinin asli boyutunun, gücün başkalarını kontrol altına alması olup olmadığı, bu kavramı ele alırken hangi eserlerindeki yorumlarının geçerli kabul edileceği üzerine tartışmalar göze çarpar. Eserlerini üç döneme ayırmak üzerine genel bir kabul söz konusudur. İlk dönem, ilk eseri *Tragedyanın Doğuşu* ile başlayan ve tragedyalardaki Dionysosçu estetik coşkuyu Wagner’de gören romantik dönemdir. Estetik sanatsal yaratımı merkeze alması ve Sokrates eleştirisi bu dönemin baskın temasıdır.⁴ İkinci dönemiyse *İnsanca Pek*

¹ Çağıl, O. (1978). *Ruh ve Mana (Manevi Nefs) Metafiziği Kontra ‘Nietzsche’ ve Kozmolojik Nihilizm*. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını. İstanbul: Fakülteler Matbaası, s.96.

² Megill, A. (2008). *Aşırılığın Peygamberleri* (Çev. Tuncay Birkan) Ankara: Ayraç Yayınları, s.61.

³ Berkowitz, P. (2003). *Bir Ahlak Karşıtının Etiği*. (Çev. Ertürk Demirel.) İstanbul: Ayrıntı, s. 125-129.

⁴ Arnhart, L. (2018). *Siyasi Düşünce Tarihi* (Çev. Ahmet Kemal Bayram ve Muhammed Erdal Okutan). Ankara: Adres Yayınları, s.488

İnsanca ile başlayan, ilk dönemin aksine bilimsel rasyonelliğe kaydığı ve bazen de pozitivist tutumlar sergilediği dönemdir. İlk dönemdeki sanatsal yaratıcılık tali bir konu haline gelmiştir.⁵ Üçüncü dönemiyse *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ile başlayan *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ile devam eden ve büyük ölçüde ilk dönemindeki romantik temaların yeniden ortaya çıktığı dönemdir. Tanrının ölümü, güç istenci gibi temel tezler bu dönemde ileri sürülmüştür.⁶ Bununla birlikte eserleri boyunca birçok meselede tutarlılık da sergilemiştir. 1900 yılında ölmesinden sonra ömrü boyunca yazdığı ve ardında bıraktığı notlardan derlenen *Güç İstenci* adlı eseri ise ayrı bir tartışma konusudur. 1889'da ağırlaşan hastalığı sebebiyle Nietzsche'ye bakan kardeşinin bu notları Nazilerin kullanımı için derlediği kabul görmektedir. Yahudi karşıtı bir Nietzsche bu derlemeyle doğrulmuştur.⁷ Yine de metin temel tezlerine ilişkin göz ardı edilemeyecek ifadeler içermektedir.

Peki doğru yorum nedir? Yoksa Nietzsche'nin ileri sürdüğü üzere metinlerin nihai bir doğru yorumu yok mudur?⁸ Genel olarak yoruma dair böyle bir meseleyi tartışmanın yeri burası değilse de mevzubahis Nietzsche'nin eserleri olduğunda bu pek de aşırı bir yorum değildir. Nietzsche üzerine yazma girişimi talihsiz bir şekilde onun hakkındaki kargaşaya bir katkı yapmak anlamına gelecektir. Yine de bu, yapılan bütün yorumların eşit derecede geçerli olduğunu kabul etmemizi gerektirmez. Burada yapacağımız ise Nietzsche'nin farklı yorumlarındaki ayrışmaları da dikkate alarak kendi metinlerini de analiz ederek Nietzsche'nin ahlak, hukuk, siyaset söylemini ortaya koymak olacaktır. Jaspers'in Nietzsche araştırması Nietzsche okumakla ilgili önemli uyarılar yapmaktadır. Onu yağmacı bir şekilde sadece işe yarayacak şeyleri, aynı sözcüğün geçtiği yerleri kırparak okumaya karşı, hiçbir çelişki barındırmıyormuş ve sanki birbirini götüren ifadeleri yokmuş gibi ortaya koymaya karşı, tekrarlara rağmen sabırsız okumaya karşı uyarılmaktadır.⁹ Öyleyse Nietzsche okurken kendisinin önerdiği gibi yavaş okumak ve ironilere, çelişiklere dikkat etmek gerekir.¹⁰ Nietzsche

⁵ Megill, 2008, s.80.

⁶ Jaspers, K. (2013). *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* (Çev. Murat Batmankaya) İstanbul: Alfa, s.56.

⁷ Arnhart, 2018, s.490.

⁸ Jaspers, 2013, s.360.

⁹ Jaspers, 2013., s.20.

¹⁰ Tan Kızıllığının önsözünde bunu şöyle ifade eder: "Boşuna filolog olmadık, belki de hala da öyleyiz, bu da yavaş okuma hocalığıdır: nihayet yavaş da yazabiliyorum. Şimdilerde bu artık sadece alışkanlıklarımdan biri değil, zevkim de aynı zamanda- belki de şeytani bir zevk?- Acelesi olan her tür insanı kuşkuyla düşürmeyecek hiçbir şey yazmamak." Nietzsche, F. (2005). *Tan Kızıllığı* (Çev. Özden Saatçi) İstanbul: Say, s.15.

de kendisi hakkında şöyle demiştir: “Dümdüz yazılmış bir kitap değilim ben, /Bütün tezatlarıyla insanım ben.”¹¹

Nietzsche’nin felsefesinin ele alınışının ötesinde bir diğer tartışma konusu ise onun siyaset felsefesi barındırıp barındırmadığıdır. Siyaset felsefesi literatüründe birçok çalışmada kendine yer bulmaya başlamışsa da Nietzsche hakkındaki bu itiraz önemlidir. Örneğin Martha Nussbaum onun “politik düşünür” olarak ele alınamayacağını, politik olarak teklif ettiği bir şey olmadığını ileri sürmüştür.¹² Bu sonuca ulaşırken ciddi bir politik düşünür olmanın koşullarını; insanların beslenme ve barınma gibi ihtiyaçlarına yönelik bir anlayış sunma zorunluluğu, politik yapılanmanın belirleneceği prosedürler hakkında açıklama yapma zorunluluğu, insan özgürlüğüne dair politik planlamalar hakkında konuşma zorunluluğu, politik hayatta farklı dinlerin ve etnik kimliklerin oynadığı rol hakkında konuşma zorunluluğu, ulusların dünyadaki kaynakları farklı uluslarla paylaştığının farkında olma zorunluluğu olarak belirtmiştir. Ona göre Nietzsche ciddiyetten yoksun, politik hayatın zorluklarıyla yüzleşmemiş, yüzeysel bir yaşam sürmüştür. Neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleyecek derinlikten yoksundur.¹³ Goodrich ve Valverde politik düşünceye getirilen bu tarz sınır çizmelerin genel sebebinin belli bir politik duruşa sadakatten kaynaklandığını, özel olarak buradaki durumun ise liberal politik inanca ait kriterleri vurgulamak olduğunu belirtmiştir. Nietzsche’nin aynı söylem tarzında olmadığı için politik olmadığını ileri sürmek liberalizmi bütün olası politik düşünceler için ölçüt olarak ön varsaymak anlamına gelecektir.¹⁴ Kimi yazarlar ise Nietzsche’yi apolitik ve varoluşçu bir portrede değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeler ağırlıklı olarak ikinci dünya savaşı sonrası onu Nazilerle anılmaktan kurtarmak amacıyla yapılmış olsa da tamamen terk edildiği söylenemez.¹⁵ Günümüzde ise genel olarak Nietzsche’nin liberal, demokrat, radikal aristokratik gibi farklı kimliklerle politik bir düşünür olarak ele alındığı görülmektedir. Nitekim kendisi de üst insanın son insanı aşması gibi mevcut politik yaşamı aşacak bir “büyük politika” vizyonunu eserlerinde dile getirmiştir.¹⁶ Nietzsche’nin düşünceleri

¹¹ Çağıl, 1978, s.52.

¹² Goodrich, P. ve Valverde, M. (2005). Nietzsche’s Half Written Law. İçinde *Nietzsche and Legal Theory* (Ed. Peter Goodrich and Mariana Valverde). New York: Routledge, s.6.

¹³ Nussbaum, M. (1997). Is Nietzsche a political thinker? *International Journal of Philosophical Studies*, 5:1, 1-13, s. 2-3.

¹⁴ Goodrich ve Valverde, 2005, s.8.

¹⁵ Işık, S. (2019). *Küçük / Süfli Politikaya Karşı Büyük / Soylu Politika: Nietzsche’de Politik O/Alanın Yeniden Değerlendirilmesi*. Posseible Düşünme Dergisi, Sayı: 15, s. 7-25. S.8.

¹⁶ Işık, 2019, s.9.

göreceğimiz gibi doğal hukukun ebedi aşkın değerlerinin de liberalizmin iddialarının da reddini içermektedir. Nietzsche'nin politik felsefesi geleneksel ve modern felsefelerden farklı olarak sistematik değildir. Ancak var olan ahlaki, politik söylemlerin putlarını kırmayı kendine hedef edinmiştir. Marx gibi onun da yapmaya çalıştığı şey çağın değerlerinin ve kurumlarının araçsal yönünü, iktidar ilişkilerine bağlılığını ortaya koymaktır.¹⁷ Nietzsche en iyi siyasi yönetimi ve toplumsal yapıyı kapsamlı biçimde araştırmadığı için politik değilmiş görüntüsü vermiştir. Fakat ahlaki ve bilgiyi gücün konusu haline getirmekle o politik tartışmanın konusunu yeniden tanımlamıştır.¹⁸ Marx ve Nietzsche; Deleuze, Derrida, Foucault gibi sonraki düşünürleri etkileyen kaynak olmuşlardır. İkisi de Liberal geleneğin eleştirisini getirerek özgürleşmeyi hedeflemişlerdir. Farklı olan yöntemleri ve özgürleşmeden anladıklarıdır. Birinin özgürleşmesi toplumsal diğerinin daha çok bireyseldir.¹⁹

Doğaya, ahlaka, adalete, güce, devlete ilişkin görüşlerini ve yansımalarını çalışmanın ilgili kısımlarında ortaya koyacak olmamıza rağmen Nietzsche'nin temel kavramlarına ve düşüncesinin çıkış noktalarına değinmek gerekmektedir. Kuçuradi'nin de söylediği gibi Nietzsche'yi okumak onun dilini öğrenmeyi gerektirir.²⁰ Bizim yapacağımız Nietzsche okuması için de onun dilini nasıl öğrendiğimiz hakkında bir şema sunmak zorunluluktur. Buna girişmek yukarıdaki zorlukları da göz önünde bulundurulunca yeni bir Nietzsche yorumu olma ihtimali taşımaktadır.

Nietzsche'yi esas olarak ahlaki ve politik duruşuyla ele alacağımız için nihilizm kavramı bu anlatıya çıkış için uygun bir kavramdır. Nietzsche'nin *Şen Bilim* adlı eserinde kaçık adam gündüz vakti elinde bir fenerle pazar yerinde Tanrı'nın ölümünü, hep birlikte onu öldürdüklerini ilan etmektedir. Peşinden şu soruları sormaktadır:

“Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız? Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bizim bıçağımızla kana bulandı. Kim temizleyecek bu kanı bizden? Hangi suyla aratabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefaret töreni düzenlese, hangi kutsal oyunu oynasak? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla

¹⁷ Küçükalp, D. (2017). *Nietzsche'nin Ahlak ve Politika Felsefesi*. Bursa: Dora, s.3-4.

¹⁸ Gleen, P. (2004). The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology. *Political Research Quarterly*, Vol. 57, No. 4, pp. 575-583, s.582.

¹⁹ Yovel, J. (2005). Gay Science as Law. İçinde: *Nietzsche and Legal Theory* (Ed. Peter Goodrich and Mariana Valverde). New York: Routledge, s.39-40.

²⁰ Kuçuradi, İ. (1967). *Nietzsche ve İnsan*. İstanbul: Yankı yayınları, s.11.

büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim tanrı olmamız gerekmiyor mu?”²¹

Tanrı'nın ölümüyle Nietzsche kendi çağının Avrupa'sında gördüğü bir durumu yani nihilizmi ortaya koymaktadır.²² Nietzsche'nin felsefe ve ahlak soruşturması ise bu nihilizmin köklerini soruşturmak, anlamak, aşmak çabasıdır.²³ Nihilizmi *Güç İstenci* eserinde “en büyük değerlerin, kendi öz değerini düşürmesi, ‘neden?’ sorusuna cevap bulunamaması” olarak tanımlamaktadır.²⁴ Bu durum onun gözünde çöküşün bir sonucu ve bir hastalıktır.²⁵ Bir hastalıktır çünkü tanrı ölene kadar her şeye anlam vermektedir. Onun ölümü hayata anlam veren kurguların geçersiz hale gelmesi, varoluşun boşluğa düşmesi, hiçliğe batmak sonucunu doğurmaktadır.²⁶ Nihilizmin bu varoluşsal hali asli nihilizmdir. İkinci hali ise toplumsaldır. Mevcut değerlerin değersizleşmesidir. Sokrates'ten itibaren Batı felsefesi bu nihilizme ulaşmaya sebep olacak öğeleri içinde barındırmıştır. Genel olarak Nietzsche Hristiyan ahlakı eleştirisiyle bunu ortaya koyar. Nihilizm, Hristiyan ahlakının kaderidir.²⁷ Tanrı'nın ölümü ile anlatmak istediği; mevcut olan ya da metafizik tarihindeki adıyla “görünen” dünyanın ötesinde olan aşkın hakikate, ideallere, “gerçek” dünyaya yönelik inancın krizidir.²⁸ Batı metafiziğinin, Hristiyan ahlakının yüksek hakikate duyduğu inanç yani hakikat istemi zamanla bu Hristiyan ahlakının temellerinin sorgulanmasına yol açmıştır. Bu aşamada tanrının ölümü gerçekleşmiştir.²⁹ Nihilizmin yukarda bahsettiğimiz varoluşu umutsuzluğa düşüren şekli Nietzsche için pasif nihilizmdir. Oysa Hristiyan ahlakının yadsıdığı bu maddi dünyanın dışında gerçek bir dünya olmadığını bilmenin kaçık adamın ve Zerdüş'tün fark ettiği gibi otantik sonuçları da vardır. Bu nihilizmin aktif halidir. Sokrates öncesinde gördüğü, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysos ile açıkladığı estetik, yaratıcı varoluş imkanları açığa çıkar.³⁰ Nietzsche pasif nihilizmi çağının içinde bulunduğu durumun göstergesi olarak kabul eder. Onaylamaz. Aşmaya çalışır. Bir ideal uğruna yaşamın asli karakterini yadsıyan

²¹ Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim* (Çev. Levent Özşar). Bursa: Asa Yayıncılık. S.130.

²² Kazantzakis, N. (2006). *Friedrich Nietzsche On The Philosophy Of Right And The State*. New York: State University of New York Press. S. 15.

²³ Jaspers, 2013, s. 302.

²⁴ Nietzsche, F. (2017a). *Güç İstenci* (Çev. Nilüfer Epçeli). İstanbul: Say Yayınları. S. 27.

²⁵ Nietzsche, 2017a, s. 48.

²⁶ Kazantzakis, 2006, s.16.

²⁷ Nietzsche, 2017a, s. 25.

²⁸ Küçükalp, 2017, s. 25.

²⁹ Pearson, K. (2011). *Kusursuz Nihilist* (Çev. Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı. S, 58.

³⁰ Megill, 2008, s.67.

nihilist öğretilerden özgürleşmeyi hedefler. Bu öğretiler orijinal nihilizme yani ilk anlam sorununa, güçsüzlük hissine uzun süre çözüm getirmiş olsalar da bu çözüm Batı ruhunun çöküşü haline gelmiştir.³¹ Hristiyan ahlakının taşıyıcıları yani yaşamı yadsıyan öğretiler tanrı ölmesine rağmen devam etmektedir. Nietzsche, devleti ve ideolojileri ele alışında da göreceğimiz gibi bunları hedef tahtasına koyar. Kendi nihilizmi ise aktif (iyimser) nihilizmdir. Yaşamı, gerçek dünyayı merkeze almak iddiasındadır. İnsanın sonunda kendinde bir amacı ve değeri olmayan dünyanın yeniden sanatçı yaratıcısı haline geleceği, üstinsan olacağı koşullar ortaya çıkmaktadır.³² Güç istencinde bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Nihilizmin en aşırı biçimi, her inancın, her bir şeyi gerçek kabul etmenin, gerçek dünya olmadığı için mutlaka yanlış kabul etme olgusu olurdu. Sonuç olarak: Kaynağı kendi içimizde olan perspektifli bir görüntü olduğu”³³. Üst insanın kendi değerlendirme tarzını ve değerlerini yaratarak yasa koyucu haline gelebilmesi ise ancak metafizik düşünce tarihinin eleştirisiyle mümkündür.³⁴

Nihilizm ya da tanrının ölümü oluşla karşı karşıya kalmamızı sağlamıştır. Dolayısıyla var olan değer tablolarının yıkılması Nietzsche için bir fırsattır. Üst insanın yeni değerleri yaratması için bir fırsattır. Nietzsche eski değerlerin batışının kesinleşmesini yeni değerlerin yaratılması için fırsat olarak görmektedir. Bunun için Nietzsche’nin insan ve varlık görüşüne bakmak gereklidir.

Nietzsche bir Antik Yunan felsefesi uzmanıdır. Antik Yunan düşünürleri içinde evren görüşüyle Herakleitos onu en çok etkileyen düşünür olmuştur. Herakleitos Anaksimandros’un üstünü varlıkla örttüğü oluş problemini tekrar canlandıran cesur bir düşünürdür. Her şeyde oluşu gören bir düşünürdür. “Eğer oluş ve yok olma denizinde herhangi bir yerde sağlam bir kara parçası gördüğünüzü sanıyorsanız, sebebi sizin uzağı göremeyişinizdir.” demiştir.³⁵ Nietzsche için de böyle bir kara parçasından söz etmek mümkün değildir. Oluşun ötesinde her zaman sabit kalan değişmez hakikat yoktur. Yaşamın kendinde değeri yoktur. İnsan ise bu oluşa “varlık karakterini zorla kabul ettirmektedir”.³⁶ İnsanın davranışı bu bakımdan sanatsaldır, yaratıcıdır.³⁷

³¹ Küçükalp, 2017, s.29.

³² Kazantzakis, 2006, s.18.

³³ Nietzsche, 2017a, s. 34.

³⁴ Küçükalp, 2017, s.37.

³⁵ Nietzsche, F. (2015). *Yunanlılar’ın Trajik Çağında Felsefe* (Çev. Gürsel Aytaç). S.62-63.

³⁶ Nietzsche, 2017a, s, 398.

³⁷ Kuçuradi, 1967, s. 18.

Tragedyanın Doğuşu’nda “Apolloncu olan” ve “Dionysosçu olan” arasındaki ayrım bu açıdan önemlidir. Apollon aklın, makullüğün ve bilgeliğin simgesi iken Dionysos sarhoş, sanatsal, keyfi tanrıdır.³⁸ Nietzsche felsefe serüveni boyunca bu ikisi arasında zaman zaman yer değiştirse de dionysosçu olanı savunmuştur. Hatta ölmeden önce akıl sağlığının şüpheli olduğu bir dönemde mektuplarını dionysos olarak imzalamışlığı da vardır. Güç istemi kavramını da yine estetik perspektifin bir parçası olarak okuyabiliriz. Oluşu varlığa getirmek, kaostan kozmosu çıkarmak güç istencinin marifetidir.³⁹ Nietzsche bunu dolaysız olanın hakkında aldatma istenciyle, hakikat istenciyle bilginin yaratılması olarak görür. Hermenötik tarzda olguya karşı sadece yorumların varlığından bahsetmesi buradan kaynaklanır. Her yerde hakikat hakkında bilgiler değil güç istenci kaynaklı yorumlar vardır.⁴⁰ Yaşam yorumların çatışmasıyla yani güç ilişkileriyle belirlenmektedir.⁴¹ Güç istenci kavramı ise yeni bir metafizik görüntüsü verse de yorumlar hakkında bir yorumdur.⁴² Bu genel tabloda ele aldığımız kavramların detaylarına çalışmanın ilgili kısımlarında geri döneceğimiz için bu özet şimdilik yeterlidir. Nietzsche Batı felsefe tarihinde yüceltilen öte dünya öğretilerine karşı bu dünyayı, gerçek dünyayı savunmaktadır. Bu dünyanın karakteri ise oluştur yani irrasyonel bir gerçeklik söz konusudur.⁴³ Hakikatin ölçütü ise gördüğümüz üzere güçtür. Dolayısıyla Çağıl’ın şu eleştirilerine bu aşamada hak vermek mümkündür:

“Kuvvetli olan... neyin iyi ve neyin adil, neyin akıl ve makul ve neyin batıl ve merdut... addedilebileceğini tayin edecekse; haiz olduğu zorlayıcı, kaba kuvvet iradesine dayanarak, hakimiyetini bir taraftan gerçekleştirme ve kabul ettirme, diğer taraftan bu hakimiyeti ve başarıları, “ahlaki ve hukuki” diye ortaya koyup diğer insanları, bunlara ram etme hakkına sahip olacaksa, o vakit, hakiki değerlerin nasıl çiğnenip yok olacaklarını da bilmek lazımdır.”⁴⁴

Nietzsche hukuk hakkında çok az, pozitif hukuk hakkındaysa neredeyse hiçbir şey söylememiştir. Hukuk felsefesi adına doğrudan konuşmamıştır.⁴⁵ Yine de bir ahlak düşünürü olarak eşitlik, adalet gibi hukuk felsefesi konularını gündemine almıştır.⁴⁶ Ancak bu durum hukuk felsefesinin Nietzsche’nin felsefesi üzerinden

³⁸ Çağıl, 1978, s. 89.

³⁹ Nietzsche, 2017a, s. 399.

⁴⁰ Jaspers, 2013, s. 358.

⁴¹ Jaspers, 2013, s. 369.

⁴² Jaspers, 2013, s. 398.

⁴³ Çağıl, 1978, s. 53.

⁴⁴ Çağıl, 1978, s.51

⁴⁵ Linarelli, J. (2004). Nietzsche in Law's Cathedral: Beyond Reason and Postmodernism, 53 *Cath. U. L. Rev.*, s. 413

⁴⁶ Linarelli, 2004, s. 417.

tartışılamayacağı anlamına gelmemektedir. Hukuk felsefesi alanındaki düşünceler bunu açıkça ortaya koysun ya da koymasın genel felsefi gelişimin etkisinde ortaya çıkmaktadır. Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı* adlı eserinde ele aldığı “gerçek dünya nasıl masal oldu” başlıklı kısa öyküsü aslında felsefe/metafizik tarihinin öyküsüdür.⁴⁷ Nietzsche'nin felsefi projesi ise Batı metafizik tarihinin putlarını yıkmaktır. Birinci aşama Platoncu ideal evren kuramını, ikinci aşama Hristiyanlığı, üçüncü aşama Kant'ı, dördüncü aşama pozitivismi, beşinci aşama sosyolojik düşünceyi, altıncı ve son aşama nihilizmi ele almaktadır. Bunlar aynı zamanda görüleceği gibi hukuk kuramının da tarihini oluşturmaktadır.⁴⁸ Constable'ın belirttiği gibi Kantçı versiyonuyla birlikte doğal hukuk ilk üç basamağı, hukuksal pozitivism dördüncü basamağı, sosyolojik hukuk düşüncesi beşinci basamağı, eleştirel-nihilist hukuk düşüncesi ise son basamağı karşılamaktadır.⁴⁹ Sokrates ile başlayan Batı metafizik tarihi nihilist semptomların taşıyıcısı olmuş ve nihilizm sorunu son aşamada gün yüzüne çıkmıştır. Gerçek dünyayla beraber görünen de elden gitmiştir.

Metafizik tarihinin gizlediği ve Nietzsche'nin çekicinin açığa çıkardığı, gerçekler hakkında bir gerçek düşüncesidir: Güç istenci. Çalışmanın bu bölümünün amacı Nietzsche'nin hukuk felsefesini sistemleştirmektir. Bu kapsamda ilk bölüm doğal hukukun Nietzscheci yeniden değerlendirmesini ortaya koymayı hedefliyor. Hukuk felsefesinin bir konusu olan “ideal hukuk nedir?” sorusuna verilen doğal hukukçu ahlak felsefelerinin cevaplarının varsaydığının aksine, güçten öte adil ve olması gereken doğal ahlaki bir doğru olmadığını göstermeyi hedefliyor. Bir ahlak ve doğa düşünürü olması, adalet üstüne pasajları, Sokrates karşıtlığı, Kant düşmanlığı, haklara bakışı birlikte ele alındığında Nietzsche'nin, doğal hukukçuların kafasındaki yapıyı söküşü ve ardındaki güç istencini ortaya koyuşu tespit edilecektir. Metafizik tarihinin üç basamağını oluşturması dolayısıyla doğal hukuk uzun bir düşünce tarihinin genel adıdır. Dolayısıyla çalışma öncelikle doğal hukukun varsayımlarını temel olarak ortaya koyup sonra onun Nietzscheci alt üst edilişi bahsine geçecektir. Devamında modern devlet ve ideolojilerinin varsayımlarının Nietzsche tarafından yeni put addedilerek yıkılışını ortaya koyacaktır.

⁴⁷ Bkz. Nietzsche, F. (2014). *Putların Alacakaranlığı* (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayıncılık. S.35-36.

⁴⁸ Constable, M. (1994). Genealogy and jurisprudence: Nietzsche, nihilism, and the social scientification of law. *Law and Social Inquiry*, 19(3), 551-590, s. 552.

⁴⁹ Constable, 1994, s. 556.

2.1. Doğal Hukuk Düşüncesinin Temel Özellikleri

Doğal hukuk düşüncesi hukuki pozitivizmle beraber hukuk felsefesinin iki ana akımından birisidir. Doğal hukuk; hukuku ahlakla, adaletle kesişim içerisinde açıklayan iki bin beş yüz yıllık geçmişi olan geleneğin genel adıdır. Buna göre kavramsal düzeyde dahi olsa pozitivizmin yaptığı gibi hukuku ahlaktan ayrı değerlendirmek söz konusu değildir.⁵⁰ Düşüncenin köklülüğü onun bir bütün halinde ve tek bir tanımla açıklanmasını zorlaştırır da ortak özellikleri tespit edip kategorilere ayırmak, kavramın bilgisine ulaşmak için elverişli görülmüştür. Antik Yunan’da Platon ve Aristoteles, Roma’da Cicero, Orta Çağ’da Thomas Aquinas, modern siyaset felsefesinde Hobbes ve Locke, aydınlanma felsefesinde sunduğu katkıyla Kant doğal hukuk geleneğinin önemli temsilcilerindendir.

Sosyal kaynaklara sahip, iktidarcı desteklenmiş, pozitif, konulmuş yasanın ötesinde mutlak hakikate duyulan metafizik inançtan ve mutlak yasalardan bahsetmenin tarihi insanlık tarihi kadar eski olsa da bilinen felsefe tarihi Antik Yunan’a kadar geri gitmektedir. İlk filozoflar maddenin *arkhe*’sini doğada arayan doğa filozoflarıdır. Felsefe şeylerin ilk nedenlerinin doğada aranmasıyla doğmuştur.⁵¹ Doğal hukuk düşüncesi de aynı hakikat arayışıyla Antik Yunan felsefesine kadar dayanmaktadır.⁵² Örneğin Sofokles’in *Antigone*’unda, doğal hukuk düşüncesi ezel evvel var olan ve yazılı olmayan yasalar olarak Kreon’a karşı çıkmada ileri sürülmüştür. Pozitif hukukun üzerinde ve onu sınımanın aracı olan nihai standartlar olduğu gelenek boyunca hep ileri sürülmüşse de neyin doğal hukuk kapsamına girdiğini tanımlamak güç bir meseledir. Doğal hukuk meselesi ele alınırken ahlakla, adaletle, doğa yasalarıyla ele alınsa da ortada neyin doğal hukuk kuramı olduğu hakkında bir tanım problemi vardır. Bix’e göre kuramcı sayısı kadar farklı tanımdan söz edilebilir.⁵³ Bir tanım nihai değerlerin akıl tarafından bilinmesine odaklanırken başka tanımlar “doğallık” vurgusu yaparak insan doğasından ya da norm yüklü evrenden, nihai doğru davranış ilkelerinin çıkarılabileceğine odaklanmıştır.⁵⁴ Aquinas’ı yorumlayan çağdaş doğal hukukçu Finnis ise insan doğasına dayanmadan

⁵⁰ Cotterrell, R. (2018). *Hukuk Biliminin Politikası* (çev. Saim Üye.) İstanbul: Pinhan, s. 184.

⁵¹ Strauss, L. (2011). *Doğal Hak ve Tarih* (çev. Murat Erşen). İstanbul: Say, s. 109

⁵² Kılıç, M. (2011). *Özellik ile Olgusallık Arasında Hukuk Kavramı*. Ankara: Yetkin. S.70

⁵³ Bix, B. (2004). Doğal Hukuk Modern Gelenek (Çev: Ertuğrul Uzun). *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, SS. 291-343, s.294

⁵⁴ Bix, 2004, s. 296.

apaçık iyi davranış ilkeleri üzerinden doğal hukuku tanımlar.⁵⁵ Yine de doğal hukuk düşüncesinin karakteristik özelliklerinin, olan hukuk incelemesinden ayrılmak, kuralların sınanacağı etik kriterleri araştırmak, topluma ve döneme göre değişmeyen normları keşfetmek olduğu ifade edilebilir.⁵⁶ Doğal hukuk daha kısaca olması gereken ifadesi şeklindeki normun doğal olandan çıkarılması gerektiğini ifade eden tezdır.⁵⁷ Fizik doğası, insan doğası ve akıl kavramları bu araştırmanın temel unsurlarıdır.⁵⁸ Bu çalışma kapsamında doğal hukuk araştırılırken felsefe tarihi içerisinde evrensel ve objektif normların ele alınışına, ahlak felsefesi kapsamında adalet görüşlerine, doğa felsefesiyle doğal hukuk düşüncesinin ilişkisine değinilecektir. Bu yapılırken de sistematik olarak klasik ve modern gelenek ayrımı uygun görülmüştür. Doğal hukuk düşüncesi aydınlanma, bilim ve bireyciliğin gelişimiyle beraber değişen doğa anlayışının da sonucu olarak bireylerin sadece ödevlere değil devlete öncel doğa durumunda haklara da sahip olduğu ifadesine dönüşmüştür.⁵⁹ Klasik doğal hukuk düşüncesi bireylerin ve toplumların üzerinde işleyen, ödev yükleyen, normatif doğa düzenine dayanırken modern doğal hukuk (doğal hak düşüncesi) bireylerin doğa durumunda sahip olduğu hak ve özgürlükleri tespit etmek için doğaya başvurur.⁶⁰ Doğal hukuk ve doğal haklar düşüncelerinin aynı geleneğin devamı olarak ele alınıp alınamayacağı tartışmalı olmakla beraber pozitif hukuku ölçmeye yarayan doğa kaynaklı nosyonlar olması bir arada değerlendirilmeleri sonucunu doğurmuştur. Yine de doğa anlayışındaki farklılık bu görüşleri birbirinden ayırmakta ilki klasik ikincisi modern doğal hukuk olarak adlandırılmaktadır.

Nietzsche doğal hukukun bu iki versiyonunu güç istenci teziyle radikal bir biçimde tersyüz etmiştir. Nietzsche'nin doğal hukuku tersyüz edişini ele almadan önce doğal hukukun temel tezlerini, doğa anlayışını, insan doğası yaklaşımını, akla bakışını ele almak gerekmektedir. Bu kapsamda klasik doğal hukuk ve modern doğal hukuk iki ayrı başlık altında incelenecek ve temel tezleri ortaya koyulacaktır. Klasik doğal hukuk

⁵⁵ Wacks, R. (2017). *Hukuk Kuramını Anlamak* (Çev: Fatma Süzgün Şahin Ünver, Serdar Ünver). Ankara: Astana Yayınları. S. 56

⁵⁶ Kılıç, 2011, s. 72; Uslu, C. (2011). *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*. Ankara: Liberte, s. 42; Güriz, A. (2009). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, s. 142; Aral, V. (2012). *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: On iki Levha, s. 204.

⁵⁷ Wacks, 2017, s. 37; Keyman, S. (1998). Tabii Hukuk Doktrinin Epistemolojik Tahlili. *AÜHFİD*, 47 (1), 17-36, s.20.

⁵⁸ Uslu, 2011, s. 91; Güriz, 2009, s. 139; Keyman, 1998, s.18.

⁵⁹ Uslu, 2011, s. 65.

⁶⁰ Bix, 2004, s. 302.

kapsamında Antik Yunan, Roma ve Orta çağ kuramcılarının doğal hukuk anlayışları, modern doğal hukuk kapsamında ise sosyal sözleşme kuramcıları kısaca ele alınarak doğal hukukun temel tezleri ortaya koyulacaktır.

2.1.1. Klasik Doğal Hukuk

Antik Yunan felsefesinde doğal hukuk mevcut geleneksel otoritelere karşı çıkmanın aracı olarak doğmuştur. Doğanın keşfi atadan kalana, yani doğal olmayana karşı doğal olarak iyi olanın otoritesini tesis etmek, geleneksel otoriteye karşı direnmek anlamına gelmiştir.⁶¹ Bu keşif doğal olan ve yapay olan arasında ayrım doğurmuş, insan yapımı olanlar doğada keşfedilenin karşısında ikincil konuma düşürülmüştür.⁶² Zaman ve mekan ötesinde daima varolana ilişkin inanç kaosa karşı kozmosun, tekilliklere karşı tümelin felsefesini ifade eder.⁶³ Herakleitos varlığın *arkhe* 'sini doğada arayan bir filozof olarak *nomos* ve *physis* arasında ayrıma gitmiştir. *Physis* tanrı iradesinin (tanrı henüz Hristiyanlıkta olduğu gibi aşkın değil, doğaya içkindir) sonucu ortaya çıkan doğanın düzenini ifade ederken *Nomos* insan faaliyetiyle kurulmuş düzeni ifade eder.⁶⁴ Herakleitos'a göre *nomos* *physis* uyumu kozmosu ortaya çıkarır.⁶⁵ *Nomos*'un hukuk olabilmesi için *physis*'e uygunluk kriteri sofistler tarafından mevcut düzene karşı çıkmanın gerekçesi olarak ileri sürülmüştür.⁶⁶ Callicles Gorgias diyalogunda doğanın güçlü ve zayıf arasında eşitsizliği emrettiğini, güçlünün zayıfı boyunduruk altına almasının doğa yasası olduğunu, buna karşılık insanların kurmuş oldukları düzenin ve yasalarının eşitlik ve adalet adı altında zayıfları koruduğunu bununsa doğaya aykırı olduğunu belirterek *nomos*'a *physis*'le karşı çıkmıştır.⁶⁷

Doğa filozoflarından sonra klasik doğal hukuk düşüncesi Antik Yunan'da görülmeye devam etmiştir. Platon ve Aristoteles idealar, siyasi toplum ve adalet üzerine görüşleriyle doğal hukuku temsil etmiştir. Stoacıların doğal hukuk yaklaşımı

⁶¹ Strauss, 2011, s. 117.

⁶² Strauss, 2011, s. 114.

⁶³ Aral, 2012, s. 216.

⁶⁴ Kılıç, 2011, s. 75.

⁶⁵ Öktem, N ve Türkbağ, A. (2003). *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. İstanbul: Der, s. 103.

⁶⁶ Douzinas, C. (2015). *İnsan Haklarının Sonu* (Çev. Kasım Akbaş). Ankara: Dipnot, s. 41.

⁶⁷ Güriz, 2009, s. 146. Herakleitos da fragmanlarında adalet meselesinden bahsederken adaletin tanrının meselesi olmadığını, adalet hakkında görüşlerin insan yapımı olduğunu belirtir. Strauss, L. a.g.e., 119. Bu örnekten dahi görüleceği üzere doğaya verilen anlam bağlamında doğal hukuk eşitlik talebiyle de eşitsizlik talebiyle de kullanılabilir. Benzer bir mantıkla mevcut otoriter düzeni meşrulaştırmaya ve statükoyu sürdürmeye de hizmet edebilir.

ise Roma imparatorluğunda tatbik edilmiştir. Cicero hem düşünür olarak hem de politik hayata etkiyerek bu düşünceyi ortaya koymuştur.⁶⁸ Hristiyanlığın egemenliğiyle beraber evrene içkin tanrı ve akıl anlayışı yerini aşkın tanrı anlayışına bırakmıştır. Doğal hukuk artık tanrının iradesidir.⁶⁹ Thomas Aquinas klasik doğal hukukun Hristiyan versiyonunu ifade etmektedir. Bu sayılanlarla beraber benzer sorunlarla ilgilenmiş olan başka isimleri tespit etmek şüphesiz mümkündür. Doğal hukukun temel özelliklerini tespit edebilmek için ve bu temellerin Nietzsche tarafından alt-üst edilmesini ortaya koyabilmek için ise yukarıdaki çerçeve yeterli olacaktır.

Platon'un mağara alegorisiyle açıkladığı üzere nesnelerin görünümünün mevcut olduğu bu dünya dışında bir de ideler dünyası vardır. Nesneler dünyasında tutsak insan, idelerin mağara duvarına yansıyan gölgelerini görür. Görünümler şeylerin özü hakkında yanıltıcı ve değişkendir onların esasını ancak ideleriyle anlamak mümkündür.⁷⁰ Bu idealist ve düalist görüşe göre nesnelerin telosu da gelişerek idelere, insanın telosu ise iyiye ve adil topluma ulaşmaktadır.⁷¹ Hukukun idesi ise adalettir.⁷² İdeler dünyasına ait olan doğal hukuk pozitif hukukun ereğidir.⁷³ Sokrates öncesi filozofların varlığın ilk sebebini arayıp *nomos* ve *physis* ayrımlarını ortaya koymalarının ötesine geçen Platon, Sokrates üzerinden ideal devleti ve adaleti araştırmıştır. Bu durum, yöntemsel bir farklılaşma anlamına gelmektedir. Somut olana ilgi bütünün parçalarının fenomenler üzerinden araştırılmasını ortaya çıkarmıştır. Sokrates ve bazı sofistler arasında geçen diyaloglarda görüşlerin çatışmasıyla, yani diyalektik yöntemle hakikate ulaşmak söz konusudur. En basit kanaat dahi bu yönteme göre hakikate ulaşmada yol gösterici olabilecektir.⁷⁴ Böylece doğru bilginin yöntemi akıldır. İdeler evreninden gelip bedeni yurt edinmiş olan ruh bedene ve arzulara değil akla bağlıdır.⁷⁵ Platon Antik Yunan felsefesindeki genel eğilime uygun olarak insanı siteyle beraber ele alır.⁷⁶ Site devletinin insanın toplumsal doğasının sonucu olduğunu

⁶⁸ Kılıç, 2011, s. 83.

⁶⁹ Aral, 2012, s. 204.

⁷⁰ Platon. (2006). *Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 231. Keyman, 1998, s. 21.

⁷¹ Öktem ve Türkbağ, 2003, s. 108-109.

⁷² Wacks, 2017, s. 37.

⁷³ Kılıç, 2011, s. 76; Öktem ve Türkbağ, 2003, s. 113.

⁷⁴ Strauss, 2011, s. 151; Douzinas, 2015, s. 48.

⁷⁵ Öktem ve Türkbağ, 2003, s. 110.

⁷⁶ Uslu, 2011, s. 206.

düşünür.⁷⁷ İnsanın ideler dünyasına yaklaşması ve erdemli olması ancak ideal devlete yaklaşmakla, en iyi siyasi yönetimi sağlamakla mümkündür. Site herkesin herkesi tanıdığı kadar küçük ve karşılıklı ilişkilere dayanan bağların kuvvetli, bedensel arzulara karşı aklın egemenliğinin tesis edilmesi için insanı kontrol etmenin ve eğitmenin kolay olduğu toplumdur.⁷⁸ Doğaya ve adalete uygun toplum ancak kapalı toplum olacaktır.⁷⁹ Bu bağlamda doğal hukuk ve adalet en iyi siyasi yönetimin toplumu ulaştıracağı ahlaki ilkelerin araştırılması meselesi olarak ortaya çıkmaktadır.⁸⁰

Platon'un ve genel olarak klasik doğal hukuk anlayışının adalete bakışı eşitlik karşıtı ve hiyerarşiktir.⁸¹ Tanrı herkesin mayasına aynı şeyi koymamıştır, kimi insanın mayası üretici, kiminin koruyucu, kiminin yönetici olmak üzere çalınmıştır. Adalet herkesin eşitliğine değil, herkesin doğal hiyerarşik konumuna göre hak ettiğini almasına dayanır.⁸² Örneğin devletin yöneticileri idealar evrenini kavrayacak akla sahip olan filozof krallar olacaktır. Filozof kral herkese doğası gereği verilmesi gerekeni vererek adaleti sağlayacak yöneticidir.⁸³

Aristoteles'te doğal hukuk Platon'un aksine dışsal evrene ve idealizme değil özcülüğe dayanır. Varlıkların temeli onların özüdür ve öz aşkın değil o varlığa içkindir.⁸⁴ Her varlık özünde kendi mükemmel formuna yönelmeyi amaçlar. Varlığın özünün taşıdığı ve ulaşmak için yöneldiği mükemmel form varlığın "*telos*"u olarak ifade edilmiştir.⁸⁵ Modern doğa anlayışı, doğayı olgular arasındaki nedenselliklerin keşfedildiği ve betimlendiği bir alan olarak algılamak teleolojik anlayış doğayı ve şeyleri özlere gereği doğal olarak yöneldikleri erekleriyle birlikte tasarlar.⁸⁶ Aristoteles'in teleolojik doğa anlayışında evren sabit ve durağan bir özden ziyade hareket halindedir.⁸⁷ Hareketi başlatan tanrı her şeye kendi mükemmel halini yani telosunu yüklemiştir. Genel olarak evrenin telosu ise tanrıya varmaktır.⁸⁸ Her şey

⁷⁷ Strauss, 2011, s. 155.

⁷⁸ Kılıç, 2011, s. 76.

⁷⁹ Strauss, 2011, s. 159.

⁸⁰ Douzinas, 2015, s. 52.

⁸¹ Uslu, 2011, s. 95. Strauss, 2011, s. 161.

⁸² Güriz, 2009, s. 152.

⁸³ Strauss, 2011, s. 174.

⁸⁴ Öktem ve Türkbağ, 2003, s. 118.

⁸⁵ Wacks, 2017, s. 37.

⁸⁶ Keyman, 1998, s. 22.

⁸⁷ Güriz, 2009, s. 157.

⁸⁸ Öktem ve Türkbağ, 2003, s. 119.

özündeki telosuna ulaşmak uğruna hareket halindedir.⁸⁹ Telos Aristoteles tarafından aynı zamanda iyi kavramıyla açıklanır, varlığın telosuna ulaşması onun iyisidir.⁹⁰

Teleolojik açıklama her şey için geçerli olduğu gibi insan için de geçerlidir. Aristoteles insanı *zoon politikon* olarak tanımlamıştır. Özü gereği toplumsal olan insanın telosu bu toplumsallığı mükemmel hale ulaştırmaktır.⁹¹ Aristoteles için insan tabiatının ayırıcı özelliği akıldır. Hayvan ve bitkiden farklı olarak insan ruhu diğer ruhların gösterdiği beslenme, üreme, arzulama, büyüme, ölme dışında akla (logos) sahiptir. Logos insanın kavramsal düşünme yetisi olarak tanımlanabilir, hayvanlarda ise bundan bahsetmek söz konusu değildir.⁹² Bedenin ve arzuların ötesine logos ile geçebilmesi insanı ahlaki bir varlık kılar.⁹³ Aristoteles'in insanı *zoon politikon* olarak tanımlamasının sebebi de ahlakın ancak diğer insanlarla birlikteyken anlam kazanıyor olmasıdır. Ahlaki doğanın yetkinleşmesi insanı erdemli ve mutlu kılar ancak bu sadece siyasi toplum dahilinde gerçekleştirilebilir.⁹⁴ Aile ve devlet bu sebeplerle Aristoteles için insan doğasından, sosyallığından kaynaklanan yapılardır.⁹⁵ İnsanın refahını ve mutluluğunu sağlamak ise devletin *telosudur* zira belirttiğimiz gibi insan ancak siyasi toplumda mutlu olacaktır, mutluluğun ve refahın toplumu ise adil toplumdur. Politikanın ve hukukun temel sorunu da adalet sorunudur. Aristoteles'in *Retorik* adlı eserinde Antigone'a atıfla vurguladığı yazılı yasanın ötesinde evrensel ve değişmez nitelikleri haiz doğa yasası fikri de bu bağlamda adil olmayan pozitif hukukun adaletle sınanması olarak anlaşılabilir.⁹⁶

Aristoteles genel olarak adaleti dağıtıcı ve denkleştirici olarak ayırmaktadır. Dağıtıcı adalet herkesin hiyerarşik konumuna göre hak ettiğini almasıdır.⁹⁷ Denkleştirici adalet ise herkese eşit muamele ilkesine dayanan adalettir.⁹⁸ İki adalet türü de yeri geldiğinde esas alınmalıdır. Değiş tokuş ilişkilerinde ve zararın tazmininde

⁸⁹ Uslu, 2011, s.99. Teleoloji doğal hukuk kuramlarının genelinde görülen bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Çağdaş doğal hukuk tartışmalarında hukukun gerçekleştirmeyi hedeflediği amacından ayrı ele alınamayacağını belirten Fuller ve Neo-Aquinas'çı Finnis'in doğru yaşam ilkeleri şeklinde ortaya koyduğu ilkeler teleolojik doğal hukuku günümüze taşımıştır. Bkz. Bix, 2004.

⁹⁰ Aristoteles. (2019). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say, s.28.

⁹¹ Wacks, 2017, s.38.

⁹² Arnhart, 2018, s.65.

⁹³ Güriz, 2009, s. 158.

⁹⁴ Uslu, 2011, s. 102-104.

⁹⁵ Öktem ve Türkbağ, 2003, s. 126.

⁹⁶ Kılıç, 2011, s.77. Douzinas, 2015, s. 41.

⁹⁷ Güriz, 2009, s. 160.

⁹⁸ Öktem ve Türkbağ, 2003, s. 69.

ikincisi uygulanırken makam ve mevkinin dağıtımında ilki esas alınmalıdır.⁹⁹ Bu genel ilkeler ile adaletin ancak soyut olarak tanımlandığının farkında olan Aristoteles, adaletin somutlaşma alanı olarak yargılama sanatını işaret eder.¹⁰⁰ Yargılamanın amacı tekil durumları göz önünde bulunduran tarafsız yargıcın adaleti sağlamasıdır. *Dikastike* (yargı sanatı)'nın amacı *dikastes* (yargıç)'in *dikaion*'a (yasal ve adil karar) ulaşmasıdır. Yargıç; konumları, ilişkileri, menfaatleri göz önünde tutarak tekil duruma ve koşullara uygun adaleti keşfedecektir.¹⁰¹ Bütün bu kullanımlar dışında adaletin Aristoteles için daha genel anlamı kamu yararadır. Denkleştirici adalet, dağıtıcı adalet normalde kamu yararını sağlasa da yine kamu yararı uğruna askıya da alınabilir. Toplumun varlığının tehdit altında olduğu bir durumda en büyük kamu yararı bu birliğin korunmasıdır. Olağanüstü hâl olarak da ifade edilebilecek hallerde toplumun devamını koruyan yasa adil yasadır.¹⁰²

Roma İmparatorluğu döneminde Stoa felsefesi etkisinde doğal hukuk Roma'da karşımıza çıkar. Roma Stoisyenleri siteden imparatorluğa dönüşen politik bağlama da uygun olarak Antik Yunan düşünürlerinin aksine ideal devleti, doğal hukuku, adaleti site devleti içinde değil evrensel dünya devleti içinde mümkün görmüşlerdir.¹⁰³ Roma hukukunda bu dönüşüm bağlamında yurttaşlara uygulanan *jus civile*'nin yanında yabancılara da uygulanacak hukuk olan *jus gentium* uygulanmaya başlanmıştır.¹⁰⁴ Stoacı doğal hukuk (*jus naturale*) anlayışının Cicero döneminde devletin resmi anlayışı haline gelmesiyle bu, iki hukuk sisteminin üzerinde, evrensel akla uygun kriterlerin ifadesine dönüşmüştür. Böylece *jus gentium* ile başlayan hukukun alanının genişlemesi evrensel hukukun ifade edilmesine ulaşmıştır.¹⁰⁵ Stoacı felsefenin özellikleri Roma'nın politik amaçları bakımından elverişli sonuçlar doğurmuştur. Stoa felsefesinin doğa anlayışı, adalet anlayışı bize doğal hukukun net bir örneğini sunar.

Modern doğa anlayışından yine farklı olarak bu sefer doğa canlı bir varlık gibi kabul edilmiştir. Stoacı öğretinin panteist tanrı anlayışına göre tanrı ve doğa aynı şeydir. Bakılan her yerde, görünen her maddede tanrıyı bulmak mümkündür. Evrenin, varlığın yapısı muhteşem bir ahenge ve canlılığa sahiptir. Bu ahenk *kozmos* olarak

⁹⁹ Wacks, 2017, s. 354.

¹⁰⁰ Strauss, 2011, s. 186.

¹⁰¹ Douzinas, 2015, s. 55.

¹⁰² Strauss, 2011, s. 187.

¹⁰³ Kılıç, 2011, s. 81.

¹⁰⁴ Douzinas, 2015, s. 63.

¹⁰⁵ Güriz, 2009, s. 165.

ifade edilir. Evrendeki her şey aynı organizmanın yani bütünün parçası olarak işleyişe sahiptir.¹⁰⁶ Kozmosun işlemlerini sağlayan prensip ise *logos* 'tur. Doğa, tanrı ve logos terimleri stoacı felsefede birbirine eşittir.¹⁰⁷ Tanrının izini her şeyde bulmak mümkündür öyleyse her şey aynı *logos* 'tan yani akıldan payını almıştır.¹⁰⁸ Felsefenin amacı da görünürdeki kaosu ardında bulunan kozmosu akıl yoluyla keşfetmek ve açıklamaktır. Bu anlayışın sonucu insanlar için uygun düzen, ahlak ve yasanın kozmosun ahenginde keşfedilmeyi bekliyor oluşudur. İnsana aşkın olan doğal hukuk doğaya içkin akıldadır. İnsan da *logos* 'un taşıyıcısı olarak akıl yoluyla doğal hukuku keşfedebilir.¹⁰⁹ İnsan doğaya, akla uymakla erdemli ve mutlu yaşamı elde etmiş olur. Belirtmek gerekir ki modern doğa anlayışındaki gibi düzenlilikleri keşfetmekle kalmayıp akıl yoluyla koskoca kozmosun içinden ahlaki normları ve politik düzenin normlarını keşfetmek, olandan (doğa) olması gerekeni (norm) çıkarmak anlamına gelmektedir.¹¹⁰ Bu doğal hukukun, daha sonra Hume tarafından eleştirilen ve çağdaş doğal hukukçuların aşmaya çalıştığı temel mantıksal sorunudur.¹¹¹

Stoacı doğal hukuk düşüncesini sistemleştiren isim Cicero'dur. *Devlet* adlı eserinden bir alıntı yapmakla doğal hukuk görüşünü ortaya koymak mümkün:

*"Gerçek yasa doğaya uygun olan doğru akıldır, her şeye nüfuz eder, tutarlıdır, daimidir ve buyurarak yükümlülüğe çağırır, yasaklayarak yanlıştan döndürür...Bu yasayı değiştirmek günahıdır, bu yasanın bir parçası bile değiştirilemez, tümü yürürlükten kaldırılamaz; kuşkusuz ne Senatus, ne de halk aracılığıyla bu yasadaki kurtulabiliriz, onun için başka bir açıklayıcı ya da yorumlayıcı aranmamalı; başka bir Roma ya da Atina yasası olmayacak, ne şimdi ne de sonra başka bir yasa olacak, aksine her dönem her soyu daimi ve değişmez olan tek bir yasa kuşatacak "*¹¹²

Görülüyor ki Cicero, stoacı anlayışın etkisiyle doğal hukuku akılla keşfedilebilir, evrensel ve üstün hukuk olarak ortaya koymaktadır.¹¹³ Bu hukukun her yerde geçerli olması ise yerel farklılıkları ortadan kaldırarak dünya devletine (kozmpolis)'e kapı açmıştır.¹¹⁴ Klasik doğal hukuk kuramlarında şimdiye kadar gördüğümüz evrensel

¹⁰⁶ Ferry, L. (2015). *Gençler İçin Batı Felsefesi* (çev. Devrim Çetinkasap) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, s.18.

¹⁰⁷ Bodenheimer, E. (1981). *Jurisprudence: The Philosophy and Method of The Law*. Harvard University Press, s.13.

¹⁰⁸ Öktem ve Türkbağ, 2003, s. 132.

¹⁰⁹ Bodenheimer, 1981, s. 13.

¹¹⁰ Ferry, 2015, s. 20-28.

¹¹¹ Wacks, 2017, s. 53.

¹¹² Cicero (2018). *Devlet Üzerine* (Çev. Cengiz Çevik). İstanbul: İthaki. S.202.

¹¹³ Wacks, 2017, s. 43.

¹¹⁴ Douzinas, 2015, s. 67.

ahlak anlayışı, doğaya nötr yaklaşmanın aksine anlam yükleme ve insan aklını doğal hukuka kaynak ya da onun keşfinin temel aracı olarak vurgulama Cicero’da berrak bir anlatıma kavuşmuştur. Kaosa karşı kozmosun, tikele karşı tümelin, bedene/hazza karşı aklın ileri sürülmesi vurgulanmıştır.

Klasik doğal hukuk Hristiyanlıkla birlikte tanrısal bir nitelik kazanmıştır. Tanrısal doğal hukuk anlayışı Aristoteles ve Cicero’dan etkilenmişse de Hristiyan bir kuram olmuştur. Thomas Aquinas bu öğretinin önde gelen temsilcisidir. Ayrıca öğretisi doğal hukukun doğal haklara dönüşmesinde etkili olmuştur.¹¹⁵ Doğal hukuk öğretileri arasında Aquinas’ın kuramı sistematik bir yapıya sahip olmakla da öne çıkmıştır.¹¹⁶

Thomas Aquinas büyük ölçüde Aristoteles felsefesinin tekrarı niteliğinde ancak bunu Hristiyan teolojisiyle birleştiren bir doğal hukuk yaklaşımı geliştirmiştir.¹¹⁷ Aristoteles gibi o da insan mutluluğunu etiğin nihai gayesi olarak belirlemiştir.¹¹⁸ Ayrıca Aristoteles’te gördüğümüz özcülüğü, teleolojik doğa anlayışını, insanın akliliğini ve ahlakiliğini benimsemiştir. Her varlık özünde tanrı tarafından konulmuş *telosu* taşır. Tanrının ilk hareket ettirisiyle her şey telosunu aramak üzere harekete geçer. Yine aynı şekilde her şeyin doğası gereği yöneldiği ereği o şeyin “iyi”sidir.¹¹⁹ Bu durum insan için de geçerlidir. İnsan doğası gereği toplumsal varlıktır. Bu toplumsallık onun diğer varlıklardan farklı olarak akla sahip olmasından dolayısıyla ahlakiliğinden kaynaklanır. Ek olarak, insanın bir diğer telosu tanrıyı bilmektir. Akıl sahibi varlıklar olan insanlar tanrı iradesini keşfettiği zaman tanrı tarafından özlerine konulan telosu gerçekleştirmiş ve “iyi”sini bulmuş olur.¹²⁰ Esas amaç olan mutluluğa ulaşmak ancak bu yolla mümkündür.¹²¹

Thomas Aquinas bu teolojik ve teleolojik yaklaşımla hukuku dört kategoriye ayırarak incelemiştir. Bunlar; ebedi hukuk, doğal hukuk, ilahi hukuk ve insani hukuktur.¹²² Ebedi hukuk tanrının evren için planlarını içerir, tanrısal akıldan kaynaklanır ve içeriğini tam olarak ancak tanrı bilebilir.¹²³ İnsan aklı ebedi hukuka

¹¹⁵ Douzinas, 2015, s. 68.

¹¹⁶ Bix, 2004, s. 292.

¹¹⁷ Öktem ve Türkbağ, 2003, s. 224.

¹¹⁸ Kılıç, 2011, s. 135.

¹¹⁹ Uslu, 2011, s. 107.

¹²⁰ Kılıç, 2011, s. 136.

¹²¹ Uslu, 2011, s. 109.

¹²² Güriz, 2009, s. 172.

¹²³ Kılıç, 2011, s. 140.

sınırlı erişime sahiptir. Bu erişim doğal hukuk aracılığıyla sağlanmaktadır. Doğal hukuk ebedi hukuka katılmanın yolu ve ebedi hukukun parçasıdır.¹²⁴ Bunun yöntemi ise akıldır. Akli bir varlık olan insan pratik aklın ilkeleriyle, rasyonel olarak davranmakla; doğal hukuka, adil topluma, doğru davranış ilkelerine ve dolayısıyla kısmen ilahi hukuka erişecektir.¹²⁵ İnsani hukuk ise belli bir zamanda ve belli bir toplum için konulmuş pozitif hukuktur. Bu hukukun geçerliliği doğal hukuka uygunluğa bağlıdır. Toplum için doğal hukuk ortak faydayı ve adaleti gerektirmektedir.¹²⁶ İlahi hukuk ise tanrının vahiy aracılığıyla bildirdiği pozitif hukuktur.¹²⁷ Aquinas da kendisinden öncekiler gibi arzuyu ve bedeninin hazlarını, aklın ve ahlakın karşısında ikincilleştirmiştir. İnsanın arzularını onun doğasına aykırı davranma potansiyeli olarak görmüştür. İnsan asla doğasından tamamen sapamaz ama sapma büyük oldukça insan iyiden yani özünden ve tanrıdan uzaklaşarak kötüye yani bedene ve arzulara kapılır.¹²⁸ Devlet yöneticileri ise sapmayı önleyip toplumun mükemmelliğe ulaşmasını sağlamak ve ortak faydayı korumak için gerekli düzenlemeleri yapmalıdır.¹²⁹

Yukarıda kısaca felsefe tarihinde klasik doğal hukukun görünüm biçimlerini aktarmaktaki amaç bunların ortak noktalarını, temel varsayımlarını ortaya koymaktır. Bu kapsamda ulaştığımız sonuç klasik doğal hukukun insan doğasına ve akla merkezi bir önem atfettiğidir. Doğal hukuk doğaya yüklenen anlama göre değişken olmakla birlikte doğadan ve buna paralel insan doğasından -doğa yasalarının keşfine yapılan analojiyi vurgulayarak- akılla keşfedilebilecek ilkeler üzerinden pozitif hukukun üzerinde, evrensel, objektif ahlak ilkelerinin varlığı manasında bir doğal hukukun varlığı yönünde iddialıdır.¹³⁰ Doğadan çıkarılabilecek ve akılla bilgisine ulaşılabilen bu doğru davranış ilkeleri pozitif hukukun sınanacağı adalet ilkeleri anlamına da gelmektedir. Ahlak kuramı olarak klasik doğal hukuk ahlakta konvansiyonalizmin,

¹²⁴ Wacks, 2017, s. 38.

¹²⁵ Uslu, 2011, s. 110-113.

¹²⁶ Kılıç, 2011, s. 142. Kimi yazarlar Aquinas'ta pozitif hukukun hukuki geçerliliğini de doğal hukuka uygunluk kriterine bağlasa da Finnis'in ortaya koyduğu şekliyle buradaki geçerlilik vicdanen bağlayıcılık olarak da anlaşılabilmektedir. "*Lex injusta non est lex*" ifadesi Aquinas tarafından hukuki geçerlilik konusunda açık olarak ifade edilmemiştir. Wacks, 2017, s. 41-42.

¹²⁷ Kılıç, 2011, s. 144.

¹²⁸ Uslu, 2011, s. 114.

¹²⁹ Kılıç, 2011, s. 139.

¹³⁰ Soper, P. (1992). *Some Natural Confusions About Natural Law*. *Mich Law Review*, 90, 2393-2423. S.2394.

rölativizmin karşı kutbudur.¹³¹ Adalet teleolojik insan doğası anlayışına göre de stoacı kozmolojiye göre de *apriori* bir kategoridir. Doğa insanlara, devletlere ve yasa koyuculara ödevler yükleyen karakteri dolayısıyla nötr bir varlığın ötesinde akla, yönelime sahip bir varlık olarak telakki edilmiştir. Klasik doğal hukuk düşüncesi hukuku ideale, adalete, ahlaka, ereğe dayandırarak tanımlamıştır.¹³² Doğal hukuk geleneği olarak adlandırdığımız isimler için doğal hukuk; ontolojik, epistemolojik ve etik yaklaşımların bir sonucudur. Kısacası doğal hukuk geleneği felsefe tarihinde; varlık, değer, anlam, hakikat, doğrunun ve yanlışın doğal ölçütleri gibi temel felsefi problemleri sorgulayan yaklaşımların hukuk için ortaya çıkardığı sonuçların hukuk felsefesindeki adıdır. Hukuk hakkındaki sonuç varlık felsefesi ve buna bağlı olan etik görüşe dayanmaktadır.¹³³ Nietzsche ise kozmolojik ve teleolojik doğayı, kendinden menkul adaleti ve ahlaki imkânsız kılacak biçimde bütün bu felsefeyi tersyüz etmiştir. Aydınlanma ve modernite ile bilimsel aklın yükselişi doğal hukuk kuramında dönüşüme yol açmıştır. Bu dönüşüm doğal hukuktan doğal haklara geçiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche; aydınlanma aklına, özne nosyonuna, sözleşme mefhumuna, devlete yönelik eleştirileriyle modernitenin doğal hak anlayışının metafizik temellerini de tersyüz etmiştir. Bu sebeple burada modern doğal hukuk üzerinde de durmak gereklidir.

2.1.2. Modern Doğal Hukuk

Modern bilimin yükselişiyle birlikte klasik doğal hukuk kuramlarında gördüğümüz doğa ve insan doğası hakkındaki teleolojik yaklaşım yerini çağın bilimsel doğa anlayışına bırakmıştır. Buna göre doğa anlam ve yön atfedebileceğimiz, ahlaki norm keşfedebileceğimiz bir yapı olmaktan ziyade matematiksel olarak düzenliliklerin özne tarafından tespit edilebileceği bir nesne-gerçeklik haline gelmiştir.¹³⁴ Aydınlanma felsefesi insan aklını hakikate ulaşmanın ölçütü olarak ele almakla yine de insan doğası metafiziğine dayanmaktadır. Evrensel doğal hukuk ilkelerine ulaşmada aydınlanma çağının bireyinin aklı tanrı ya da doğal öz gibi sebeplere bağlı kalmadan ölçüt haline gelmiştir.¹³⁵ Thomas Hobbes doğa anlayışındaki bu dönüşümün

¹³¹ Soper, 1992, s. 2397-2398.

¹³² Akal, C. (2017). Hukuk Nedir? Ankara: Dost Yayınları, s. 70.

¹³³ İşsevenler, O. V. (2021). *Doğal Hukuk Sorunu: Aristoteles'in Politikası & Hobbes'un Leviathanı*. İstanbul: Pinhan, s. 20-24.

¹³⁴ Yüksel, M. (2002). *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*. Ankara: Siyasal Kitabevi. S.182.

¹³⁵ Uslu, 2011, s. 123.

doğal hukuk ve doğal hak anlayışına yansımaları temsil etmektedir.¹³⁶ Uslu bu değişim çerçevesinde Hobbes'un insan doğası anlayışını "kökensel insan doğası" olarak ifade etmiştir. Kökensel insan doğası anlayışı teleolojik yaklaşımın aksine insanı doğası gereği politik bir canlı olarak varsaymamakta böylece sivil durum-doğa durumu ayırmasına gidebilmektedir. Doğa durumu varsayımı, Hobbes gibi Locke ve Rousseau'da da görülmektedir. Modern siyaset felsefesinin ayırıcı yönüdür.¹³⁷

Hobbes mekanik ve bilimsel doğa anlayışının etkisinde, materyalist bir doğal hukuk kuramı ortaya koymuştur. Epistemolojik olarak Hobbes insanın tanrı yaratımı evrenin yasalarına yönelik bilgisini asla kesinliğe ulaşmayacak bir bilgi olarak görmüştür. Doğal olmayan, yani insan yapımı olgularsa, bilgisine erişmek bakımından elverişlidir. Siyaset felsefesi böylece Hobbes (öncesinde Machiavelli) ile ilgisini insan yapımı topluma, devlete yöneltmiştir. Bu teleoloji ve kozmolojiden kopuştur.¹³⁸ Bilimsel yaklaşımının bir gereği olarak devleti ve insanı; özü, ereği, ideal hali ile değil doğal haliyle ele almıştır. Böyle olunca devlet Platon ve Aristoteles'in en iyi yönetimini tesis etmekle değil devredilen doğal hakları korumakla tanınır olmuştur. Doğal hukukun ödevleri yerini doğal hakka bırakmıştır.¹³⁹ Bu materyalist temelde doğal olan maddenin kendini koruma arzusu, ölüm korkusudur. İnsan doğasına yönelik bu maddi temel bütün canlılarda da gözlemlenebilir durumdadır.¹⁴⁰

Hobbes'a göre canlılar doğası gereği kendi varlığını sürdürmeyi arzular. Bu insan için de geçerlidir. İnsanlar arasında doğa bakımından fiziksel olarak eşitlik hakimdir. Bazı insanlar güçlü bazı insanlar zayıf olsa da insan akıl ile bu zayıflıkları aşabilmekte eşit hale gelebilmektedir. Bu eşitlik hali insanın insana güvensizliğini ve herkesin herkesle potansiyel savaşını gündeme getirmektedir. Doğa durumunda neyin kime ait olduğunu tespit edecek bir otoritenin yokluğunda kendi varlığını korumak için herkesin her şey üzerinde hak sahibi olması söz konusudur. Böyle bir doğa durumunda insanlar ortak ölçütler geliştirilemeyeceği için adaletten, iyiden, kötünden bahsetmenin imkânı yoktur.¹⁴¹ Herkesin her şey üzerinde "*doğal hakkı*" ve hakkını korumak için her şeyi yapma yetkisi söz konusudur.¹⁴² Bu durumda herkes kendi hakkını korumak

¹³⁶ Strauss, 2011, s. 196.

¹³⁷ Uslu, 2011, s. 124-125.

¹³⁸ Strauss, 2011, s. 206-210.

¹³⁹ Strauss, 2011, s. 213.

¹⁴⁰ Uslu, 2011, s. 128.

¹⁴¹ Bodenheimer, 1981, s. 40.

¹⁴² Hobbes, T. (2014). *De Cive* (Çev. Cihan Deniz Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları, s.29.

için diğerlerine karşı güvensizdir ve sürekli rekabet halindedir. İnsanın bu kökensel doğasından çıkan, varlığını sürdürmesini temin eden, akla uygun yasalar ise doğa yasasıdır. Strauss bu noktada doğa yasasının doğallığını belirleyen olgunun en yadsınamaz gerçeklik olan ölüm olduğunu belirtmektedir. “Ölüm telosun yerini almaktadır.”¹⁴³ Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde on dokuz doğa yasası saymışsa da temel doğa yasası barışı aramaktır. Diğer doğa yasaları bu temel yasadandan çıkmaktadır.¹⁴⁴ Barışı aramak için herkes her şey üzerindeki hakkından feragat etmelidir ya da hakkını devretmelidir. Bunun yolu ise sözleşmedir ancak ihlali önleyecek gücün yokluğunda sözleşmeden bahsetmek anlamsızdır. Doğa durumunda sözlerin yerine getirilmesi tarafların insafına kalmıştır. Bu da sözleşmeyi bağlayıcı olmaktan çıkarır.¹⁴⁵ Öyleyse öncelikle devlet tesis edilmelidir. Ancak devletin varlığı durumunda barıştan, mülkiyetten ve sözleşmelerin geçerliliğinden bahsedilebilir. Ancak devletin varlığıyla beraber sözleşmelerin ihlaline adaletsizlik demek mümkündür. Adalet klasik tanımıyla herkese hak ettiğini vermek olarak tanımlanmıştır. Kimin neyi hak ettiğine, neyin kimin mülkü olduğuna karar verecek merci ise devlettir.¹⁴⁶ Temel doğa yasası olan barış ve güvenlik hali her şey üzerindeki hakkımızın devlete devri ile gerçekleşecektir.¹⁴⁷ Hobbes için devlet otoritesi radikal bir öneme sahiptir. Devlet, otoritesiyle tanrının yerine geçmiştir. Leviathan ölümlü tanrı olarak da adlandırılır.¹⁴⁸ İyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmanın yegâne kaynağı devlet haline gelmiştir. Öyle ki dinin hangi yorumunun doğru olduğunun tespiti devlet tekelindedir.¹⁴⁹ Devletten önceki doğa durumu varsayımında ortak ölçütlerin yokluğuna yönelik söylem Hobbes’un devlete hakikat kurucu güç atfetmesine sebep olmuştur. Bunun sonucu devlete itaatsizliğin ahlaki gerekçelerle meşrulaştırılamayacak olmasıdır. Direnme hakkının reddidir. İyi olanın ve kötü olanın ölçütü devlet iradesi olduğu için devlete ahlaki bir gerekçe ileri sürerek karşı çıkılamayacaktır.¹⁵⁰ Görülüyor ki adalet ve ahlak Hobbes ile artık klasiklerdeki gibi kendiliğinden var olan ve keşfedilmeyi bekleyen ölçütlerle tanımlanmaz.¹⁵¹

¹⁴³ Strauss, 2011, s. 212.

¹⁴⁴ Hobbes, T. (2013). *Leviathan* (Çev. Semih Lim). İstanbul: Yky, s. 99-104.

¹⁴⁵ Hobbes, 2013, s. 104-109.

¹⁴⁶ Hobbes, 2013, s. 109-114.

¹⁴⁷ Hobbes, 2013, s. 133.

¹⁴⁸ Douzinas, 2015, s. 96; Bodenheimer, 1981, s. 41.

¹⁴⁹ Hobbes, 2014, s. 222.

¹⁵⁰ Hobbes, 2014, s. 158

¹⁵¹ Strauss, 2011, s. 219.

Hobbes'un iktidarının bu yaratıcı gücü onu daha sonra göreceğimiz üzere Nietzsche'nin güç istencine yaklaştırmıştır.¹⁵² İnsan doğasından kaynaklanan doğal hak ve bu haktan çıkılarak akılla karakterize edilen doğa yasalarından bahsetmekle Hobbes doğal hukuk geleneğinin bir parçası olarak görülse de medeni yasaları egemenin buyruğu olarak doğa yasalarından ayrı tanımlamakla analitik hukuki pozitivistizmin doğuşunda da etkili olmuştur.¹⁵³ Doğal hakların insan hakları belgelerinde de tanımlanan haliyle eşit, özgür bireylerin doğuştan gelen ve devlet iktidarını sınırlayan haklara dönüşmesi ise Hobbes'un açtığı yolda ilerleyen Locke tarafından gerçekleştirilmiştir.

Locke eserlerinin bazı kısımlarında doğa yasalarının tamamının *Yeni Ahit*'te bulunduğunu belirtmiş, tanrının vahiylerinin yol göstericiliğinde aklın bunları *Yeni Ahit*'ten çıkarabileceğini iddia etmişse de kendisi yöntemsel olarak bu dediklerini hiçbir zaman uygulamamıştır.¹⁵⁴ Locke, bu teolojik iddialarına karşın esasen aydınlanma düşünürü olarak öne çıkmıştır. Hobbes gibi Locke da bilgiyi deneyimden türetir. Boş bir levha olan insan zihni deneyimler aracılığıyla bilgi kazanır. Epistemolojik olarak bu konumu onun insan özünden ya da telostan bahseden klasik düşünürlerden ayrılmasına yol açmıştır.¹⁵⁵ Ampirizm, Locke'un ahlak felsefesinin Hobbes gibi doğa durumuna dayanmasına sebep olmuştur. İnsan deneyimlerine dayanarak mutluluğu arar ve acıdan kaçınır. Bu arayışta doğru davranış ilkelerinin kılavuzu akıldır. Locke için akıl hakların, mülkiyetin temelidir. İnsan diğer varlıklardan farklı olarak akli sayesinde otonom davranabilme, davranışlarına yön verebilme yönüne sahip özgür bir varlıktır. Otonom davranmak ve özgür olmak demek insanın kendinin sahibi olması demektir. Her insanın kendine sahip olması ise onu insanların doğal eşitliği sonucuna götürür.¹⁵⁶ Bu eşitlik doğa durumunda da kendini gösterir. İnsan aklının yasaları Hobbes'dan farklı olarak kısa süreli çıkarları için mücadeleye değil zamana yayılmış mutluluk için insanları doğa durumunda medeniyete götürür. Mutlu, eşit, özgür toplum devlet öncesinde doğa yasalarıyla kurulur. Doğa yasaları aklın gerekleri olarak yaşama, özgürlüğe ve mülkiyete zarar

¹⁵² Strauss, 2011, s. 228.

¹⁵³ Hobbes, 2014, s. 189.; Bodenheimer, 1981, s. 43.

¹⁵⁴ Strauss, 2011, s. 239.

¹⁵⁵ Gökberk, M. (2019). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 378-381.

¹⁵⁶ Uslu, 2011, s. 144-147.

vermeme ödevi yükler.¹⁵⁷ Gördüğümüz üzere doğa halinde ortaya çıkan bu hakların temeli kendi kendine sahip olma anlamında mülkiyettir.¹⁵⁸ Doğa durumunun tek kusuru mülkiyet hakkının yeterli güvenceye sahip olmamasıdır. Doğa yasaları medeniyete götürse de bu yasa açıkça ilan edilmedikçe ona her zaman korku eşlik edecektir. Doğa durumu savaş hali olarak tasvir edilmemişse de Hobbes'un gördüğü çatışma potansiyeli Locke için de gerçektir. Akıl, insanları yine mutluluk ve varlığını sürdürme için toplum sözleşmesiyle devleti tesis etmeye götürür.¹⁵⁹ Bu noktaya kadar Strauss'un da vurguladığı üzere doğal hakkı arzudan türetmek bakımından Hobbes ile Locke arasında bariz bir fark söz konusu değildir.¹⁶⁰ Farklı olarak Locke mutluluğun sağlanmasının mülkiyet hakkının korunmasıyla mümkün olduğunda ısrarcıdır. Mülkiyet, kişinin emek gücünü şeylerle birleştirmesiyle ürettiği değer üzerinde hak sahibi olmasıdır. Bu temel hakkı tanımayan iktidara karşı direnmek haktır.¹⁶¹ Karşı konulan iktidarın buyruğu doğal hakları tanımamakla geçerli hukuk statüsünden kötüye kullanılan güç statüsüne dönüşmüştür. Doğal hukuk düşüncesinde gördüğümüz hukukun geçerliliğini sınamak bakımından ahlaki ilkeler tespit etmek rasyonalist doğal hukukun Locke versiyonunda söz konusudur.¹⁶² Yine de tanrının varlığı Locke için hakların ve etiğin dayanacağı nihai temel olmak bakımından kopulamayan bir varsayımdır. Mülk nihayetinde tanrınındır.¹⁶³

Kendi varlığının sahibi ve davranışlarını yönlendirmeye ehil, otonom insan nosyonu insan hakları metinlerinde kabul edilen özne anlayışı olarak karşımıza çıkacaktır. Locke iktidarı sınırlayışıyla, özgürlük ve mülkiyet haklarını öne çıkarışıyla liberalizmin dayandığı bireyci temelleri ortaya koymuştur. Görev ve yükümlülükler retorik olarak varlığını sürdürmüşse de kuram artık bireyi ve deneyimlerini esas alan, aklın aşkın yasayı keşfini değil hakkı tesis edişini vurgulayan seküler hak kuramıdır. Douzinas'ın Locke hakkındaki tespiti bu durumu özetler: "Doğal yasadaki doğal haklara ve erekli kozmostan insan doğasına geçiş Locke ile birlikte tamamlanmıştır. Bundan böyle ne yasanın amacı insanlar arasındaki nesnel bir ilişki olarak adalet

¹⁵⁷ Güriz, 2009, s. 186.

¹⁵⁸ Uslu, 2011, s. 151.

¹⁵⁹ Wacks, 2017, s. 50.

¹⁶⁰ Strauss, 2011, s. 262.

¹⁶¹ Güriz, 2009, s. 189.

¹⁶² MacCormick, N. (2015). Doğal Hukuku Yeniden Ziyaret (Çev. Şule Şahin Ceylan). *AÜHFD*, 64 (3): 915-930, s. 917.

¹⁶³ Strauss, 2011, s. 247.

dağıtmaktır ne de doğal hak, tortulaşmış yasalara ve genel görüşlere karşı bir uyarıdır. Amaçları bireye hizmet etmek ve onun mutluluğunu, bir başka deyişle, özgür iradesi aracılığıyla ifade ettiği arzusunu ifade etmektir.”¹⁶⁴

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nin üzerinde Locke etkisi barizdir. Bildirgeye göre insanlar doğuştan, devredilemez, eşit haklara sahiptir. Bu haklar özgürlük, eşitlik ve mülkiyet haklarıdır. Hükümetler bu haklarla sınırlıdır. Mutluluğu sağlayamayan ve hakları ihlal eden hükümeti değiştirmek halkın hakkıdır.¹⁶⁵

Çalışmanın bu kısmında uğrayacağımız son durak Kant’tır. Kant hukuk felsefesi literatürü açısından tartışmalı bir kaynaktır. Tartışma onun hukuki pozitivizme ve doğal hukuka kaynaklık edecek farklı yönler barındırmasından kaynaklanmaktadır. Bu tartışmaya girmek çalışmanın kapsamında değildir. Kant için doğal hukukçudur iddiasını tartışmalı bulmakla beraber doğal hukuk ve haklar geleneğiyle bağlantılı olan insan hakları düşüncesine katkısı önemlidir. Kant bize özgürlük anlayışıyla otonom, ahlaki, irade serbestisi içinde eyleyen modern öznenin kapsamlı bir örneğini sunar. Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi adlı eserinde insan, fenomenal evrenin nedenselliklerine tabi olsa da aklının sahip olduğu kategorilerle bu nedenselliklerin ötesine geçip iradi olarak yeni bir nedensellik başlatabilen özne olarak sunulmuştur.¹⁶⁶ İnsan fenomenal dünyanın aksine numenal dünyayı anlarken aklın farklı kategorilerini kullanır. Olması gerekeni gösteren pratik akıl sahipliği insanın ahlaki yönünü oluşturmaktadır. Kategorik emperatif ahlaki ilkenin formülünü oluşturur: “Ancak aynı zamanda genel bir kanun olmasını isteyebileceğin maxim’e göre hareket et”.¹⁶⁷ Bu formüle sadık kalmakla insan akli, ahlaki, özgür, otonom bir varlık olarak hareket eder. Ahlaki yargıların objektifliğinde ve insan doğasında temellendirilişi açısından Kant’ın ahlak felsefesinin doğal hukukun ahlak anlayışıyla zıtlığından bahsetmek söz konusu değildir.¹⁶⁸ Kategorik emperatifin buyruklarının evrenselliği insan hakları düşüncesinde de karşımıza çıkar. Her ikisi için de evrensel yasa, otonomi, özgürlük, olması gereken vurgusu söz konusudur. Her ikisi için de bu yasa keşfedilecek aşkın

¹⁶⁴ Douzinas, 2015, s. 101.

¹⁶⁵ Güriz, 2009, s. 190.

¹⁶⁶ Kant, I. (2018). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. S. 3.

¹⁶⁷ Kant, 2018, s.17.

¹⁶⁸ Soper, 1992, s. 2394.

bir yasa değil insan icadı ahlaki yasadır. İnsan haklarının eşitlik, evrensellik, özgürlük söylemi Kantçıdır.¹⁶⁹

Yukarıda ortaya konulan klasik ve modern doğal hukuk düşünceleri analitik felsefenin ve hukuksal pozitivizmin yükselişe geçmesiyle uzun bir süre ikinci planda kalmıştır. İkinci dünya savaşı sonrası Nazi yargılamalarında adalet amacını açıkça yadsıyan hukukun geçerli hukuk kabul edilemeyeceği şeklindeki Radbruch formülüyle, hukukun biçimsel de olsa uyması gereken prosedürel doğal hukuk ilkelerini ileri süren ve hukuku amaçlarıyla ele almayı yeniden ileri süren Fuller'in kuramıyla, Finnis'in insan doğasına dayanma gereği duymayan aşikâr iyileriyle yeniden gündeme gelmiştir. Doğal hukuk kuramlarının hangi versiyonu söz konusu olursa olsun mutlak ahlaki normlara, bunların objektifliğine ve akılla temellendirilebileceğine duyulan inanç ortadadır. Evrensel ahlakı, adil toplumu, hakların temellendirilmesini araştırmasıyla pozitivizmin hukuk kuramından beklediği hukukun saf bilgisini elde etmekten ziyade doğal hukuk kuramları hukuku ahlak ve siyaset felsefesi konusu olarak ortaya koymuştur.¹⁷⁰ Hukuk kuramı bakımından doğal hukukun tezi bunu açıkça savunan bir doğal hukukçu bulmak tartışmalı olmakla beraber hukuki geçerliliğin objektif ahlaki ilkelere uygun olmaya bağlı olduğu tezidir.¹⁷¹ Nietzsche'nin ahlak ve siyaset felsefesi, teolojisi, doğayı ele alışı, dil felsefesi doğal hukukun bu varsayımlarını tersyüz etmiştir. Belirtmek gerekir ki Nietzsche doğrudan doğal hukuku, doğa yasalarını gündemine pek az almıştır. Bu çalışmanın amaçladığı da bu sınırlı ifadelerin ötesine geçip Nietzsche'nin ahlak felsefesinin hukuk kuramında önemli bir yeri olan doğal hukuk kuramlarına karşı ne söylediğini sistematize etmektir. Nietzsche'nin ahlak ve siyaset felsefesinin ortaya konulmasıyla bu amacı gerçekleştirmek hedeflenmektedir.

2.2. Doğada Yasa ve Ahlak Bulmanın İmkânı

Bu başlık altında ileri süreceğimiz görüşlere getirilebilecek temel bir itirazla en başında yüzleşmek gerekirse Nietzsche'nin doğada yasalar olduğu düşüncesine getirdiği eleştiri doğal hukukla ilgili değilmiş gibi görülebilir. Doğal hukuk teorisi

¹⁶⁹ Altun, D. (2006). Nietzsche and Human Rights. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, s.16-18. Aydınlanmanın ve Modernitenin özne nosyonu, eşitlik anlayışı, hak mefhumu Nietzsche'nin gareline uğrarken Kant karşıtlığı bunun spesifik örneklerini sunar. Bu konuya ileride değineceğiz.

¹⁷⁰ Bix, 2004, s. 293.

¹⁷¹ MacCormick, 2015, s. 918.

yukarıda gördüğümüz üzere yerçekimi yasası gibi betimleyici(deskriptif) yasalardan değil normatif davranış ilkelerinden bahsetmektedir. Ancak yukarıda yapmaya çalıştığımız doğal hukuk açıklaması, doğa hakkındaki görüşle doğal hukukun kopuk olmadığını ortaya koymuştur. Doğa hakkında düşünülen insan doğasına yansıtılmış ve akılla evrensel, normatif ilkeler keşfedilmiştir. Doğal hukuk doğaya ihlal edilemezlik yönüyle değil evrensellik yönüyle başvurmuştur ancak doğaya yapılan bir analogi yine de temeldir. Doğa teleolojikse insan doğasının da telosları vardır ve normlar buna göre çıkarılır. Doğa kozmolojikse insan doğası da bu kozmosun bir parçasıdır ve normlar buna göre çıkarılır. İnsan, doğası gereği yapması gerekenin, onun için iyi ve doğal olanın ihlaline muktedir olduğu için doğal hukuk, ahlak ve pozitif hukuk normatiftir. Nietzsche’yi doğal hukukun analitik olmayan bir karşıtı olarak ele almamız da ahlak felsefesiyle beraber doğa kavramına dayanmaktadır. Ayrıca Nietzsche için modern bilim ve bunun öznenin doğada yasaları keşfedeceği şeklindeki güveni Platon ile başlayan varlık, özne, bilgi metafiziğinin mirasçısıdır. Dolayısıyla burada Nietzsche’nin doğa-ahlak ilişkisine bakışı kapsamında ele alacağımız düşüncelerine ilerde Nietzsche’nin modern bilim ve epistemoloji eleştirisinde tekrar başvuracağız. Nitekim Nietzsche’nin yararlandığımız pasajlarından gördüğümüz üzere doğa yasalarına ve ahlaka ilişkin inceleme birbirinden ayrı değildir. Birine dair varsayımlar diğerine ilişkin sonuçlar doğurur.¹⁷² Bodenheimer’a göre de Nietzsche’nin güç ve hukuk ilişkisi üzerine yaklaşımı doğa felsefesiyle uyumludur. Nasıl ki Aristoteles’in sosyal bir varlık olarak insan görüşünü teleolojik doğa felsefesi olmaksızın anlamak mümkün değilse Nietzsche açısından da kozmoloji benzer bir öneme sahiptir. Onun doğa felsefesi eleştirisi toplumsal felsefesi için bir başlangıç noktasıdır.¹⁷³ Tanrı’nın ölümüyle beraber doğaya içkin, aklın buyruğu, tanrı vergisi bir ahlaktan bahsetmek imkansız hale gelir.¹⁷⁴ Tanrı’nın ölümünü bildiren kaçık ve Zerdüşt bu sebeple insanın kendini tanrı yerine koymasını ve kendi kendisinin yasa koyucusu olmasını gerekli görmektedir.¹⁷⁵ Tanrının ölümü sadece dini boyutuyla değil genel olarak evrensel ölçütlerin ölümü olarak anlaşıldığında, Tanrı ile birlikte doğal hukukun da öldüğü

¹⁷² Segdwick, P. (2013). Nietzsche, Naturalism and Law. İçinde: *Nietzsche and Political Thought* (ed. Pearson, K.). London: Bloomsbury, s. 42.

¹⁷³ Bodenheimer, E. (1972). *Power, Law and Society: a study of will to power and will to law*. New York: Crane, Russak & Company, Inc, s. 14-15.

¹⁷⁴ Berkowitz, 2003, s. 219.

¹⁷⁵ Nietzsche, 2003, s. 130.

ortaya çıkar.¹⁷⁶ Finnis'in insan doğasına ve doğaya dayanmadan öne sürdüğü, insan seçiminden önce gelen pratik akıl kaynaklı doğru normatif yargıları da buna dahildir.¹⁷⁷ Doğal hukuk keşfe hazır metafizik apriori gerçekliklerin varlığında ısrarcıdır. Nietzsche ise bunları problem haline getirir. Değerler ve doğa insanın ona değeri armağan etmesinin yani yaratmasının ötesinde değildir.¹⁷⁸ Bu yüzden Nietzsche'ye göre değerlerin varlığı insan tercihinin ya da onun tabiriyle güç istencinin ürünüdür.¹⁷⁹ Bir şeyin anlamı ona egemen olan kuvveti ifade eder. Bir fenomen kuvvetin göstergesidir. Bir şeyin tarihi ise onu ele geçiren güçlerin tarihidir. Deleuze'e göre bu, doğanın da onu ele geçiren gücün yorumuna göre tarihsel olduğu anlamına gelmektedir.¹⁸⁰

Nietzsche'ye göre doğada yasalar olduğundan bahsederken dikkatli olmak gereklidir. O, evren hakkında düzeni olan organizmaymış gibi düşünmekten, bir amaç için tasarlandığını söylemekten sakınmayı önerir. Doğanın niteliği bizim ona attettiklerimizin aksine kaotiktir. Her şey akış halindedir. Varlık değil oluş esastır. Bir biçimi varsa dahi bu melodik değildir. İnsan estetik ve ahlaki yargılarını ona yansıtmaktan başka bir şey yapmaz.¹⁸¹ Hiçbir şey sabit kalmaz, perspektifler sürekli değişir. Bu sebeple ihlal edilemez hakikatler bulmak imkansızdır. İnsanın hatalı düşünüş biçimleri ise şeylerin süreksizliğini tanımayı istemez. Ebedi yapılar, mutlak değerler insanı tatmin etmektedir. Güç istencinin miktarlarının yarattığı ebedi akış içinde ise doğa kozmik ya da ilahi bir amaca sahip değildir. Yönü yoktur.¹⁸² Herakleitos görünen dünya dışındaki varlığı kabul etmemekle Nietzsche'nin gözünde diğer filozoflardan ayrı bir yere sahiptir.¹⁸³ Zerdüş de oluşu Herakleitos gibi anlatır:

“Suyun üzerine yollar döşenmişse, ırmağın üzerinde köprüler, korkuluklar varsa; sahiden kimse inanmaz “Her şey bir ırmak gibi akış halindedir “diyene... Ey kardeşlerim, şimdi akış halinde değil mi her şey? Düşmedi mi tüm köprüler ve korkuluklar suya? Kim tutunmaya çalışır hala iyiye ve kötüye?”¹⁸⁴

¹⁷⁶ Segdwick, 2013, s.40; Meyer, L. (1999). Nietzsche. içinde: *The Philosophy of Law: An encyclopedia* (Ed. Christopher Berry Gray). Vol 2. S. 589-590.

¹⁷⁷ Linarelli, 2004, s. 419.

¹⁷⁸ Nietzsche, 2003, s. 182.

¹⁷⁹ Linarelli, 2004, s. 422.

¹⁸⁰ Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve Felsefe* (Çev. Ferhat Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık, s. 16.

¹⁸¹ Nietzsche, 2003, s. 119-120.

¹⁸² Bodenheimer, 1972, s. 7.

¹⁸³ Nietzsche, 2014, s. 30.

¹⁸⁴ Nietzsche, F. (2020a). *Böyle Söyledi Zerdüş* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası. S. 202.

Gerçeğin akış halinde olmasını Nietzsche'nin dil felsefesindeki kavram karşıtlığında görebiliriz. Her fenomen ve olay tektir, eşsizdir. Fakat dile ve bilince çevrilince bu teklik kaybolur.¹⁸⁵ Bu yönüyle dil kavramsal olduğu için oluş halindeki hakikatin karşıtıdır. Kavramlar ya da dilbilimde göstergeler, gösterilene tekabül etmezler.¹⁸⁶ Nietzsche kavramları boynuzları ve keskin dişleri olmayan zayıf insan varlığının hayata tutunma aracı olarak görür. Hobbes'u hatırlatır biçimde kavramsal konvansiyonların barış ve güven için araçsal önemini teslim eder. Dil aracılığıyla hakikat tesis edilir. Varlıklar üzerinde adlandırılmaya gidilir. Dolaysız ve tekil olanın karşısındadır insan. Verdiği adların sanki kendiliğinden bir karşılığı varmış gibi davranır.¹⁸⁷ Oysa bu adlandırmalar keyfidir. Kavramlar tekil farkların göz ardı edilmesiyle doğar. Bu eleştiri Platon'un idealar görüşünün de doğrudan eleştirisidir.¹⁸⁸ Yaprak kavramını ele alır Nietzsche. Yaprak kavramı ya da göstergesi bununla karşıladığımız tek tek şeylerin farklılıklarını unutmanın sonucunda kabul edilir. "Sanki doğada yaprakların dışında "yaprak" diye bir şey varmış, bütün yaprakların o örneğe göre...biçimlendirildiği...bir ilk biçim varmış" gibi tasarlanır. Tek tek yaprakların üzerinde bir yaprak ideası varmış gibi düşünülür. Doğanın bunlardan haberi yoktur.¹⁸⁹ İnsan bu yapıları inşa eden "kavramlar katedrali" kuran bir varlıktır. İnsan faaliyeti adlardan oluşan hakikat bu sebeple keşfedilen bir şey değildir. Nietzsche "eğer bir kimse bir şeyi bir çalının arkasına gizleyip onu işte orada arayıp buluyorsa, bu arama ve bulmanın övülecek yanı pek yoktur" demektedir.¹⁹⁰ Sanatçı yanını bastırmakla belirsizlik karşısında güven kazanmanın bir yoludur bu. Bu eleştirinin felsefi sonucu Nietzsche'yi takip eden Heidegger ve Derrida gibi isimlerde görülür. Özne-nesne düalizmini Nietzsche reddetmiştir. Nesnenin öznece "doğru" algılanması yani doğruluğun doğaya uygunluğu kuramı saçmalıktır.¹⁹¹ Realistlerin ileri sürdüğü gibi öznenin geçmişinden, içinde bulunduğu halinden yani insanlığından ayrı bir gerçeklik mümkün değildir.¹⁹² Bilginin oluşumu rasyonel, bilimsel bir şey değil daha ziyade

¹⁸⁵ Nietzsche, 2003, s. 227.

¹⁸⁶ Sağlam, R. (2014). *Yapıbozumsal Adalet*. İstanbul: Tekin Yayıncılık, s.80.

¹⁸⁷ Nietzsche, Nietzsche, F. (2015). *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* (Çev. Gürsel Aytaç). İçinde. *Ahlakdışı Manada Doğruluk ve Yalan Üzerine*. İstanbul: Say Yayınları, s. 110-111.

¹⁸⁸ Nietzsche, 2015, s. 112.

¹⁸⁹ Nietzsche, 2015, s. 113.

¹⁹⁰ Nietzsche, 2015, s. 115.

¹⁹¹ Nietzsche, 2015, s. 116.

¹⁹² Linarelli, 2004, s. 423. Realist görüş aynı zamanda çağdaş doğal hukuk düşüncesinin temsilcilerinden Moore'un da semantik doğal hukuk görüşünün dayanak noktasıdır. Dilin göstergelerinin doğada gerçek gösterilenlere tekabül etmesi gibi ahlak ifadeleri de ahlaki gerçeklere

yorumların ve alışkanlık haline gelmiş hataların bütünüdür. Hakikat bir kere varabileceğimiz sabit bir şey değildir. Yaratma, konvansiyon haline getirme ve unutma meselesidir.¹⁹³ Hakikate dair bu tarz düşünme bütün transandantal temellerin reddi anlamına gelir. Doğada yasalar bulmak, onda nedensellikleri ve düzenlilikleri görmek, doğaya bir çeşit kendinde anlam atfetmek de insanın “mecaz oluşturma içgüdüsü”nün ürünüdür. Hayat kurtaran yalanların bir türüdür.¹⁹⁴ Nietzsche bu tarz düşünmeyi yanlış nedensellik olarak adlandırır.¹⁹⁵ Bütün dinler ve ahlaklar hangi davranışın mutlu edeceğini öğretmek iddiasındadır. Bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi ise bu nedenselliği tersine çevirir. Bedene, tutkuya, fizyolojiye uygun olan sonuç değil nedendir. Yaşamın sürmesi ve erdemlerin yaratılması böyle ortaya çıkar. Ahlak böylece müphemlikten duyulan korkuyu giderme içgüdüsünden kaynaklanır. Bütün mesele bunların güç verip vermemesidir. Tanrıya duyulan inanç da belirsizliğe karşı verdiği güce olan güven sebebiyledir.¹⁹⁶ Doğa yasalarının keşfedilmesi varsayımı da yanlış nedenselliğin örneğidir. Yasalardan bahsetmenin kaynağı biz insanların hayatta kalma çabasının ürünüdür. Doğanın değil insanın doğaya karşı duruşunun söylemidir. Doğa yasası dolayısıyla doğayı değil insanı ve kültürü anlatır.¹⁹⁷ “İnsan kuraldır, doğa kuralsızlıktır” der Nietzsche.¹⁹⁸ Antropolojik olarak da dini ritüellerin, tapınmaların, büyülerin gayesinin doğaya yasa koymak, karşısındaki büyük belirsizliği büyüleyerek onu insanları kontrol ettiği gibi yasalarla kontrol altına almak olduğunu ileri sürer. İlkeller için karşısındaki öteki kabileye yasalarını kabul ettirmekle, iç düzeni sağlamakla doğaya yasaları kabul ettirmek benzer işlerdir.¹⁹⁹ Böylece dış doğanın evcilleştirilmesi, toplumsal ilişkiler alanında iç doğanın biçimlendirilmesiyle birlikte gerçekleşir.²⁰⁰ Doğal hukuk düşüncesinin de dayandığı uzun felsefi geleneğin varsayımlarını alt üst etmeye girişmiştir Nietzsche.²⁰¹ Evrende insandan önce var olan ve keşfedilmeye hazır yasalar sadece batıl inançtır. Şöyle ifade ediyor Nietzsche:

denk düşmektedir. Dinç, U. (2014). *Semantik Doğal Hukuk ve Hukuki Yorum*. İstanbul: Legal Yayıncılık, s. 122.

¹⁹³ Litowitz, D. (1997). *Postmodern Philosophy and Law*. Kansas: University Press of Kansas, s. 51.

¹⁹⁴ Nietzsche, 2015, s. 118.

¹⁹⁵ Nietzsche, 2014, s. 49.

¹⁹⁶ Nietzsche, 2014, s. 50-54.

¹⁹⁷ Segdwick, 2013, s. 44.

¹⁹⁸ Nietzsche, 2019, s. 87.

¹⁹⁹ Nietzsche, 2019, s. 88-89.

²⁰⁰ Segdwick, 2013, s. 47.

²⁰¹ Tuncel, Y. (2010). Nietzsche, Natural Law, And The Reshaping Of Physis. *Vera Lex New Series*, Volume 11. S. 133.

““Doğa Yasası” Bir Batıl İnanç Sözcüğü. - Doğadaki yasalara uygunluktan böyle büyülenmişçesine söz ediyorsanız, ya tüm doğal şeylerin kendi yasalarına gönüllü, kendi kendine boyun eğen bir itaatle uyduklarını kabul etmeniz gerekir bu durumda doğanın ahlaklılığıdır sizde hayranlık uyandıran; ya da canlı varlıkların üstünde değerli bir ziynet olarak durdukları en sanatkarane saati yapmış olan yaratıcı bir teknisyenin varlığı düşüncesidir sizi büyüleyen. Doğadaki zorunluluk "yalanlara uygunluk" deyimiyle insanileşir ve mitolojik hayalciliğin son sığınağıdır.”²⁰²

Doğa yasasından bahsetmek Nietzsche için keşfedilecek bir yasanın yokluğunu kabul edince politik bir mesele haline gelir. Doğaya yasaları veren çıkarları, gücü doğrultusunda insan yorumudur. Yasaları dayatan insandır ve insan doğayı bu yaratımın kalıplarına sokar.²⁰³ Güç istenciyle oluşa varlık karakterini kabul ettirir.²⁰⁴ Nietzsche ayrıca doğanın etik için de temel sağlayamayacağını belirtir. Doğallıktan ahlaklılık çıkartılmasını kendi içinde iyi veya kötü olan eylemlerin varlığına duyulan inançla açıklar. Doğanın ona göre onarılışı için ise eylemin kendi içinde değerden yoksun olduğunun kabulü gereklidir. Bir eylem kimin yaptığına bağlı olarak haklı ya da haksız olarak farklı değer alabilecektir.²⁰⁵ Doğanın nasıl yorumlandığı neyi meşrulaştıracığını belirlemiş olur.²⁰⁶ Doğa yasaları ona göre olgu değildir ve yorum olsa da kötü bir yorumdur. Kendi çağında insanların eşitliğini meşrulaştırmak için kullanılmaktadır ancak başka yorumlarla başka doğa yasaları mümkün olabilir. Demokratik eşitlik yerine bir başka kimse “yorumlama sanatıyla, aynı doğada aynı fenomenlere bakarak, özellikle güç iddialarının tiranca- saygısızca ve acımasızca kabul ettirilmesini” çıkarsayabilir, demektedir.²⁰⁷ Bu sebeple yorumcu, doğa üzerinde hegemonya kuran yasa koyucudur.²⁰⁸ Stoacıların doğayı rasyonel bir varlık olarak yorumlayışını, ona göre yaşamayı buyurmalarını, doğaya ahlak empoze etmek şeklinde eleştirirken Nietzsche bize hem kendi doğa görüşünü yani doğanın irrasyonelliğini hem de farklı bir anlam atfetmenin bir örneğini sunar:

“Doğaya uygun mu yaşamak istiyorsunuz? Ah sizi asil Stoacılar, nasıl bir laf kalpazanlığı bu! Doğa gibi bir varlık düşünün, savurganlıkta sınır bilmez, aldırışsızlıkta sınır bilmez, amaçsız ve saygısızdır, merhamet ve adalet nedir bilmez, hem verimli hem çorak hem de belirsizdir; aldırışsızlığın bir güç

²⁰² Nietzsche, F. (2005b). *Karışık Kanılar ve Özdeyişler* (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası. S. 14.

²⁰³ McGill, 2008, s.89.

²⁰⁴ Nietzsche, 2017a, s. 398.

²⁰⁵ Nietzsche, 2017a, s. 209.

²⁰⁶ Litowitz, 1997, s. 47.

²⁰⁷ Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası. s, 28.

²⁰⁸ Tuncel, 2010, s, 134.

olduğunu düşünün- nasıl yaşayabilirdiniz bu aldırıışsızlığa uygun olarak? Yaşam – tam da bu doğanın olduğundan farklı olmayı istemek değil midir?... Hem “doğaya uygun yaşamak” buyruğunuz, aslında yaşama uygun yaşamak anlamına gelse bile – nasıl yaşamazdınız ki bunu? Bizzat olduğunuz ve olmanız gereken şeyi bir ilke haline getirmek niye? – Gerçekte durum tamamen farklıdır: coşkuya kapılmış bir halde, yasanızın düzenleyici ilkesini doğadan aldığınızı öne sürerken, aslında tam tersini istiyorsunuz, sizi tiyatrocular ve kendini aldatanlar! Gururunuz sizin ahlakınızı, sizin idealinizi doğaya, evet doğaya bile dikte etmek ve ertelemek istiyor; doğanın “Stoa’ya uygun olarak” doğa olmasını talep ediyor ve her türlü varoluşu yalnızca kendi suretinize göre var kılmak istiyorsunuz – Stoacılığın olağanüstü bir ebedi yüceltilmesi ve genelleştirilmesi olarak! Bütün o hakikat sevginizle öyle uzun bir süre, öyle inatla hipnotize olmuş, kaskatı bir halde zorluyorsunuz ki kendinizi, doğayı yanlış, yani stoacı bir bakışla görmeye, sonunda onu başka türlü göremez oluyorsunuz...”²⁰⁹

Bu pasajında gördüğümüz üzere Nietzsche stoacıların doğa ve erdem arasında kurduğu ilişkiyi eleştirmektedir. Stoacılar rasyonel olarak düzenlenmiş ve teleolojik bir evren görüşüne sahiptir ve kozmosu her parçanın bütüne katkıda bulunan bir işleve sahip olduğu organik bir yapı olarak anlamaktadır. Doğanın rasyonel düzenine uygun davranmayı buyurmaktadırlar. İnsan rasyonel davrandığında bunu gerçekleştirebilecektir. Nietzsche için ise doğa kaotik ve amaçsızdır.²¹⁰ Nietzsche’nin eleştirisinde doğanın görünüşteki teleolojik karakterinin ardında, doğa hakkındaki ahlaki yargıların ardında antropomorfik varsayımlar yatmaktadır. Mollison’un da belirttiği gibi Stoacılar teleoloji vasıtasıyla ahlaki yaklaşımlarını haklılaştırırken Nietzsche’nin teleolojiyi reddetmesi ahlaki değerlerin tarafsızlığına yönelik şüphecilik sergilemesi için ona zemin sağlamaktadır. Bu tema Nietzsche’nin ahlak felsefesinde tutarlı olarak sergilenmiştir.²¹¹ Doğaya dayatılan bir yorumu, örneğin buradaki stoacı yorumu kabul etmek diğer olası yorumları dışlamayı da gerektirir. Örneğin, Fransız devriminin yaptığı da budur. Geçmişe bakıp olan biten kargaşaya bütüncül bir anlam yükleyerek katlanılabilir hale getirmek.²¹² Nietzsche’nin perspektifinden bakıldığında devrimciler ve doğal hukuk düşünürlerinin entelektüel olarak dürüst olabilmeleri için apaçık hakların ve doğa yasalarının yorum olduğunu kabullenmeleri şarttır. Doğaya yönelik kavramlaştırma politiktir. Doğal hukukçular ve devrimciler doğayı kendi politik önermelerine meşruluk kazandırmak üzere adlandırmışlardır.²¹³ Doğa ve yasa

²⁰⁹ Nietzsche, 2016, s. 12.

²¹⁰ Mollison, J.A. (2019) Nietzsche contra stoicism: naturalism and value, suffering and amor fati, *Inquiry*, 62:1, 93-115. S. 95-96.

²¹¹ Mollison, 2019, s. 97-98.

²¹² Nietzsche, 2016, s.46.

²¹³ Litowitz, 1997, s.48.

ilişkisinin bu şekilde ters yüz edilmesi Nietzsche'nin epistemoloji görüşüyle de ilişkilidir. Hakikat bir filozofun ya da kölenin, Hristiyan'ın iktidar istencinin ifadesidir. Büyük felsefeler, ahlak öğretileri araçsal değere sahiptir. Öyle ki "felsefenin babası bilgi dürtüsü" değil iktidara dönük dürtünün politik ya da maddi amaçlarıdır.²¹⁴ Doğal haklar ve doğa yasalarının amacı da demokratik devleti meşrulaştırmaktır. Bunu söyleyecek entelektüel dürüstlük doğal hukuk teorisyenlerinde eksiktir. Hakları sabit doğayla, akılla, tanrıyla temellendirmek mümkün değildir.²¹⁵ Ahlak yarattığımız bir şey olsa da keşfetme söylemi yaratmaya göre daha az yük barındırdığından ahlakın şimdiye kadar tanrı tarafından emredildiği, akılda olduğu ya da doğada bulunduğu ileri sürülmüştür.²¹⁶ Klasik doğa ve doğal hukuk düşüncesi modern çağda terk edilmişse de etkilerini erken modern düşünürlerde görmek mümkündür.²¹⁷ Devleti meşrulaştırmak için yeni ilkeler arayışı içine girmek söz konusudur. Hobbes her ne kadar yukarıda anlattığımız gibi ahlakı ve hukuku otoriteye dayandırmış olsa da doğa durumundan çıkarılan doğa yasalarını ahlakı temellendirmek ve meşrulaştırmak için kullanmıştır. Burada aklın önemi yükselmiştir. Akıl doğa yasalarının kökeni haline gelmiştir. Oysa Hobbes dahil ahlak düşünürlerinin ahlaka temel bulma çabaları ahlakın kendisini sorunsal haline getirmemiştir. Yapmaya çalıştıkları Nietzsche'ye göre sadece çağın, sınıfın, kilisenin mevcut ahlaki durumuna temel sağlamaktır.²¹⁸ Hobbes bunu akılla sağlamıştır. Kant kategorik buyrukla. Akli ahlakın temeli yapmakla doğal hukukun metafiziğini sürdürmüşlerdir.²¹⁹

Bir sonraki başlığımızda inceleyeceğimiz üzere Nietzsche birçok yazısında Hristiyan ahlakını doğaya aykırılıkla mahkûm etmiştir. Birçok yerde insanın doğal benliğinden uzaklaştığının, arzularının bastırıldığının eleştirisini yapmaktadır. Her çeşit doğa karşıtı olanla savaştığını ilan etmektedir. Bu formülasyonu Nietzsche bilime, ahlaka, politikaya temel sağlayacak bir naturalizm ya da metafizik biçimi öneriyor gibi de görünmektedir.²²⁰ Fakat doğaya Herakleitosçu bakışı içinde Nietzsche'nin bu kalıba sığabileceğini düşünmüyoruz. Doğanın kaosunun hayata

²¹⁴ Nietzsche, 2016, s.10.

²¹⁵ Litowitz, 1997, s.49.

²¹⁶ Nietzsche, 2005a, s. 83.

²¹⁷ Tuncel, 2010, s. 136.

²¹⁸ Nietzsche, 2016, s. 98.

²¹⁹ Tuncel, 2010, s. 137.

²²⁰ Steven, M. (2004). "Nietzsche, Nihilism, and the Virtue of Nature." *Dogma: Revue de Philosophie et de Sciences Humaines*, s. 5.

rehberlik etmesi onun kabullenilecek ancak üstesinden gelinecek bir şey olduğunun bilincinde olmakla gerçekleşir.²²¹ Yeni değerleri yaratan trajik insanlar realitenin korkunçluğunun, belirsizliğinin farkında ancak bununla başa çıkacak, yükü taşıyacak ve yaratacak güce sahip insanlardır.²²² Nietzsche eserlerinde yaşamı olumlayan, güç istencini yadsımayan, kendi değerlerini yaratacak dionysos tarzı bir benliği öğretse de ve bazı ahlaki yorumları diğerlerinden soylu görse de²²³ bu tarz ahlakın içeriği hakkında söz söylememiştir. Zerdüşt herkese kendi yasasını yazmayı öğretmektedir çünkü o “doğal bir ahlak olduğu anlayışını reddetmektedir” ve bütün ahlaki söylemlerin niteliği doğa dışıdır.²²⁴ Nietzsche’ye göre ahlak doğanın karşıtıdır.²²⁵ Ahlakların özü doğaya ve akla karşı zorlama olmasında yatmaktadır. Strauss’un, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin en önemli kısımlarından biri olarak gördüğü 188. Aforizma böyle başlar. Yeryüzünde var olan bütün ahklar keyfiyet temellidir. Tiranlıktır. Bu tiranlığın ürünü olan ahlak uzun süre devam eden itaatle bir mutlak haline gelir. Her şeye bu mutlağı doğrulayacak biçimde bakılır. Mutlağın doğrulanması adına doğanın aldırışsızlığı ve farklı tinlerin bastırılması söz konusu olmuştur. Her ahlak öğretisi bakışın sınırlanması ve itaat edilmesini sağlayarak mutlak haline gelmek ister. Nietzsche “doğal” olanın “keyfi yasaların tiranlığı” olması ihtimalini doğal ahlaka karşı öne çıkarır. Bu ihtimalin belirtilmesi keyfi yasalara doğayla getirilen itirazın tersine çevrilmesi yönünde bir yorumdur. Ahlakın gelişiminde keyfi yasaların tiranlığının önemini vurgular. Doğanın ahlaki buyruğu olsa olsa bu perspektiflerden birine itaat etmeyi öğretir.²²⁶ Siemens’e göre de Nietzsche’nin bu pasajda ileri sürdüğü temel eleştiri ahlaki yasanın keyfiliğine ve zulmüne onun zıttı olarak varsayılan doğa adına karşı çıkma çabalarına yöneltmiştir. Keyfi yasalara karşı çıkmak adına *nomos* a karşı *physis*, yasaya karşı doğa yasası varsayılır.²²⁷ *Tan Kızıllığı*’nda da ahlakın alışlagelmiş davranış normlarına itaat etmekten başka anlamı olmadığını belirtir. Faydasını zararını sorgulamadan sürünün yasalarına itaat ahlak anlamına gelmiştir.²²⁸ Strauss’un da belirttiği gibi Nietzsche burada ahlakın kaynağını

²²¹ Steven, 2004, s. 6.

²²² Kuçuradi, 1967, s. 102.

²²³ Berkowitz, 2003, s. 118.

²²⁴ Megill, 2008, s. 63.

²²⁵ Nietzsche, 2014, s. 39.

²²⁶ Nietzsche, 2016, s. 100-102.

²²⁷ Siemens, H. (2010). The Problem of Law and Life in Nietzsche’s Thought. *The New Centennial Review*. Vol. 10, No. 3. pp. 189-216, s. 207.

²²⁸ Nietzsche, 2005a, s. 19-20.

doğaya ya da akla dayandırmanın geçersizliğini ileri sürmektedir. Ahlak doğanın da aklın da zıttıdır.²²⁹ Doğal hukuk düşüncesiyle temel farkı buradadır. Tekrar vurgulamak gerekirse kaotik doğadan akıl yoluyla ahlak yasalarının keşfedilemeyecek oluşundadır.²³⁰ Belirtmek gerekir ki Nietzsche insanların keyfi yasalar yoluyla kurallara tabi kılınmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Keyfi yasalar yoluyla insanların davranışlarına yön verilmektedir. Onun itiraz ettiği ve ifşa etmeye çalıştığı şey Hristiyanlık örneğinde olduğu gibi bu keyfi yasaların dogmatik hale getirilmesi ve bunun için kendi köklerini gizlemesidir. Bu yolla farklı olanakların dışlanması, yaşam karşıtlığı yapılması, perspektifin daraltılması söz konusudur. Kendi evrenselliğini ileri süren ve temelindeki keyfiyeti gizleyen ahlak öğretilerinin ortak özelliği budur. Kendi özünde yasa ve ahlak barındırmayan kaosa eklenen yorumsal yasalar başka olanakları kapatmamalıdır.²³¹

Kant doğal hukuku doğadan akla taşıyan düşünür olmakla doğadan ahlaki ayırmakta Nietzsche'den önce gelse de ahlakın akıl karşıtlığı Nietzsche'nin Kant eleştirisinde görülecektir. Burayı ayrıca incelemek gerekmektedir. Bu başlık için sonuç olarak diyebiliriz ki Nietzsche için: “*Ahlaki fenomenler yoktur, yalnızca fenomenlerin ahlaki yorumlanması vardır.*”²³² Tragedyalar da görünene karşı doğal, ahlakiyi yaratan yorumlar olarak bunun örneğidir. Sanatçı profili ve estetik yaratıcılık, ilk eseri Tragedyanın Doğuşu'ndan itibaren Nietzsche için kalıcı bir temadır. Öyle ki devleti yaratanlar dahi sanatçı zorbalığına sahiptir. Tragedyanın kaynağı anlamsız, belirsiz ve akış halindeki gerçekliğe karşı güven duygusu yaratmaya dayanır. Tragedya izleyenlere görüşün arkasındaki ebediyeti tanıtarak ahlaklı davranışa dair tanımlar sunarak “metafizik teselli” sağlamıştır. Nietzsche'ye göre tragedyanın etkisi devlet, toplum ve insanlar arasındaki farklılıkları sunulan birlik görüntüsüyle gizleyerek avutmasıdır. Avuntu, değişen uygarlıklara ve halklara rağmen değişmeyen doğa varlıklarını ve kültür insanına karşı doğal, gerçek insanı koro vasıtasıyla sunmaktır.²³³ Doğayı yaratan, doğal hali yaratan, doğal olanı ve metafizik olanı tayin eden, ahlaki

²²⁹ Strauss, L. (2019). *Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev. Özgüç Orhan). İstanbul: Pinhan, s. 318.

²³⁰ Linarelli, 2004, s. 426.

²³¹ Nehamas, A. (2016). *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat* (Çev. Cem Soydemir). Ankara: Doğu Batı. S. 82-83.

²³² Nietzsche, 2016, s. 83.

²³³ Nietzsche, F. (2020e). *Tragedyanın Doğuşu* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, s. 47-50.; Berkowitz, 2003, s. 94.

ve siyasi yaşamın ebedi gerçeklerini Yunanlılar'a sunan tragedyanın Dionysosçu sanatsal yaratıcılığıdır. Nietzsche'nin deyimiyle:

*“Burada, en büyük istenç tehlikesinde, kurtarıcı, şifa bilgisine sahip büyücü olarak yaklaşır sanat; yalnızca o kırabilir, varoluşun korkunçluğu ya da saçmalığı hakkındaki tiksinti düşüncesini, kendini yaşattığı tasavvurlarda: bunlar korkunç olanın sanatsal itaat altına alınışı olarak yüce olan ve saçma olandan duyulan tiksintinin sanatsal boşalması olarak komik olandır.”*²³⁴

Nietzsche'nin tanrının ölümü şeklinde ifade ettiği metafizik, transandantal ahlak temellerinin yokluğu ve ahlakın güç istencinin ürünü olması, ahlakın ancak tarihsel ya da Nietzsche'nin deyimiyle soykütüksel olarak araştırılabileceği sonucunu doğurmaktadır.²³⁵ Filozoflar “aeterna veritas” olarak insanı bulmaya çalışmışlarsa da yaptıkları var olan insan tipini incelemeyi aşamamıştır oysa oluşun kabulünde ve mutlak hakikatlerin yokluğunda felsefe de tarihsel ve mütevazı olacaktır.²³⁶ Leo Strauss'un ahlakın tarihsel ve rölativist hale getirilmesine karşı çıkarak klasik felsefenin, yani görece olmayan ahlaki standartların yeniden tesis edilmesinin gerekliliğine verdiği önem bu gidişatın Nietzscheci anlayışı doğurduğu eleştirisine dayanmaktadır. Nietzsche modern felsefenin vardığı tehlikeli bir sonuçtur. Başarısı ve yeterliliği şüpheli olmakla beraber Nietzsche tarihsel çalışmanın bir örneğini efendi-köle ahlakı tarihsel tiplerini ele alarak sunar. Ahlakın soykütüksel ele alınışı doğal hukuk ahlak felsefesinin, adalet ve hak nosyonunun Nietzscheci eleştirisini içermektedir.

2.3. Ahlakın, Adaletin, Hakların Soykütüğü

Ahlakın soykütüğü projesi, Nietzsche'nin bütün değerleri yeniden değerlendirme adını verdiği projesinin bir parçasıdır. Nietzsche; Platon, Thomas Aquinas, Kant üzerinden çağındaki liberalizme ulaşan ahlaki paradigmayı karşısına almaktadır.²³⁷ Nietzsche Batı ahlakının metafizik karakterini, onun tarihselliğini özgün bir biçimde ele alarak göstermek çabasıdadır. Proje; özne varsayımının, iyi ve kötü varsayımlarının, vicdanın, diğerkamılığın, adaletin eleştirisini içerir.²³⁸ Nietzsche'nin asıl hedefi çağının içine düştüğü nihilizm sorununu açıklamak ve aşmaktır. Ahlakın

²³⁴ Nietzsche, 2020e, s. 49.

²³⁵ Berkowitz, 2003, s. 112.

²³⁶ Nietzsche, 2019, s. 2-3.

²³⁷ Emden, J. (2013). *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche* (Çev. Gamze Varım). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. S. 226.

²³⁸ Küçükaltı, 2017, s. 44.

soykütüğü, değerlerin bulunduğu hale gelişini tarihsel ve psikolojik olarak açıklamakla nihilizmi doğuran değerleri aşmanın ve yeni değerleri yaratmanın ön koşuludur.²³⁹ Nietzsche ahlakın soruşturmasını “Kimin güç istenci ahlaklılıktır?” diyerek yapmaktadır. Deleuze, metafiziğin öze ilişkin “nedir?” şeklindeki sorusunun varlık ile oluş arasında ayrıma gittiğini, tek tek şeylerin niteliğinin üzerinde ideal varlığı var saydığını buna karşın Nietzsche’nin soruyu “kim?” sorusu haline getirdiğini belirtmektedir. Kim sorusunu sorduğumuzda şeyin üzerinde egemen olan kuvvetleri ortaya koymak mümkün olur. Bir şeyin özü perspektife bağlı bir özdür. Onun üzerinde egemenlik kurmuş olan çoğul güçleri tespit etmek onun özünü ifade etmenin yoludur.²⁴⁰ Güç istenci kendi güç miktarına tekabül eden niteliği istemektedir. Nietzsche buna göre tipler oluşturur. Tip güç istencinin niteliğinden oluşur.²⁴¹ Burada ele alacağı tiplere göre ahlak Sokrates’ten beri; sürünün, kölenin, Hristiyan’ın güç istencinin ahlakıdır.²⁴² Politik açıdan bu değerlerin eleştirisi güç istenci eleştirisiyle bir bütündür. Soykütüksel analiz değerlerin ardındaki güç ilişkilerini ve şiddeti göstererek onların bu ilişkilerin ürünü olduğunu, evrensellik, değişmezlik iddialarının geçersizliğini ve bu ilişkilerin meşrulaştırılmasına hizmet etmekten öte bir anlamı olmadığını göstermek iddiasındadır.²⁴³ İnsan doğasından geldiğine inanılacak kadar kabul edilmiş değerlerin evrensellik iddiasına karşın evrimsel süreçte yaratıldığını ileri sürmektedir.²⁴⁴ Bu politik bir incelemedir. Mutlak ahlak öğretilerinin yaratılmasıyla bu ahlaka dayanan toplulukta öteki düşman olarak dışarıda bırakılır. Bu, toplulukların politik dayanakları olan ahlakının mutlak değil, mutlak varsayılmış olduğunu ileri sürer.²⁴⁵ Soykütük araştırması göreceğimiz üzere bildiğimiz tarih araştırmalarına benzememektedir. Titiz değildir, ayrıntı vermez, olaylardan bahsetmez, isimlerden bahsetmez. Birkaç filolojik delil gösterme çabası dışında Nietzsche’nin böyle bir çabası da yoktur.²⁴⁶ Nitekim kitabın alt başlığı da “bir kavga yazısı”dır. *Ecce Homo* adlı otobiyografik eserinde de bu çalışmanın bilimsel olduğu kadar gösterişçi ve alaycı olduğunu da teslim eder.²⁴⁷ Soykütüğün önsözüne bakarak, bu spekülasyon yapının

²³⁹ Pearson, 2011, s. 158.

²⁴⁰ Deleuze, 2016a, s. 100.

²⁴¹ Deleuze, 2016a, s. 102.

²⁴² Nietzsche, 2017a, s. 199.

²⁴³ Küçükaltı, 2017, s. 46.

²⁴⁴ Emden, 2013, s. 215.

²⁴⁵ Emden, 2013, s. 216.

²⁴⁶ Berkowitz, 2003, s. 110.

²⁴⁷ Nietzsche, F. (2008a). *Ecce Homo* (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say, s. 101.

sebebinin, çalışmanın ilgisinin ahlakın kaynağına yönelik hipotez oluşturmaktan çok nihilizmi doğuran ahlakın değerini sorgulamak olduğunu belirtmesinde görebiliriz.²⁴⁸ İyinin ve kötünün kaynağının ideal, dışsal, özsel metafizikte değil psikolojik ve maddi koşullarda olduğu kabulüyle ve bundan esinlenen anlatım tarzıyla Nietzsche onların değerini, yaşam için ne getirdiğini sorgular.²⁴⁹ Bu sorgulama gelmiş geçmiş ahlaka duyulan güvenin sarsılmasını ve yeni değerlerin yaratılması talebini doğurmayı hedefler. Hüzünlü, hasta, acıyan, istençten yoksun, yaşam karşıtı, çileci, öte dünyacı ideallerin ve onların modern kalıntılarının yıkılmasını ister.²⁵⁰ Dolayısıyla Nietzsche, ahlakın tarafsız ve nesnel bir analizinden ziyade daha üstün gördüğü yaşam tarzının; yaratıcılığın, istencin veya arzuların ortaya çıkacağı, yaşamın onaylanacağı değerlerin doğması için değerlendirme yapmaktadır.²⁵¹ Doğal hukuk geleneği gibi Nietzsche'nin yaptığı da bir ahlak tarihi ortaya koymaktadır. Bu proje Emden'in deyimiyle "normatifliğin tarihini" kendisine konu edinir.²⁵² Nietzsche bunun için değerlerin ortaya çıkışını kendi tarzıyla araştırır. Titiz bir tarihçinin araştırması değildir bu. Nietzsche ahlaki yargıların soykütüğünü masalsı, şiirsel bir tarihle çıkartmıştır.²⁵³

Nietzsche'nin soykütük yöntemi (soybilim olarak da adlandırılır) şeylerin tarihselliğini açıklarken klasik tarihçilikten ayrılmaktadır. Nietzsche'nin tarih anlatısı olan soykütük, tarihin ilerlemeci anlayışına karşı gelişmiş bir tarih anlayışı olarak görülebilir. Foucault, Nietzsche'nin soykütük anlayışını incelediği çalışmasında, bu tarih anlayışının olayların tekillliğini, erekselliğin dışında kavramaya çalıştığını belirtir. Nietzsche'nin tarih yazımı olayların, kavramların vb. ortaya çıkışını hiç de tarihi yokmuş gibi olan şeylerde gözlemlemektedir. Aşağıda göreceğimiz üzere *Ahlakın Soykütüğü*'nde hınç ve mesafe duygusu böyle bir konum sahibidir. Soykütük araştırması aynı zamanda köken karşıtıdır. Karşı çıktığı köken, dışsallıktan yoksun kökendir (*Ursprung*). Araştırma içerisinde ahlakın, kavramın, olayın özsüzlüğü ve inşa edilmişliği kovalanır. Soykütük, metafizik anlayışın peşinde koştuğu anlamda bir kökeni aramaz. Nietzsche'nin metinlerinde örneğin; akıl rastlantıdan, hakikate bağlılık bilginlerin üstün gelme arzusundan, özgürlük ise yönetici sınıfın onu icat etmesinden

²⁴⁸ Nietzsche, F. (2017b). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayıncılık. s. 31-32.

²⁴⁹ Nietzsche, 2017b, s. 29.

²⁵⁰ Nietzsche, 2017b, s. 33.

²⁵¹ Küçükalp, 2017, s. 48.

²⁵² Emden, 2013, s. 223.

²⁵³ Berkowitz, 2003, s. 113.

doğmuştur. Böylece Nietzsche hareketsiz olarak algılanan şeyi tedirgin etmek istemektedir. Köken; dünyeviliğin öncesini, zamandan bağımsızlığı, öte dünyayı, tanrı katını anlatır. Soykütük ise bu saf hakikat ve başlangıç anlatılarını tedirgin etmek istemektedir. Soykütük değerli olan şeyleri yaratan hataların, aldatmacaların kayıdır. Dolayısıyla geçmişe bakarak büyük bir tarih anlatısını kurmaktan ziyade öne çıkarılmamış unsurların etkisini tarihin içine yerleştirir.²⁵⁴

Tarihçilerin tarihinden farklı olarak, “gerçek” tarih de denilen bu tarih anlayışı her şeyi oluşun içine dahil eder. İnsanın ahlakının, duygularının, arzularının vb. hepsinin tarihsel olduğu ileri sürülür. Örneğin soykütük insandaki “kara vicdan” duygusunu istencin içe yönlendirilmesiyle açıklar. Foucault’nun da belirttiği gibi soykütük hiçbir sabite dayanmaz ve sabitliği hiç sorgulanmamış şeylerin - bedeninin,arzunun- tarihini sorgular. Nietzsche için şeylerin tarihselliği onların güç istençlerinin yorum mücadelesinde, şiddetinde yaratılmasından gelmektedir. Dolayısıyla tarih araştırması tarihsel düzeni keşfetmek çabasında değildir. Tarihsel bütünlük anlatılarını; süreksizlikleri, kopuşları göstererek bozmak amacını taşır.²⁵⁵ Tarih geleneği olayların ortaya çıkışını süreklilik içinde, ereksel anlatıda, katı nedensellikte açıklarken, Nietzsche’nin tarihi olayı biricikliği içinde kavrar. Güç istenci öğretisiyle de uyumlu olarak tarihte bir şeyin ortaya çıkışı rastlantısal güç ilişkileri içerisindeki yeni bir tahakküme denk gelir.²⁵⁶ Foucault’nun deyişiyle “gerçek tarih duygusu, bizim, kaybolmuş sayısız olay içinde, ilksel yön belirleme noktalarından ve koordinatlarından yoksun olarak yaşadığımızı kabul eder”.²⁵⁷ Bundan çıkan sonuç, soykütüğün, varolan şeylerin varoluşunu heterojen güç (iktidar) ilişkileri içinde gösterdiğidir.

Soykütüğünün bizim için önemi; değerlerin tarihsel olduğunu, güç ilişkilerinin ürünü olduğunu, evrensel olduğunu iddia eden ahlakın türetilmişliğini ileri sürmesinde yatmaktadır.²⁵⁸ Üç bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümü iyi ve kötünün, özne nosyonunun eleştirisini ahlak tipleri üzerinden gösterir ve değerini ele alır. İkinci çalışma adalet ve yasaya duyulan inancı ele alır. Üçüncü çalışma ise bir bütün olarak

²⁵⁴ Foucault, M. (2020). Felsefe Sahnesi (çev. Işık Ergüden). İçinde: Nietzsche, Soybilim, Tarih, s. 232-238.

²⁵⁵ Foucault, 2020, s. 245.

²⁵⁶ Foucault, 2020, s. 246.

²⁵⁷ Foucault, 2020, s. 247.

²⁵⁸ Pearson, 2011, s. 161.

çileci ahlakın hegemonyasının değerinin, faydasının ne olduğunu ve olmadığını sorgular. Bu çalışmadaki konular daha önceki ve sonraki eserlerinde de ele alınmaktadır. Dolayısıyla Nietzsche'nin bizim çalışmamız açısından merkezi konumda olan bu eseri diğer eserleriyle bağlantılıdır. Buradan yola çıkarak çalışmamız, Nietzsche için ahlakın güç ilişkilerinin ürünü olduğunu, hukuki ve ekonomik bir ilişki olan adaletin ahlakın içine çekilişini ve hakların güçle bağlantısını üç ayrı başlık altında ele alacaktır.

2.3.1. Ahlakın Soykütüğü

Nietzsche soykütük çalışmasına ismini vermediği İngiliz psikologlarına saygı ve eleştiri sunarak başlamıştır. Bu psikologlara göre insan kökeninde bencil olmayan eylemleri onaylayan, onlara iyi diyen bir varlıktır. Bencil olmayan eylemler yararlı olduğu için onlara iyi denmiştir, sonra alışkanlık haline gelmiştir ve faydalı olduğu için iyi denildiği zamanla unutulmuştur.²⁵⁹ İsim vermese de bu düşünürlerin Hume, Mill gibi insan doğası üzerine incelemeler yapan düşünürler olduğu kabul edilmektedir.²⁶⁰ İngiliz psikologları insanı incelerken insan doğasından yola çıkan düşünürlerdir. Bütün insanlarda doğası gereği sabit olan, kültürün belirlenimine tabi olmayan ahlak ilkelerini ortaya koymak üzere çalışmaktadırlar.²⁶¹ Nietzsche İngiliz psikologlarının çabasını anlamsız ve keyfi bulur. Yaptıkları kendi çevrelerinde olan insanın etrafında dolanmaktır. Kendi ahlaki değerlerini geçmişe, başka kültürlere dayatmaktadırlar. Bu faydacılar İngiliz ahlakını insan doğasının evrensel özellikleri olarak varsaymaktadır.²⁶² “Oysa, yazık ki kesinlikle tarihsel ruh eksik onlarda” der Nietzsche. Bu sebeple ahlakın soykütüğünü ele alışları da başarısızdır.²⁶³ Nietzsche İngiliz filozoflarında eksik olan tarihsel duyguyla hareket etmektedir. Bu eleştiriden sonra kendi ahlak tarihini ortaya koymaya girişir.

İyinin ve kötünün kaynağı Nietzsche'ye göre mesafe '*pathos*'una dayanmaktadır. Ahlakta köle ayaklanmasıyla ahlakileştirilmeden önce toplumlar iyi ve kötüyü, soylu ve sıradan ile özdeş olarak düşünmekteydi.²⁶⁴ “İyi olanlar, kendi

²⁵⁹ Nietzsche, 2017b, s. 39.

²⁶⁰ Ateş, M. (2015). İnsan Doğası Üzerine Bir Tartışma: Hume ve Nietzsche. *Dört Öge, Yıl 4, Sayı 7, S. 77-90.* s. 78.

²⁶¹ Ateş, 2015, s. 79.

²⁶² Berkowitz, 2003, s. 116-117.

²⁶³ Nietzsche, 2017b, s. 40.

²⁶⁴ Emden, 2013, s. 224.

başlarına iyiydi, yani, soylu, güçlü, yüksek konumlu, yüksek ruhluydular; kendilerini öyle duyuyorlar ve öyle ortaya koyuyorlardı”. İyi ve kötü olan soylunun, güçlünün kendi kendini değerlendirmesine bağlıdır. Soylu, güçlü olan kendi yarattığı değerleri iyi olarak adlandırır. Güçlü olan zayıf olana karşı uzaktır. Bu uzaklık sayesinde efendi değerlere ad verir. İyi sözcüğü İngiliz psikologlarının iddiasının aksine efendinin bencil üretiminin sonucudur.²⁶⁵ Bencil-bencil olmayan zıtlığının bizzat kendisi dahi Nietzsche için ahlaktaki aristokratik yapının çöküşünün ve sürü, Hristiyan ahlakının hakimiyetinin göstergesidir.²⁶⁶ Belirtmek gerekir ki Nietzsche’nin asaletten bahsetmesi, asil olanın iyiyi belirlediğini ileri sürmesi Berkowitz’in ileri sürdüğü gibi doğası gereği, kendiliğinden asil olanlar-köle olanlar ayırımına gittiği anlamına gelmemektedir.²⁶⁷ Bu ayırımın anlatmak istediği asillik sadece kendini tanımlayabilecek ve kendi değerlerini adlandırabilecek etkin güce sahip olanları betimlemeyi amaçlar. Onlar bu güce yani yaratıcılığa sahip oldukları için asildir. Yoksa asillik unvanı özcü düşüncenin bir sonucu değildir.

Nietzsche, iynin asilden geldiğini filolojik delillerle desteklemek istemiştir. Farklı dillerde yapmış olduğunu iddia ettiği araştırmanın sonucu olarak iynin kökeninin soyludan, kötünün kökeninin köylüden geldiğini ileri sürmektedir:

“Tümünün de aynı kavramsal değişime geri gittiğini buldum,- her yerde “soylu”, “aristokratik” toplumsal anlamıyla temel kavramlardı; “iyi”, onlardan yola çıkarak “ruhça soylu”, “aristokratik”, “ruhça yüksek”, “ruhça ayrıcalıklı” anlamlarında zorunlu olarak gelişime uğradı: Bu gelişim hep diğerlerine paralel şekilde yürüdü; “bayağı”, “köylülük”, “alçak”, sonunda “kötü” kavramına dönüştü.”²⁶⁸

Nietzsche bu araştırma hakkında Almanca ve Yunancadan bazı örnekleri sunduktan sonra “politik üstünlüğü gösteren bir kavramın” ruhsal üstünlükte yani ahlaki iyiyi gösteren kavramda, saf ve doğal olanın tanımlandığı kavramda sona erdiği sonucuna varmıştır.²⁶⁹ Asillerin ahlakı; güçten gelen kaynağını, arzularını, politik üstünlüğünü gizlememekteydi ve bundan dolayı derinlikten yoksun fakat dürüsttü.²⁷⁰ İktidarın rahip aristokrasisine geçmesiyle beraber bu dürüstlük yerini insanın

²⁶⁵ Nietzsche, 2017b, s. 41.

²⁶⁶ Küçükalp, 2017, s. 50.

²⁶⁷ Berkowitz, 2003, s. 119.

²⁶⁸ Nietzsche, 2017b, s. 43.

²⁶⁹ Nietzsche, 2017b, s. 46.

²⁷⁰ Berkowitz, 2003, s. 121.

derinleşmesine bıraktı. İnsanın derinleşmesi onu diğer hayvanlardan farklı, tehlikeli bir hayvan yaptı.²⁷¹

Politik üstünlüğün şövalye aristokrasisi olarak da betimlediği asillerden rahip aristokrasisine geçişi ahlakta dönüşüme yol açmıştır. Nietzsche bu dönüşümü “ahlakta köle başkaldırısı” olarak adlandırır. Fiziksel olarak egemen olan başlangıçtaki asillere karşı güçsüz olan rahip aristokrasisi gücü “tinsel intikam” ile eline almıştır. Nietzsche için tinsel intikam efendilerin sahip olduğu ahlaki formülün yeniden değerlendirilmesidir. Köleler ya da (Yahudiler); iyinin, soylunun, güçlünün birbirine eşitliğine karşı çıkararak bu değerleri yeniden değerlendirmiştir. İyi şimdi, efendinin tanımladığının tersi olmuştur. Efendinin kötü olarak tanımladığı bu ellerde iyiye dönüştürülmüştür. Sefillik, acı çekme, çilecilik artık yeni iyidir. Güce, şehvete, istence sahip olmaksa kötülükle özdeşleşmiştir. Yahudilerin değerleri tersine çevirmesiyle köle başkaldırısı başlamıştır. Bu köle başkaldırısı sonucu tesis edilen ahlak iki bin yıldır egemen olan ahlaktır.²⁷² Dolayısıyla Nietzsche Batı felsefesine hâkim olan ahlaki görüşleri birbirinin mirasçısı saymakta ve hepsini köle ahlakı olarak mahkûm etmektedir. Bu ahlaki tiplerin özelliklerini ele almak bu noktayı aydınlatmak bakımından önemlidir.

Yukarıda gördüğümüz üzere efendi ahlakı kendini onaylayan, kendi istencinden yola çıkarak iyiyi tanımlayan ve buna uymayanı kötü olarak tanımlayan ahlaktır. Efendilerin kötüsü, onların iyiyi tanımlamasının sonucudur. Köle ahlakı tipi ise bunun tersi bir yöntem izlemektedir. O kendinden değil ötekinden yola çıkmaktadır. Öteki yani efendi, başka ırk veya din onun gözünde öncelikle yadsınır. Köle ahlakı bu yadsımadan beslenerek kendini iyi olarak görür.²⁷³ “Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde “evet” demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında “dışta” olana, “farklı”ya “kendi olmayan”a “hayır” der.” Efendinin evet diyen yöntemi köle ahlakında hayır demeye dönüşmüştür. İntikam ve hınç temelli reaktif bir ahlaktır köle ahlakı.²⁷⁴ Soylu olan mesafe duygusu sayesinde karşısındakine düşman gözüyle dahi bakmamaktadır. Efendinin köleyi aşağılaması onu canavarlaştırmaz, sadece

²⁷¹ Nietzsche, 2017b, s. 47.

²⁷² Nietzsche, 2017b, s. 48.

²⁷³ Pearson, 2011, s. 166.

²⁷⁴ Nietzsche, 2017b, s. 51.

kayıtsızdır. Düşmanlık ve düşmana duyulan hınç köle ahlakının çıkış noktasıdır.²⁷⁵ Bu insan tipinin özelliklerini şöyle sıralıyor Nietzsche:

*“Hınç duygusunun insanı ne “gönlü açık”, ne de “çocuksu”, dürüst ve yapmacıksızdır kendine karşı. Ruhü şaşkı bakar, tını saklı yerleri, gizli yolları, arka kapıları sever; örtülmüş her şey onu çeker, örtülü dünyası, örtülü güvenliği, örtülü ferahlığı; nasıl sessiz kalınacağını, unutmayacağını, bekleyebileceğini, geçici olarak kendini küçültmeyi, alçakgönüllü olmayı bilir.”*²⁷⁶

Ahlakta köle başkaldırısı sonucu hâkim olan köle ahlakının bir diğer adı sürü ahlakıdır. Hristiyan ahlakı, köle ahlakı, sürü ahlakı Nietzsche’de birbirinin yerine geçen kavramlardır. Sürünün değerlendirme tarzının egemenliği sürünün faydasını, güvenliğini temel değer olarak görür. Sürü ahlakının değerleri bu temel değerle uyumludur. Sürü insanının doğruluğu sürü içinde tanınması içidir. Dürüstlüğü sürünün devamı içindir. Objektifliği sürüyü tekrar etmektir. Onun istediği güvenlik ve hakikat sürü tarafından sağlanır. Sürü insanı da itaat edendir. Sürü insanı sürü üyelerine karşı yardımsever, anlayışlı, barışçıdır. Ancak o farklı olana, değerler yaratana, trajik varoluşlara karşı düşmandır. Yabancı olanla karşılaşmasında toplumda bastırılan, içe dönen ne varsa açığa çıkar. Onlara boyun eğdirmek, arzularına, yaratıcılığına ket vurmak istemektedir.²⁷⁷ Ahlakın tarihinde kölenin, sürünün güç istencinin kendi değerlendirme biçimini ve değer yargılarını hâkim kılmasıyla ortaya çıkan ahlaki düzen “yaşama karşı güvensizliğe”, “duyulara karşı düşmanlığa”, “daha yüce mizaçların” yok olmasına sebebiyet vermiştir.²⁷⁸ Sürü ahlakının özelliklerini anlatırken Nietzsche, sözde evrensel ahlakın “toplum içinde yaşam koşullarını zor yoluyla koruma” işlevinde olduğunu düşünür. Sürünün kötü olarak nitelendirdiği ve cezalandırdığı, topluluğun ahlaki devamlılığını tehdit edendir.²⁷⁹ Emden’e göre kötünün ahlaki nitelendirilmesinin toplumun mutlaklaştırdığı sınırlarını aşanı, ona tehdit olarak görüneni, korkulanı ifade ettiğini belirtmekle Nietzsche kötüyü esasen politik bir kategori olarak düşünmüştür. Modernitenin ulus fikri de yine aynı homojen ahlaki topluluk fikrinin taşıyıcısıdır. Sürü ahlakı varlığını korumayı, kendini tehdit ettiğini düşündüğü “öteki”ne dayandırmaya devam etmektedir.²⁸⁰

²⁷⁵ Nietzsche, 2017b, s. 54.

²⁷⁶ Nietzsche, 2017b, s. 53.

²⁷⁷ Kuçuradi, 1967, s. 53-54.

²⁷⁸ Nietzsche, 2017a, s. 268.

²⁷⁹ Emden, 2013, s. 228.

²⁸⁰ Emden, 2013, s. 229.

Efendi ahlakı ve köle ahlakı tipleri Nietzsche'nin "İyinin ve Kötünün Ötesinde" ve "İnsanca Pek İnsanca" adlı önceki eserlerinde de söz konusudur. Nietzsche şimdiye kadar incelediği ahlakların bu iki tipe ayrılabilceğini belirtir. Ayrıca bunların bir arada bulunduğu durumlar da söz konusudur. Tarihsel olarak ele alma çabasında politik olarak birbirlerinin yerine geçen ahlaklardan bahsetse de bu ahlak tipleri salt politik hakimiyetin ötesinde bir bedende bir arada dahi görülebilir.²⁸¹ Bir toplumda efendilerin, ayrıcalık sahibi olanların her zaman efendi ahlakına sahip olduğu gibi bir iddia taşımamaktadır. Daha çok bu ahlaki tiplerdeki soyluluk kendini tanımlayabilmeye işaret eder.²⁸² Bu yönüyle efendilerin ahlakı, ahlak ötesi yönüyle öne çıkarken köle isyanı sonrası ahlak metafiziği iyinin ve kötünün temeli haline gelmiştir. Batı felsefesine hâkim olan özne, adalet, özgür irade gibi kavramlar köle ahlakınca üretilmiştir.²⁸³

Köle ahlakının efendileri mağlup ederken kullandığı psikolojik yöntemi Nietzsche ahlaki varsayımların kaynağı olarak ele alır. Köle ahlakının hıncı efendinin kendi değerlerini meşruiyet arayışına girmeden, ahlaki bir temele dayanmadan gerçekleştirmesini mahkûm etmek için psikolojik bir savaş yürütür. Hıncı karşısındakini suçlu kılmak ister. Özgür iradesiyle hareket eden özne, suç, günah, ruh kavramları insanın derinleştirilmesine ve efendi ahlakının yenilmesine sebep olan yaratımlardır.²⁸⁴

Soykütüğün 13. Başlığında Nietzsche fiil ile failin birbirinden ayrılmasının köle ahlakının dayandığı bir yanılsama olduğunu ileri sürer. Oysa olup biten gücün gerçekleşmesidir. "Bir parça kuvvet, bir parça dürtüye, isteme, etkimeye eşittir." Gücü, eyleyen bir failin fiili olarak düşünmek acı çekenlerin suçlamaya dayanan ahlak icat etmelerinin sonucudur. *Putların Alcakaranlığı*'nda da Nietzsche özgür istenç yanılığını "sorumluluk yaratmanın ruhbilimi" olarak değerlendirmiştir. Özgür istenç dolayısıyla sorumluluktan bahsetmek rahip aristokrasisinin toplumun üstünde cezalara dayanan hukuk tesis etmesine yol açmıştır. İnsan davranışının istence dayandığı kabul edilmiştir. Aksi takdirde yargılamak mümkün değildir. "Ahlsal dünya düzeni" oluşun masumiyetini ve ahlak dışılığını ahlakın içine çeker. Onun bakışı suç ve ceza

²⁸¹ Nietzsche, 2016, s. 200.

²⁸² Küçükalp, 2017, s. 55.

²⁸³ Pearson, 2011, s. 165.

²⁸⁴ Berkowitz, 2003, s. 125.

arayan bakıştır. “Hristiyanlık bir cellat metafiziğidir.”²⁸⁵ Nietzsche burada ahlakilik ve suç arasındaki alışıldık biçimi tersine çevirmiştir ve birinciye ikinciye bağlı kılmıştır. Soykütük araştırması kölenin hincının efendiyi suçlamakta temellenen bir ahlak öğretisi oluşturduğunu gösterir. Toplumu bir arada tutan ahlaksa da bu ahlak suçlamayı sağlamak için icat edilmiştir.²⁸⁶ Sürünün dilinde yıldırımın şimşekten ayrılması gibi, güç de tatbikinden güçlü insanın gücü tatbik etmekte özgür olduğu yanılsamasıyla ayrılır. Doğa görüşünde gördüğümüz gibi nasıl oluşun ardında varlık yoksa fiilin ardında da fail yoktur. Özne, dilin (gramatik yapının) ve aklın temel yanılgısıdır. Köle ahlakınca oluşa, güce ve efendi ahlakına karşı silahı olarak iki bin yıldır kullanılmaktadır.²⁸⁷ Bağımsız, sabit, özgür iradeli özne zayıfın kendini korumak ve ahlaki suçlamalarını meşrulaştırmak için sarıldığı bir fikirdir. Nietzsche’ye göre: “Özneye şimdiye dek yeryüzündeki her şeyden daha fazla inanılır, çünkü... ezilmiş ve zayıfın, zayıflığı özgürlük... kazanç olarak yorumlamasını olanaklı kılar.”²⁸⁸ Oluşa düzen dayatan güç istencimiz insana dilin yapısını dayatmaktadır. Dilin denk düştüğü bir gerçeklik olmaması gibi gramerin denk düştüğü fail de sadece yanılgıdır. Özne yanılgısının benimsenmesi tanrı, töz, apriori varlık gibi yanılsamalarla bir bütündür.²⁸⁹ Nietzsche için ise aşağıda güç istenci tezinde de göreceğimiz üzere kaos içinde sonsuz sayıda gücün çarpışması sonucu eylem oluşmaktadır ve eğer dünya bir an dursa ve bu bütün kaosu anlayabilecek idrak mümkün olsa iradelerin özgür olmadığını deneyle de ispatlamak mümkün olabilecektir.²⁹⁰ Sorumluluk ve suçluluk üreten sürü ahlakının yanılsamalarına karşın bu ahlakın üstesinden gelebilmek için eylemlerin ve varlığın masumiyetini kabullenmek gerekir. İyi ve kötü için de aynı kabullenme gereklidir. İyiye ve kötüye ilişkin ölçütlerin olumsuzluğunu kabullenmek gerekir. “Ahlak alanında her şey bir oluşum ürünüdür.” Nietzsche’ye göre çağının bilimselliği bunun yolunu açmaktadır. Bilginin artmasının göstereceği nihai bilgi her şeyin kaotik zorunluluk ırmağında değişmekte olduğunun bilgisidir.²⁹¹ Üstinsan değerlerin yeni belirleyicisi

²⁸⁵ Nietzsche, 2014, s. 53-54.

²⁸⁶ Riley, P. (2009). *The Philosophers’ Philosophy of Law from the Seventeenth Century to Our Days. A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Volume 10. Springer. S.286.

²⁸⁷ Nietzsche, 2017b, s. 59.

²⁸⁸ Nietzsche, 2017b, s., 60.

²⁸⁹ Küçükaltı, 2017, s. 71.

²⁹⁰ Nietzsche, 2019, s. 76.

²⁹¹ Nietzsche, 2019, s. 77-79.

olduğunda bunun da bilincinde olacaktır. Bunun politik sonuçları ikinci bölümde değerlendirilecektir.

Bu noktada özne eleştirisinde Berkowitz'in de gördüğü paradoksu ele almak Nietzsche'nin güç istenci tezini de anlamak bakımından önemlidir. Berkowitz'e göre Nietzsche fiilin ardında fail olduğunu kuruntu olarak eleştirmekle beraber aynı düşünme tarzına sadık kalmaktadır. Fiil ile faili, ahlaki değerlerin kölenin ve Hristiyan'ın yaratımı olduğunu ele alırken kabullenmiş gibidir. Onları sorumlu tutar.²⁹² Gerçekten de Nietzsche'nin hakikat görüşü onun bir yaratım olduğunu vurgulamaktaydı. Belirsizliğe karşı trajik insan hakikat yaratan bir özne olarak Tragedya'nın doğuşundan itibaren merkezde olan bir fikirdir. Felsefesinin ahlaki mahkûm eden, hayır diyen kısmı da üstinsanın yeni değerlerin yasa koyucusu olacağı evet diyen kısmı için yapılan bir hazırlıktır. Özne eleştirisine baktığımızda da özneyi icat eden bir özne olarak rahip aristokrasisini, köle insanını varsayması absürt bir görüntü vermektedir.²⁹³ Bu eleştiriye verilen bir cevaba göre Nietzsche'nin ayrımı kullanmasının sebebi "dilin metafizik doğası"ndan kaçışın mümkün olmayışıdır.²⁹⁴ Dilin kullanıldığı her yerde neden-sonuç, fiil-fail ayrımı dolayısıyla varlığa, töze duyulan inanç kendini yeniden üretmektedir. Nietzsche filozofların dilin tahakkümünde olmasının doğurduğu sorunların farkındadır: "Dildeki us: Ah ne aldatıcı bir ihtiyar kadın! Korkarım hala gramere inandığımız için Tanrı'dan kurtulamıyoruz..."²⁹⁵ demektedir. Bu makul kabul edilebilecek açıklama bizce görünürdeki paradoksun çözümü için yeterli değildir. Güç istenci tezini burada açıklamak fail-fiil ayrımının reddini açıklamak ve soykütüğün tezlerini anlamak bakımından zaruridir ve uygundur.

Nietzsche'nin Zerdüş'tü bilgelere yaptığı konuşmada şöyle demektedir: "Nerede bir canlı gördüysem, orada güç istemini gördüm...Sadece yaşamın olduğu yerde vardır istem de: ama yaşama istemi değil güç istemi."²⁹⁶ *Deccal* 'de güç istencinin eksikliğini çöküş olarak adlandırmaktadır.²⁹⁷ *İyinin ve Kötünün Ötesinde* 'de yaşamın kendisini güç istenci olarak görmektedir.²⁹⁸ Bu fikir en kapsamlı haline ölümünden sonra

²⁹² Berkowitz, 2003, s. 127.

²⁹³ Berkowitz, 2013, s. 128.

²⁹⁴ Küçükalp, 2017, s. 72.

²⁹⁵ Nietzsche, 2014, s. 32.

²⁹⁶ Nietzsche, 2020a, s. 111-112.

²⁹⁷ Nietzsche, F. (2008b). *Deccal* (Çev.: Ayça Kaya). İstanbul: Say. s. 12.

²⁹⁸ Nietzsche, 2016, s. 18.

yayınlanan notlarında kavuşmuştur. “Bu dünya güç istencidir” demektedir. Dünyayı kendi aynasında; büyümeyen, küçülmeyen, başı ve sonu olmayan, hiçlikle çevrelenmiş güçlerin artış ve azalış oyunu olarak görmektedir.²⁹⁹ Bu açıklamaya göre güç mücadelesi her şeyin temelidir. Bu düşünce evrenin kaos olarak görülmesiyle de bütündür. Güçlerin mücadelesi tamamen sona eremeyeceği için evren kaostur. Nietzsche gücü, geleneksel felsefedeki metafizik töz gibi kullanmaktadır ancak farklı olarak buradaki düşünce değişmeyi, varlığı değil esas olan değişimin kaynağını gösterir.³⁰⁰ Güç istencini Nietzsche nicelik olarak, miktar olarak düşünür. Her şeyin içinde barındırdığı belli bir güç miktarı vardır. Bu taşınan miktarlar birbiriyle çatışma içine girer. Miktarla göre egemen olan ve yönetilen güçler söz konusudur.³⁰¹ Mekanist dünya görüşünün ele aldığı özne, varlık, doğa yasası gibi kavramsal açıklamalar aslında sürekli değişeni hesaplanabilir hale getirmek için konulmuştur. Fail-fiil ayrımı da benzerdir. Yalnızca güç vardır. O güçten ayrı gücü kullanan yoktur.³⁰² Nietzsche için dolayısıyla yaratan trajik insandan, sürüden, efendiden söz etmek güçten söz etmek demektir. İnsanın köle tipi, efendi tipi demek belli miktarda gücün toplandığı bir odaktan bahsetmektir. Köle ahlakı ve efendi ahlakı arasındaki çatışma güç odaklarının giriştiği güç ilişkilerinin görünümüdür. Güç odakları birbirini sürekli kontrol ederek ve direnerek etkiler, belirlenimi altına alır. Nitekim Nietzsche’nin yaratıcı insandan, sanatsal yaratım olarak hakikatten bahsettiği noktalarda “yaratıcı güç” ifadesini görmek mümkündür.³⁰³ Dolayısıyla Berkowitz’in eleştirdiği gibi burada bir paradoks yoktur. Her yerde ve her şeyde güçlerin mücadelesi hakimdir. Efendi tipi insanı yenen, köle tipi insanın güç istencidir. İnsanın kendisi de çatışan güçlerin bedenleştiği bir güç odağıdır. “Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz başka bir şey değil!”³⁰⁴

Güç istenci tezi bu şekilde anlaşıncı köle ahlakı ve efendi ahlakı bu tiplerin, odakların barındırdıkları güç miktarına göre oluşmuş ahlaktır. Güç olarak zayıf olanın ahlakı köle ahlakıdır. Hayatta kalmak için zayıflar kesinliğin epistemolojisini sahiplenir. Yani Sokrates’ten beri diyalektiği ve aklı; beden, yaşamın

²⁹⁹ Nietzsche, 2017a, s. 651.

³⁰⁰ Soysal, S. (2020). *Nietzsche: Güç İstenci, Perspektivizm, Doğruluk*. İstanbul: Say. S. 28-29.

³⁰¹ Soysal, 2020, s. 30-31.

³⁰² Soysal, 2020, s. 15-16.

³⁰³ Nietzsche, 2016, s. 252.

³⁰⁴ Nietzsche, 2017a, s. 651.

belirsizliklerinin önüne koyma vardır. Bu ahlak tipi; oluşu kavramlarla, insanı vicdanla, gücünü içe yönlendirmekle, derinleştirmekle terbiye eder. Yaşama düşman, değişime ve güce düşman hale gelmiştir. Kölenin gücünü artırma yolu gücü yadsımak olmuştur.³⁰⁵ Kölenin güç istenci tepkisel kuvvetlerin zafer kazanmasını sağlamıştır. Tepkisel kuvvetler etkin kuvvetleri olumsuzlar, suçlar ve yapabileceklerinden ayırır. Köle bunu diyalektikle başarır. Kendi tasarladığı ben olmayana karşı çıkararak kendi olur. Bunun için özneyi icat eder. Gücü yaptıklarından ayırır. Hareket etmeme imkânı varken hareket eden özne suçlanmaya elverişlidir.³⁰⁶ Güç istencinin özelliği Darwin ve Spinoza'nın güç açıklamalarının aksine varlığı korumayı amaçlayan reaktiflik değildir. Güç istenci için korunma ikincil bir sonuçtur. Güç istenci aktif olarak deşarj olmayı ister.³⁰⁷ Gücü kendini korumayla özdeş görmek Nietzsche için köle ahlakının reaktif karakterinin göstergesidir. Kendini korumayı temel alan ahlak yaşamın yani güç istencinin karşısındadır.³⁰⁸ Yaşamın kendisi dayatmadır, sömürüdür, ele geçirmedir, biçim vermedir. Güç istenci yayılmak, kontrol etmek ister. Korunmak bunun ikincil sonucudur.³⁰⁹ Güç istencinin temel yöntemiye dünyayı yorumlamaktır. Hakikat güç istencinin dünyaya dayattığı ve değişim halindeki yorumlardır. “Yorumun kendisi de bir şey üzerinde egemen olmaktır.”³¹⁰ Egemen olmaktan bahsedildiğinde Deleuze'ün de belirttiği gibi Nietzsche güç istencinin yaratıcı yorumundan bahsetmektedir. Güç istencinin etkin şekli mevcut düzen içinde, mevcut değerlendirme biçimleri içinde gücünü artırmayı değil yeni değerlendirme biçimleriyle dünyayı yorumlamayı ifade eder. Egemenliğin ve gücün ikinci tür artırımı kölenin gücü kullanımıdır.³¹¹ Dolayısıyla Nietzsche, ahlaki kölenin güç istenci olarak gördüğünde diğer yorumlara karşı mücadelesini kazanmış bir yorumdan bahseder. Burada yeniden belirtmekte fayda gördüğümüz nokta Nietzsche için çatışmanın taraflarının iyi ve kötü olmadığıdır. Çatışma değer yargıları arasındadır. Kuçuradi'nin belirttiği gibi burada “kendi başına iyi ve kendi başına kötü olan bir şey, bir değer yoktur”.³¹² Zayıf olanın ahlaki güçlü olana karşı egemenlik sağlamıştır. Zayıfın güçlüyü yenmesi ifadesi de içinde bir paradoks taşır gibi görünmektedir. Zayıfın güçlüyü yenmesini Nietzsche

³⁰⁵ Gleen, 2004, s. 577-578.

³⁰⁶ Deleuze, 2016a, s. 150-153.

³⁰⁷ Nietzsche, 2017a, s. 414.

³⁰⁸ Soysal, 2020, s. 77.

³⁰⁹ Nietzsche, 2016, s. 199.

³¹⁰ Nietzsche, 2017a, s. 412.

³¹¹ Deleuze, G. (2016b). *Nietzsche* (Çev. İlke Karadağ). İstanbul: Otonom. S, 36.

³¹² Kuçuradi, 1967, s. 125.

çoğunluk olanın, sürünün örgütlülüğüne bağlar. Güçlü olarak ifade edilen efendiler örgütlenmiş sürünün kurnazlıkları karşısında savunmasızdır.³¹³ Deleuze bunu köle ahlakının reaktifliğiyle uyumlu olarak zayıfların ve kölelerin, efendilerin ve soyluların kuvvetini azaltan, aktivitesini durduran bir güç biçimi olarak açıklar.³¹⁴ *Ahlakın Soykütüğü*’nde anlatılan tam da budur; insanın derinliğinin, ahlakiliğinin, söz verebilirliğinin yaratımı sürünün gücünün ürünüdür. Bu ahlakın zaferi iki bin yıldır ortalama olanın, vasat olanın, reaktif olanın tahakkümüne ve gücün yozlaşmasına sebep olmuştur.³¹⁵ Öznenin sorumluluk sahibi olarak üretilip yargılanabilmesi, doğaya ahlak dayatılması, kara vicdanın ve çileci ideallerin yaratılması, adaletin ahlaki alana çekilmesi güç mücadelesinde köle stratejileridir. Zayıflık iyiliğe, alçaklık alçakgönüllülüğe, boyun eğme itaate, korkaklık sabra dönüşmüştür. Zayıflar vicdan, özne, suçluluk, adalet gibi psikolojik icatlarla soyluları mağlup etmiştir.³¹⁶ Nietzsche bu sebeple Hristiyanlık hakkında “gerçekliğin bir ahlaklılık olarak tercüme edilmesine isyan ediyorum: bu nedenle, korkunç gerçekliğin üzerine adalet, erdem ve Tanrısallık kisvesini geçirmek için yüce sözcükler ve tavırlar yarattığı için, Hristiyanlıktan kaçınılmaz nefretle tiksiniyorum” demiştir.³¹⁷

Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası adlı eserinde Nietzsche hayvan unutulmasıyla insan belleği arasında bir kıyaslama yapmaktadır. Bu daha erken eserinde hayvanların yaşamında tarihin olmadığını, onların yaşamı anında yaşadığını ve oluşla bir olduğunu belirtir. Onlar insanlar gibi geçmişin acılarına ve geleceğin kaygılarına bağlı değildir. İnsan bellek yüzünden unutmaya kapasitesinden ve bunun yokluğu sebebiyle de mutluluktan yoksun kalmıştır. Bir insan, bir halk, bir kültür için unutulmanın yokluğu ve “anın eşğine yerleşmemek” yaşamı tehdit etmektedir. Geçmiş unutamamak geleceğe yönelik şekillendirici gücü köreltmektedir.³¹⁸ Köle ahlakı belleği yaratmakla unutulmaz kılınan geçmişe karşı yargılamaya, nefrete, düşmanlığa girişmiştir. Şimdi insan hayvanlara baktığında onun mutluluğuna ancak imrenmektedir. İnsan hafızasını şöyle betimliyor Nietzsche:

³¹³ Nietzsche, 2017a, s. 438.

³¹⁴ Deleuze, 2016b, s. 34.

³¹⁵ Soysal, 2020, s. 57.

³¹⁶ Nietzsche, 2017b, s. 61.

³¹⁷ Nietzsche, 2017a, s. 437.

³¹⁸ Nietzsche, F. (2020b). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası, s. 6-8.

*“Kendisine de şaşırır insan, unutmayı öğrenemediği ve sürekli geçmişe bağlı kaldığı için: ne kadar uzağa, ne kadar hızlı koşarsa koşsun, zinciri de koşar peşinden. Bir mucizedir bu, ha deyince gelir, ha deyince gidiverir, daha önce de hiçtir, daha sonra da bir hiçtir, ama yine de bir hortlak gibi çıkagelir ve bir sonraki anın huzurunu bozar.”*³¹⁹

Soykütüğün ikinci kitabı söz verebilen hayvan olarak insanın ve insanda vicdan denilen ahlaki duygunun kökenini ve sonuçlarını ele alır. İnsanın derinleşmesi sürecinde öznenin kurgulanmasını takip eden şey onda nedensel düşünmenin, geleceği hesaplamanın, unutmamanın yani belleğin yerleştirilmesidir. Böylece söz verebilen, sorumluluk sahibi insan inşa edilir.³²⁰ Köle ahlakının insana “toplumsal deli gömleğini” başarıyla giydirmesiyle insan; davranışı düzenli, tahmin edilebilir hale gelmiştir.³²¹ Nietzsche bu noktada kendi değer ölçütünü yaratabilme özerkliğine sahip, benliğini kazanmış, bağımsız vaatte bulunabilen bireyi yani iyinin ve kötünün ötesinde hareket eden kendi müjdelediği üst insanı potansiyel olarak ortaya koyan süreç olarak da bu süreci gördüğünü belirtir.³²² Peki insandaki vicdan, derinlik, bellek nasıl kalıcı olmuştur? Bunlar hiç de insanın doğasından gelen, tanrı tarafından verilmiş, aklında sabit yetileri olarak verili kabul edilmez Nietzsche için.³²³ Efendi tipi unutma yetisine, yaratmaya, değişime ve hareket ettirme gücüne sahipken kölenin tepkisel kuvveti hareket ettirilmemeyi ister. Bunun için köleler bellek gücünü geliştirir. Bellek, kölenin efendiye karşı hıncından doğmuştur. Bellek aracılığıyla kin taze tutulur. Bellek aracılığıyla yaşam, değişim, öteki ve kendi olmayan her şeye nefret kalıcı hale getirilir. Reaktif şiddetle efendilerin oluştı gördüğü masumiyet yadsınır. Hınçlı insan çıkarını sistem haline getiren ahlakını bu sayede yerleştirebilir. Deleuze’e göre kendinde ahlakıyla yararcılığını ve yararcılıkla köle ahlakını örter.³²⁴ Bellek için kalıcılık acıyla temin edilmektedir. Devletin oluşumunda efendilerin uyguladığı cezalandırma buna zemin hazırlamıştır. “İnsan kendine bellek yaratma gereksinimi duyunca, kansız, işkencesiz, kurbanlı yapamaz.” İnsan belleğinin zayıf olduğu yerlerde gelenekler, ceza yasaları korkunçtur. Nietzsche’ye göre dini ritüeller, kurbanlar, iğdiş etmeler, ceza yasaları ve çilecilik buraya aittir. Fikirleri sabitleyen ve insana sabit kimliğini

³¹⁹ Nietzsche, 2020b, s. 5.

³²⁰ Nietzsche, 2017b, s. 74.

³²¹ Nietzsche, 2017b, s. 75.

³²² Pearson, 2011, s. 172.

³²³ Berkowitz, 2003, s. 132.

³²⁴ Deleuze, 2016a, s. 146-148.

veren şiddettir.³²⁵ Acıyla bedene kazınanın kalıcılığı yüksektir. Nietzsche orta çağda verilen cezaları; tekere bağlamayı, kazığa oturtmayı, suçlunun derisini yüzmeyi, suçluyu kaynatmayı bunun örneği olarak sunar. Akla ve belleğe sahip derin insan bu şekilde elde edilir: “Ah, akıl, ciddilik, duygulara egemen olma, derin düşünme denilen tüm bu iç karartıcı şeyler, bütün insanlığın ayrıcalığı, seçkin parçaları: Ne de pahalı ödetiyorsunuz bedelinizi! Ne denli çok kan ve zulüm yatıyor, bütün bu “iyi şeyler”in altında!..”³²⁶

Nietzsche’nin oluşumunu ele aldığı bir diğer ahlaki ilke “kara vicdan”dır.³²⁷ Vicdan rahatsızlığı incelemesinin önemli yanı, onun ahlaktaki köle isyanından da önce gerçekleştiğini anlatıyor olmasıdır. Buradaki açıklama bize sürecin genel tablosunu çizme imkânı tanımaktadır. Nietzsche için kara vicdan “toplumun ve barışın duvarları arasında kalmış insanın ağır bir hastalığıdır.” Toplumun içinde insan; arzuları alınmış, hesap kitap yapan, bilinçli varlık haline gelmiştir. Dışarıya deşarj edilmesi yasak olan güç istenci yani dürtüleri ve hıncı içe yönlendirilmiştir. Bu insanın derinleşmesi sürecinin ilk aşamasıdır. İçe dönen güdüler ruha ve vicdana dönüşmüştür.³²⁸ İnsan evcilleşmiştir. İnsanca oluşu böyle başlamıştır. İçgüdülerinden ayrılan varlık vicdanı yaratarak daha sonra köle ahlakına giden süreci başlatmıştır. Devletin ceza gibi edimleri hazzı, şiddeti, gücü yani içgüdüleri bastırmaktadır. İnsan düşmandan, dirençten yoksun kaldığında kendine dönmüştür.³²⁹ Devletin oluşması “zorlayıcı bir edimle” nüfusu şekillendirmiş, kontrol altına almıştır. Devleti örgütleyenler bu karmaşık kitleye düzen getiren sanatçı zorbalardır. Onların bu zorbalığının sonucunda güdüler bastırılanlar vicdanı yaratmıştır. Vicdan diğer imgesel düşüncelerin kaynağı olmuştur. Nietzsche burada şunu vurguluyor: Devleti kuran efendilerin etkin kuvveti ile onların bastırdığı halkların vicdan yaratması temelde aynıdır. İkisinde de güç istencinin biçim verici doğası söz konusudur. Birinde yaratıcı şiddet halklara dönükken diğerinde yaratıcı şiddeti insan kendine uygular.³³⁰ Bu aşamada devleti

³²⁵ Nietzsche, 2017b, s. 77.

³²⁶ Nietzsche, 2017b, s. 78. Cezanın benliği oluşturmadaki yeri üzerine benzer ama daha kapsamlı bir analizi Foucault’nun “Hapishanenin Doğuşu” adlı eserinde görmek mümkün. Hakikatin, bilincin, benliğin beden (bios) üzerinde uygulanan şiddet politikasıyla kurulması çağdaş biyopolitika tartışmalarının da temel konusudur.

³²⁷ Nietzsche, 2017b, s. 99. Kara vicdan ifadesi aynı eserin bir başka çevirisinde Vicdan Rahatsızlığı olarak Türkçeye geçmiştir.

³²⁸ Nietzsche, 2017b, s. 100.

³²⁹ Nietzsche, 2017b, s. 101.

³³⁰ Nietzsche, 2017b, s. 102-103.

kuranlar insanları toplum haline getirdiğinden onları vicdan sahibi ve örgütlü kılar. Sonra kitlelerin örgütlü, vicdanlı güç istenci kendilerine döndüğünde savunmasız kalırlar. Bunun stratejisinin psikolojik savaş olduğunu yukarda anlatmıştık. Vicdanla başlayan sürecin devamında ahlakta köle ayaklanması gerçekleşir. İnsan böylece insanca özelliklerini kazanır.³³¹ Ahlakın oluşumu tanrısal ya da transandantal bir sebebe değil bu açıklamalara göre güçlerin ilişkisine dayanmaktadır. Nietzsche'nin kavga yazısı bunu göstermeye çalışmıştır.³³² *İnsanca Pek İnsanca* adlı eserinde de devletin yaratılması ahlakın doğumundan önce görülmüştür. Hobbes'un etkisi bu ifadelerde açıktır. Devlet öncesi durumda istediklerimizi şiddetle ele geçirirken bunun kötülüğü düşünülemezdi. Tam tersine şiddetin kınanması devlet koşullarında oluşan özgür irade yanılışına bağlıdır. Devleti yaratan sanatçı zorbalar, efendilerdir. Şimdi devletin sahip olduğu şiddet hakkına önceden herkes sahipti. Ahlakın temeli bireyin devlet ya da toplum halinde örgütlenmesine dayanır. Burada ahlak doğmaya başlar. Ahlakın tarihinin başlangıcı ahlak öncesi şiddete dayanır. Başlangıçta efendi ahlakına kendini korumak için boyun eğilir. Sonra sürü ahlakı bu reaktiviteden gelişir. İnsan derinleşir ve bu türetilmiş insanlık doğal, içgüdüsel kabul edilir.³³³

Soykütüğün üçüncü bölümü “çileci ideallerin anlamı nedir?” sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır. Nietzsche bu bölümde Hristiyan ahlakının nihilizm sorunuyla ilişkisini de ele almaktadır. Felsefesinin hayır diyen kısmından evet diyen kısmına geçiş için bir davet niteliği de taşımaktadır bu çalışma. Nietzsche'ye göre insandaki güç istemi boşluktan korku duymaktadır. Çileci idealin anlamı kısaca bu boşluğu doldurmak açısından faydalı olmasıdır.³³⁴ Çileci idealler insanın oluş, kaos, belirsizlik karşısındaki anlamsızlık duygusunu gidermek açısından faydalıdır. İnsanın psikolojik olarak çektiği acıyı sonlandıracak anlam bu ideallerce icat edilmiştir.³³⁵ Böylece insan orijinal nihilizm durumundan ahlaklılık aracılığıyla kurtulmuşsa da çileci ideallerle hayatı yadsımıştır.³³⁶ İnsan anlam sorunundan kurtulmak için “istememeye karşı hiçliği istemeyi” seçmiştir.³³⁷ Çileci rahip bu soruna çözüm üretmek için varlığı ileri sürmüştür. Çileci rahip arzuları bastırılmış, gücü dışa vurması

³³¹ Pearson, 2011, s. 175.

³³² Soysal, 2020, s. 75.

³³³ Nietzsche, 2019, s. 70.

³³⁴ Nietzsche, 2017b, s. 115.

³³⁵ Nietzsche, 2017b, s. 181.

³³⁶ Nietzsche, 2017a, s. 28.

³³⁷ Nietzsche, 2017b, s. 182.

devletle beraber yasaklanmış hastaların, hastalık semptomlarını gideren bir doktordur. Sürünün içe dönen ve kendine şiddet uygulayan gücünün yönünü değiştirir rahip. Rahibin önderliğinde sürü örgütlenir. İçe dönen şiddetin taşıdığı hınç efendilere yönlendirilir.³³⁸ Görünür-gerçek, numen-fenomen, madde-idea ayrımları çileci rahibin ruhunu taşır. Çileci rahip bu dünyadaki anlamsızlığın acısını gidermek için olmayan bir öte dünya adına acı çekmeyi getirmiştir. Çileci yaşamı doğuran da her yorum gibi ondaki güç istencidir. Burada Nietzsche çelişki olarak “kuvvet kaynağını kurutma için kuvvet kullanma” görmektedir. Ötedeki bir hiçlik adına, varlık adına güç istencine karşı çıkma vardır.³³⁹ “Çileci rahip, farklı olma, farklı yerde olmanın bedenleşmiş isteğidir.”³⁴⁰ Çileci yaşam biçimi, ayakta kalabilmek için farklı güç istençlerini bastırmakta ve mutlaklığını dayatmaktadır. Bu Nietzsche için şaşırtıcı değildir. Bu idealler insanın toplumsallaşmasının sağlanmasında yani “evcilleştirilmesinde” başarılı olmaktadır. Çileci idealler köle ahlakını ifade eder. Köle ahlakı da gördüğümüz üzere zayıfların, acı çekenlerin, arzuları bastırılmışların ahlakıdır. Onların yarattıkları anlam dünyası oluşun anlamsızlığını acıyı kutsayarak gidermektedir. Bu Nietzsche için hastalıklı bir ruh halidir. Çileci ideallerin hakimiyeti sebebiyle sağlıklı ve güçlü ruhlar istisna olarak kalmıştır. Çileciliğin hiçliği istemesiyle, yaşamı ve kendi kendini onaylayan benlikler bastırılmıştır. Nietzsche Avrupa’da bu nihilizmin kokusunu duymaktadır.³⁴¹ Bu hasta ruhlar erdemi tekelleştirmekte, sadece kendilerini haklı görmekte, ötekilere cellat kesilmekte ve “adalet sözünü zehirli bir balgam gibi” kendi yolunda yürüyene tükürmeye hazır halde ağzında taşımaktadır.³⁴² Bu ahlak mastürbasyonu salgınına karşı Nietzsche insanın yeniden güçlü olacağı, evet diyen felsefesini aramaktadır. Zerdüş bunun bir örneğidir. Ayrıca Nietzsche Avrupa’da gelişmekte olan bir fırsat gözlemlemektedir. Hristiyan ahlakının getirdiği boşluğa ve oluşa karşı “hakikat istenci” Hristiyanlığın sorgulanması boyutuna ulaşmıştır.³⁴³ Hristiyan ahlakının dünyaya dayattığı ahlaki ve dini yorumların Hristiyan ciddiyetince ele alınmasıyla Hristiyan ahlakı kendini yenmektedir. Nietzsche hakikat istenciyle ahlaka duyulan inancın yıkılmasını umut

³³⁸ Nietzsche, 2017b, s. 145-148.

³³⁹ Nietzsche, 2017b, s. 137.

³⁴⁰ Nietzsche, 2017b, s. 140.

³⁴¹ Nietzsche, 2017b, s. 142.

³⁴² Nietzsche, 2017b, s. 143.

³⁴³ Pearson, 2011, s. 180.

verici görmektedir.³⁴⁴ Tanrının ölümü ile dinin egemenliğinin sarsıldığını düşünse de Nietzsche'ye göre nihilizm ve reaktif ahlak modernlikte de devam etmektedir. Deleuze'ün ifadesiyle açıklayacak olursak:

“Nihilizm az önce şu anlama geliyordu: Üstün değerler adına yaşamın olumsuzlanması, değerinin azaltılması. Şimdiyse şu anlama geliyor: Bu üstün değerlerin olumsuzlanması, yerine insanca – pek insanca- değerlerin geçişi (ahlak dinin yerine geçer; yararlılık, ilerleme ve tarihin kendisi, tanrısal değerlerin yerini alır.)”³⁴⁵

2.3.1.1.Kant'ın kategorik buyruğunun eleştirisi

Soykütük çalışmasının ahlaki olguların olumsuzluğunda adalet ve hukuka verdiği yeri, bunun haklar için doğurduğu sonuçları ayrı başlıklar altında kapsamlı olarak inceleyeceğiz. Buna geçmeden önce ahlaki varsayımlara ilişkin- özne, vicdan, sorumluluk- incelediğimiz eleştirilerin doğal hukuk bakımından sonuçlarını yorumlamak gerekmektedir. Öyle ki Nietzsche ahlaki doğadan ayırmaktadır. Kant da bunu yapmıştır. Nietzsche sürüden ayrılmış ve kendi değerlerini koyan güçlü benlikler üzerine düşünmektedir. Kant da bireyin aydınlanmasını ve olgunlaşmasını hedef olarak koyar. Kant Nietzsche'nin en fazla etkilendiği filozoflardan birisi olması sebebiyle ve kategorik emperatifin doğal hukuk geleneğindeki önemi sebebiyle burada ele alınmalıdır. Bu hem Nietzsche'yi daha iyi anlamak hem de doğal hukuk metafiziğinin Nietzscheci eleştirisini ortaya koyma projemizi gerçekleştirmek bakımından önemlidir.

Kant ve onun saf akıl, pratik akıl, kategorik buyruk gibi kavramları Nietzsche'nin birçok eserinde eleştirisine uğramıştır. Nietzsche'ye göre Kant “ahlak fanatizmini savunan” ve tarih ruhundan yoksun filozoflardan biridir.³⁴⁶ *Deccal* adlı eserinde Kant'ın kategorik buyruğunun yaşam düşmanı, Hristiyan, nihilist düşünceyi kendine miras edindiğini ve onlar gibi bedenın düşmanı olduğunu belirtir. Kant'ın hazzı yergisi insanın “derin bir kişisel seçim, zevk olmaksızın- yalnızca bir ödev otomatı gibi” davranmasını talep etmektedir. Kant'ın ahlaki *decadance*'ın temsilcisidir.³⁴⁷ Felsefe tarihinde kuşkuçular dışındaki bütün düşünürlerde eksik olan dürüstlüktür. Kant'ın yalanı ise “pratik akıl” ile ahlaka bilimsellik havası vermesidir.

³⁴⁴ Nietzsche, 2017b, s. 181.

³⁴⁵ Deleuze, 2016b, s. 39.

³⁴⁶ Nietzsche, 2017a, s. 87.

³⁴⁷ Nietzsche, 2008b, s. 16.

Kant Nietzsche'ye göre ahlakın *-melisin* buyrukları için özel bir akıl icat etmiştir. Onun bu yalanı bütün ahlak filozoflarında olduğu gibi insanlığı kurtarmayı, özgürleştirmeyi hedefleyen görevi için gereklidir. Rahibin gelişmiş versiyonudur filozof ve Kant. Ahlaki doğruyu belirleyen rahibin egemenliğinin mirasçısıdır.³⁴⁸ Kant bilimdeki kesinliği ahlak alanına taşıyarak "ahlak bilimi" peşinde koşmaktadır. Nietzsche ise ahlak konusunda Kant'ın sunmaya çalıştığı kesinliği, evrenselliği bir dogma olarak nitelemektedir.³⁴⁹ Kant'ın dogmatik ahlak felsefesi hakikati sunduğunu ima etmesi sebebiyle Platon'a kadar geri giden ahlak dogmatizminin farklı bir versiyonudur.³⁵⁰ Nietzsche için "içimizde kategorik buyruk vardır" gibi önermelerin, yazarının ahlakını savunması dışında bir anlamı yoktur. Kategorik buyruk Kant'ın duygularının ifadesidir.³⁵¹ *Şen Bilim*'de ise kategorik buyruğun geniş sayılabilecek bir eleştirisi mevcuttur. Kategorik buyruk Nietzsche için kulak tırmalayıcı ve rezil "kendinde şey" kavramını akla getirmektedir.³⁵² Ona göre "kendi yargısını evrensel bir yargı olarak anlayan bencildir." Bu kişinin henüz yaratma gücüne ulaşamadığının, Hristiyan ahlakının içinde kaldığının göstergesidir. Kendi değerini yaratabilen insan bunun evrenselliğini iddia edemeyecektir. Durumlar ve eylem koşullarının tekilliği, eşsizliği kendi değerlerini yaratabilen insan için anlaşılır durumdadır. Hiçbir eylem birbirinin aynısı değildir, yinelenemez ve aynı gibi görünse bile bu yüzeye bakmanın sonucudur. Hristiyan ahlakının düşünce biçiminden kopmuş insanın yapabileceği, kendi değerlendirmesiyle "iyi olanın yeni levhalarını yaratmak" olabilir.³⁵³ Kant'ın dünyayı numen ve fenomen dünyası olarak ayırması ise Nietzsche'ye göre onun Platoncu/Hristiyan görünen-gerçek dünya ayrımını ve yozlaşmasını taşıdığının göstergesidir.³⁵⁴

Kant'ın ahlak felsefesi yukarıda doğal hukukun genel özelliklerini ele alırken değindiğimiz üzere insan aklında *apriori* kategorilerin bulunduğunu ileri sürmektedir. Her insan, insan aklına sahip olması dolayısıyla dışsal koşullardan bağımsız olarak kendinde ahlaki bir özne olarak hareket edebilir. İnsan aklının barındırdığı *apriori*

³⁴⁸ Nietzsche, 2008b, s. 17.

³⁴⁹ Nietzsche, 2016, s.98.

³⁵⁰ Strauss, 2019, s. 64.

³⁵¹ Nietzsche, 2016, s. 99.

³⁵² Nietzsche, 2003, s. 199.

³⁵³ Nietzsche, 2003, s. 200.

³⁵⁴ Nietzsche, 2014, s. 33.

kategoriler ise deneyimle beraber bilginin koşuludur.³⁵⁵ Yukarıda gördüğümüz üzere Nietzsche ise Kant'ın aksine öznenin tarihsel olarak güç mücadelelerinde kurulduğunu anlatır. Bilgi ise Nietzsche'ye göre güç istencine dayanan yorumlardan ibarettir. Perspektivist epistemoloji bilginin değişmeyen kaynakları olduğunu değil, aksine sürekli değişim içindeki güç hareketlerinin yorumu olduğunu ortaya koyar. Nietzsche "saf akıl", "mutlak tinsellik", "kendi başına bilgi" kavramlarına karşıdır.³⁵⁶

Kant'ın ve genel olarak aydınlanma felsefesinin (örneğin Rousseau) özgürlük konusundaki tavrı kişinin yasaya bağlılığı ve özgürlüğünü uzlaştırma çabasıdır. Kant bunu kişinin yasalarını evrensel doğa yasaları olarak düşündüğünde, kendi aklından çıkan yasalara bağlanarak aynı zamanda otonom olduğunu göstererek yapmaya çalışmıştır. Nietzsche'nin Kant eleştirisi bu bağlamda onun özgürlük anlayışını yetersiz bulmasından kaynaklanmaktadır. Nietzsche ve Kant aslında benzer şeyleri farklı seviyede yapmaya çalışmaktadır. Nietzsche Kantçı manadaki egemen özneyi reddederken Kant'ın otonomisini radikalleştirmiştir diyebiliriz.³⁵⁷ Köle ahlakının doğumunda kendini ötekine göre tanımlamak olarak karşımıza çıkan hınç Nietzsche'ye göre özgürlüğün önünde engeldir. Köle ahlakı gördüğümüz üzere kölenin konforu uğruna her şeye düşman gözüyle baktığı bir ahlaktır. Bu hınçla beraber bedene karşı duyulan düşmanlık, beden bastırılması ve köle ahlakı ortaya çıkmıştır. Köle ahlakının tepkiselliği dolayısıyla otonom olmadığı açıktır. Kendine, efendiye, ötekine karşı düşmanlıkla ve sabitleme istemiyle hareket eden bir ahlaktır.³⁵⁸ Tepkisel olan bu ahlaka karşı Nietzsche efendilerin mesafe duygusunu ele almıştır. Hem artık mağlup olmuş efendi ahlakını yaratan bu mesafe duygusudur hem de Zerdüşt'ün öğretisi buna dayanır. Nietzsche için özgür olmanın koşulu bu duyguyu sürdürmektir. Zerdüşt ikinci defa dağa çıkmadan önce müritlerine yaptığı konuşmada onu unutmalarını, kaybetmelerini öğütlemektedir. Kendilerini bulmaları için fazla yakınlığa karşı temkinli olmaları gerekmektedir.³⁵⁹ Kavramların şeylerin tekilliğini boğması gibi fazla yakınlık da insanın otonom davranma olasılığını ortadan kaldırır. İnsan düşmanlığa ve hınca dayanan ahlakıyla otonom hareket edemez. Yaratıcı gücü aktif edebilmek için izolasyon şarttır. Öyle ki kendine bile çok bağlanmak tehlikelidir.

³⁵⁵ Yıldız, N. (2018). Nietzsche'de Arı Öznenin Eleştirisi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 90-103, s. 91.

³⁵⁶ Nietzsche, 2017b, s. 139.

³⁵⁷ Sokoloff, W. (2006). Nietzsche's Radicalization of Kant. *Polity*, Vol. 38, No. 4, pp. 501-518, s.503.

³⁵⁸ Sokoloff, 2006, s. 505.

³⁵⁹ Nietzsche, 2020a, s. 72-73.

Ruhun başka deneyimlere açılan kapılarını kapatır böylece insan. Deneyimin imkânı, bir şeye çok yaklaştığımızı, bilincin formülleriyle şeylerin çoğulluğunu baskıladığımızı fark etmediğimizde ihanete uğramıştır.³⁶⁰ Mesafe duygusuna dayalı, yaratıcı, farklı imkanlara açık olma anlamında özgürlük anlayışıyla Nietzsche'nin öğretisi homojenleştirmeye karşı çıkış olarak görülebilir. Eşitlik eleştirisi de bu noktayı vurgulamaktadır. Tiplerin çokluğunu reddeden eşitlik talepleri homojenleştiricidir. Eşitlik, çöküşün bir ifadesidir.³⁶¹ Zerdüşt eşitlik isteyenleri zehirli örümcekler olarak görmektedir. Zehirli örümcekler intikamlarını adalet diye adlandırır. Onların eşitliği ve adaleti farklı olanlara karşı hınçtır. Eşitlik onların elinde yaşamı statikleştirmenin, güçlü olana karşı sinsi savaş vermenin, yaşamı yoksullaştırmanın adıdır. *Soykütükte* de anlattığı gibi cezalandırma ve adalet söylemleri köle ahlakının düşmanlığının ifadesidir.³⁶²

Mesafe duygusu, Kant'ın dışsal etkilerin belirleniminde hareket etmeme ilkesi ile benzer özellikler taşımaktadır. Mesafe duygusu; deneyimin imkanını açan, eşitliği eleştiren, değer yaratımını onaylayan bir şeydir. Yine de Nietzsche Kant'ın aksine bunun için öznenin kendi yapısını da sürekli bozan durumda olmasını yani kendini sürekli aşmasını özgürlük olarak görmektedir. Kant ise saf bir özneyi varsaymaktadır.³⁶³ Nietzsche'ye göre Kant'ın aklın yasalarına dayanan saf öznesi yaşam düşmanıdır. Metafizik özne varsayımı bedensel olanı, güç istencini ve değişimi yadsır. Gördüğümüz üzere ahlakın soykütüğü çalışması özne fikrinin de tarihsel güç ilişkilerinden doğduğunu göstermektedir.³⁶⁴ Zerdüşt üstinsana giden yolda yaşam için yeni bir yasa sunmaktadır. Yaşamın yasası yine kendi koyduğun yasaya uymaktır. Geleceğin kişisi “sadece kendi koyduğum yasaya uyarım, büyük küçük her şeyde” diyecektir.³⁶⁵ “Kendi yasasının yargıcı ve celladı ve kurbanı” olmak güç istemine dayanan yaşamın yasasıdır. Güç istemine dayanan kendine yasa koyma, kişinin sürekli oluş halini almasıdır.³⁶⁶ Güç isteminin etkisinde iyi, kötü, kişilik, değerler sürekli yapıma ve yıkıma uğrar. “İyinin ve kötünün yaratıcısı olmak isteyen” eski değer levhalarını parçalamalıdır. Ruhun deve olup değerleri yüklenmesi, devenin aslan olup

³⁶⁰ Sokoloff, 2006, s. 509.

³⁶¹ Nietzsche, 2014, s. 98.

³⁶² Nietzsche, 2020a, s. 95-98.

³⁶³ Sokoloff, 2006, s. 512.

³⁶⁴ Yıldız, 2018, s.96.

³⁶⁵ Nietzsche, 2005a, s. 139.

³⁶⁶ Nietzsche, 2020a, s. 111-112.

değer levhalarını yıkması, aslanın çocuk olup oluşun masumiyetine bakarken kendi istemiyle yeni yasaları vermesini öğretir Zerdüş.³⁶⁷ Kant'ın aksine kendi yasasına uyan kişi burada onu sabit doğa yasasına dönüştürmemektedir. Güç istencine dayanan yorumlardan ibaret olan bilginiz perspektifsel mahiyeti dolayısıyla doğa yasası biçimi alamayacaktır.³⁶⁸ Dolayısıyla insandan çıkan yasa doğal hukuka asla varamayacaktır. Bu kişinin özgürlüğü olan yasalarının sabitlememesi; sürekli kendini aşarak, yıkarak, yaratarak hayatın oluşuna katılmasını ifade eder. Kendi yasasını koyan ancak kendini sabitlemeyen bir benlik, kendine ve ötekine karşı hınçtan ve düşmanlıktan kaynaklanan şiddetten de özgür olacaktır. Köle olmayacaktır.³⁶⁹ Dombowsky'nin de belirttiği gibi Nietzsche'nin özgür ruhları evrensel yasa fikrini, kategorik emperatifin klasik doğal hukuk düşüncesini takip ederek sunduğu kişisel olmayan görev düşüncesini reddedecektir. Özgür ruhlar Kant'ın ve liberal demokrasinin özgür bireyinin aksine “normların çoğulluğu” düşüncesinin farkında kimselerdir.³⁷⁰ Kant için ahlaki eylem tüm rasyonel insanlar için genelleştirilebilen yasalara dayanmaktadır. Nietzsche içinse aktif olarak kendine yasalar koymak, ahlak için gereklidir. Kendi yaşamızı kendimiz icat etmeliyiz ancak bunu sabitleştirmemeli ve evrenselleştirmemeliyiz. Bu bakımdan özgür insan Nietzsche için kendi değerlendirme ölçütlerini sürekli yeniden yaratabilme özerkliğini kazanabilmiş olan, güçlü insandır. İnsan güçlerin toplandığı bir odaktır. Dolayısıyla özgür olmak demek, köle ahlakının yaptığı gibi bu gücü içe bastırmak ve reaktif istençle donanmak değil gücün yeniden yaratacağı ve saçılacağı bir odak haline gelmektir. Üstinsanın otonomluğu ve değer yaratması istencin gücü yeniden istemesi, yeni yasaları sürekli yaratması olacaktır. Nietzsche'nin felsefesinin üstinsanı öğreten kısmındaki özgürlük Kant'ın etkisindedir ancak onu radikallemiştir.³⁷¹

Nietzsche'nin Kant eleştirisi Kant'ın evrensel ahlak yasasının eleştirisi ve dolayısıyla doğal hukukçu metafiziğin Kantçı versiyonunun eleştirisini oluşturmaktadır. Yukarıdaki açıklamalara uygun olarak Douzinas ve Gearey'e göre de hukuka Nietzscheci yaklaşım Kantçılığın üstesinden gelmeyi gerektirir. Kant'ın felsefesinin yeniliği eleştiriye akla içkin olarak tasarlamaktır. Akli soruşturmak,

³⁶⁷ Nietzsche, 2020a, s. 21.

³⁶⁸ Yıldız, 2018, s.95.

³⁶⁹ Sokoloff, W. a.g.m., s, 515.

³⁷⁰ Dombowsky, D. (2004). *Nietzsche's Machiavellian Politics*. New York: Palgrave Macmillan, s. 38.

³⁷¹ Sokoloff, 2006, s. 516; Pearson, K. 2011, s. 173.

işleyişini anlamak ve sırlarından arındırmak yani aklın kendi prosedürlerini kullanmak gereklidir. Aklın dışındaki haz, duygu, güç ve beden gibi kriterleri kullanmaktan kaçınmak gerekir. Nietzsche ise akla ve yasaya dair farklı tür sorular sorar, temelini sorgular ve hukuku destekleyen güçler sorusunu yükseltir. Kant'a göre yasa kaynağını akıldan alır. Biz kendi rasyonel aklımızdan fişkırın emirleri takip ettiğimiz sürece özgür ve ahlaki varlıklar olarak hareket ederiz. Modernitenin tanrıya itaat etmeyi bıraktığı yerde akıl devreye girmiştir. Kendi yasalarımızı yaptığımız ve otonom olduğumuz gerekçesiyle akla itaat başlamıştır. Nietzsche için ise Kant'ın modern insanı, yasa koyucu olarak damgalanmasına rağmen mevcut değerleri içselleştiren ve yasaya tamamen itaat edendir.³⁷² Kant gerçeğin, doğrunun ve iyinin değerini ön varsaymış olduğu için eleştirel analizle değerler çıkarmıştır. Soykütüksenel analiz ise bu varsayımların tarihini sorgulamıştır. Bedenler, bilinçler ve benlik, güçlerin çoğulluğunun karşılaşmasının sonucudur.³⁷³ Gücün ve karşılaşmanın dünyasında hiçbir kimlik sabit değildir ve hiçbir değer sistemi tamamlanmamıştır. Ama hakikat istenci ve bilgi bu deneyimi baskılar, dünyayı kodlaştırır, sınıflar, düzenler, basitleştirir. Bilginin, yasanın, ahlakın kaynağı akış halinde olanı sabitleme isteğine dayanmaktadır. Douzinas ve Gearey'in deyişiyle: "Yasanın dışındaki şiddet, yasanın uygulandığı yerde belirgindir. Yasayı kuran ve sürdüren şiddettir."³⁷⁴ Hakikat istencinin yorumsal şiddetiyle olumsuzluk, belirsizlik giderilir.

2.3.2. Adaletin Soykütüğü

Ahlakın Soykütüğü'nin ikinci kitabı yukarıda anlatılanlarla bir bütün olarak adalet, suç ve ceza konularını incelemektedir. Nietzsche'nin hukuka ilişkin temel eleştirilerini bu kısımla beraber *İnsanca Pek İnsanca* gibi diğer eserlerinde de görmekteyiz. Soykütüğün tezleri daha önceki diğer eleştirilerin geliştirilmiş versiyonu olarak görünmektedir. Bu eleştiriler doğal hukukun pozitif yasadan önce gelen adalet görüşünün eleştirisini oluşturmaktadır.³⁷⁵ Nietzsche için çileci yaşam biçimi ve onun köle ahlakıyla beraber, dünya ve insan ahlakileştirilmiştir.³⁷⁶ Her yerde görme bu ahlak bakımından görme, hakikat bu ahlak bakımından hakikat olmuştur. Dünya ahlaki

³⁷² Douzinas, C. ve Gearey, A. (2005). *Critical Jurisprudence: The Political Philosophy of Justice*. Oxford and Portland Oregon: Hart Publishing. S,50.

³⁷³ Douzinas ve Gearey, 2005, s.51.

³⁷⁴ Douzinas ve Gearey, 2005, s.52.

³⁷⁵ Litowitz, 1997, s.53.

³⁷⁶ Nietzsche, 2017b, s. 163.

haline gelmiştir. Güç istenci tezi insan ahlakının onun doğasından, doğadan, akıldan değil güç ilişkilerinden doğduğunu ileri sürmektedir. Tekrar edecek olursak insan, bu sürecin sonunda insanca halini almıştır. Hukukun üstündeki adaletle ilişkin tezi, ahlakın değişkenliği ve kurgusalılığı tezine paraleldir.³⁷⁷

İnsanın ahlakileşmesi sürecini güç ilişkileri temelinde açıklayan Nietzsche için ahlakın ve hukukun meşrulaştırılması söz konusu değildir. Güç ilişkilerinden bağımsız doğru, hakikat, adalet ideolojiden başka bir şey değildir. Daha önceki düşünürler boyunca gücün meşruiyetini sınırlayan hak, hakikat, ahlak iddiaları ise yalnızca güç ilişkilerinin bir durumunun göstergesidir. İktidar ilişkilerinin ötesindeki iyiye ve kötüye yönelik fikirler sadece kurgudur.³⁷⁸ Vicdanlı, özgür iradeli insan yaklaşımı dahi ahlakın gelişmesiyle kabul edilmiştir. Bu süreçle paralel olan süreç Nietzsche'ye göre özünde güç bakımından eşitler arasında kurulan özel hukuksal ilişkilerin, ahlakın evrimiyle beraber ahlaki değeri haizmiş gibi varsayıldığı süreçtir.³⁷⁹ Adaletle ve hukuka ilişkin paradigma insanın devletin içinde ahlakileşmesiyle birlikte değişmiştir. Adaletin ahlaki paradigma öncesi hali güç ilişkilerinin deşarj edilmesine dayanır.³⁸⁰

İnsanca Pek İnsanca adlı eserinde ahlaki manadaki adaletin kökenine ilişkin *Ahlakın Soykütüğü*'nün tezlerini önceleyen önemli bir fragman vardır:

*“Adaletin Kökeni, Thoukydides'in doğru bir biçimde kavradığı gibi, yaklaşık olarak eşit güce sahip olanlar arasındadır; açıkça görülebilir bir güç üstünlüğünün bulunmadığı ve başarısız bir savaşın karşılıklı zararlar vereceği yerde anlaşma ve karşılıklı talepleri pazarlık etme düşüncesi doğar: adaletin başlangıçsal karakteri, takas karakteridir...adalet yaklaşık olarak eşit güç konumlarında bir misilleme ve takastır: böylece intikam kökensel olarak adalet alanına aittir, bir tür takastır...Elbette adalet anlaşılır bir kendini koruma görüş açısına dayanmaktadır.”*³⁸¹

Nietzsche'nin adaletin soykütüğünü çıkarma yönündeki bu fragmanı onun soykütük araştırmasının genelinde görüldüğü gibi yine yeterince tarihsel referansa dayanmamaktadır. Nietzsche'nin soykütüğünün amacının tamamen olgusal bir tarih kurmak değil, değerlerin yeniden değerlendirilmesi için gereken tarihselliği felsefi düzeyde göstermektir. Dolayısıyla soykütüğün pragmatist bir yöntem olduğu ileri

³⁷⁷ Berkowitz, 2003, s. 135.

³⁷⁸ Himmelmann, B. (2017). Nietzsche's Ethics of Power and the Ideas of Right, Justice, and Dignity. *Journal of Nietzsche Studies*, 48(2), 171-189. S. 172.

³⁷⁹ Pearson, 2011, s. 157.

³⁸⁰ Litowitz, 1997, s. 54.

³⁸¹ Nietzsche, 2019, s. 64.

sürülmüştür. Nietzsche'nin buradaki adalet soykütüğünün amacı da metafizik olmadan anlamsız görülen tartışmaların tarihselleştirilebileceğini göstermektedir. Bu pasajın amacı adaletin kaynağını aramak ve en açık biçimde doğal hukuk geleneğinde kendini tarih dışı olarak sunan adalet kavramını tarihselleştirmektir.³⁸² Nietzsche; dinin, sanatın, ahlakın ortaya çıkışının, gelişiminin metafizik girişimlere yönelmeden açıklanmasının “kendinde şey” ve “görünü” ikiliğine ilgiyi ortadan kaldıracığını belirtir. Bunu metafiziğin gelecekteki zararsızlığı olarak adlandırır. Böylece din, ahlak ve sanatla “kendinde dünyanın özüne” dokunamayacağımızın ve tasarım alanında olduğumuzun farkında olmak söz konusu hale gelir.³⁸³ Uğruna savaşlar verilen, fedakarlıklar yapılan şeylerin hakikat değil kanıksanmış yanlışlar veya kurgular oluşu kolay kabullenebilir olmayacaktır. Adalet için de bu böyledir ve “ebedi bir adalet yoktur”.³⁸⁴ Nietzsche'nin bu pasajına göre adalet kavramının doğuşunun koşulları; iki tarafın yaklaşık olarak eşit güç durumunda bulunması ve uzun süren savaşın her iki tarafa da vereceği zararlardan dolayı kazanan tarafın zaferinin artık bir işe yaramayacak olması koşulu ve bu tarafların kendi menfaatlerinin peşinde diğer tarafın menfaatini zedelemekten kaçınması koşuludur. Bu koşullar altında taraflar için en makul çözüm menfaatlerin takası vasıtasıyla uzlaşmaktır. “Her iki taraf kendilerinin ötekinden daha fazla değer verdiği şeyi alarak ötekini memnun eder”. Adalet kavramı bu süreç içerisindeki değerlendirmeden ve müzakere etme ihtiyacından kaynaklanır.³⁸⁵ Taraflar arasında Nietzsche'nin saydığı iki koşulun bulunmaması ise taraflar için takas ilişkisinde neyin kabul edilebilir olduğu sorusunu doğurmayacağı için adalet kavramı da gündeme gelmeyecektir. Taraflar arasında yaklaşık olarak güç eşitliği yoksa güçlü olan taraf istediğini aldığında zayıf olan buna katlanmak zorunda kalacaktır.³⁸⁶

Adalet kavramının oluşumu için gereken yaklaşık olarak eşit güç durumunda bulunma koşulu Nietzsche'nin “*Gezgin ve Gölgesi*” adlı eserinde bir kez daha gündemdedir. Nietzsche'nin buradaki bir pasajının başlığı “Denge İlkesi”dir. Buradaki anlatıya göre insanlar haydutlara karşı kendilerini korumayı vadeden güçlü kişiye, denge oluşturabileceğine inandıkları için hizmet edip düzenli ödeme yapmaktadır. Bu

³⁸² Queloz, M. (2017). Nietzsche's Pragmatic Genealogy of Justice. *British Journal for the History of Philosophy*. Volume 25, Issue 4: 727-749. s. 736.

³⁸³ Nietzsche, 2019, s. 7-8.

³⁸⁴ Nietzsche, 2019, s. 48.

³⁸⁵ Nietzsche, 2019, s. 64.

³⁸⁶ Queloz, 2017, s. 738.

güçlü kişi cemaatle ilişkisinde menfaati sebebiyle dengelidir ve haydut da güçlü kişinin varlığıyla dengelenmiş olacaktır. Cemaat örgütlenmesinin (bu ilkel topluluk ya da kabileye denk gelmektedir) sebebi zayıfların tehditkâr güçlere karşı korunma ihtiyacıdır. Cemaat karşısında tek bir tehdit olmadığı için ve onları tek hamlede yıkabilecek aşırı bir güce erişemeyeceği için sürekli ve uzun çarpışmalar gündeme gelmektedir. Bu cemaatin varlığını sürdürmesi için gereken üretimi yapmasını engelleyecek bir olasılıktır. Bu sebeple cemaat saldırı ve savunma gücünü tehlike arz eden komşunun düzeyine çıkarmayı ve ona kendi güç miktarının eşit olduğunu göstermeyi tercih eder. Buradan olası bir dostluk ve geçinme doğacaktır. Bu çarpışmaları anlamsız kılacak denge durumundan adalet kavramı doğacaktır. Nietzsche'ye göre yabanıl durumda ortaya çıkan “göze göz, dişe diş” ilkesi, kurulmuş bulunan bir dengeyi varsaymaktadır. Dengenin bozulması durumunda misilleme ve intikam alma gündeme gelir ve böylece bozulan güç dengeleri yeniden tesis edilir. Aynı pasajın devamında bu ilişkinin bir cemaat içindeki cezalandırma durumları için de böyle olduğu ileri sürülmektedir. Herkesin eşit ağırlık sahibi olduğu cemaat içinde ceza suçlunun kendinde bulduğu ağırlığa karşı cezalandırmanın ağırlığını gündeme getirir. Bunun için cemaat ona bir yabancı gibi davranır. Böylece hem misilleme yapmak hem de cemaatin varlığının değeri anımsatılmak istenir.³⁸⁷

Ahlakın Soykütüğü öncesindeki bu iki örnekte adaletin kaynağı yaklaşık olarak eşit güç miktarlarına sahip olmaya ve anlamsız bir çatışmanın bu menfaatleri engelliyor olmasına dayanmaktadır. Adalet için temel motivasyon adaletin kendisinden ziyade tarafların kendilerini koruma çabası içerisinde taraflar için makul olanı aramaları olmuştur. Taraflar için makul olan, takas ilişkisi içerisinde her iki tarafın da kendi çıkarı için en iyi sonucu elde edebileceği durumdur. Queloz'a göre adaletin temel motivasyonunun kendini-koruma çabası olarak ele alınmasının önemi adaleti açıklarken döngüsel muhakemeye dayanmamasıdır. Bir şeyin adil olmasını Nietzsche'nin açıklaması kendinde adil olan şeylere dayandırmamaktadır. Adalet kavramının ortaya çıkışı, taraflar açısından hedeflenen şeylere ulaşmada araçsal olarak çözüm sağlamaya dayanmaktadır.³⁸⁸

³⁸⁷ Nietzsche, F. (2020c). *Gezgin ve Gölgesi* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, s. 19-21.

³⁸⁸ Queloz, 2017, s. 739.

İnsanca Pek İnsanca'nın yukarıda ele aldığımız pasajında Nietzsche, adaletin güç ilişkilerine dayanan böylesine tarihsel ve maddi bir kökene sahip olmasına rağmen neden kendinden değere sahip bir kavrammış gibi düşünülür hale geldiğine yönelik de bir açıklama sunmaktadır. Bu açıklamaya göre insanlar zihinsel alışkanlıkları dolayısıyla adil eylemlerin başlangıçtaki amacını unutmaktadır. Nesiller boyu aynı eylemler tekrar edilirken insanlar çocuklarına bunları taklit etmeyi ve hayranlık duymayı, egoizm içermeyen eylemin adil eylem olduğunu öğretirler. Bu yeterince uzun sürerse, orijinal işlev genellikle unutulur ve kavram kendi başına bir yaşam kazanır: adalet, eylem için bağımsız olarak motive edici bir neden haline gelir. Adaletin yüksek değeri unutmadan kaynaklanır. Hakikatin yaratma, konvansiyon haline getirme ve unutma meselesi olması gibi metafizik hakikat halinde adalet de adil olanın güç ilişkileri içerisinde yaratılmasına, konvansiyon haline getirilmesine ve bu kaynağın unutulmasına bağlıdır. Nietzsche unutkanlık hakkında şöyle söylüyor: “Unutkanlık olmasaydı dünya ne kadar az ahlaklı görünürdü! Bir şair, tanrının unutkanlığı insan onurunun mabedinin eşğine bekçi olarak yerleştirdiğini söyleyebilirdi.”³⁸⁹

Güç istencine ya da burada ifade edildiği şekliyle yararına dayalı olarak güç ilişkileri içerisinde ortaya çıkan adalet gibi bir kavram unutma sebebiyle ahlaksal olarak duyumsanmaya başlanmıştır. İlkel toplulukta ya da topluluklar arasında faydası nedeniyle gerçekleştirilmeye başlanan eylemler sonraki nesiller tarafından; eylemi teşvik edenlere duyulan korku veya saygı gibi, alışkanlık gibi, kabul görme gibi nedenlerle sürdürülürken temel kaynağı yararlılık olduğu unutulmuştur. Böylesi eylemlere ahlaklı eylemler denilmeye başlanmıştır. Ahlakın kaynağının yarar olduğu düşüncesi reddedilir hale gelmiştir.³⁹⁰ Adaletin orijinal işlevi de bu şekilde unutulmuştur. Adil olarak kabul edilen eylemler mübadele içerisinde aynı işlevleri sürdürmeye devam etse de adalet artık araçsal olmayan terimlerle düşünülmektedir. Bir şeyin adil olması eylem için başlı başına bir sebep olarak değerlendirilir.³⁹¹ Nietzsche'nin ahlakı ve ahlaki adaleti unutmaya bağlıyor oluşu onun metafizik karakterinin doğuşu hakkında bir açıklama sunmaktadır. Aşağıda göreceğimiz üzere *Ahlakın Soykütüğü* çalışmasında ahlaki adaletin doğuşu için sunulan açıklama bundan

³⁸⁹ Nietzsche, 2019, s. 64.

³⁹⁰ Nietzsche, 2020c, s. 35.

³⁹¹ Quelo, 2017, s. 740.

farklıdır. Buna rağmen Nietzsche adalet kavramının kaynağını karşılıklılık ve takas ilişkisinde görmeye devam etmiştir.

Ahlakın Soykütüğü suç ve ceza gibi ceza hukukuna ilişkin kavramların tarihini incelerken bunu adaletteki ahlakileşme ve paradigma değişimine paralel olarak yapar. Nietzsche'ye göre insanın ahlakileşmesiyle birlikte cezalandırmanın sebebi özgür iradeyle davranıyor olduğumuz fikrine dayanmaktadır. Ceza, yasayı bilen ya da bilmesi gereken insanın buna göre davranmayı tercih etmek yerine, başka türlü davranmayı seçmesi sebebiyle verilir. Yasaya uymak akla uygun olandır. Suçlu bunu bilerek yadsır. Kişi ahmaklık ya da budalalık sebebiyle başka türlü davranmaya ehil değilse, hayvan gibi davrandığı için cezalandırılmayacaktır. Yargılayabilmek için ahmak olmayan yani dışsal zorlamayla ya da güdülerle hareket etmeyen bir insan var sayılır. Özgür iradeyle davranılan bir an kurgulanır. İnsan özgür istencine rağmen davranışındaki “kusursuz keyfilik” sebebiyle cezalandırılır.³⁹² Suçlu kimsenin, başka biçimde davranma yetkesine sahip kimse olduğu fikri ona göre çok geç ortaya çıkmış bir fikirdir. Ahlak tarihini inceleyen düşünürler ona göre filolojik benzerlikleri ihmal etmiştir. Nietzsche “suç (schuld)” kavramının “borç (schulden)” kavramından doğduğunu belirtmektedir. İnsanlık tarihinde çok uzun bir dönem boyunca insanlar eylemlerinden sorumlu olduğu için değil zarara uğrayanın acı çektirerek tatmin olması için cezalandırılmıştır. Bu cezalandırma alacaklı ve borçlu arasındaki takasa dayanmaktadır.³⁹³

Bu ilkel alacaklı-borçlu ilişki biçimi daha sonra ahlakın gelişmesinde ve insanlaşma sürecinde tekrar ortaya çıkan bir düşüncenin de öncüsüdür. Borç veren ile borçlu arasındaki ilkel ilişki ile insan temel ihtiyaçlarını karşılar. Bu ilişki insanın yarı-hayvan durumundan çıkışının ilkel biçimini doğurur. Sözü tutan bir hayvan olmak zorunda kalır insan.³⁹⁴ Alacaklılar borçlulara yaptırım olarak, borçlunun kendisinin ya da çok değer verdiği birisinin üzerinde şiddet uygulama gücünü ellerine alırlar. Bu yaptırım tehdidi takas ilişkisinde borcunu yerine getirmeme ihtimaline karşı bellek oluşumunu sağlar.³⁹⁵ Alacaklı borçlu ilişkisinde yaptırım tehdidi sayesinde oluşturulan bellek, insanın borç yükümlülükleri etrafında davranan, gelecekteki davranışı daha

³⁹² Nietzsche, 2020c, s. 22.

³⁹³ Nietzsche, 2017b, s. 79.

³⁹⁴ Bravo, H. (2005). *Hegel ve Nietzsche'de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, s. 72.

³⁹⁵ Nietzsche, 2017b, s. 80.

belirli ve tahmin edilebilir bir özne haline gelmesini sağlar.³⁹⁶ Ayrıca alacaklı bu yaptırımını uygulayarak karşısındakiyle arasındaki güç ilişkisinin seviyesine göre hazzı değişen bir tatmine de erişir. Sözleşme ilişkisinde borcun karşılığı tazminat değil iktidar ve şiddetten elde edilen tatmindir.³⁹⁷ İntikam kavramı bu durumu karşılar. İlkel dönemde alacaklı, borçlusundan verdiği zararı değil intikamını almaktadır.³⁹⁸ Zerdüş'te göre de bu insanlar, vicdanlarını rahatlattıkları intikamlarını ceza olarak adlandırmaktadır.³⁹⁹ Özel hukuk ilişkisini ifade eden borç-alacak kavramları devletin başlangıcıyla beraber gelişen; suç, vicdan, ödev gibi kavramların güce dayanan öncüleridir. Güç ilişkilerine dayanan hukuksal ilişki ahlaki ve dini bir anlam almıştır.⁴⁰⁰

Kişilerarası hukuksal alacaklı ve borçlu ilişkisi insanın gücünü fark etmesine, devletler kurmasına, ahlaki geliştirmesine giden yolu açmıştır. Nietzsche'nin gözünde alacaklı ile borçlu ilişkisinin tarihi toplumsal örgütlenmeden bile eskidir. Kişiler arasındaki hak, suç, değiş tokuş, sözleşme, takas duyguları ilkel topluluklara ve topluluklar arası ilişkilere sonradan aktarılmıştır. Nietzsche'ye göre insanlar ilk kez bu ilişkide karşılıklı hale gelmiştir. Suçluluğun ve yükümlülüğün kaynağı alacaklı ile borçlu arasındaki bu ilişkidir. İnsanlar elindekine bedel biçmiştir ve onunla eş gördüğü şeyin ne olduğunu değerlendirmiştir. Bu çok ilkel bir biçimdir. Ancak insan ilk defa kendini “değerleri ölçen, değerlendirip ölçen, değerlendiren hayvan” olarak görmüştür. Adalet bu ilkel aşamada yaklaşık olarak eşit güçtekilerin uzlaşmasına dayanır.⁴⁰¹ İntikam güdüsü değer biçmenin ve hesaplamanın ilk kaynağıdır. Borca karşı intikam olarak ceza verilir ve bedel acıyla ödetilir. Şimdiki acı ve geçmişteki hasara göre bedel tespit edilir.⁴⁰² Nonet'e göre burada görülen “her şeyin bir bedeli vardır, her şeyin karşılığı ödenebilir” ilkesi değerlerin ortaya çıkmasını sağlayan ilkedir. İlk değerler intikamdan doğmuştur.⁴⁰³ Bravo'ya göre de Nietzsche'de ilkel borç ilişkisinin güvencesi zararın muadili kadar acıyı ceza olarak vermektir. Bu ilişkiden çıkan sonuç “her şeyin bir bedeli vardır, her şeyin karşılığı ödenebilir” ilkesi

³⁹⁶ Lazzarato, M. (2020). *Borçlandırılmış İnsanın İmali* (Çev. Murat Erşen). İstanbul: Dergâh, s. 32-35.

³⁹⁷ Nietzsche, 2017b, s. 80.

³⁹⁸ Büyükdüvenci, S. (2006). “Adalet, Suç ve Ceza Üzerine: Nietzsche”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, C.18, s.1-10, s.4.

³⁹⁹ Nietzsche, F. Böyle Söyledi Zerdüş'te. s. 138.

⁴⁰⁰ Nietzsche, 2017b, s. 81.

⁴⁰¹ Nietzsche, 2017b, s. 86.

⁴⁰² Nonet, P. (1990). What Is Positive Law?, *Yale Law Journal*, 100, 667-700 s. 697.

⁴⁰³ Nonet, 1990, s. 698.

etrafında insanın değer biçen hayvan haline gelmesidir.⁴⁰⁴ Bu ilke adaletin en temel halidir. Yaklaşık olarak eşit güçte olanlar arasında bu adalet anlayışı etrafında, birlikte ve toplulukta yaşam mümkün olur. Bu yaklaşıma göre adalet karşılıklı ilişkilerde öngörülebilirlik sağlamakla eşdeğerdir.⁴⁰⁵ Nietzsche ilkel topluluğun ilişkilerini de aynı temelde düşünmektedir. Topluluğun üyeleriyle olan ilişkisi bir çeşit alacaklı borçlu ilişkisidir. Kişi toplulukta güven içinde varlığını sürdürmekten faydalanmaktadır. Topluluk dışındakinin tehlikesinden korunmaktadır. Buna karşılık topluluğa karşı yükümlülükleri vardır. Bu yükümlülüklerini yerine getirmemesi düzeni bozmak olacağından hem yasaların olmadığı alana dışlanır hem cezalandırılır.⁴⁰⁶ Borcunu yerine getirmeyen suçlunun fiili “toplumsal düzene karşı isyan” niteliği taşır. Toplumun suçluyu cezalandırması isyancının bastırılması olarak görülmektedir.⁴⁰⁷ Bu noktada Nietzsche toplumsal sözleşmeci görüşe yaklaşmış izlenimi vermektedir. Fakat o açıkça bunu reddetmektedir. İlkel toplumsal ilişkilerde güç miktarına dayalı karşılıklılık kabul etse de devletin oluşumunda ve meşrulaştırılmasında sözleşme teorisini gerçekçi bulmamaktadır. Halkları biçimlendiren, denetleyen efendiler güçlü, ezici bir ırk olarak tarif edilmiştir. Buyurabilenin, zorba olanın sözleşmeyle bir işi yoktur.⁴⁰⁸ İlkel topluluğu karşılıklılık ilişkisine, devlet ve toplumu ise fetheden zorbalara dayandıran Nietzsche’nin antropolojik olarak ilkel toplulukla (kitleyle), devleti ayırdığını kabul etmek gerekir. İlkel topluluk insanları özel hukuksal konvansiyonların takipçisi, pasif kimse, ortak geleneklerin sürdürülmesine itaat eden kimse olsa da devletin içindeki halin aksine ilkel topluluk Nietzsche için sadece kısıtlayıcı terimlerle anlaşılmamaktadır.⁴⁰⁹ İlkel topluluk hem kişilerin karşılıklılık ilişkisine dayanmaktadır hem de kişi ve topluluk arasında karşılıklı bir ilişki vardır.

Hukukun resmileştirilmesinin kökenleri toplumsal gelenek alanına karşı yürütülen bir şiddeti temsil etmektedir. Devleti getiren zorbanın bakış açısından bakıldığında, dikte edilen yasalar, istençten zevk almayı sağlayan koşulların nesnel kolaylaştırılmasından başka bir şeye karşılık gelmez.⁴¹⁰ İnsanlar devletle beraber hukuka boyun eğmiştir. Nietzsche’ye göre ilkel halkları dizginleyen hukuk gücü

⁴⁰⁴ Bravo, 2005, s. 74.

⁴⁰⁵ Himmelman, 2017, s. 177.

⁴⁰⁶ Nietzsche, 2017b, s. 87.

⁴⁰⁷ Nietzsche, 2017a, s. 467.

⁴⁰⁸ Nietzsche, 2017b, s. 91.

⁴⁰⁹ Segdwick, 2013, s. 45.

⁴¹⁰ Segdwick, 2013, s.50.

yasaklanmış bir şeydir. Hukuk, zorlamayla ortaya çıkan ve direnişle karşılanan bir durumdur. İnsanların ona boyun eğişi, kendi güçlerinin üzerinde bir gücü kabullenışı utanç duyulan bir kabullenıştır.⁴¹¹

Devletle beraber bastırılan güdülerin, bireyin vicdanına ve köle ahlakına dönüştüğünü yukarıda açıklamıştık. Buna paralel olarak alacaklı ile borçlu arasındaki ilişki olarak ahlak dışı, özel hukuksal, hatta ekonomik adaletin kutsallaştırılması ve ahlaklaştırılması söz konusu olmuştur. Kölelerin reaktif ahlakı, intikamı adalet adı altında kutsallaştırmaktadır. Devletin başlangıcında ise adalet Nietzsche'ye göre tam da kölelerin bu reaktif ahlakının karşısındadır. Hukuk tarihsel olarak efendilerin tepkisel duygulara karşı savaşmasının, köle ayaklanmasına karşı mücadelenin bir aracı olmuştur. Adalet borç verenin hıncını bastırması gerekliliğinden doğmuştur. Devletin yasaları ise neyin adil olduğunu ve borcun muadili acıyı belirleyerek hıncı kaynaklı kavgalara son verir.⁴¹² Devletin başlangıcında ceza da aynı şekilde içgüdülerin, yabanılığın bastırılmasında ve cezayı hem çekende hem de ona tanık olanda bellek oluşturarak kitleyi ıslah etmek için kullanılmıştır. Devlet ceza yoluyla rasyonel davranışı yaygınlaştırmış, arzuları kontrol altına almıştır. İnsan evcilleşmiştir.⁴¹³ Hukukun inşa edilmesi metafizik dayanaklara sahip değildir. Toplumsal güç ilişkilerinin ilkel koşullarının dönüşmesinin bir sonucudur. Hukukun tesis edilmesiyle beraber zararın karşılığına dayanan intikam eğilimleri eylemin kişisel olmayan değerlendirilmesiyle baskılanır. Hatab'a göre Nietzsche için hukuk, eylemlerin kişisel olmayan değerlendirmesine dayanır. Güç ilişkilerinin dönüşümüyle hukuku açıklayan bu görüş onu insan doğasına içkin rasyonel adaletle ya da doğal hukuksal prensiplere ve haklara dayandırmamaktadır. Hukuk kişiler üstü akla da dayanmaz daha ziyade güç ilişkilerinin kişiler üstü hale gelmesidir.⁴¹⁴ Adaletin dağıtılması güçlü olanın zayıfların hıncılarına karşı çıkmasıdır. Güç bunun için yasalar tesis eder. Efendiler barışın ve düzenin düşmanlarının intikamcılığını kendi normlarıyla baskılar. İntikam düzeni yerine yasa düzeni geçer. Nietzsche'ye göre bir hukuk sistemiyle kural koyucu otoriteler kendi gözlerinde adil olanın ne olduğunu gösteren buyruklarını ilan

⁴¹¹ Nietzsche, 2017b, s. 133.

⁴¹² Bravo, 2005, s.78-79; Nietzsche, 2017b, s. 91.

⁴¹³ Nietzsche, 2017b, s. 97-99.

⁴¹⁴ Hatab, L. J. (2008). Breaking the Contract Theory: The Individual and the Law in Nietzsche's Genealogy. İçinde: Ed. Siemens, H. ve Roodt, V. (2008). *Nietzsche: Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: Walter De Gruyter. SS. 169-188, s. 182.

etmektedir.⁴¹⁵ Hatab'ın da belirttiği üzere burada hukukun kişiler üstü gücü ve değerlendirme biçimini ifade etmesi modern hukuk kavrayışıyla örtüşmektedir. Fakat Nietzsche eylemin kişisel olmayan ölçütü olarak hukukun gücünün kaynağına güç ilişkilerini koyarken, modern hukuk kavrayışından; doğa durumuna, doğal haklara, kişiler üstü akla dayanmamakla ayrılmaktadır.⁴¹⁶ Neyin adil olduğunu neyin adil olmadığını (*Recht*) belirleyen artık gücün tesis ettiği yasadır (*Gesetz*). Yasanın kurumsallaşmasıyla efendiler kendine karşı ayaklananların intikamını bastırmaktadır:

“Böylece “adil” ve “adil olmayan”, ancak yasanın kurumsallaşmasından sonra var olabilir, adil ve adil olmayanın kendisinden söz etmenin bir anlamı yoktur: Kendi başına, doğal olarak, hiçbir zarar verme, saldırı, sömürü, yok etmeye “adil değildir” diyemeyiz, çünkü hayat özünde temel işlevlerini, zarar verme, saldırı, sömürü, yok etmeyle gerçekleştirir, bu özelliği olmadan düşünülemez. İktidar dizgeleri arasındaki savaşında kullanılacak bir araç değil de başlı başına savaşıma karşı kullanılacak bir araç olarak düşünülmüş egemen ve genel bir hukuk düzeni tasarımı yaşama düşman bir ilke, insanın yıkıcısı ve parçalayıcısı, onun geleceğine yapılmış bir suikast, bir bitkinlik belirtisi, hiçliğe götüren gizli bir yol olurdu.”⁴¹⁷

Yasanın kurumsallaşmasından önceki durumda bahsettiğimiz alacaklı-borçlu ilişkisi adaletin kökenidir. Burada ilk değer biçme vardır. Alacaklı borçlu ilişkisi neyin karşılığının ne olduğunu tespit etmeye yönelik özel hukuksal bir ilişkidir. Devletin reaktif olana karşı yasayı kurumsallaştırması ise doğal hukuksal-metafizik-ahlaki manada adalet düşüncesini ve kavramını doğurmuştur. Neyin bu metafiziksel manada adil olduğuna karar vermek pozitif yasadan önce söz konusu değildir. Nietzsche'nin kendinde şeyleri reddi burada karşımıza tekrar çıkmaktadır. Politik bir gerçekçi olarak Nietzsche, adaletin hem ilkel kökenlerini hem de devletle birlikte ortaya çıkan yasayı güç istenci temelinde açıklamaktadır. Hak, yasa, adalet güç ilişkilerine bağlıdır.⁴¹⁸ Doğal hukukun idealizminden farklı olarak Nietzsche pozitif hukukun bağlanacağı bir üst hukuk olarak kendi başına varlığı olan adaleti reddetmektedir.⁴¹⁹ “Nietzsche'ye göre, güç ilişkilerinden bağımsız bir adaletten söz etmenin bir anlamı yoktur.”⁴²⁰ Mübadeleye dayanan ilkel durum için de belirleyici olan güçtür. Devletin halkları

⁴¹⁵ Hatab, L. J. (2014). Nietzsche's Will to Power and Politics. İçinde: Ed.Knoll, M. ve Stocker, B. *Nietzsche as Political Philosopher*. Berlin: De Gruyter. SS. 113-133, s. 120.; Nietzsche, 2017b, s. 91.

⁴¹⁶ Hatab, 2014, s. 121.

⁴¹⁷ Nietzsche, 2017b, s. 92. (Ayrıca başka bir çeviriden de yararlanıldı. Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*. (Çev.: Zeynep Alagonya). İstanbul: Kabalcı, S. 72.)

⁴¹⁸ Küçükalp, 2017, s. 173.

⁴¹⁹ Dombowsky, 2004, s.51.

⁴²⁰ Küçükalp, 2017, s. 174.

kontrol ettiği durum için de belirleyici olan güçtür. Hukuk, başlangıçta yaklaşık olarak eşit güçte olanların güçlerini yararsız biçimde harcamamak için anlaşmaları anlamına gelmektedir. Taraflardan birinin mutlak şekilde güç kaybetmesiyle diğ erinin ona boyun eğ dirmesi durumu bu özel hukuksal ilişkiyi sona erdirir. Hukuksal durumlar güç ilişkilerine göre araç olarak kullanılır.⁴²¹ Nietzsche ayrıca hukukun amacını onun kaynağı olarak açıklayan görüşlerin farkında ve karşısındadır. Hukukun kaynağı ile yararlılığı ve sahip olduğu amaç farklı şeylerdir. Hukukun amacı güç tarafından sürekli yeniden yorumlanmaya elverişlidir. Bu yeni yorumlama önceki yorumları ortadan kaldırdığı gibi, önceki anlam ve amaçları ortadan kaldıran, yeniden anlamlandıran ve amaç yükleyen güç istencidir. Şeylerin tanımını oluşturacak kendilerine has *telosları* yoktur.⁴²² Akal'a göre amaçtan bahsetmek doğal hukukçu idealizmin bir özelliğidir. Keza iradeci pozitivizm de bu özelliğ in mirasçısıdır. Her ikisi de iradeyi amaçla birlikte düşünür. Biri tanrısal, aşkın iradeyi diğ eri ulus iradesini, egemen iradesini ortak fayda amacıyla birlikte düşünür. Amacı düşünen idealizm Nietzsche'ye uzak bir düşüncedir. Nietzsche için: “yasaya yasa gücü kazandıran hakimiyet hukukun nedenidir, ama hukukun varmak istediğı iddia edilebilecek herhangi bir amaçla bu neden arasında ilişki kurulamaz.”⁴²³

Nonet'e göre Nietzsche'nin pozitif hukuk görüşü pozitif kelimesinin önerdiğı gibi konulmuş olma erdemince var olan hukuku ifade eder. Pozitif hukuk irade ile ortaya konulan ve sıkıca ayarlanan hukuktur. Hukukun varlığı ve geçerliliğı özdeştir.⁴²⁴ Onu koyan iradenin ona itaati talep etme gücü varsa hukuk geçerlidir, vardır, güçlüdür, nedensel etkinliğ e sahiptir. Onun gücü, aklın haklılaşt ırdığı bir iddiaya itaat talep etmesine dayanmaz. Kuvvetin ampirik bir etki olarak boyun eğmeye zorlaması söz konusudur. Pozitif hukukun Nietzsche için varlığı ve geçerliliğı güce bağılıdır. Nonet varlık ve geçerliliğ in birliğini orta çağ ontolojisine benzetir. Varlığ ın varoluşu tanrının yaratıcı gücünün gerçekliğini ve o varlığ ın gerçekliğini gösterir. Hukuk ve güç arasındaki ilişki de benzerdir. Gücün varlığı hukuka varlık verir. Gücün buyruğı olarak pozitif hukuk iradenin yönlendirici kuvvetinin etkililiğidir. Gücün varlığı ve etkinliğ inin birliğı Nietzsche için buyruk ve itaatin bir bütün olarak

⁴²¹ Nietzsche, 2020c, s. 25.

⁴²² Nietzsche, 2017b, s. 93.

⁴²³ Akal, 2017, s. 114.

⁴²⁴ Nonet, 1990, s. 667.

düşünülmesidir. Yaratıcı güç ne doğal nedensellikten ne de aklın otoritesiyle sınırlı değildir. Nonet'in belirttiği üzere hukuk düşüncesi geleneği böyle bir koşulsuz güç fikrini akıl almaz bulmaktadır. Hukuk biliminde hukuk koyan güç her zaman daha üst bir hukukla mümkün kılınır. Güç koşulsuz olarak hukuk yaratmaz. Hukuk yaratmaya yetkilendirilir. Üst hukuk, gücün hukuki kullanımını yani geçerlilik koşullarını belirler. Pozitif hukuk temel normdan, tanıma kuralından ya da doğal hukuktan türetilir.⁴²⁵ Nonet'e göre Nietzsche'nin üst hukuka ilişkin söylemi, hukukun geçerlilik koşullarını saptayan üst hukukun kendisinin buyruk sorunu haline gelmesine yol açar. Pozitif hukuku temellendirecek nihai bir üst hukuk yoktur. Temel anlamıyla hukuki pozitivizm buyruk gücünü hukukun kaynağına yükselterek pozitif hukukun saltanatını başlatmıştır. Nonet'e göre Nietzsche bu açıdan hukuki pozitivizmin peygamberidir. Nietzsche'nin görüşünde üst hukuk ancak pozitif yasanın yaratımı olmakla ikincil hale gelir. Hukuku haklılaştırmayı içeren üst hukuk pozitif hukuk tarafından tesis edilir.⁴²⁶ İlkel manada değerlerin karşılıklı ilişkide değerlendirilmesi pozitif hukukta yerinden edilir. Pozitif hukuku koyan efendiler “değerleri belirleme hakkı” ile hareket eder. Onların gücü değerleri biçer, şeyleri nesnelleştirir. Pozitif hukukun şeylere değer biçmesi ekonomiyi tanrının yerine koyar.⁴²⁷

Bu durum Nietzsche'nin yukarıda gördüğümüz hakikat görüşüyle de uyumludur. Nietzsche kendinde gerçek olan bir şeyin olmadığından yola çıkarak, hakikati ileri süren filozofu değer yaratan, *yasa koyan* kimse olarak tanımlar. Gerçek filozoflar “emredenler ve yasa koyanlardır: “böyle olmalı” derler, insanın nereye? Niçin?ini ilkin onlar belirlerler.”⁴²⁸ *Deccal'de* Nietzsche Manu yasalar kitabından söz ederken bir yasa kodlamasının yaratıcı edimlerin kaydı olduğunu belirtir. Davranışları yönlendirmek üzere hazırlanmış normatif bir yasa kitabının yasanın faydalarından, temellerinden bahsetmesi söz konusu olamaz. Buyruk kitabı olarak o sadece itaat edilmesi gerekeni sunmakla başarılıdır. Buyruk verildikten sonra bunun tanrısallığı, gelenekselliği, evrenselliği gibi masallar üretilir. Yasaların kaynağının insanlar olduğu, “vahiy duvarı” ve “gelenek duvarı” ile gizlenerek sorgulanmaz hale getirilir.⁴²⁹ Nasıl ki rahip gücünü kutsal bir yalana dayanarak temin eder, hakikat

⁴²⁵ Nonet, 1990, s. 668.

⁴²⁶ Nonet, 1990, s. 669.

⁴²⁷ Nonet, 1990, s. 698.

⁴²⁸ Nietzsche, 2016, s. 137.

⁴²⁹ Nietzsche, 2008b, s. 72.

buradadır derse yasa koyucu için de aynı durum söz konusudur.⁴³⁰ Yasa koyucunun normatif buyruğunun hakikat gücü kazanması gereklidir. Pozitif hukuk gücünü sağlamlaştırmak için -kutsal yalan- yöntemine başvurur. Yasa koyucu ve rahip amacına yalan söyleyerek ulaşır. Rahip hakikat burada derken yalan söyler. Yasa koyucu ise bizim yaşamız doğal ve gerçek hukuka, tanrı iradesine uygundur derken yalan söyler.⁴³¹ Nietzsche'nin teorisi, meşrulaştırıcı ve soylu bir yalan olarak doğal hukuku gerekli görür.⁴³² Berkowitz'e göre yasa koyucu böylece iradesini insanlar için hakikate çevirir. Sanatçı ve yasa koyucu hakikati ve üst hukuku yaratan kimseler olarak benzer karakterlerdir.⁴³³ Sanat dünyanın oluşsal niteliğini yansıtmadığı sürece hakikat yaratır ve meşrulaştırır. Böylece güzelleştirme ve yüceleştirme yoluyla dünyayı geçiciliğine rağmen korur. Sanatçının faaliyeti biçimsiz dünyaya kaosun üstesinden gelerek biçim verir.⁴³⁴ Ancak Nietzsche bu biçim vermenin yaşama düşman bir ilke olmasını istememektedir. Durağanlık, evrensellik peşinde yasa yaratmak yaşamı koruyan, yaşama düşman bir ilke haline gelmesini oluşturur. Berkowitz'in "Yasa yapma sanatı devam etmekte ısrar ederse ne olur?" sorusu bunun yaşamı nasıl koruyabileceğini sorgulamaktadır.⁴³⁵ Kanaatimizce Nietzsche'nin yaşam dediği şey tam da bu şekilde korunmaktadır. Nietzsche yaşama yasa/anlam yüklemenin karşısında değildir. Bunun çileci formlarının karşısındadır. O özünde güç istenci olan yaşamın kangren olmamasını ve korunmasını istemekle Hristiyan ahlakını mahkûm eder. O hukukun yaratma ürünü ve anlam gücü olduğunu söylerken yaşamı onaylayan bir yaratmayı da onaylar. Güç istenci teziyle Nietzsche yaşamın asli karakterinin yani "oluş"un sürdürülmesini sağlayanın güç olduğunu ve gücün karşısında direnen başka bir güç aradığını anlatır. Yaşamı, başka güç odaklarının kendisini aşamayacağı şekilde baskılayan salt şiddete dayalı güç ancak köle ahlakının gücü ve yaşam düşmanı bir güçtür.

Akal'a göre Nietzsche hakikatin ve etiğin arkasındaki güç ilişkilerini ifşa eder. Meşruiyet öncesi otoritenin çıplak gücünü ve yasasını hakikatin yaratıcısı olarak görmekle Machiavelli'yi hatırlatan Nietzsche hukuku güçle tanımlamakla adaletle

⁴³⁰ Nietzsche, 2008b, s. 70.

⁴³¹ Berkowitz, R. (2005-2006). Friedrich Nietzsche, The Code of Manu and The Art of Legislation. *New Nietzsche Studies* v. 6-7. SS. 101-117, s.105.

⁴³² Dombowsky, 2004, s. 8.

⁴³³ Berkowitz, 2005-2006, s.106.

⁴³⁴ Berkowitz, 2005-2006, s.113.

⁴³⁵ Berkowitz, 2005-2006, s.115.

yönelik doğal hukukçu kabulleri bozmaktadır. “Yasa iyiye, doğruya, ahlaka uygun olan değil, onları yaratandır.”⁴³⁶ Nietzsche’nin bu açıklaması alacaklı ile borçlu arasındaki özel hukuksal ilişki açısından açıkladığı kabile toplumu için de geçerlidir. Kabilenin kurallarına uyan şimdiki nesiller, çok eski atalar zamanında oluşan kurallara uymaktadır. Buyruk ve itaat ilişkisi, eski ataların buyruğuna itaat olarak bu toplumlarda da görülür. Dombowsky’nin belirttiği gibi, buyruk ve itaat arasındaki ilişki, ilkel toplumun geleneksel ahlakının da güç istencinin yaratımı bir ahlak olduğunu göstermekle ahlakı politik kılar.⁴³⁷ Nietzsche, otoritenin altında yatan aklı ve meşruluğu araştırmak anlamında hukuku kavramaz. Hukuk saf buyruktur.⁴³⁸ Nietzsche için istenç, buyruk olarak etki eder. İstenç güç ile egemenliğin belirtisidir. Bu bağlamda egemenlik karar, hukuk ise buyruktur.⁴³⁹ Nietzsche’nin düşüncesi, siyasi egemenlik ve hukuk kaynaklarını, anayasallık öncesi iktidar ilişkilerinin eleştirel olmayan şekilde ifade edilmesinden başka bir şeye indirgemediği için en kötü türden bir kararcılığın örneği olarak eleştirilmiştir.⁴⁴⁰ Akal, Küçükalp, Nonet, Segdwick’in aktardığı üzere Habermas’ın görüşleri Nietzsche’nin iradecilikten kendini kurtaramadığı yönünde olmakla birlikte burada sorunu yukarıda güç istenci tezini ele aldığımız biçimiyle düşünmek bu yüzeyselliği bir miktar ortadan kaldırmaya elverişli olabilir. Nietzsche’nin devleti kuran, yasayı ve beraberinde adaleti yaratan efendilerden bahsettiğinde güç istenci tezinin gereği olarak birbirine etkiyen binlerce gücün mücadelesi sonucu oluşmuş güç miktarını taşıyan bir güç odağı olarak iradeden bahsettiğini söylemek yeterlidir. İrade, normu güç istencinin odaklanmış bir hali olarak yaratır. Nitekim Nietzsche için tekrar edecek olursak eylem ve eyleyen birbirinden ayrılmaz şeylerdir. Özgür irade ve özne köle ahlakının ürünü olan düşünsel kurgulardır.

Nietzsche’nin yaratıcı güce biçtiği rolü Nonet, insanın Hristiyan tanrısının yerine geçmesi olarak yorumlarken haksız değildir. Öyle ki pozitif hukuk kendi dışında bir temel aramayan, kendi kendini temellendiren bir güç istencidir.⁴⁴¹ Yasanın salt gücün ürünü olarak görülmesi pek olağan bir durum olmasa da Nietzsche’nin

⁴³⁶ Akal, 2017., 113.

⁴³⁷ Dombowsky, 2004, s. 21.

⁴³⁸ Segdwick, 2013, s.39.

⁴³⁹ Dombowsky, 2004, s. 22.

⁴⁴⁰ Segdwick, 2013, s.41.

⁴⁴¹ Nonet, 1990, s. 670.

görüŖü açısından çok temeldir. Bu görüŖ herhangi bir pozitif hukuk sistemini değerlendirmenin ötesinde ontolojik bir düŖüncedir. Güç, yasanın sistemleŖme biçiminden, ahlaki konumundan bağımsız olarak pozitif hukukun varlığının yani konulmasının ontolojik koŖuludur.⁴⁴² Doğal hukuk geleneğinin hukuk araŖtırmasında kabul ettiği görünen-gerçek, reel-ideal evrenler ayrımı onun ikici ontolojisinden gelmektedir. Çağıl'ın hukukun temelini ideal evrende bulunan adalet idesiyle açıklaması bu düalizmin örneği olarak verilebilir.⁴⁴³ Nietzsche'nin güç ontolojisi ise bütün oluŖumların güç istençlerinin atıŖmalarında yaŖama içkin olarak ortaya çıktığını belirtmekle tam da bu düalizmi hedef almaktadır. Dolayısıyla ontolojik olarak güç hem bu doğal hukukçu metafiziğe duyulan inancı hem de pozitif yasayı ortaya çıkarandır.

Soykütük bizi ahlakın ve adaletin güce bağlılığını göstererek haklılaŖtırıcı metafizikten korumaya alıŖmaktadır.⁴⁴⁴ KeŖfedilecek bir hukuk yoktur. Hukuk ve ahlak kategorilerimiz güç istencine dayanan yaratımlardır. Hukuk hakkındaki soru neyi keŖfedebiliriz değil, neyi yaratabiliriz sorusudur.⁴⁴⁵ *Deccal* eserinde Nietzsche adalet, doğal hukuk gibi kutsal yalanların neden yaratıldığını ve neye hizmet ettiğinin esas soru olduğunu belirtir. Hristiyan ahlakı yalanlarını; yaŖamı, oluŖu yadsımak istenci bastırmak için söyler. Manu yasalar kitabı ise bunun tersine kast sistemini onaylayan, güçlü ve yaratıcı benlikleri koruyan bir düzendir. Burada sınıfsal mesafe yasalarla korunur. Hristiyan ahlakının yaŖam karŖıtı eŖitliğinin yeri yoktur.⁴⁴⁶ Brahman rahipleri kast sistemini korumak için yalan söyler. YaŖam düŖmanı değildirler. Hristiyan ahlakının aksine Manu yasalar düzeninde insan evcilleŖtirilmez. Aksine yaŖam çoğaltılır.⁴⁴⁷ Nietzsche doğa hakkındaki görüşlerine paralel olarak eŖitsizliğe uygunluğu, yaratıcı ruhların ayrılığını doğanın gereği olarak görür. Yasa koyanlarla onu uygulayanların ve kölelerin ayrılığında “yapma olan hiçbir Ŗey yoktur” derken ironik bir biçimde Platon'a atıf yapar.⁴⁴⁸ Nietzsche Manu yasaları tarafından onaylanan farklılıkların ve kastların sırasının doğal bir bölüm olduğu konusunda ısrar eder görünse de bunu doğadan ya da insan doğasından çıkan bir Ŗey olarak değil üstün

⁴⁴² Nonet, 1990, s. 671.

⁴⁴³ Çağıl, O. (1971). *Hukuka ve Hukuk İlmine GiriŖ*. İstanbul: İ.Ü.H.F., s. 21-23.

⁴⁴⁴ Litowitz, 1997, s. 54.

⁴⁴⁵ Litowitz, 1997, s. 55.

⁴⁴⁶ Nietzsche, 2008b, s. 75.

⁴⁴⁷ Berkowitz, 2005-2006, s.107.

⁴⁴⁸ Nietzsche, 2008b, s. 74.

tiplerin korunmasının doğal gerekliliği olarak anlamak gereklidir. Bu satırların doğrudan okunduğu aksi yorum ise onu özcü metafiziğe yaklaştırmaktadır.⁴⁴⁹ Kesin olan şudur ki Manu yasaları Nietzsche için yaşamı onaylayan eşitsizliği savunmakla kabul edilebilir bir sebeple kutsallık yalanına dayanmaktadır.⁴⁵⁰ Nietzsche'nin hukuk hakkındaki görüşleri; kozmolojik nihilizmi, akla ve insan doğasına dayanan evrensel bir ahlakın yokluğu, kategorik emperatifin otonom yasamasının doğa yasalarına ulaşma özelliğini reddi ve yasa gücünün üst hukuku ve hakikati yarattığı tezi birlikte alındığında Akal'ın deyimiyle ifade edecek olursak o "tabii hukukçuların kafalarında kurdukları yapıyı söker."⁴⁵¹ Haklara ilişkin aşağıda ele alacağımız görüşleri de bu doğrultuyu onaylar niteliktedir.

Hukuk, Hristiyan ahlakının güç istencinin egemen olması sonucu ahlaki ve nihilist bir hal kazanır. Ahlakta gerçekleşen köle ayaklanması sonucu adalete ilişkin paradigma değişmektedir. Esasında bu sefer de köle ahlakının güç istenci geçerlilik kazanmaktadır. Hristiyan ahlakı kendi adalet anlayışıyla gelmiştir. Hristiyan ahlakının egemenliğiyle birlikte hukuk için metafizik bir temel olarak akla, tanrıya dayanan doğal hukuk varsayılmıştır. Buyruk ve itaatin birbirinden ayrılması Sokrates'le başlayan diyalektik ve ahlakın getirisidir. Aklın, gücün önüne geçecek şekilde ortaya konulması; olan-olması gereken, görünen-gerçek, pozitif hukuk-üst hukuk ayrımlarını getirmiştir. Aklın egemenliğiyle beraber emir ve itaat arasındaki ilişkinin dolayimsızlığı bozulmuştur. Sokrates'in çöküşe karşı bir ilaç olarak geliştirdiği diyalektik ortaya çıkmadan önce otorite "kabul edilmiş" kullanıma bağlıydı ve akıl vermemekteydi sadece emir sunmaktaydı.⁴⁵² Bu koşullarda diyalektikçi bir soytarıydı. Nietzsche'ye göre çöküşe çare bulmak için Sokrates'in ileri sürdüğü ve Greklerin sahiplendiği diyalektiğin kendisi eski soylu Atina'nın çöküşüydü. Grekler Sokratik tedaviyi benimseyerek akıl vasıtasıyla içgüdüleri kontrol etti. "İçgüdüler zorba olmak istiyor; zorbalığa karşı bir güç bulma gereği var, daha güçlüsünü..." düşüncesi Sokrates'in akli hâkim kılmasına ve kimsenin artık kendisinin hâkimi olmamasına yani istencin akıl adına bastırılmasına yol açtı. Akıl sayesinde görünen dünyanın karşısına gerçek dünya getirilebildi ve bu gerçek dünya sayesinde olan ile olması

⁴⁴⁹ Berkowitz'in ve bu kısmı Platoncu ideal düzenin Nietzsche tarafından onaylanması olarak görenlerin yorumların okuması bu şekildedir. Bkz. Berkowitz, 2005-2006, s.109

⁴⁵⁰ Berkowitz, 2005-2006, s.110.

⁴⁵¹ Akal, 2017, s. 115.

⁴⁵² Constable, 1994, s. 558.

gereken, pozitif hukuk ile üst hukuk ayrılabilirdi.⁴⁵³ Metafizik tarihinin basamakları boyunca ikili ayrımlarla düşünme söz konusudur. Platoncu ideada doğruluk ve adalet ideal bir gerçeklik olarak yüksek insanın erişeceği bir şey, Hristiyan kilisesinde adalet tanrısal doğal hukuka ait bir şey olarak düşünülmüştür. Kant ilahi dünyanın kanıtlanamazlığını kabul etse de bu ayrımı numen-fenomen ayrımı olarak yeniden ortaya koymuştur. Ahlaki yasa fenomenal dünyadan değil insanın fenomenal dünyayla bağlılığı aştığı kategorik buyruğun gerekliliklerinden gelir.⁴⁵⁴ Bu süreç dilin metafiziği olan iradeciliğin hâkim kılındığı ahlakta köle ayaklanması sürecidir.⁴⁵⁵ Yaşam düşmanı ikili ayrımların çöküşü Nietzsche için nihilizmin tamamlanmasıyla gerçekleşecektir.⁴⁵⁶

Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* eserinde sunduğu anlatıda kölelerin hıncı onların değerleri yeniden değerlendirmesini sağlamıştır. Acizlik "iyiliğe", boyun eğme "itaate", aşağılık "alçakgönüllülüğe" çevrilirken adalet kavramı da bu dönüştürmeden nasibini almıştır. Nietzsche'ye göre köleler efendilerden intikam almak istemektedir. İntikamlarına ise adalet adını vermektedir. Nefret ettikleri ise düşmanları değil adaletsizliktir.⁴⁵⁷ Ahlakta köle ayaklanmasının getirisi bu ayaklanmanın öncesindeki yaklaşık olarak eşit güç durumunda olanların yukarıda anlatılan durumda oluşturdukları karşılıklılığa bağlı olarak ortaya çıkan adalet kavramının yerine ahlaki, metafizik, ebedi, doğal hukuksal adaletin geçmesidir. Nietzsche'nin bağlam değişimine göre kavramı kullanışındaki değişim bunun göstergesidir.⁴⁵⁸ Hıncı kendini adalet arzusu olarak yeniden değerlendirir ve yeni bir adalet kavramının doğmasına yardım eder. Bu yeni adalet kavramı daha önceki adalet kavramından çok daha geniş anlamlarda kullanılmaktadır. Kölelerin yaratıcılığının ürünlerinden birisi bu yeni kapsamdır. Dolayısıyla Nietzsche'nin, soykütük anlatısında, adalet kavramının köle ayaklanması sürecinde geçirdiği değişimleri incelemesi ahlaki manada evrensel olan adalet fikrinin/kavramının ortaya çıkışının soykütüğünü çıkarmak olarak görülmelidir. Yukarıda ele aldığımız üzere köle ayaklanması öncesi durumda, ilkel ilişkilerde görülen eski adalet anlayışında adaletin ortaya çıkması için tarafların yaklaşık olarak

⁴⁵³ Constable, 1994, s. 560.

⁴⁵⁴ Constable, 1994, s. 561.

⁴⁵⁵ Constable, 1994, s. 562.

⁴⁵⁶ Constable, 1994, s. 563.

⁴⁵⁷ Nietzsche, 2011, s. 41.

⁴⁵⁸ Elgat, G. (2017). *Nietzsche's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*. New York: Routledge. S. 114.

eşit güçlerde bulunması bir koşuldur. Adaletin bu başlangıç durumunda ortaya çıkması güçler dengesine ve anlaşmalara bağlıdır. İntikam gibi adalet de karşılıklılık düşüncesine dayanır.⁴⁵⁹

Ahlakta köle ayaklanması kölelerin hınçlarının ahlakı yeniden değerlendirdiği ve bu yolla üretici hale geldiği süreçtir. Tekrar edecek olursak, köleler fiili tepki gücüne sahip olmadıkları için, fiziksel olarak ayaklanmak yerine kurmacalar yoluyla intikam almaktadır. Köleler efendileri, kendi dışındakilere hayır demekten yola çıkarak kendi değerlerini yaratmaktadır.⁴⁶⁰ Rahipler ise bu içe bastırılmış kölelerin değerlendirme yoluyla intikam alışlarının öncülüğünü yapmaktadır. Kölelerin intikamının iki boyutu vardır. Dünyevi intikam ahlaki bakımdan kendilerini daha iyi diğerlerini daha kötü görüp bu diğerlerini de kendi ahlaki inançlarına uydurmalarıdır. Yani efendilere köle ahlakını benimsetmek dünyevi intikamdır. Bunun dışında bir de hesap gününün geleceği ilahi adaletin tecelli edeceğine duyulan inanca bağlı intikam vardır. Öte dünyaya ve ilahi adaletle duyulan bu inanç yoluyla köleler kendilerini intikam değil adaletin peşinde olarak sunarlar. Bu dünyayı yadsımanın adı, intikamın adı, hıncın adı adalet olur. Nietzsche kölelerin nefretlerini nefret olarak ifade etmek yerine büyük laflar uydurduğunu ileri sürer: “Yargıç kılığına bürünmüş “adalet” sözcüğünü zehirli bir tükürük gibi sürekli ağızlarında taşıyan, ağızları, her keyfi yerinde görünen ve hoşnutlukla kendi yolunda gidene tükürmeye hazır biçimde büzülmüş intikam düşkünleri bolca bulunur onların arasında”⁴⁶¹der.

Kölelerin arzularının nesnesi olan intikamı yeniden kavramsallaştırması ve buna adalet adını vermeleri sürecinde Nietzsche için adalet anlam değiştirmiş olmaktadır. Kölelerin sahiplendikleri ve rahipler tarafından formüle edilen adalet kavramı dünyevi güç kümelenmeleri arasında takas gerektiren koşullarda ortaya çıkan adalet kavramının ötesine gider. Burada artık adaletten bahsetmek için yaklaşık olarak eşit güç konumlarında olmak zorunlu değildir. Adalet artık eşit güçler olmasa da talep edilebilir bir şeydir. Kölelerin yaratımı olan adalet ahlaki, mutlak ve tanrısal otoriteye dayanan bir adalettir. Ahlaki köle isyanı, aslında adalet kavramını yukarıda bu düşüncenin ortaya çıkması için gerekli koşul olarak kabul edilen şeyden ayırmıştır.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Elgat, 2017, s. 117.

⁴⁶⁰ Nietzsche, 2011, s. 29.

⁴⁶¹ Nietzsche, 2011, s. 128.

⁴⁶² Elgat, 2017, s. 123.

Güç eşitliğinin olmadığı bir durumda bile düşünülebilecek bir kavram olan adalet köle ahlakının gelişimi içerisinde doğmuştur. Başka bir deyişle tarafların belli güçlerine bağlı olmayan evrensel adalet kavramını yaratan köle ahlakıdır. Böylece köle ahlakı kendisinden önce somut koşullara ve yerel durumlara bağlı olarak ortaya çıkan adaleti, içeriği bağlama bağlı olmayacak şekilde yeniden kavramsallaştırmaya uygun hale getirmiştir. Adaletin evrenselleştirilmesi her insana uygulanacak ve onların neyi hak ettiğini belirleyecek kesin evrensel ahlaki standartlar olduğu düşüncesini doğurmuştur. Kölelerin dünyevi güç ilişkilerine bağlı olmayan bir adalet talep ve iddia etmesi yeni ahlaki evrensellere de imkân tanımıştır. Kölelerin elinde, güç bakımından eşit olma koşulu, hepimizin tanrı nezdinde eşit olduğumuz varsayımı ile yerinden edilmiştir. Kölelerin adalet iddiasına göre tanrının varlığı hepimizin eşit güçte olduğunun, aynı ilkelerle yönetildiğinin ve ahlaki ilkelerin evrensel uygulanabilirliğinin göstergesidir. Adaletin bu şekilde ele alınışı ve güç ilişkilerinden bağımsız kılınışı bu güç ilişkilerinde sağlanan haklardan ziyade güç ilişkilerinden bağımsız olan, ahlaki varlığı bulunan hakların ve ödevlerin düşünülmesine de kapı aralamıştır. Eşit haklar düşüncesi tanrı önünde eşitliğe bağlıdır. Hakların soykütüğünü ayrı bir başlık olarak ele alacağız. Özetle, kölelerin intikam arzusu olarak başlayan şey ve kölelerin güç istencinin etkinleşmesi süreci; ahlaki, evrensel, metafizik, doğal hukuksal manada adaletin, eşitliğin ve hakların doğmasına neden olmuştur.⁴⁶³

Heidegger'in Nietzsche yorumu da kanaatimizce burada ileri sürdüğümüz yaklaşımı desteklemektedir. Heidegger Nietzsche'nin "güç istenci" yaklaşımını ele aldığı çalışmasında adaletin Nietzsche için, her ne kadar Nietzsche açıkça ifade etmese de ayrı bir yeri olduğunu ileri sürmektedir. Heidegger'e göre Nietzsche'de "güç istenci" varolanların özüdür. Varolanların özünü oluşturan güç istenci "değerlere, değer-koymalara" ait bir alan teşkil etmektedir.⁴⁶⁴ "Değer koyma zorunluluğu için bir temeldir."⁴⁶⁵ Güç istenci oluş halindeki yaşamı güç odakları olarak biçimlendirir. Heidegger Nietzsche'de sanatın, devletin, dinin, bilimin değerler tesis eden güç istencinin perspektifleri olduğunu belirtir. Bu yaklaşıma göre değerlerin değişimi, değer koyanın gücündeki değişim ile orantılıdır. Güç odakları, değer koyma

⁴⁶³ Elgat, 2017, s. 130.

⁴⁶⁴ Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* (Çev. Levent Özşar). Bursa: Asa, s. 29.

⁴⁶⁵ Heidegger, 2001, s. 30.

aracılığıyla kendi ilkesini yerleştirir. Bu ilke sayesinde kendi varlığını güvence altına alır.⁴⁶⁶ Heidegger'e göre Nietzsche için güç istemi değer biçen isteme olduğu için gücü artırma ve koruma koşullarına göre yeni değerler biçilmektedir.⁴⁶⁷ Nietzsche açıkça ifade etmese de Heidegger için değer koyan güç istenci kendini adalet olarak temsil etmektedir. Heidegger'e göre Nietzsche'nin sunduğu adalet anlayışını kavramak için adaleti hukuki yargılar alanında olduğu gibi ya da hümanist, aydınlanmacı, sosyalist ahlakların çağırdığı adalet gibi düşünmemek gerekir. Nietzsche'de adalet güç istencine eşittir.⁴⁶⁸ Kısacası: Güç istemi değer koyan bir istemdir. İstem kendini değer koyarak haklı hale getirir. İstem kendini değer koyarak güvence altına alır. Güç istemi kendini adalet adı altında temsil eder.⁴⁶⁹

Ahlak ötesi, özel hukuksal borçlu ve alacaklı ilişkisinin toplum içinde kişinin topluma olan borcuna dönüşümünün sonraki aşamasında bir diğer getirisi devlette başlayan köle başkaldırısında onun tanrıya karşı suçluluk düşüncesine dönüşmesi olmuştur. Nietzsche vicdan rahatsızlığıyla beraber açıklar bu düşüncüyü. Alacaklı ve borçlu arasındaki ilişki, soya dayalı topluluğun güçlenmesiyle kendilerine varlık veren atalara karşı bir bütün olarak toplumun borçlu olduğunu düşündürmüştür. Şimdiki nesil varlığını soyun atalarına borçlu olduğu ölçüde onlara toplum olarak ödeme yapmanın yolunu aramıştır. Kurbanlar kesilmiş, tapınaklar inşa edilmiş ve törenler yapılmışsa atalara itaati sunmak için yapılmıştır. Toplulukların ellerindeki değerler ve güç arttıkça borçları artmış ve bununla birlikte atalara duyulan korku artmıştır. Nietzsche'ye göre soy ilerledikçe ve zenginleştikçe onların borçlu olduğu ve artık uzakta kalan ilk atalar tanrılaştırılmıştır. Bireysel borçlu alacaklı ilişkisi tanrı vergisine karşı tanrıya borçlu olmaya dönüşmüştür.⁴⁷⁰ Mitolojideki tanrılara dair savaş ve barış anlatısı, tanrıların soylarının anlatısı, halkların savaşlarının anlatısıdır. Evrensel tek tanrı inancının ortaya çıkması ise halkların boyunduruk altına alınmasının sonucudur. Hristiyanlık bunun örneğidir. Tek tanrıyla beraber borçluluk, insanlığın tanrıya karşı borçluluğu olmuştur. Bu borç ve alacak kavramlarının ahlaksallaştırılması vicdan rahatsızlığı alanına dahil edilmeleriyle gerçekleşmiştir. “Yüce” tanrıya olan borç insanın ödeyebileceği bir borç değildir. Hristiyan çileciliği insanı lanetli bir varlık

⁴⁶⁶ Heidegger, 2001, s. 31.

⁴⁶⁷ Heidegger, 2001, s. 35.

⁴⁶⁸ Heidegger, 2001, s. 44-45.

⁴⁶⁹ Heidegger, 2001, s. 43.

⁴⁷⁰ Nietzsche, 2017b, s. 104-105.

haline getirmiştir. Devlet içine sıkışmış, tek tanrıya inanan halklar şiddeti içe çevirip vicdan azabını yaratırken tanrıya karşı suçlu oldukları düşüncesi kendilerine şiddet uygulamanın formülü olmuştur. Bu dünya bir cezadır. İnsan büyük suçluluğun cezasını bu dünyada çekmelidir. Borç Hristiyan ahlakının gelişiminde ebedi suç olmuştur.⁴⁷¹

Çileci, köle, Hristiyan ahlakının paradoksal şekilde güç istencini yadsıyan istemesi, oluş ve gerçekliğin akışkanlığıyla yüzleşemez. Buna uygun olarak onların istemesi sabitliklere yönelmiştir. Glenn'e göre köleler sabitlik epistemolojisi sayesinde efendilere karşı iş birliğini sağlayacakları kesin anlamları elde eder. Kişisel deneyimlere kapıyı kapatan ortak anlamlar üretir. Dünyayı kaotik oluşun aksine değişmez kurallarla algırlar. Felsefede akıl ve ikili düşünme de sonsuzluğu kategorilerle sınırlamanın ürünüdür.⁴⁷² Nietzsche için modern bilim de aynı idealleri devam ettirmektedir. Modern bilim hala değişmez hakikate ve öze olan inancı sürdürmektedir. Bu Hristiyan ahlakının epistemolojisinin modern versiyonudur. Bilimin nesnellik ideali öncelikle nesnel bir şeyin olduğu ön kabulüne dayanır. Bu şeyin öznece bilinebilirliği diğer bir kabuldür. Bilim kendinde gerçeklere ve bunu bilecek özneye inanmakla metafizik inancı taşımaya devam etmektedir. Bilimsel inanç, tarihsel ve değişken olanın ötesinde gerçekliğe inanmakla yine öte dünyacılığa dayanmaktadır. Tanrının reddine rağmen çileci ideallerin tahakkümü devam etmektedir.⁴⁷³ Metafizikten kurtulmayı ve bilimselleşmeyi kendine amaç edinen modern pozitif hukuk bu ideallerin taşıyıcısıdır. Kesinlik, durağanlık ve tahmin edilebilir bir düzen kurma idealleri ayrıca kişilerin yükümlülüğü için de temeldir. Hukuk ayrıca yaşamın geçiciliğini ve değişkenliğini azaltarak insanlara gelecek için garantiler temin etmektedir. Bunun için kesin kurallar uyma davranışını talep eder. İstikrarın korunması pozitif hukukun amacıdır. Yovel'in belirttiği gibi modern hukuk doğal hukukçuların iddia ettiği gibi doğal düzeni yansıtan bir şey olma iddiasını bırakmıştır. Metafizik adaletin eksikliğini gidermeyi, toplumsal düzeni kurmayı, burjuva toplumunda istikrarı korumayı kendine amaç edinmiştir. Nietzsche'nin hukuk yaratıcısı ve kaosu bilen güçlü insanı içinse bu kesinliğin epistemolojisi, düzen metafiziği kabul edilebilir değildir. Sabitlik ve öngörülebilirlik tehlikeli yaşamın

⁴⁷¹ Nietzsche, 2017b, s. 106-107.

⁴⁷² Glenn, 2004, s. 577-579.

⁴⁷³ Nietzsche, 2017b, s. 169-171.

karşıtıdır. Hukukun ve devletin bizi korumaya çalıştığı çokluk ve akışkanlık, bu üstün insanın epistemolojisi için hakikattir. Güç istencinin yaratımı hukuk kesinlik ve sabitliği sahiplenmez. Hukuk kavramının ve devletin bizi korumaya çalıştığı çokluk Nietzsche için hakikattir.⁴⁷⁴ Dolayısıyla pozitif hukukun metafizik doğal hukuk gibi taşıdığı idealler olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nietzsche için modern hukukun bu idealleri çileciliğin şekil değiştirmiş halleri olacaktır. Nietzsche hukukun pozitif hukuk olduğunu söylerken onun burjuva ideallerini kabul etmemektedir. Hukuk ontolojik olarak pozitif hukuktur. Güç istencinin eseridir. Nietzsche'nin pozitif hukuk görüşü ahlaki ve doğal hukukçu olmadığı gibi bilimsel kaygılara sahip bir pozitif hukuk görüşü de değildir.⁴⁷⁵ Bodenheimer değerlerin yeniden değerlendirilmesi projesinin hukuk kurumunu da kapsayacağını belirtir. Tarih boyunca hukuk kurumunun uygulanışı yaşamda görece bir sabitlik ve devamlılık sağlamak amacındadır. İnsanlar arasındaki güç mücadelesinin dizginlenmesini hedeflemiştir. Nietzsche de pozitif hukuku hınç kaynaklı kavgalara son veren bir kurum olarak görmekle bu görüşe katılmaktadır. Yine de Nietzsche dünyayı devamlı, kaotik bir değişim alanı olarak görmekte bunun temeline güç istencini koymakta ve yaşam adı altında dünyanın bu karakterini savunmaktadır. Bu sebeple pozitif hukuk geçici bir önlem olarak değerli olsa da toplumsal kontrolün her tarafa yayılan bir aktörü olarak hukuk yaşam düşmanıdır. Yaşam durumlarının güvenliğini destekleyen, eşitliği ilerleten, güç mücadelelerini baskılayan hukuk güç istencine karşı sınırlama haline gelir.⁴⁷⁶ Nietzsche tarafından pozitif hukuk ve ilkel özel hukuksal durumlar güç mücadelesinin aracı olarak ele alındığında her iki durumda da hukuk güç mücadelesinde görece denge durumlarını ifade etmektedir. Soykütüğün ikinci kitabının 11. Pasajının sonunda Nietzsche başlı başına savaşımın engellenmesi için kullanılacak genel ve egemen bir hukuk düzeninin yaşam düşmanlığından bahsederken hukukun sağladığı görece sabitlik hallerinin süreklileştirilmesinin tehlikesini ileri sürer. Bu sebeple hukuk güç mücadelelerinin devamı için özünde istisnai bir hazırlık dönemidir. Köle ahlakının ideallerini sahiplenen bir pozitif hukuk ise yaşamın şiddetine, eşitsizliğine, tahakkümcülüğüne karşı genel güvenliğin sağlayıcısı bir devletle birlikte zayıfların gücü bastırmasının ve yaşamı

⁴⁷⁴ Yovel, 2005, s. 27-29.

⁴⁷⁵ Berkowitz, 2005-2006, s.104.

⁴⁷⁶ Bodenheimer, 1972, s.2.

edilgenleştirmesinin bir aracı olarak “hiçliğe giden gizli bir yoldur”.⁴⁷⁷ Nietzsche için güç oyununu durduracak, insanları eşitleyecek, mücadeleleri bitirecek genel bir ilke yoktur. Hukuksal yapılar yoluyla geçici sabitlik hallerini kalıcı hale getirmek yaşam karşıtı ahlakın sonucudur.⁴⁷⁸ İstenci yadsıyan öğretiler objektif ahlaki standartlarmışçasına bütün topluma dayatılmıştır. İnsanlar köle ahlakını içselleştirmekle iyi ve kötüye dair eleştirel bakışı kaybetmişlerdir. Köle ahlakının tezahürü olarak bütün modern politika ve hukuk da köle ahlakının elden geçirilmiş versiyonudur.⁴⁷⁹

Bunun aksine Nietzsche için yasa tahakküm oyununun sürekli yeniden başlamasını sağlar. Yasa, şiddet vaat eder. Yasa yoluyla barışın ve göreceli sabitliğin sağlanması geçici bir sapma durumudur. Çünkü yasa aslında bir tahakküm aracıdır. Foucault’nun da belirttiği gibi özünde boş olan yasa ve kurallar sisteminin içine şiddet veya tahakküm kaydedilir. Güç ilişkilerinin bitimsiz oyununda yasa da yükümlülükler ve haklar dayatmak yoluyla şiddeti devam ettirir. Bu güç ilişkileri içerisinde yasaya erekler sürekli eklenir ve çıkarılır. Kuralları ele geçiren güç ona kendi niteliklerini, yorumunu, yönünü katar. Böylece bir tahakkümden diğerine geçilir.⁴⁸⁰

Hukuku güçle tanımlayan Nietzsche ayrıca yaşadığı dönemin Almanya’ında etrafında dönen bir tartışmanın farkındadır. Kodifikasyon sorunu hukukçular arasında büyük tartışmalara yol açmıştır. Nietzsche bu konuyu sistematik olarak ele alan bir hukuk düşünürü değilse de tartışmada kendi safını belirtmekten geri kalmamıştır. Ona göre tartışma hüküm sürecektir hukukun Roma hukuku gibi ayrıntısıyla düşünülmüş bir hukuk mu yoksa kolay anlaşılan halk hukuku mu olması gerektiği hakkındadır. O batıl inanca dayalı, mantıksız, geleneksel diye nitelediği Germen hukukunun tarafını

⁴⁷⁷ Bodenheimer, 1972, s. 13-14. Modern devletin ve hukukun, modern bilimle paralel olarak ortaya koymaya çalıştığı kesinlik, belirlilik, öngörülebilirlik, nesnellik gibi idealler ayrıca Nietzsche sonrası dönemde de itirazlarla karşılaşmıştır. Eleştirel hukuk çalışmaları hukukun belirsiz, tarafsız ve ideolojik mahiyetini öne çıkarmakla bu durumun örneğini oluşturmaktadır. Hukukun belirsizliği tezi dilin her yoruma açık yapısının ve doğru yorumun belirsizliği tezinin hukuka aktarılması olarak görüldüğünde eleştirel hukuk çalışmalarında Nietzsche’nin dil felsefesi ve perspektivizminin izlerini taşır. Hukukun taraflılığı tezi pozitivist manada nesnel ve kavramsal bilim tezinin eleştirisidir. Nietzsche’nin bilime ve pozitivist bilimsel yönetime yönelik eleştirileri hukuki pozitivist bilimin bilimsel çabasına yönelik eleştiriler olarak da ele alınmaya elverişlidir. Nitekim çalışmanın bu kısmının konusu Nietzsche’nin güç istencine dayanan ontolojik pozitif hukuk görüşünün doğal hukuk geleneğinin üst hukuk görüşünü “üst hukuku da yaratan pozitif yasadır” teziyle ters çevirdiğini göstermektir. Nietzsche’nin çağdaş hukuk düşüncesine katkısını bilim eleştirisi ve perspektivizmi temelinde soruşturacağımız ikinci bölüm bu eleştirileri daha kapsamlı olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

⁴⁷⁸ Himmelman, 2017, s. 178.

⁴⁷⁹ Riley, 2009, s.287.

⁴⁸⁰ Foucault, M. Nietzsche, Soybilim, Tarih. S. 243.

tutmamaktadır. Çünkü ortada geleneğin hüküm sürdüğü bir toplum yapısı söz konusu değildir. “Keyfi hukuk gerekli” diyerek hukukun “emredilmiş zorlama” olduğunu ifade etmektedir. Keyfi hukuk olarak nitelediği pozitif hukukun tarafını seçtiğini ilan etmiştir.⁴⁸¹ Deleuze’ün belirttiği üzere Nietzsche için “bütün tarihsel yasalar keyfidir” fakat yasalar insanı terbiye eden ve itaat edilmeyi talep eden bir şey olma özelliğiyle tarih ötesidir.⁴⁸² Bu tercihi metafizik karşıtlığıyla, hukuku güç istencini yansıtan pozitif hukuk olarak görmesiyle ve Manu yasalar kitabında belirttiği üzere hukukun davranışları yönlendiren buyrukların kaydı olmasıyla uyumludur.

Hukukun ötesinde bir üst hukuk olarak doğal hukuk ve metafizik adalet fikirlerinin tarihselleştirilmesinin dışında Nietzsche için adalet bir erdem olarak halen tartışmaya değer bir meseledir. Nietzsche’nin güç istenci düşüncesindeki tekillik ve farklılık vurgusu onun adalet kavramını kullanışında da geçerlidir. Şöyle söylüyor Zerdüşt: “İnsanlar eşit değillerdir ve eşit olmamalıdır da!”⁴⁸³ ve “insanlar eşit değildir: bunu söyler adalet.”⁴⁸⁴ Nietzsche’ye göre eşitlik öğretisi, her ne kadar modern sözleşmeciler için adaletin ve düzenin temeliyse bile, adaletin karşı kutbudur. Adaletin esas anlamı: “Eşit olana eşit, eşit olmayana eşit olmayan ve buradan çıkan sonuç, eşit olmayanları asla eşit yapmamaktır.”⁴⁸⁵ Adaletli davranmak yani herkesin hak ettiğini gözetmek erdemini Nietzsche dürüstlikle bir bütün olarak görür. Dünyaya yani anlamsız kaosa anlamını veren yalanlara karşı üstinsanın en azından kendine karşı dürüst olması gerekmektedir. En azından yaratırken söylediği yalanın yalan olduğu hakkında, oluş hakkında, tekillik hakkında dürüst olmalıdır.⁴⁸⁶ Adaletin eşitlikçi olmayan anlamı da dürüstlikle bütün halindedir. Nietzsche adalet arzusu ve gücü olan kimseye hayranlığını dile getirir. Adaletli davranabilen kimse ancak gerçeğin belirsiz karakterinin farkında olan kimsedir. Hatta buna rağmen düzenleyici olduğunda, yargılayıcı olduğunda adaleti ister. Sonsuz farklılık içinde kimin neyi hak ettiğini tespit edebilmenin imkanından dahi emin değildir Nietzsche.⁴⁸⁷ Öyle ki adil insan adaleti tespit ederken kendi düşmanını bile mesafeyi koruyarak değerlendirmelidir. Bu değerlendirilemez sonsuz farklılığın değerlendirilmesi zorunlu olduğu için adalet

⁴⁸¹ Nietzsche, 2019, s. 267.

⁴⁸² Deleuze, 2016a, s. 164.

⁴⁸³ Nietzsche, 2020a, s. 97.

⁴⁸⁴ Nietzsche, 2020a, s. 124.

⁴⁸⁵ Nietzsche, 2014, s. 108.

⁴⁸⁶ Jaspers, 2013, s. 255.

⁴⁸⁷ Jaspers, 2013, s. 257.

mümkün görünmeyebilir. Yine de Nietzsche Zerdüşt karakterinde adalet talebini şöyle dile getirmektedir: “Soğuk adaletinizden hoşlanmıyorum... Söyleyin, gören gözlere sahip sevgi olan adalet nerede?”⁴⁸⁸ Themis’in aksine Nietzsche adalet kavramının anlamının gören gözlere sahip olmayı gerektirdiğini belirtir. Soyut adaletin eşitleyici şiddetinden (güç istenci) farklı olarak somut adaletin farklılıkları görmeye ihtiyacı vardır. Üstinsanın dahi gerçekleştirmeye muktedir olup olmadığı şüpheli olan bu adil ve dürüst değerlendirme metafiziğin soyut adaletinde, sabitlenmiş ve eşitlik adıyla tipleştirilmiş insanlara dönük adalette kesinlikle söz konusu değildir. Metafizik düşüncenin adaleti, eşitleme yoluyla farklılıkları silinmiş insanlara yönelik; ebedi, aşkın ve yetersiz bir adalet fikrini taşımaktadır.⁴⁸⁹ Nietzsche’nin, adalet eşitlik karşıtı olmayı gerektirir düşüncesi tekrar edecek olursak onun gözünde eşitliğin ve tek tipleşmenin aynı anlama gelmesinin bir sonucudur. Şeylerin tekilliğini ve farklılığını yadsıyan kavramlaştırma ve eşitlik, adaletin yadsınmasıdır. Nietzsche *Güç İstenci* adlı eserinde ceza hukukunda, cezanın suçun verdiği acıya göre belirlendiği düşüncesine karşı işlenen her suçun doğurduğu acının farklı olacağını ve bu şahsileştirmenin bir suç için önceden belirlenmiş cezayı dolayısıyla ceza yasasını ortadan kaldıracığını belirtirken adaletin tekil olanla ilişkisini sorun haline getirmektedir.⁴⁹⁰

Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası’nın altıncı bölümü Nietzsche’nin adaleti tartıştığı bir diğer metindir. Nietzsche’ye göre modern insan kendini tarihsel nesnellığe ulaştığı için başka zamanların insanlarından daha adil görmektedir. Nietzsche burada “adalet dürtüsü ve gücüne” sahip kişiden saygıyla bahsetmektedir. Adaleti sağlamak için yargıçlık yapan kişi terazinin kefelerine ağırlıkları koyduğunda çıkan sonucu cesur bir biçimde söylemektedir. Yargısını bildirirken sert ya da kırılgan değildir çünkü tarafsızdır.⁴⁹¹ Düzenleyen ve cezalandıran bir yargıç olarak o hakikatin peşindedir. Yine de o insandır. İnsanın gözü o kadar keskin değildir, meraklıdır, kibirlidir, hasete kapılır ve bunlar hakikate ulaşma çabasıyla karışmaktadır. Nietzsche şöyle demektedir:

“Bu yüzden dünya ‘hakikate hizmet edenlerle doluymuş gibi görünür; oysa adalet erdemi çok ender bulunur ki, tanınması daha enderdir ve hemen her zaman ölümüne nefret edilir ondan...Hakikate hizmet edenler, hakikatte çok azdır, çünkü çok az kişi adil olma yolunda katıksız bir istence sahiptir ve

⁴⁸⁸ Jaspers, 2013, s. 259.

⁴⁸⁹ Jaspers, 2013, s. 262.

⁴⁹⁰ Nietzsche, 2017a, s. 470.

⁴⁹¹ Nietzsche, 2020b, s. 42.

bunların içinde bile çok azı, adil olabilme gücüne sahiptir. Sadece bu istence sahip olmak kesinlikle yeterli değildir: insanlık en korkunç acıları yargı gücünden yoksun adalet dürtüsü yüzünden çekmiştir.”⁴⁹²

Adalet ve hakikat gücünden yoksun kişiler insanlar tarafından sık sık “hakikatin hizmetinde” kimseler oldukları için büyük saygı görmüştür. Nietzsche modern tarih virtüözünün (ve bu tarihin hakikatinin bilgisiyle adaleti tesis edenin) adaletini eleştirmektedir. Nietzsche’ye göre bu tarihçi kimse bir algılama hassaslığına sahiptir. Onun tarihi algılayışı içinde hiçbir şey yabancı kalmamaktadır. Değişik zamanlar ve kişiler onun algısında birbirine benzeşmektedir. Nietzsche bu algılamamanın özgün anların yüzeyselleştirilmesi olduğunu düşünmektedir. Modern insanın daha adil olma yönündeki iddiası özgün anları, tekil durumları göz ardı etmeye dayanmaktadır. “Bu erdemin asla hoş bir yanı yoktur, çekici dalgalanmaları bilmez, katı ve dehşetlidir.”⁴⁹³ Tarihçilerin “nesnellik” söylemi de Nietzsche için adaletsizdir. Tarihi yargılarken yaptıkları: “kendi yaşadıkları zamanın genel geçer görüşlerine göre...geçmiş zamana uygun beylik düşünceye uydurmaktır.” Tarihçi geçmişe öznelliğini katmayacak ve kendi öznesini etkilemeyecek kadar saf biçimde baktığını varsaymaktadır. Onlar şeylerin empirik özünü kavradıklarını düşünmektedir. Şeyleri edilgin bir biçimde fotoğraflamak nesnelliğin iddiasıdır. Nietzsche için bu tarihin içindeki zorunlu sanatsallığı gizlemektir:

“Tarihi bu biçimde nesnel olarak düşünmek, yani her şeyin art arda geldiğini düşünüp tek tek olaylardan bir bütün örmek, her yerde, olaylarda bulunmayan bir amaç birliğinin oraya yerleştirilmesi gerektiğini varsaymak, tiyatro yazarının gizli işidir. İnsan, geçmişi böylece üzerine bir ağ örerek ele geçiriyor, böylece insanın sanat dürtüsü dile geliyor- ama hakikat dürtüsü, adalet dürtüsü değil.”⁴⁹⁴

Buradan anlıyoruz ki modern tarihçilerin, tarihi hakikate ve buna bağlı adaletle nesnel bir biçimde ulaşma iddiaları tek tek olayların, kaosun, belirsiz geçmişin kurlsız özgürlüğü üzerine tutarlı bir hikâye uydurmaya dayanmaktadır. Nietzsche adaleti ve hakikati tekillikle düşündüğü için, tarihçilerin adil olmadığı eleştirisini getirebilmektedir. Adalet erdeminin üstün güçlere sahip insanlara, çok az kimseye ait olduğunu belirtse de bunun nasıl bir adalet olduğu burada yine belirsiz kalmaktadır.

⁴⁹² Nietzsche, 2020b, s. 43.

⁴⁹³ Nietzsche, 2020b, s. 44-45.

⁴⁹⁴ Nietzsche, 2020b, s. 46.

Vanessa Lemm buradaki yaklaşıma benzer bir şekilde Nietzsche’de adaleti armağan verme erdemiyle açıklamaktadır. Nietzsche’nin felsefesinin Zerdüşt’te dile gelen pozitif yönünde, Lemm’e göre armağan verme erdeminde, Nietzsche başkasıyla ilişkiyi öne çıkardığı için bu erdeme dayalı adalet politik içerimler barındırır. Armağan verme erdemi veren ve alan taraf için tekilliği gözeten bir adalet formudur. Karşılıklılık ve sözleşme ilişkisi, verme geri almayla koşullandığı için faydacı bir ilişkidir. Nietzsche’nin yaşama katılma yolunda izleyicilerine tavsiye ettiği armağan verme erdemi ise bu simetriye dayanmamaktadır. Bu ilişkide farklılıklar onaylanır ve mesafeler muhafaza edilir.⁴⁹⁵ Lemm eserinde Nietzsche’nin adalet ve armağan-verme görüşünün Hristiyan adaletinin affetme nosyonunun eleştirisinden doğduğunu belirtmektedir. Bu anlayış affedenin affedilene üstünlüğüne dayandığı için iktidarın taşıyıcısıdır. Ayrıca bu affetme cezalandırılabilirliği varsaymaktadır. Nietzsche ise bunun tersine oluşun masumiyeti içerisinde gerçekleşenlerde kimsenin yargılama, affetme hakkı olmadığını belirtir. Bu eski affetme anlayışının adaletten ziyade yargıç olmayı aradığını vurgular. Yukarıda ele aldığımız gibi Hristiyan ahlakı özgür istenç yanılışına dayanan bir cellat metafiziğinin takipçisidir. Onların yargılama ve cezalandırma istençleri intikamlarını adalet olarak pazarlamaktadır.⁴⁹⁶ Affetmeye karşı armağan verme erdemi ise (Lemm bunu Nietzscheci ahlak olarak görür) güç istençlerinin yekününden oluşan bütünlüğün yani oluşun masumiyetine dayanır. Her şeyin bütünü içinde olmasına dayanan ontolojik görüş bütünü dışında onu yargılayabilecek, mahkûm edilebilecek ölçütler olmadığını belirtir. Hristiyan ahlakının adaleti ise yaşamı ölçmeye yarayan ve yaşama dışsal ahlaki standartları ve özgür istenci varsayar. Oysa her şey yaşamın içindedir.⁴⁹⁷ Hristiyanların erdemleri ve köle ahlakı reaktif yapısı içerisinde insanın unutmayı bıraktığı ve yüksek hafıza sahibi olduğu bir ahlaktır. Onlar geçmiş yargılar, geçmişten ve efendilerden intikam alır. Burada geliştirilen değerler ve erdemler geçmişe karşı düşmanlıkla hareket eder. Kölenin unutmayı unutan yapısı geçmişle uzlaşamayacağı için ona karşı savaşı. Yaşamın olumsuzluğunu yadsır. Zerdüşt figürüyle Nietzsche’nin bahsettiği armağan verme erdemi ise geçmiş oluşun akışına bırakıp geleceğe doğru yaşamı çoğaltmanın peşindedir. Geçmiş unutmak Nietzsche’nin Zerdüşt’ünün hayvanlarını ve onlarla

⁴⁹⁵ Lemm, V. (2018). *Nietzsche’nin Hayvanları: Kültür, Politika ve İnsanın Hayvanlığı* (Çev. Volkan Ay). İstanbul: Gram Yayınları. S. 130-131.

⁴⁹⁶ Lemm, 2018, s. 134-138.

⁴⁹⁷ Lemm, 2018, s. 140.

beraber hayvan unutmamasını onaylamasının bir getirisiidir. Zerdüşt geçmişi olumsuzluk içinde kabullenip armağan verişiyile, etkileşime girişiyile, etkin istençle gelecek hakkında böyle olacak diyerek yaşamı onaylar. Zerdüşt'ün armağan verme erdemi oluşun masumiyeti içinde her şeyin yaşama dahil olduğunun bilinciyle bütünün içindeki sonsuz tekillikleri kabullenmeyi ileri sürer. Armağan verme nosyonuyla Zerdüşt yaşama katılmayı öğütlemektedir. Güç istencinin diğer istençlerle ilişki içerisinde olmasını ve oluşun masumiyetine katılmak için elde ne varsa vermeyi önermektedir.⁴⁹⁸ “Kıyılarında yaşayanlar için hem bereket hem de tehlike olan bir ırmak gibi kabarıp coştığında yüreğiniz: işte oradadır erdeminizin kaynağı”⁴⁹⁹ demektedir. Armağan verme erdemi ölçmeye, karşılık gözetmeye değil oluşun masumiyetine katılmaya dayanır. Lemm'e göre burada adalet karşılıklılığa değil benliğin tekilliğini koruduğu bir başkasıyla ilişkiselliğine dayanır. Burada verirken karşılığı ölçmeye dayanılmaz çünkü karşıdakinin tekilliğine saygı duyulur.⁵⁰⁰ Zerdüşt'ün hayvanlarıyla armağan verme ilişkisine girmesi, bu erdemin başkasının başkalığını ve hayvanın hayvanlığını olumladığını gösterir. Üstinsan verirken karşısındakinin tekilliğini bildiği, mesafeyi, farklılığı korumayı istediği ve karşısındakini kendine eşitlemenin peşinde olmadığı için adalet burada ortaya çıkar. Armağan verme erdemi kişilerin yargılanacakları ahlaki standartlar biçiminde ortaya çıkmamaktadır. Nietzsche bu erdemin sıradan insanın aklına açık olmadığını belirtir.⁵⁰¹ Yaşamı, olumsuzluğu kabullenip geçmişi unutabilene açık bir erdem tasavvur etmektedir. Bu adalet sözleşme, mübadele, statü tanımaz. Armağan verme erdeminde karşıdakiyle aynılık ve eşitlik aranmadığı için, mesafe korumak ve farklılıkları sürdürmek arandığı için adil ilişki gerçekleşir. Zerdüşt “herkese kendi hakkını verme” olarak adaleti “herkese kendi hakkıma düşeni verme” olarak değiştirir.⁵⁰² Lemm'e göre de böyle bir adalet, mutlak temelden yoksun olduğu için ve yaşamın olumsuzluğunda tekillik sürekli değiştiği için asla nihayete varamayacaktır.⁵⁰³

Benzer bir yorumu Schrifft de sunmaktadır. Schrifft Nietzsche'nin Platoncu, Kantçı objektivite anlayışını reddetmesini ve dünyada kendinde şeylerin olmadığını

⁴⁹⁸ Lemm, 2018, s. 142-144.

⁴⁹⁹ Nietzsche, 2020a, s. 70.

⁵⁰⁰ Lemm, 2018, s. 153.

⁵⁰¹ Nietzsche, 2017a, s. 220.

⁵⁰² Lemm, 2018, s. 164.

⁵⁰³ Lemm, 2018, s. 171.

ancak her şeyin bir yorum olarak ortaya çıktığını ileri süren perspektivizmini inceledikten sonra şunları söylemektedir:

“Objektif yargının paradigması olarak Kantçı “nötr/tarafsız/ilgiden yoksun seyirci”ye karşı kutbuna Nietzsche kendi lehinde ve aleyhinde olan şeyleri zapt-ı rapt altına alan ve kendi kendisine “adaleti” sağlayan yüz-gözlü yaratık olan Argos’u yerleştirir. Bir “adalet dehası” olarak yorumcu yaratık, “her şeyi en güçlü ışığın altına yerleştirir ve onu her açıdan dikkatle gözlemler”. Bu yorumlayıcı adalet dehası, perspektif hissini her değer yargısı içinde kavramayı öğrenmiştir ve perspektifin çoğalan oyununu sınırlamayı reddeder. Bu gelecek “objektiviteye” çağrı, böylece bizi, objektivitenin kör-topal yaşamış geçmişine nüfuz eden hakikat adıyla işlenen adaletsizliklere mücadeleye davet eder.”⁵⁰⁴

Tarihçilerin nesnelliğini adaletsizlik yönüyle eleştirirken Nietzsche’nin perspektivizminin yeni bir nesnellik biçimi önerdiğini ileri sürdüğünü düşünmek mümkündür. Şüphesiz ki Nietzsche her şeyin büyük bir kaos içinde sonsuz etkileşim sürecinde olup bittiğini düşünmektedir. Şüphesiz ki bu bütün kaosa dışarıdan, kendi yargını katmadan, objektif bir biçimde bakabileceğine katılmamaktadır. Nietzsche için her değerlendirme veya her görme bir perspektiften yola çıkılarak gerçekleştirilen bir şeydir. Değerden, perspektiften bağımsız bir değerlendirme mümkün değildir. İşte Nietzsche burada yeni bir nesnelliğin imkanını düşünür gibidir. Nesnellik daha öncekilerin varsaydığı saf gözün görmesi değildir. Yeni bir nesnellik için Nietzsche bir konuyu değerlendirirken ne denli çok farklı gözle bakmayı becerebileceğimizi sorgulamaktadır. Bir konuya farklı gözlerle bakabildiğimiz ölçüde o konu hakkında “nesnel” olduğumuzu ileri sürmek mümkün hale gelmektedir. Aksi biçimde varsayılan, duygulanımdan yoksun nesnellik zihni hadım etmek olacaktır.⁵⁰⁵ Tarih eleştirisindeki adaletsizlik söylemine, armağan verme erdemine ve getirmeye çalıştığı yeni nesnellik yorumuna bakarak Nietzsche’nin epistemik bir adalet fikrine de sahip olduğu bunun ise üst insana, geleceğin filozofuna ait bir erdem olarak tasarlandığını ileri sürmek mümkündür. Bu yaklaşım olabildiğince çok farkı değerlendirmeyi, çok farklı biçimlerden görmeyi gerektirmektedir.⁵⁰⁶ Bunun için adil insanın kendisine zarar verene, kin güdene, alaya alana karşı bile keskin bir bakışa sahip olması gerekir.

⁵⁰⁴ Schrift, A. (2002). Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm. İçinde: *İnsan Bilimlerine Prologemona* (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma, 333-365. s. 346.

⁵⁰⁵ Nietzsche, 2011, s. 123-124.

⁵⁰⁶ Cristy, R. (2019). “Being Just Is Always a Positive Attitude”: Justice in Nietzsche's Virtue Epistemology. *Journal of Nietzsche Studies*, 50(1), 33-57.

Tepkisel insanlar nesnesine böyle yaklaşmaya uzaktır. Adil olmak “yeryüzündeki bir yetkinleşmişlik ve en üst düzeyde bir ustalık örneğidir”.⁵⁰⁷

Özetleyecek olursak; bu bölüme ilişkin temel tezlerimiz Nietzsche’nin adalet ve hukuk görüşünün, pozitif yasadan önce gelen doğal hukuksal ve ahlaki manada düşünülen adaletin güç ilişkileri içinde tarihsel olarak ortaya çıkışını gösterdiğiidir. Yasaya, yasa üstü olanın ve metafizik olanın kurucusu rolü biçilir. Ahlakta köle ayaklanması denilen süreç dünyanın ahlakın bakışından değerlendirilmesine sebep olmuştur. Doğal hukukun yasa üstündeki adalet düşüncesi, Nietzsche’nin soykütüğünde köle gücünün ürünüdür.

Bu tezi doğrulayan ilk görüş Nietzsche’nin adalet kavramını; metafiziğin yokluğu, insanın yarı hayvanlığı, derinleşmemişliği koşullarında yaklaşık olarak eşit güç durumunda bulunanlar arasında savaşın faydasızlığından kaçınmak için değerlendirme, müzakere etme, takas ilişkisinde doğan bir kavram olarak kullanmasıdır. Adaletin soykütüğü buradan başlar. Bu ilkel ilişkilerde dahi adaletin tarihsel ve maddi kökeni unutulup bir eylemin kendiliğinden adil olduğu ileri sürülmüştür. Buna uygun olarak suç kavramı da borç kavramından doğmuştur. İnsanlar karşılıklılık ilişkisinde şeylerin değerine ek olarak borcun ifa edilmediği durumda neyin ceza olarak verileceğini de kararlaştırır. Bu aşamada kişilerin güçlerine bağlı değerlendirmesinden “her şeyin bedeli vardır, her şeyin karşılığı ödenebilir” ilkesi ortaya çıkmıştır. İlkel toplulukta bu ilkeyi doğuran ilişki topluluğun üyeleriyle olan ilişkisi için de geçerlidir.

Adaletin soykütüğünün ikinci aşaması ilkel adalete karşı topluluğu biçimlendiren zorbanın yasasıdır (hukuku). Hukuk topluluk alanına ve oradaki gelenekselleşmiş yapıya karşı yürütülmüştür. Devlet ilkel halkları dizginleyen güçtür. Devletin yasaları borçtan doğan adaleti gerçekleştirmek için ortaya çıkan hınç kaynaklı kavgalara son verir. Devletin yasaları neyin adil olduğuna karar verirken önceki değerlendirmeleri iptal edebilir. Doğal hukuksal-metafiziksel-ahlaki manada adalet kavramı devletin yarattığı radikal kopma koşullarında doğmaya başlar. Yine de devlet öncesi durumda da devletin adil olanı saptadığı durumda da neyin adil olduğunu belirleyen güçtür. Devletin yasa yaratıcı gücü aynı zamanda buyruklarından başka bir şey olmayan yasaları haklılaştırmak için “vahiy duvarı”, “gelenek duvarı”, “doğallık”

⁵⁰⁷ Nietzsche, 2011, s. 70.

vb.ni kurgular. Üst hukuk Nietzsche'nin metinlerinde soykütüksel tabloda ilk kez burada ortaya çıkar. Yasa; iyiye, doğruya, ahlaka uygun olanı yaratır. Kendini bu yaratımla da haklılaştırır.

Üçüncü aşama devlet içinde başlayan köle ayaklanması aşamasıdır. Düalizmin ve metafiziğin doğduğu aşamadır. Köleler intikamlarına adalet adını takmışlardır. Efendilerden değil adaletsizlikten memnuniyetsizlik duyduklarını dillerine dolamışlardır. Köle ahlakının tesisi ahlaki, doğal hukuksal, metafizik adaleti ortaya çıkarmaktadır. Burada adalet kavramının kullanımı ilkel durumdaki güç eşitliği kavramına ya da devletin yasasının belirlediği anlama bağlı değildir. Bu adalet anlayışı kölenin yaratımıdır.

Nietzsche'nin felsefesi aynı zamanda bir gelecek felsefesidir. Felsefesinin tek amacı geçmişi yargılamak değil güç istencini, yaşamı onaylayan tiplerin yeniden ortaya çıkışını temin etmektir. İnsanın, son insanın batışı ve nihilizm sorunu üst insan için hazırlıktır. Nietzsche Zerdüşt eserinde üst insanın erdemlerinden bahsederken adaleti de erdemler arasında saymıştır. Burada adaleti kullandığı bağlamı ve adalet kavramını kullandığı diğer eserleri incelediğimizde ulaştığımız sonuç Nietzsche'nin bir erdem olarak adaleti farklılıkların dikkate alınmasıyla birlikte düşündüğüdür.

2.3.3. Hakların Soykütüğü

Nietzsche haklara ilişkin görüşünü, güç istenci tezine paralel olarak *Tan Kızıllığı*'nin ikinci kitabında ele almıştır. Metafizik karşıtlığı hak kavramını açıklamasında da kendini göstermektedir. Sözleşmeci doğal hukukçular; Hobbes, Locke, Rousseau'nun aksine Nietzsche hakları insan doğasına, doğa durumundaki insanın; aklına (Hobbes), vicdanına (Rousseau) ya da kendi bedeninin ve ürettiklerinin maliki olmasına (Locke) dayandırmamaktadır. Kazantzakis, Jhering'in, hak fikrinin saf kuvvet dışında bir şey olmadığı görüşünü örnek vererek Nietzsche'nin çevresindeki atmosferin de etkisiyle hakları güçle ayrılmaz bir biçimde okuduğunu belirtir. Güçlü ve zayıf arasındaki ilişkiyi yöneten bir adaletin olmaması, güçlünün iyiyi ve kötüyü yaratması görüşü ışığında bu güç ilişkilerinin zaman içindeki dönüşümüne uygun olarak ona uyararak yaşayacağımız ve iktidarın doğal hukuksal sınırını oluşturacak haklar söz konusu değildir.⁵⁰⁸ Nietzsche adeta sofist Callicles'in

⁵⁰⁸ Kazantzakis, 2006, s.49.

teorisini tekrarlayarak hakkı ve kuvveti bir bütün olarak görmüştür. Bir diğer benzerlik ise zayıfların metafizik söylemleri güçlülerin haklarını bastırmak için kullandığı eleştirisidir.⁵⁰⁹ Callicles diğer sofistlerin aksine nomos'a karşı physis'i savunmakta ve doğa yasalarının, adaletsizliği ve gücünün hükmünü emrettiğini, adaletin ise bu gücü sınırlayacak zayıfların *physis* karşıtı görüşü olduğunu belirterek doğal hukukçu düşünme biçimini kullanan bir sofisttir. Ahlakın doğa karşıtı karakterini vurgulamıştır. Doğanın güçlülere egemen olma hakkını veren bir düzenliliği olduğunu varsaymıştır. Nietzsche ise birçok bakımdan bu görüşleri tekrarlarsa da o düzenlilikleri olan doğanın karşısında güç ilişkilerinin sürekli çarpıştığı bir kaos olarak doğayı ifade etmektedir. Dolayısıyla güçlere bağlı haklardan bahsettiğinde *physis*'e dayanmamaktadır. Nietzsche; ahlakın, eşitliğin, adaletin, hakların doğa karşıtlığını sabit bir doğayla karşılaştırarak sunmamaktadır. Yine de Kazantzakis'in düşündüğü gibi, bir Antik Yunan felsefesi uzmanı olan Nietzsche'nin -adından hiç bahsetmese de- Callicles gibi, zayıfların güçlülerin istencini bastıran ahlak uzlaşımına karşı çıkması ondan etkilenmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Tan Kızıllığı'ndaki metin hakların ve görevlerin tarihselliğini ortaya koymaktadır. Nietzsche görevleri "başkalarının bizim üzerimizdeki hakları" olarak görmektedir. Adalet anlatısındaki yaklaşık olarak güç bakımından eşit olma durumuyla aynı şekilde burada da hak ve görev ilişkisi karşımızdakilerin bizleri anlayabileceği ve karşılık verebileceği, eşit ve benzer görebileceği koşullara bağlıdır. Ayrıca böyle olmasak bile bizi bu konumda eğiterek, sınırlayarak tutmak hak ilişkisinin bir parçasıdır. Başkalarının hakkına karşılık olarak görevimizi yerine getirdiğimizde, gücümüze yönelik bu karşılıklı ilişkiyi haklı çıkarmış oluruz. Böylece gücümüzü de ispatlayarak üzerimizdeki ilişkinin egemenliğe dönüşmesini engelleriz.⁵¹⁰ Bu ilişkinin başarılı olması, bizim güç miktarımız ve gerçekleştirebileceklerimiz hakkında karşı tarafla aynı inanca sahip olma koşuluna bağlıdır. Ayrıca bu inancın sürekliliği de bir koşuldur. Dolayısıyla haklara dayanan bir ilişki güç miktarının sabitleştirilmesini gerektirir: "Haklarım: Bu, sadece gücümün başkalarının bana tanıdıkları kısmı değil, bende korumak istedikleri kısmıdır."⁵¹¹ İlişkinin karşı tarafı verdiğinin karşılığını alabilmek için, savaş koşullarına geçip

⁵⁰⁹ Kazantzakis, 2006, s.50.

⁵¹⁰ Nietzsche, 2005a, s. 86.

⁵¹¹ Nietzsche, 2005a, s. 87.

kayba uğramamak için ne güç kaybına uğramamızı ne de güç kazanmamızı ya da güç miktarımız hakkında yanılmış olmayı istemeyecektir. Bu dengeyi taraflar, güç kaybettiğimizde feragat ederek güç kazandıklarında ise bağışlayarak korur.

“Haklar böyle oluşur: Kabul ve garanti edilen güç dengeleri. Güç ilişkilerinde önemli değişimler olursa, o zaman haklar yok olur ve yenileri oluşur, sürekli yok olup yeniden oluşmasıyla devletler hukuku bunu yansıtır. Gücümüzde önemli bir azalma söz konusu olursa, o ana kadar haklarımızı teminat altına almış insanların duyguları değişir.”⁵¹²

Güç ilişkilerinde değişimin ortaya çıkması hak ilişkisini egemenlik ilişkisine çevirebilir. Egemenlik kuracak kadar farklılık oluşmasa bile bunun sonucu hakların yadsınması olacaktır. Güç artışında ise karşımızdakiler reaktif bir şekilde güç miktarımızı azaltarak eski ilişkileri tesis etmeye çabalarlar. Dolayısıyla Nietzsche için “Nerede hak varsa, orada gücün konumu ve ölçüsü korunuyor, azaltılması ve çoğaltılmasına karşı mücadele veriliyor demektir.”⁵¹³ Gücümüzün olmadığı yerde hakkımız biter. *Güç İstenci* eserinde de güç miktarındaki değişimin hakların eşitliğini değiştireceğini belirtir. Eşit haklar talebi güç istencinin görünümülerinden biridir. Daha güçlü olanın gücünü aşamayacağını bilenlerin güç talebi adalet ve efendilerle eşit haklara sahip olma talebi şeklinde kendini gösterir.⁵¹⁴ Daha fazla gücü isteyemeyecek konumda olan adalet ve hakların eşitliğiyle gücünü artırır.⁵¹⁵ Yukarıda adalet kavramı hakkında sunduğumuz yoruma uygun olarak güç dengelerinin sürekli değiştiği yerde haklar da sürekli artar ve azalır. Adil olmak neredeyse hiç sabit olmayan bu değişim ve dönüşümü kıyaslamayı gerektirdiği için zordur.⁵¹⁶

Modern liberal doğal hak düşüncesi yukarıda gördüğümüz üzere toplum sözleşmesi teorilerine dayanmaktadır. Nietzsche’nin haklar hakkındaki doğrudan eleştirisinin yanında Rousseau ve Hobbes gibi sözleşmecilerle karşılaştırılması modern doğal hak kuramlarının temellerinin dolaylı reddini de temin edecektir. Buna geçmeden önce tekrara düşmek pahasına belirtmek gerekir ki Nietzsche öncelikle modern doğal hak kuramlarının dayandığı modern özne anlayışını eleştirmektedir. Küçükalkap’ın de belirttiği üzere modern düşüncenin doğal hak anlayışı onun sabit özne kavrayışı gibi metafiziktir. Locke’da gördüğümüz gibi insan, haklara doğuştan

⁵¹² a.g.e.

⁵¹³ a.g.e.

⁵¹⁴ Nietzsche, 2017a, s. 485.

⁵¹⁵ Nietzsche, 2017a, s. 492.

⁵¹⁶ Nietzsche, 2005a, s. 88.

maliktir. Liberal doğal haklar insanların eşitliği kabulüne dayanır ki bu da Nietzsche için Hristiyan nihilizminin sürdürülmesidir. Tanrı karşısında eşitlikten, öznelere kapasite ve akıl bakımından eşitliğine geçilmiştir.⁵¹⁷ Nietzsche *Güç İstenci* eserinde, toplumsal ve tarihsel boyutundan arındırılmış transandantal hale gelmiş birey düşüncesi ile bu bireye dayanan ve toplumsallığın ötesinde haklar düşüncesinin Hristiyan ruh öğretisinin devamı olduğunu ileri sürer. Devletten, toplumdan, tarihsel yasalardan bağımsız ebedi ruh değişime tabi değildir. Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın "tanrı huzurunda ruhların eşitliği" anlayışı eşit haklar adı altında modernliğe taşınmıştır.⁵¹⁸ Eşitlik ve eşit haklar Nietzsche için -yukarıdaki hakları güç ilişkisel boyutta açıklayan görüşüne de dayanarak- nihilizmin taşıyıcısıdır. Nietzsche için eşit haklara sahip liberal birey kurgusu kişinin biricikliğini yadsıyan ve böylece konforunu sağlama alan köle ahlakının modern biçimi olacaktır.⁵¹⁹

Nietzsche modern insanın karakteristik iki özelliğinin bireysellik ve eşit haklar talebi olduğunu belirtmektedir. Bu iki özellik ise birbirine zıt özelliklerdir. Modern birey eşit hakları ancak kendini beğenmişliğinden ve kırılganlığının da farkında olduğundan talep etmektedir. Toplum eşit haklarda eşitlenen bireylerle doldurulduğunda, güç bakımından büyük farklılıkların görülmediği bir yapı ortaya çıkarılmak istenmektedir. Bu birey anlayışı büyük insanları yani "efendileri" ortadan kaldıran köle ahlakının modern görünümüdür. Eşit haklara dayanan toplum, çoğunluğun (kitlenin) toplumudur. Bu toplumun anti-aristokratik yapısı büyük kişilerin düşmanıdır.⁵²⁰

Nietzsche'nin hakları güç ilişkileri içerisinde ele alması hakların insan doğasıyla, doğayla, metafizik temellerle açıklanamayacak olmasının bir sonucudur. Ahlakın soykütüğünü çıkartma projesinin amaçlarına paralel olarak bu açıklamalar hakları sabit temellere dayandıran metafizik düşüncenin eleştirisidir. Hukuk felsefesi Nietzsche'ye soyutlamalar üzerinde ısrar ettiği için "bebeklik çağına bile erişememiş bir bilim" olarak görünmektedir. Hukukçuların açıklamalarının tarihsel ve antropolojik araştırmalara dayanmadıkça yararsız olduğunu vurgulamıştır.⁵²¹

⁵¹⁷ Küçükalp, D. (2005). *Politik Nihilizm*. İstanbul: Aktüel Yayınları. S. 226.

⁵¹⁸ Nietzsche, 2017a, s. 439.

⁵¹⁹ Küçükalp, 2005, s. 228.

⁵²⁰ Nietzsche, 2017a, s. 490.

⁵²¹ Nietzsche, 2017a, s. 470.

Leo Strauss’a göre Nietzsche’nin bu görüşleri hakları temellendirmede klasik felsefeden ayrılan modern düşüncenin bir sonucudur. Klasik felsefenin doğa nosyonundan, teleolojisinden, evrensel iyi anlayışından modern kopuşun ve bunu takip eden tarihselciliğin tehlikeli sonucu radikal tarihselciliktir. Tarihselcilik, hakların uğradığı değişimleri öne çıkararak “doğal” hakların olmadığını göstermeye çalışmaktadır.⁵²² Doğa moderniteyle birlikte normların keşfedileceği bir alan olmaktan çıkmıştır. Platon’un mağaranın dışındaki hakikate yönelme anlamında felsefe çabası, düşüncenin tarihselleştirilmesi tarafından reddedilir. Dünyamızı ancak tarihsel olarak anlayabiliriz. Ebedi bir şey varsa dahi bilmeye muktedir değiliz.⁵²³ Klasik yaklaşımın tözsel ahlak anlayışı Machiavelli ile başlayan modernite süresince reddedilmiştir. Strauss Machiavelli’nin; ahlakın ahlak dışı yaratımını, erdeme yönelmenin insanın doğasında olmadığını aksine erdemin toplumun ortak iyisi neyse o olduğunu, insanın bencilliğini ileri sürdüğünü belirtir. Bu sebeple insanlar bir prens tarafından biçimlendirilir. Böylece düzen kurulur.⁵²⁴ Machiavelli insanın doğal telos’unun erdem olduğunu reddetmekle önemlidir. Strauss’a göre bu Machiavelli’nin çağının doğa bilimiyle paralel bir gelişmedir.⁵²⁵ Machiavelli’nin anlatısının doğal hukuku koruyacak biçimde yeniden düzenlenmesi ise Hobbes ile gerçekleşmiştir. Toplumun kuruluşunun Prens’in zorbalığına dayandırılmasına karşı Hobbes toplumu insanın varlığını koruma eğiliminin getirdiği akıl ilkelerine ve doğal hukuka dayandırmıştır.⁵²⁶ Locke ise Hobbes’un doğa durumundaki kendini koruma arzusunu mülkiyet hakkına çevirmiştir. Modernitenin birinci dalgası klasik felsefeden kopmanın ve hakları kökensel açıklamanın dönemidir.⁵²⁷ İkinci dalga ise Rousseau ile başlar. Hobbes ve Locke ile doğal yasadaki devlete ve pozitif yasaya gidilirken Rousseau ile doğal yasaya yapılan bu atıf yerini genel iradeye bırakır. İnsanın yalnız yaşadığı, karnını doyurduğu ağacın gölgesinde yattığı huzurlu doğa durumu mülkiyetin icadıyla bozulunca, eşitsizlikler doğunca düzenin sağlanması herkesin genel iradeye bağlılığını bildirdiği bir toplum sözleşmesiyle gerçekleşir. Doğa durumundan sonra en özgür durum budur. İnsanlar genel iradeye uymakla kendi iradelerine uymuş olacakları için

⁵²² Strauss, 2011, s. 29.

⁵²³ Strauss, 2011, s. 32.

⁵²⁴ Strauss, L. (2000). *Politika Felsefesi Nedir?* (Çev. Solmaz Zelyüt Hünler). İstanbul: Paradigma. S. 76-79.

⁵²⁵ Strauss, 2000, s. 85.

⁵²⁶ Strauss, 2000, s. 87.

⁵²⁷ Strauss, 2000, s. 89.

özgürdür. Strauss için toplumsal iradenin, doğal hukukun yerine geçmesi modernliğin doğal hukuk bunalımıdır.⁵²⁸ Ahlak topluma, toplumsal düzen ise hukuksal bir sözleşmeye dayanır. Ahlakilik bu sözleşmeye uygun davranmak olunca formel etik maddi etiğin yerini almış olur. Ahlakın toplumun temeli olmasının yerini toplumun ahlakın temeli olmasının almasıyla beraber evrensel standartların bunalıma girmesine karşı ikinci dalga içinde Hegel'in tarih felsefesi ortaya çıkar.⁵²⁹ Strauss'a göre tarihselciliğin doğuşu doğal haklar fikrine dayanan Fransız Devrimi'ne bir tepkidir.⁵³⁰ Tarihselciliğin ilk formu yine de tarihin yasaları olduğu tezi ve tarihsel düşüncenin kendisinin hakikat olduğu tezi çerçevesinde olsa da ebedi olanı "tarihsel olmayanı" tamamen reddetmemektedir. Tarih araştırmasının tarihin yasalarını ve tarihten ölçütleri keşfedemiyor olması ise radikal tarihselciliğe başka bir deyişle nihilizme yol açmıştır.⁵³¹ Bu aşamada radikal tarihselcilik ortaya çıkmıştır. Buna göre tarihe yönelik nesnel bilgiye, bütünsel görüşe akıl yoluyla ulaşılamaz. Aksine, bütünsel görüşlere yönelik varsayımlar akıl yürütmelerin temelini oluşturmaktadır. Nietzsche teorinin yaşamı açıklamasının imkansızlığını ileri sürerken bunun örneğini oluşturur. Bütüne dair düşünce yazgı tarafından dayatılır ve teorik akıl yürütmeye bütün kavranamaz. Yaşama dışarıdan nesnel olarak bakmak mümkün değildir ve yaşam teorinin avucuna hiçbir zaman sığamayacaktır.⁵³² Hegel'in tarihin iyiye doğru ilerlediği, modern devletin bu ilerlemenin sonucu olduğu şeklindeki tarihselciliği de Nietzsche'ye göre temelsizdir. Tarihselciliğin içinde barındırdığı ilerlemeciliği reddeder.⁵³³ Nietzsche'nin görüşleri bu sebeple Leo Strauss için radikal tarihselciliğin örneğidir. Radikal tarihselcilik; ahlak ve hukuk alanında insanı yönlendirecek mutlak normların, aşkın kaynakların, evrensel iyyinin olmadığı ve hakikatin tarihselliğinin ileri sürülmesidir.⁵³⁴ Strauss Tanrı'nın ölümüyle iyiye, hakka, adalete yönelik standartların Nietzsche'nin düşüncesinde ortadan kalktığını belirtir. Modernitenin önceki dalgaları tanrının eksikliğini akılla ikame etmişse de aklın mutlaklığını reddeden Nietzsche mutlak iyyinin imkanını ortadan kaldırır.⁵³⁵ Hakikatin perspektife bağlılığı, felsefenin

⁵²⁸ Strauss, 2000, s. 93.

⁵²⁹ Strauss, 2000, s. 95-97.

⁵³⁰ Strauss, 2011, s. 33.

⁵³¹ Strauss, 2011, s. 38.

⁵³² Strauss, 2011, s. 46-47.

⁵³³ Günsoy, F. (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*. İstanbul: Paradigma. S. 192.

⁵³⁴ Küçükalp, 2005, s. 169.

⁵³⁵ Günsoy, 2010, s.194.

adaleti ya da hakkı keşfettiği iddialarını güç istencinin kılıklarına indirger.⁵³⁶ Modern felsefenin dalgalar halinde ilerleyerek ulaştığı sonuç Nietzsche'nin nihilizmidir. Strauss'a göre politik alanda da sorun bu politik nihilizmdir.⁵³⁷ Nietzsche'nin görüşleri politik olanın tarihselliğini iddia etmektedir. Politik felsefe devletin, doğal hukukun, doğal hakların mutlaklaştırılmasına çabalamışsa da bunlar Nietzsche tarafından tarihselleştirilmektedir.⁵³⁸ Buna karşı Strauss klasik felsefeye, doğal hakka dönüşü zorunlu görmektedir. Strauss'a göre hakların insan doğası ya da doğa gibi bir zeminde temellendirilmemesinin sonuçları tehlikelidir. Doğal hakları reddederek bütün hakların pozitifleştirilmesi, pozitif yasanın üstünde ve onu sınamayı sağlayacak adalet düşüncesinin ortadan kalkmasına yol açacaktır. Doğal hukuk geleneğinin tam zıt kutbu olarak gördüğü tarihselciliğin sonucu zaman ve mekânın ötesindeki standartların varlığının reddedilmesidir. Tarihselcilik evrensel standartları reddederek göreciliği ortaya çıkarmaktadır.⁵³⁹ Nietzsche'nin görüşü bunun örneğidir. Buna göre bir şeye hakkım var demekle bir şeyi istiyorum demek arasında temelde bir fark yoktur. Nietzsche için hak söylemi, hakların evrenselliği söylemi araçsal ve retorik iddialardır. Strauss ise klasik felsefenin savunulmasının tam da bu ayrımı savunmak için gerekli olduğunu düşünür. Strauss'a göre haklar insan uzlaşımının ötesinde kaynağını bulmalıdır. Bu ise klasik felsefeye dönüşle mümkündür. Haskell'e göre Nietzsche ve Strauss haklar üzerine görüşlerinde taban tabana zıt konumda olsa da hakların varlığının ancak metafizikle temellendirilebileceğinde hemfikirdir. Nietzsche metafizik temelin yokluğunda hak söyleminin retorik olduğunu gösterirken, Strauss ise hakların metafizik temellerinin akılla keşfedileceğini ileri sürerken, hakların sağlam bir temellendirmesinin metafizikle mümkün olduğu varsayımına dayanmaktadır.⁵⁴⁰ Leo Strauss'un eleştirileri burada ileri sürdüğümüz, Nietzsche'nin metafizik eleştirisinin doğal hukukun ve doğal hakların reddi anlamına geldiği yönündeki tezimizi destekler niteliktedir.

Nietzsche'nin Rousseau eleştirisine ve Hobbes ile ayrı düştüğü noktalara bakmak sözleşmecî doğal hukuk geleneğine Nietzsche'nin karşıtlığını göstermek

⁵³⁶ Günsoy, 2010, s.193.

⁵³⁷ Küçükalp, 2005, s. 171.

⁵³⁸ Emden, 2013, s. 270.

⁵³⁹ Haskell, T. (1987). The Curious Persistence of Rights Talk in the "Age of Interpretation", *The Journal of American History*, Vol. 74, No. 3, pp. 984-1012, s. 989.

⁵⁴⁰ Haskell, 1987, s. 993-994.

bakımından önemlidir. Yukarıda Nietzsche'nin ahlak görüşünü açıklarken devletin oluşumunda sözleşmecî görüşü reddettiğini belirtmiştik. Devlet sözleşmeyle işi olmayan zorbaların eseridir. Bunun dışında Nietzsche spesifik olarak Rousseau'ya da kaşı çıkmaktadır. Rousseau ile ortak biçimde o tarihi ilerlemeci biçimde ele alan görüşlerin karşısında olmuştur. Uygarlık her ikisi için de eleştiri konusudur. Rousseau uygarlığı insanın doğa durumundaki huzurunu bozduğu, ondaki vicdanı körelttiği ve eşitsizlik getirdiği gerekçesiyle reddeder. Nietzsche ise ahlakta köle ayaklanmasının güç istencini ve hayatın dinamik karakterini yadsıdığını belirterek uygarlığa karşı çıkar.

Rousseau, toplum sözleşmesiyle doğa durumuna dönülemese bile insanın doğa durumundaki özgürlüğüne en yakın duruma geçiş yapılacağı inancını taşımaktadır. Rousseau Nietzsche'ye göre kurduğu insan imgesiyle geniş bir etki doğurmuş ve onun insan imgesi devrim hareketlerinde, sosyalist sarsıntılarda bir dayanak noktası olmuştur. Egemen zenginler sınıfının tahakkümü altındaki insanlar, ruhban sınıfının insanı yozlaştırmasına karşı çıkanlar Rousseau sayesinde "kutsal doğadan" medet umabilmiştir. İnsanlar "yalnızca doğa iyidir, yalnızca doğal olan insancadır" diyerek o zamana kadar kendilerine dayatılanlara karşı çıkabilmiştir.⁵⁴¹ Nietzsche, Rousseau'nun bu varsayımını sorunlu bulmaktadır. Rousseau ona göre "idealist" ve "alçak" bir kişiliktir. Fransız devrimini doğa durumuna benzer bir duruma dönmekle açıklaması devrimin "immoralitesini" ahlakileştirme çabasıdır.⁵⁴² Rousseau'nun doğa durumunu özgürlüğü ve eşitliği temellendirmek için kullanması "Hristiyan ahlakının gizli biçimi" anlamına gelmektedir. Şöyle demektedir Nietzsche: "Doğada manevi Hristiyan 'insanlığını' bulma girişimi- Rousseau'nun doğa anlayışı, sanki doğa özgürlük, iyilik, masumiyet, doğruluk, adalet, bir idilmiş gibi hala temelde Hristiyan ahlaklılığının bir kültürüdür."⁵⁴³

Fransız devrimi ve Rousseau'nun eşit hakları doğa durumu temelinde açıklaması Nietzsche'ye göre Hristiyan ahlakının ifadesidir. Rousseau'nun doğa durumunda insan tekil yaşadığı için ahlakilik tartışma konusu olmasa da o modern toplumsal durumun ahlakını temellendirirken insan doğasındaki vicdana dayanmaktadır. İnsan uygarlıkla

⁵⁴¹ Nietzsche, F. (2020d). *Eğitici Olarak Schopenhauer* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. S. 32.

⁵⁴² Nietzsche, 2014, s. 108.

⁵⁴³ Nietzsche, 2017a, s. 233.

beraber yozlaşmışsa da insan doğasında vicdan, doğal bir iyi olarak vardır.⁵⁴⁴ Nietzsche ise vicdan gibi kavramların ahlakın evriminin sonucunda ortaya çıktığını ileri sürer. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, insanın “insanca” halini alması devletin güç istencini içe yöneltmesiyle ahlakileşmenin başlamasının bir parçasıdır. İnsanın vicdan kazanması ve söz verebilen bir hayvan haline gelmesi, dağınık kitlenin devletle beraber toplumsallaşmasının sonucudur. Dolayısıyla toplumu sözleşmeye dayandıran Rousseaucu şema Nietzsche tarafından alt üst edilmiştir.⁵⁴⁵

Hobbes’un toplum sözleşmesi görüşü de Nietzsche için geçerli değildir. Yukarıda Nietzsche’nin ahlak felsefesini ele alırken, devlet öncesi durumda ahlaki kriterlerin olmadığı konusunda Hobbes ile ortak bir kanaat sergilediklerinden bahsetmiştik. Gerçekten de Hobbes için egemenliğin tesis edilmesinden önce adil olan-adil olmayan, iyi-kötü gibi ayrımlar mümkün değildir. Bunların belirleyicisi herkesin her şey üzerindeki doğal hakkını devrettiği egemendir. Egemenin gücü ahlaki ölçülerin kaynağıdır. Dolayısıyla ona ahlaki gerekçeyle karşı çıkılamaz. Ancak Hobbes; kökensel insan doğası varsayımına, bu doğadan türeyen doğa yasalarına dayanmakla doğal hukuk geleneğine aidiyeti sürdürmüştür. Hobbes için bu kökende güç kavramının olması önemlidir. Hobbes’a göre doğa durumunda güç kendini korumayı ister. Doğa durumunda güç kendini koruma *telos*’unun hizmetindedir.⁵⁴⁶ Nietzsche’nin güç istenci yaklaşımında ise gördüğümüz üzere istenç kendini korumayı değil kendini alt etmeyi, aşmayı, gücü artırmayı ister. Kendini korumak bu istencin ikincil görünümüdür. Nietzsche bunu şöyle ifade ediyor: “Bize en aşına olan biçim olarak yaşam, aslında güç toplama istencidir; yaşamın tüm süreçleri buna bağlıdır: hiçbir şey kendini korumak istemez, her şey eklenecek ve toplanacaktır.”⁵⁴⁷

Paul Patton, Hobbes ve Nietzsche’yi kıyasladığı çalışmasında Hobbes açısından doğa durumundaki insana dair varsayımın sözleşmeye girmeye ehil olmayan bir insan varsayımı olduğunu belirtmektedir. Hobbes’a göre insan bu güvensizlik ortamından çıkmak için sözleşmeye girmenin bir ön koşulu olarak ilk kez toplum sözleşmesiyle ötekileri sözlerini tutmaya zorlayacak bir egemeni oluşturur. Böylece insan varlığını

⁵⁴⁴ Pearson, 2011, s. 114.

⁵⁴⁵ Erkek, F. (2015). Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 19, s.195-212. S. 209-210.

⁵⁴⁶ Pearson, 2011, s.73.

⁵⁴⁷ Nietzsche, 2017a, s. 441.

sürdürmeyi güvence altına almış olur.⁵⁴⁸ Bireylerin tek tek güçleri miktara dayalı bir fenomen olarak egemen güçte toplanır. Böylece nesneler üzerinde hakimiyet kurmak için girdikleri güç mücadelelerinden doğan çekişmeler giderilir. Patton'a göre Hobbes'un gücü bu şekilde ele alışı kişinin gücünün dışsal bir şeyi elde etmesi ve ötekinin kendisine yönelen gücüne direnmesi boyutuyla sınırlı bir bakıştır. Nitekim tesis edilen egemen güç de yalnızca dışarıya doğru yönelecektir.⁵⁴⁹

Nietzsche de Hobbes gibi insanın gücü istediğini düşünmektedir. Bu güç kendini korumayı aşsa da yine Hobbes'da olduğu gibi şeylere hâkim olma arzusunu gerçekleştirme peşindedir. Patton'un isabetli şekilde tespit ettiği fark ise Nietzsche'nin güç istencinin bundan daha karmaşık olduğudur. Öncelikle insan doğası daha karmaşıktır. Güç istenci bir şeye, bir hazzı, ihtiyaca ulaşmayı amaçlamamaktadır. İsteme, güç istencinin gücü istemesidir. Güç istenci kendi gücüne tekabül eden kuvvetleri oluşturmayı ister. Bu ise Nietzsche için bir sürekli durumdur. Bir şeye ulaşmakla sona ermeyecektir. Ayrıca Nietzsche için güç istenci sadece ötekiler üzerinde uygulanacak bir şey değildir. Güç istencinin önemli bir yönü sürekli kendini alt etmenin peşinde oluşudur. Nietzsche için Hobbes'un kullandığı manada yalnızca dışa yönelen, kendi konumunu dışarıya göre alan, eksikliğini duyduğu dışsal şeyleri elde etmekle sınırlı bir isteme reaktiftir. Aktif bir isteme ise eksikliğini çektiği şeyler üzerinden değil kendi kendini tanımlama üzerinden hareket eder. Bu köle ve efendi tipleri arasındaki temel ayrımdır. Efendinin güç istenci reaktif değildir. Hobbes'un toplum sözleşmesi görüşü de isteme görüşü gibi bu reaktiviteden mustarıptır. Toplum sözleşmesi güvenlik eksikliği, kendini koruma eksikliği ile temellenir. Hobbes'un tezine göre kurulacak toplum kölelerin ürünüdür. Oysa Nietzsche için toplumu ve devleti kuranlar efendilerdir.⁵⁵⁰ Nietzsche'nin güç istenci tezinde insanı ele alışı Hobbes'un aksine özcü ve tarih dışı değildir. Güç istenci tezi sürekli kendini dönüştürmeyi, oluş haline gelmeyi vurguladığı içindir ki hakları temellendirmek için kullanılabilecek tarih ötesi, sabit insan doğası yoktur. Hobbes gücü kendini koruma arzusuyla sınırlı olarak görmektedir. Küçükalkp'in belirttiği gibi Hobbes'un insana ve diğer varlıklara atfettiği bu sabit doğa anlayışı sabit bir gerçeği veri olarak kabul

⁵⁴⁸ Patton, P. (1993). "Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", içinde: *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, Routledge, London, s. 145-161, s. 145-147.

⁵⁴⁹ Patton, 1993, s. 149-151.

⁵⁵⁰ Patton, 1993, s. 152-154.

etmektedir. Bu Hobbes'un evren anlayışına da uygundur. Nietzsche'nin tarihselcililiği ise doğanın da güce bağlı olarak sürekli değişim halinde olduğunu gösterir.⁵⁵¹ Nietzsche modern bilim anlayışının dayandığı sabit neden varsayımlarını şu pasajda eleştirir:

“Dünyayı anlayabilmek için, onu hesaplayabilmeliyiz; onu hesaplayabilmek için, sabit nedenlerimiz olmalı; bu gibi sabit nedenlerimiz olmadığı için onları bizzat yaratıyoruz...Dünyanın hesaplanabilirliği, tüm olayların formüllerle ifade edilebilirliği- bu gerçekten “anlamak” mıdır?... -Ve “sabit nedenler”, bir şeyler, maddeler, “koşulsuz” bir şey; yaratılmış olan- insan bununla neyi kazandı?”⁵⁵²

Nietzsche'nin mekanikçi dünya görüşü olarak ele aldığı modern bilimselcilik ona göre nedenselliğe duyulan inanç çerçevesinden dünyaya bakar. Benzer nedenlerin benzer sonuçlar doğurduğunu tespit ederek bunları nedensellik kanunları olarak keşfetmeye inanır. Bu kanunları keşfetme yaklaşımı değişimi yadsımakta, sabit neden varsayımlarına dayanmaktadır. Gücün kendini koruması varsayımına dayanarak devletin ortaya çıkışını açıklamak da bunlardan birisidir.⁵⁵³ Gülgeç'in de belirttiği gibi sosyal sözleşme de böyle bir temellendirme ve sabit neden arayışının ürünüdür. Nietzsche'nin modern bilim eleştirisi modern sosyal sözleşmecî kuramlar için de geçerlidir.⁵⁵⁴

Dombowsky, Nietzsche'nin siyaset felsefesini ele alırken toplum sözleşmesi teorisi ile Nietzsche'yi kıyaslamaktadır. Nietzsche de Hobbes gibi topluluğun ortaya çıkışını şiddet ve ölüm korkusundan kaçış olarak görmektedir. Topluluğun (biz bunu devletten farklı olarak ilkel topluluk olarak anlıyoruz) ortaya çıkışında zayıfların, güçlerin dengesine dayanan bir durum üretmesi söz konusudur. Yaklaşık olarak eşit güçler arasındaki sözleşmesel ilişkilere dayanan ilkel topluluk zayıfların inşasıdır. Üyelerine barış, huzur, güvenlik ve fayda sağlayan komünal bir yaşam tesis edilir. Bu yapının dayanıklılığı güç miktarlarının korunmasına bağlı olduğu için bir tarafın gücünün artışı bu sözleşmesel yapının bozulmasını sağlayacaktır. Dombowsky de burada ulaştığımız sonuçları paylaşmaktadır. Nietzsche'yi sofist Thrasymachus'a benzetmektedir. Thrasymachus gibi Nietzsche için de hakkı ve adaleti yaratan güçtür.

⁵⁵¹ Küçükalp, 2017, s. 176-177.

⁵⁵² Nietzsche, 2017a, s. 403.

⁵⁵³ Nietzsche, 2017a, s. 440-441.

⁵⁵⁴ Gülgeç, Y. (2015). Thomas Hobbes'un Sosyal Sözleşme Teorisinin Nietzsche'nin Siyaset Felsefesi Doğrultusunda Karşılaştırılarak Değerlendirilmesi. *AÜHFD*, 64 (3), S. 687-738, s. 708-709.

Nietzsche için “doğuştan, devredilemez ya da inkâr edilemez, temel haklar yoktur.” Bu bağlamda Nietzsche, insan onuruna ve ahlakın evrensel prensiplerine dayanan doğal hukuk ve doğal haklar geleneğinin karşısındadır.⁵⁵⁵ Aklın, doğal hukukun, medeni düzenin gereklilikleri olarak Hobbes’un güce yönelik öngördüğü sınırlamalar ise Nietzsche için söz konusu değildir. Nietzsche aktif güç istencini, mevcut olanı sürekli tehdit eden ve sınırları olmayan bir şey olarak görmektedir.⁵⁵⁶ Yanlış bir biçimde, kendini savunma hakkından bahsedilmektedir. Kendini savunma hakkından bahsederek toplumu temellendiririz. Oysa Nietzsche’ye göre kendini savunmayı ya da saldırmayı belirleyen yaşamın kendisidir. Bunu, şeyin içinde bulundurduğu güç miktarı olarak anlıyoruz. Nietzsche için hak olarak adlandırılan, güç istencinin(yaşamın) görünümünden ibarettir. Gücün niteliğini suiistimal edip hak olarak adlandırmaya devam edeceksek eğer, Nietzsche büyüme hakkından da bahsedilebileceğini ileri sürer:

“Büyüme- gücünü artırmak, dolayısıyla yabancı güçleri dahil etmek zorunda oluşu, canlı anlayışının bir parçasıdır. Ahlaki uyuşturucularla sarhoş edilmiş bir biçimde bireyin kendini savunma hakkından bahsederiz; aynı şekilde saldırma hakkından da bahsedebiliriz: her ikisi için de -hatta ikincisi birincisinden de çok- her canlı şeyin gereklilikleridir:- saldırgan ve savunmacı egoizm, seçim meselesi, yani “özgür istenç” değil yaşamın mukadderatının ta kendisidir...Toplumun kendini savunması temelde bu sözcüğün suiistimali sayesinde bir ”hak”olarak adlandırılmaktadır...En azından bir halk, ister silahlarla ya da zanaatla, ister ticaretle ya da kolonizasyonla fetih ihtiyacını ve güce duyduğu şehveti bir hak olarak – belki de büyüme hakkı olarak- adlandırabilmelidir.”⁵⁵⁷

Çalışmanın bu bölümü için sonuç olarak diyebiliriz ki: Nietzsche’nin felsefi eleştirileri doğal hukuk düşüncesine doğrudan nadiren temas etmişse de metafizik eleştirisi, hakikat anlayışı, doğa felsefesi, ahlak felsefesi, adalet üzerine görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun özünde bir ahlak felsefesi olan doğal hukuk geleneğinin klasik ve modern versiyonlarının kurucu bloklarını çekiciyle parçaladığını ya da çağdaş bir söylemle yapıbozuma uğrattığını söylemek mümkündür. Doğal ahlak ve sözleşmecî varsayımların dayandığı insan doğası anlayışı güç istencinin kurgularından ibarettir. Devlete yaklaşımı da sözleşmeciliğe karşı çıkmayı sürdürmektedir.

⁵⁵⁵ Dombowsky, 2004, s. 31-33.

⁵⁵⁶ Dombowsky, 2004, s. 34.

⁵⁵⁷ Nietzsche, 2017a, s. 461.

2.4. Güç İstencinin Bir Eseri: Devlet

Nietzsche'nin felsefesi açısından -birinci bölümün giriş kısmında da değindiğimiz üzere- siyaset felsefesi barındırıp barındırmadığı tartışmalı bir konu olagelmıştır. Nietzsche'nin İkinci Dünya Savaşı sırasında Naziler tarafından sahiplenilmesinden sonra ileri sürülen Nietzsche yorumları onu bu kötü şöhretten kurtarmaya yoğunlaşmıştır. Kauffman ve onu izleyen Leiter, Nehamas gibi yazarlar onu antipolitik bir düşünür olarak kabul etmektedir. Drochon'un aktardığı üzere Leiter'a göre siyaset felsefesi sahibi olmak için devlet, özgürlük, hukuk, toplumsal adalet gibi konuları doğrudan gündeme almak gerekmektedir. Bir düşünürün başka konular hakkındaki görüşlerinin siyasi sonuçlar doğurması onu siyaset felsefesi kanonuna dahil etmek için yeterli değildir.⁵⁵⁸ Siyaset felsefesinin merkezi konularından biri olan devlet üzerine düşünceleri ise bu görüşü yanlışlamaktadır. Göreceğimiz gibi Nietzsche devleti; doğuşuyla, dönüşümüyle, çağındaki haliyle ve ideolojilerle ele almıştır. Antik Yunan devleti, Bismarck'ın Kültür Devleti, modern ulus devlet üzerine görüşleri bir arada ele alındığında devleti sistematik olarak incelediğini görmek mümkündür. Drochon'a göre bu sistematik yaklaşımıyla Nietzsche sosyal sözleşmecî geleneğe karşı alternatif bir yaklaşım sunmaktadır.⁵⁵⁹ Ayrıca yukarıda gösterdiğimiz üzere Nietzsche ahlaki ve hakikati güç istencine dayalı nitelikler haline getirmekle onları politikleştirmiştir. Benliğin, öznenin oluşumu da aynı şekilde politik bir sorun haline gelmiştir. Klasik siyaset felsefesi konularını beklenen ciddiyetle işlemese de o, politik olanın alanını hakikate kadar genişletmiştir.

Nietzsche'nin felsefesi bütün otoriteleri meşruluk anlayışı içermeden güç istenci olarak görmektedir. Akal'a göre bu, Nietzsche'nin siyaset felsefesinin makyavelist olarak ele alınmasına imkân tanımaktadır. Nietzsche felsefesinin, Batı metafiziğinin; ahlaki, dini, bilimsel kabullerini yıkma hedefi onun eleştirel yönünü oluşturmaktaysa da bu felsefenin bir de pozitif yönü vardır. Pozitif yönünün ideal siyasi düzen içerip içermediği ise tartışmalı bir konudur. Cristi, Nietzsche'nin eleştirilerinin postmodern düşünce tarafından benimsenen halinin onun otoriteye duyduğu hoşnutsuzluğa sahip çıkmaya dayandığını belirtir. Buna göre otorite bireyin kendini aşmasının ve değişimin önünde bir engeldir. Nietzsche ise ahlaki geleneklerin, dilsel yapıların içerdiği

⁵⁵⁸ Drochon, H. (2016). *Nietzsche's Great Politics*. Princeton: Princeton University Press. S. 49-50.

⁵⁵⁹ Drochon, 2016, s. 51.

varsayımların yapısını bozarak otoriteyi sarsar. Buna göre Nietzsche iktidar ilişkilerini açığa çıkararak bunların talep ettiği sabitliğe karşı bireyin kendini yaratmasını vaaz eder. Bu çerçevede devleti güvenliğin ve refahın koruyucusu olarak savunanlardan tiksinimektedir. En az devleti gerekli görmektedir.⁵⁶⁰

Renato Cristi, Kazantzakis, Jaspers, Dombowsky gibi yazarların yorumuna göre ise Nietzsche'nin devlet görüşü anti-otoriteriyenizmle sınırlanmaya müsait değildir. Eserlerinin devleti ele alan bölümlerinin bir bütün olarak değerlendirilmesi bizde de bu kanaati uyandırmaktadır. Devlet hakkında, birey lehine anti-otoriter görünen eleştirileri sadece modern devlete yöneliktir.⁵⁶¹ Antik Yunan devletini ele alışı bunun göstergesidir. Çalışmanın bu bölümü Nietzsche için devletin doğuşunu, modern öncesi biçimlere ilişkin görüşlerini, modern devlete yönelik farklı ideolojilere bakışını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylelikle Nietzsche için liberal geleneğin aksine devletin uzlaşma ürünü olmadığını, güç istencinin eseri olduğunu ve modern devletin, köle ahlakının güç istencinin yansıması olarak devlette bir çöküş olduğunu ortaya koymayı amaçlıyor.

Devletin doğuşuna ilişkin Nietzsche'nin görüşlerini ahlak felsefesi ile ilgili ve sözleşmecilerle Nietzsche'yi kıyasladığımız kısımlarda ele almıştık. Liberalizm devlet otoritesini bireylerin doğal eşitliği varsayımıyla temellendirdiği bir uzlaşmaya, rızaya dayandırır. Nietzsche ise otoriteyi eşitsizliğe ve hiyerarşiye dayandırır.⁵⁶² Buna göre devleti yaratanlar karmaşık kitleyi düzene sokan ve toplum haline getiren sanatçı zorbalardır. Bir yazgı gibi ansızın geliverirler. Bu zorbaların sözleşmeye ihtiyacı yoktur. Soykütük kitabındaki açıklamasından yaklaşık on beş sene önce yazdığı, Yunan devletini ele aldığı makalesinde de Nietzsche bu görüşleriyle tutarlı bir anlatım sergiler:

“Doğa topluma ulaşmak için nasıl acımasız bir sertlikle devlet denen korkunç aracı hazırlamıştır-yani o içgüdüünün akılsallaştırılmasından başka bir şey olmayan demir elli fatihi! Böyle fatihlerin tarifsiz büyüklüğü ve gücü karşısında seyirci, fatihlerin içlerinde beliren ve yine de kendini onlardan gizleyen niyetin yalnızca aracı olduğunu sezer. Sanki içlerinden hemencecik büyümlü bir irade ortaya çıkarmış gibi zayıf güçler, muammalı bir şekilde hızla onlara bağlanırlar.”⁵⁶³

⁵⁶⁰ Cristi, R. (2010). “Nietzsche On Authority and State”, *Animus* 14, s. 1-2.

⁵⁶¹ Dombowsky, 2004, s. 105.

⁵⁶² Cristi, 2010, s.3.

⁵⁶³ Nietzsche, 2015, s. 23.

Nietzsche devletin oluşumunu kavrayan bir varlığın bunun izlerini “çölleşmiş ülkeler, yıkılmış şehirlerde” görebileceğini belirtir.⁵⁶⁴ Yırtıcı sarışın hayvanlar, zayıflar sürüsüne karşı içgüdülerini tatmin etmek için bir araya gelirler. Devletsiz durumda topluluk, aile alanının kapsamını aşacak düzenden yoksundur. Kitleler ancak devletin “çelik kancaları altında” bir araya getirilebilir.⁵⁶⁵ Kazantzakis, zayıflar güçlüye boyun eğene kadar vahşi çatışmaların yaşandığını, bu çatışmalarda anlaşma teklif edilmediğini belirtir. Güç, kararlaştırdığı yasalara göre yönetir. Böylece güç devleti yaratır, hakları belirler. Kazantzakis’e göre Nietzsche açısından devletin doğuşu “insan ahlaksızlığının en aşırı farkına varılması ve bu ahlaksızlığın gerçek bir sistem haline yükseltilmesidir.”⁵⁶⁶ Drochon’a göre devlet bu rezil doğuşuna rağmen kültürün gelişimine ve kurucu fatihlere bir araç olarak hizmet etmekle Nietzsche tarafından olumlanmaktadır. Nietzsche için, dehşetli doğuşun tek meşru anlamı budur. Devlet öncesi durumdaki herkesin herkese karşı hıncını bastıran devlet, topluluktaki kendini koruma reaktif enerjisini kendi kültürel hedeflerine yönlendirebilmiştir.⁵⁶⁷ Conway’ın belirttiği gibi Nietzsche devleti temellendirişinde güç ve saldırganlığı ileri sürmekle devletin doğuşunu açıklamada başvurulan tanrı iradesi, sözleşme, insanın teleolojik gelişiminin doğal sonucu olma gibi teorilerden ayrılır.⁵⁶⁸ Kuvvet ve mücadele teorisine yaklaştığını söylemek de mümkündür.⁵⁶⁹ Soykütük anlatısında gördüğümüz üzere devletin doğuşu, insanda kara vicdanın doğuşuna sebep olmakla köle ahlakına giden yolda önemli bir kopuş sağlamıştır. İnsanın içgüdülerinden ayrılmış, sorumlu, öngörülebilir bir özne oluşu devlet öncesi ilkel ilişkilerde borca karşı ceza düşüncesinde görülmüşse de bu sadece karşılıklı ilişkide kısa süreli bir hafıza üretmekteydi. Ancak devletin doğuşuyla insan bellek ve kimlik sahibi bir biçim almıştır. Sorumluluğun kökeni, doğal güdülerinden ayrılmış insanda bulunmaktadır. Devleti yaratan vahşiler aşamalı olmayan ve gönüllülüğe dayanmayan beklenmedik bir değişim yaratmıştır. Nietzsche, teorisinde ansızın ortaya çıkan saf bir eylemle devleti ortaya çıkartmıştır. Karmaşık kitleye biçim veren ve organize eden bir makineyi yani devleti aniden kuran vahşilerle beraber kitle, topluma dönüşmüştür ve

⁵⁶⁴ Nietzsche, 2015, s. 24.

⁵⁶⁵ Nietzsche, 2015, s. 25.

⁵⁶⁶ Kazantzakis, 2006, s.36.

⁵⁶⁷ Drochon, 2016, s.56-57.

⁵⁶⁸ Conway, D. (2008). *The Birth of the State*. İçinde: Ed. Siemens, H. ve Roodt, V. (2008). *Nietzsche: Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: Walter De Gruyter. SS. 37-67, s. 48.

⁵⁶⁹ Gülgeç, 2015, s. 703.

barışın duvarları arasında kalmıştır.⁵⁷⁰ Sözleşmecilerin devleti kuran, söz verebilen insan kabulündeki insan özellikleri bu erken devletin içerisinde üretilebilmiştir.⁵⁷¹

Bu şekilde doğan devlet güç ilişkilerindeki dönüşümü gösterir biçimde zaman içinde dönüşüm geçirmiştir. Antik Yunan devleti üzerine çalışması günümüz modern devleti ile Antik Yunan devletini nitelik bakımından kıyaslar. Modern devlette hiyerarşinin ve aristokratik yapıların oluşma imkânı ortadan kaldırılırken, Yunan devleti aristokratik düzeni temsil eder.⁵⁷² Nietzsche'ye göre, modernlik köleliğe karşı “insan onuru”nu öne çıkarmaktadır. Kölelik karşıtlığı insanlığa, zavallı bir hayat için çalışmanın kutsallaştırılmasını getirmiştir. Bununla birlikte milyonlarca insan geçim sıkıntısı sebebiyle sadece varlığını devam ettirmek için yaşar hale gelmiştir.⁵⁷³ Yunan devletinde ise kölelik sayesinde çalışmak ayıplanabilmiştir. İnsanların sırf hayatta kalmak için çalışmak zorunda olmadığı bu devlette sanatçı ruhların öne çıkması mümkün olmuştur. Aslında modern topluma yön verenler de “insan onuru” adı altında kendi köleliğini gizlemiş kölelerdir. Oysa, onurdan bahsedebilmek için bireyin çalışmak zorunda kalmadan sanatsal kendini aşma olanaklarına sahip olması gerekmektedir.⁵⁷⁴

Yunanlılar için çalışma ve kölelik ikilisi rezilliktir. İnsanlar için köle olmak ve çalışmak utanılması gereken bir durumdur. Yaşamın ve hakiki sanatın ürünü olan bir kültürün toplumda gelişebilmesi açısından ise çoğunluğun bir azınlık için artı değer üretmesi gerekmektedir. Bu sayede yaşamsal ihtiyaçları temin edilen azınlık, kültürü yaratabilecektir. Kültür, köleliğin olduğu bir toplumsal düzeni şart koşmaktadır.⁵⁷⁵

Nietzsche için kültür tepkisel kuvvetlerin kontrol altında tutulmasını sağlayan gücün etkin kuvvetidir. Tarihsel süreç içinde gelişen ahlaksa kültürü yaratan egemen bireyin yerine “evcil, uysal, bayağı” insanı yerleştirmiştir. Kültürün aracı olan devlet tersine çevrilmiştir.⁵⁷⁶ Kültür ve kölelik arasındaki bu ilişki modern toplumda yadsınmaktadır. Nietzsche'nin erken dönem düşüncelerinde büyük etkisi olan Wagner ile karşıtlığı burada açıktır. Wagner'e göre Yunan kültürü kölelik sebebiyle

⁵⁷⁰ Conway, 2008, s. 52-53.

⁵⁷¹ Conway, 2008, s. 55.

⁵⁷² Pearson, 2011, s. 100.

⁵⁷³ Nietzsche, 2015, s. 19.

⁵⁷⁴ Nietzsche, 2015, s. 20.

⁵⁷⁵ Nietzsche, 2015, s. 21.

⁵⁷⁶ Deleuze, 2016, s. 170.

çökmüştür. Gelecekteki kültür ise ücretli köle olan işçilerin özgürleşmesine bağlıdır. Nietzsche Wagner'e katılmaz.⁵⁷⁷ Nietzsche'ye göre Yunanlılar kölelik yüzünden yok olmuşlarsa bile modern toplumlar köleliği reddetmeleri yüzünden yok olacaklardır. Hiyerarşik bir yapının yokluğunda devlet kişisel ihtiyaç ve çıkarını sürdürmek için çabalayanların kontrolünde olacaktır. Bu ise çöküş anlamına gelmektedir.⁵⁷⁸ Sanat için aristokratik devlet şarttır. Bunun içinse hiyerarşi ve kitlelerin devlet içgüdüsünün yüksek olması gerekir. Devlet içgüdüsünün yüksekliğini Antik Yunan devletleri şehir savaşlarıyla sağlamışlardır. Kitleler devleti içselleştirmişlerdir. Savaş düzenin devamını sağladıkça sanata ve kültüre de alan sağlamıştır. Bu devlet içgüdüsünün eksik olduğu modern toplumlarda ise halk, kendi çıkarlarını sürdürmekten başka bir güdüye sahip değildir. Yan yana yaşayan ve kendi çıkarlarının peşinde koşan insanlardan oluşan toplum devlet için kendini feda etmemektedir. Devlet içgüdüsünün çöküşü kültürün de çöküşüdür.⁵⁷⁹ Devlet içgüdüsünü terk edenler artık devlet için araç olmayı bırakıp devleti kendi çıkarları için araç haline getirmiştir. Bunun için savaş meydanından devleti uzak tutmayı da hedeflerler.

*“Şimdi, devlet aracılığıyla çıkarıcı amaçlarının en büyük desteğine ulaşmak için her şeyden önce gerekli olan şey, devletin o korkunç derecede güvenilmez savaş kasılmalarından kurtulmasıdır ki bu sayede akılcı bir şekilde işe yarasın... bunun için yapılacak şey, öncelikle siyasal özel güdülerini elden geldiğince budayıp zayıflatarak büyük, eşit ağırlıkta devlet birimlerinin oluşturulması ve bunların karşılıklı olarak güvence altına alınmasıyla... genel olarak savaşı son derece olasılık dışı hale getirmektir.”*⁵⁸⁰

Nietzsche modern devletin farklı ve büyük kuvvet odakları oluşturduğunun bunların da birbirine karşı korunduğunun, böylece dengenin sağlandığının farkındadır. Monarkların elinden yetkilerin alınarak kitlenin temsilcilerinin eline aktarılmasını da aydınlanma ve devrimlerinin yaygınlaşması olarak görmektedir. Ne var ki bunu savaş korkusu, devlet güdüsünün eksikliği ve uluslararası sermayenin zenginleşme aracı olarak görmektedir. Ona göre “devlet eğilimi para eğilimine” çevrilmiştir.⁵⁸¹ Buna karşı devlet içgüdülerinin korunması için savaş gerekmektedir. Nietzsche devrim siyasetinin “bencil bir para aristokrasisi” tarafından kullanılmasından buna karşın liberallerin bunu özgürlük olarak pazarlamasından şikayetçidir. Para ekonomisinin

⁵⁷⁷ Drochon, 2016, s.53.

⁵⁷⁸ Pearson, 2011, s. 102.

⁵⁷⁹ Nietzsche, 2015, s. 25.

⁵⁸⁰ Nietzsche, 2015, s. 26.

⁵⁸¹ a.g.e.

hakimiyet kazanması kültürün çöküşüdür.⁵⁸² Savaş, devletin devamı için zorunludur. Nietzsche savaşı devletin hem kökeni hem de örneği olarak görür. Savaşın etkisi karmaşık kitlenin askeri sınıflara ayrılması ve emir-itaat ilişkisi içinde piramit şeklinde örgütlenmesidir.⁵⁸³ Savaş bir hareket olarak bireyleri egemenliği altına alır. Bireyler savaşın ortaya koyduğu amacı kendi hedefleri haline getirirler. Bu askeri ruh devletin varlığı için elzemdir.⁵⁸⁴ Modern liberal düşüncenin iddia ettiğinin aksine Nietzsche için mutlak insan onur, hak sahibi değildir. İnsan askeri ruhun bir parçası olarak onurlu olabilecektir.⁵⁸⁵ Platoncu devlet anlayışı da bunu öngördüğü için Nietzsche'nin gözünde liberal devlet anlayışından nitelik bakımından üstündür. Pearson'un belirttiği gibi Platon'dan farklı olarak Nietzsche için devlet sanatçının eseridir. Hiyerarşiyi temellendiren metafizik masallar sanatçının yaratımıdır. Oysa Platon nesnel hakikatleri ortaya koyduğuna inanmakla metafizikçidir.⁵⁸⁶

Kazantzakis'e göre Nietzsche'nin devlet eleştirisi özgeci ahlakı reddetmesiyle uyumludur. Devlet insanın yapmaya cesaret edemediği şeyleri yapabilmektedir. Çünkü tek tek bireylerin aksine devlet bu güce sahiptir. Devlet, amacına giden yolda kullanabileceği bütün yöntemleri kullanmakta ve bunun sorumluluğunu gözden kaybolana dek insanlar arasında paylaştırabilmektedir. Böylece devlet insanın yeterince cesaretlenmiş halinin yapabileceklerinin göstergesidir. Etkin bir güç olarak devletin tek amacı, güç istencinin görünümü olan baskıyı ve egemenliği tatmin etmektir. Devlet için ahlak, adalet kendi başına anlamlı değildir. Onun korunmasında ve genişletilmesinde ise araç olarak anlamlı olabilir. Saldırı hakkı tanımayan ahlakın reaktif güç istencine karşın devlet bütün sağlıklı organizmalarda görülen etkin, baskılayıcı, saldırgan güç istencine sahiptir. Güç yoluyla fetih ve sömürgeleştirme de bu kapsama dahildir.⁵⁸⁷

Antik Yunan devleti gibi Roma İmparatorluğu da Nietzsche'nin gözünde sağlıklı bir devlettir. Aristokratik yapısıyla, ahlak dışı yayılmacılığıyla, dini kendi emellerinin aracı olarak kullanabilmesiyle sağlıklı bir devlettir. Kazantzakis devletin efendilerin, güçlülerin devleti olma halinden kölelerin devleti olma haline geçişini Nietzsche için

⁵⁸² Pearson, 2011, s. 104.

⁵⁸³ Cristi, 2010, s.5.

⁵⁸⁴ Nietzsche, 2015, s. 27.

⁵⁸⁵ Nietzsche, 2015, s. 29.

⁵⁸⁶ Pearson, 2011, s. 105.

⁵⁸⁷ Kazantzakis, 2006, s.37.

devletin bozuluşu olarak açıklar. Başlangıçta efendilere, fatihlere itaat eden kitleler zaman içinde efendilerin iktidarının altını oymuştur. Plebler Patricilere karşı stratejik bir ayaklanma başlatmıştır.⁵⁸⁸ Yukarıda ahlakta köle ayaklanmasını açıkladığımız gibi aynı ayaklanma devlet iktidarını ele almayı da kapsamaktadır. Ancak bu, köle ahlakının oluşmasından sonraki bir süreçtir. Kölelerin efendilerin devletteki iktidarının altını oymak için kullandığı temel araç köle ahlakıdır. Köle ahlakının reaktifliğiyle efendilerin yapabilme güçleri baltalanmıştır. Deleuze'ün de belirttiği gibi tepkisel kuvvetleriyle köleler bir araya geldiğinde etkin kuvvet olan efendileri “yapabileceğinden ayırırlar”, gücünün niceliğini azaltarak nitelik olarak çöküşlerine ve mağlubiyetlerine sebep olurlar.⁵⁸⁹ Efendilerin yerine köleler geçer. Kölelerin efendi konumuna köle ahlakıyla geçtiği bir devletten bahsetmek mümkündür. Yardımseverlik, merhamet, tevazu gibi değerleriyle köleler yavaş ve stratejik biçimde güçlülere suikast düzenlemiştir. Böylece sağlıklı ve güçlü devlet yenilmiştir. Antik Yunan ve Roma devletlerindeki durumun aksine devletin yönetimi ayaktakımının eline geçmiştir. Devlette güç, güzellik ve fetih değerlerinin yerini çekingenlik, alçaklık, çilecilik değerleri almıştır. Hiyerarşik yapılanmanın yerini önce tanrı önünde eşitlik, Fransız devrimiyle beraberse hukuk önünde eşitlik almıştır. Büyük ruhlar kitlelerin içinde yok edilmiştir. Ayaktakımının devletiyle beraber Nietzsche için ilerlemenin sağlayıcıları olan istisnai insanlar üzerinde zulüm başlamıştır.⁵⁹⁰ Halk yönetimiyle devlet çökmüştür. Bu devletin amacı mümkün olduğunca çok insanı kapsamak, onlara maksimum refah sağlamaktır.⁵⁹¹ Nietzsche'nin Batının içinde bulunduğu durumu Hristiyan ahlakının içinde süregelen ve mevcut ahlaki değerlerin geçerliliğini yitirdiği bir nihilizm olarak görmesine paralel bir şekilde modern devlet ve siyasette de durum politik nihilizm olarak ortaya çıkmıştır. Halk egemenliği aşılması gereken son insanın egemenliğidir. Son insanın aşılması gerekliliğine paralel olarak nihilizmin sona ermesi için modern devlet de aşılmalıdır. Nietzsche'nin bütün değerleri yeniden değerlendirme projesi nasıl ki yaşamı yadsıyan ahlakı aşmaya yönelikse modern devleti değerlendirişi de yaşamı yadsıyan-çökmüş devlet biçimini aşmaya yöneliktir.⁵⁹²

⁵⁸⁸ Kazantzakis, 2006, s.38.

⁵⁸⁹ Deleuze, 2016, s. 78.

⁵⁹⁰ Kazantzakis, 2006, s.39-40.

⁵⁹¹ Kazantzakis, 2006, s.41.

⁵⁹² Işık, 2019, s. 9-10.

Nietzsche'nin devlet eleştirisi için bir diğer temel kaynak Zerdüşt'ün ağzından ileri sürülen uzun bir pasajdır. Bu pasajın incelenmesi yalnız başına yapıldığında Nietzsche'nin bütün devletleri reddettiği düşünülebilirse de yukarıdaki Antik Yunan ve Roma devletlerindeki aristokratik düzenin övgüsüne bakılırsa Zerdüşt'ün eleştirisini modern devletle sınırlı kabul etmek doğru olacaktır.

Zerdüşt modern devleti yeni put olarak adlandırmıştır. Tanrıyı ve aşkın değerleri öldüren insanlar teselliye devlette bulmuşlardır. Goyard- Fabre'nin deyişiyle “onlar kendi eserlerine tapınmaya başlamıştır.”⁵⁹³ Nietzsche yeni put isimlendirmesiyle, modernite için siyasetin, geçmişin teolojisinin yerini aldığını belirtir.⁵⁹⁴ Zerdüşt bir yerlerde devletin olmadığından ve halkların varlığını sürdürdüğünden bahsetmektedir. Ancak Avrupa ise devletlere ayrılmıştır. Devletin varlığı halkların ölümünü simgelemektedir.⁵⁹⁵ Devleti ve ilkel halkları birbirinden ayırışı Nietzsche'nin diğer eserleriyle de uyumlu bir ayırım olarak burada tekrar edilmektedir. Zerdüşt “soğuk canavarların en soğuğu” olarak tanımladığı devletin kendini halkla özdeşleştirmesini büyük bir yalan olarak görür. Devletsiz halklar için devlet kaçınılan bir şeydir. Devlet törelere karşı tehlikedir ve halklar tarafından hoş görülmez. İlkel toplumun karşılıklılık ilişkisi içerisinde kendi dili, töresi, kuralları varken devlet bunu bozar.⁵⁹⁶ Devlet yalanlar üzerine kurulmuştur. Halkların elinde olanları çalmıştır ve ben halkım yalanını uydurmuştur.⁵⁹⁷ Nietzsche bunun devamında devletin artan nüfus ve gereksiz insanlar için icat edildiğini ileri sürmektedir. Bu eleştiri sürünün devleti olan modern devlete özgülenmelidir. Dombowsky'e göre Nietzsche'nin eserinde devleti eleştirmek için ele aldığı özellikler Burckhardt'ın modern devleti tanımlarken kullandığı özelliklerdir. Gücün merkezileşmesi, kapitalist para ekonomisi, halkların asimilasyonu olarak emperyalizm, basın hakimiyeti bunlardandır.⁵⁹⁸ Yukarıda belirttiğimiz gibi modern devlet Nietzsche'nin gözünde en çok insanın refahı için çalışılan devlettir. Bu devlete itaat edenler ise yalnızca köleler, zayıflar değildir: “Ah büyük ruhlar, sizlere

⁵⁹³ Goyard- Fabre, S. (2005). Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi. İstanbul: YKY, *Cogito Dergisi*, 25, s. 157.

⁵⁹⁴ Goyard- Fabre, 2005, s. 158.

⁵⁹⁵ Nietzsche, 2020a, s. 42.

⁵⁹⁶ Yukarıda Nietzsche'nin adalet görüşünü ele aldığımız başlıktaki görüşler bu kısım ile uyumludur. Orada Nietzsche ilkel toplumların karşılıklılık ilişkisine dayanan adaletiyle pozitif yasayı birbirinden ayırmaktaydı. Pozitif yasanın üstünde bir ide olarak adaletten bahsetmek ise ancak bu yasanın direkt onu veya onun yaratılacağı koşulları yaratmasından sonra mümkündür.

⁵⁹⁷ Nietzsche, 2020a, s. 43.

⁵⁹⁸ Dombowsky, 2004, s. 109.

de fisıldıyor tüyler ürpertici yalanlarını. Ah, bulur o kendilerini tüketmekten hoşlanan zengin yürekleri!”⁵⁹⁹

Yeni put eski tanrıyı öldürenleri kendi etrafına toplamıştır. Modern devlet tanrısallıktan arınmakla seküler bir forma girmişse de şimdi tanrıyı öldürenlerin de taptığı yeni put olmuştur. Kahraman ruhların kendisine tapması karşılığında bonkör davranmaktadır devlet. Bu ise yaşamın yok edilmesine sebep olan bir tuzaktır. Modern devlet “herkesin yavaş yavaş intihar etmesine yaşam adı verilen yerdir”. Bu yavaş intihar içinde ayaktakımı, köle değerlerini kültür olarak pazarlar. Servet edinir ve gücü çok para sahibi olmakla özdeşleştirir.⁶⁰⁰ Zerdüşt takipçilerine, bu yeni putun putperestlerinin kötü kokusundan kurtulmak için açık havaya çıkmalarını vaaz eder:

“Uzak durun bu kötü kokudan! Uzaklaşın lüzumsuzların putperestliğinden!... Büyük ruhlar için özgür bir yaşam açık duruyor önlerinde hala. Sahiden, kim az şeye sahipse başkaları da ona daha az sahip olur: şan olsun küçük yoksulluğa! Orada, devletin bittiği yerde başlar, fazlalık olmayan ilk insan: orada başlar gerekli olanın şarkısı, biricik ve eşsiz bir biçimde. Oraya, devletin bittiği yere bakın kardeşlerim! Görmüyor musunuz gökkuşağını ve Üstinsana giden köprüleri?”⁶⁰¹

Zerdüşt’ün eleştirisi burada da vurgulandığı üzere modern devletin yaşam karşıtlığına yöneltmiştir. Modern devlet güç istencinin reaktif halinin göstergesidir. Reaktif güçlerin devletinde etkin güçlerin doğmasına ve sivrilmesine izin verilmeyecektir. Modern devlet en üstün, güçlü tiplerin ölümüne sebep olduğu için eleştirilir. Modern ulus devlet insanların yaşamında daha önce dinin yerine getirdiği işlevleri sağlamayı üstlenmiştir. Berkowitz’e göre Marx gibi Nietzsche de dini halkın afyonu olarak görmektedir. Farklı olarak Marx dinin mevcut üretim ilişkilerindeki sınıfsal yapıda proletaryanın sınıf bilincinin bastırılması işine yaradığını düşünürken, Nietzsche için din ezilenlerin efendileri mağlup etmek için icat ettiği ahlak öğretisinin taşıyıcılarındandır. Modern devletin ortaya çıkışında etkili olan kuvvet, efendilerden gücü çalan bu ezilenlerdir.⁶⁰² Zerdüşt’ün vurgusu özgür insanın modern devletin aşılmasıyla mümkün olabileceğidir. Modern devletin liberal özgürlük anlayışı onun etkin, yaratıcı üstinsanı için özgürlük değildir.⁶⁰³ Nietzsche modern devlete hayranlığın ve onu kutsallaştırmanın karşısındadır. Ona göre devlet kültürün astı

⁵⁹⁹ a.g.e.

⁶⁰⁰ Nietzsche, 2020a, s. 44.

⁶⁰¹ Nietzsche, 2020a, s. 45.

⁶⁰² Berkowitz, 2003, s. 243.

⁶⁰³ Berkowitz, 2003, s. 244.

olmalıdır. Ancak kültüre hizmet eden bir devlette istisnai tipler, yaratıcı kimseler gelişebilecektir. Bu bağlamda Nietzsche, devletin ortadan kaldırılmasından ziyade daha soylu bir insanlığın hizmetinde çalışmasını istemektedir. Devlet kendini asla insanlığın en büyük amacı olarak görmemelidir. Buna uygun olarak o, devlet gücünün birikmesine ve mükemmel bir devlete karşı çıkmaktadır. Devletin büyümesi de büyük ruhların ortaya çıkmasının önünde engeldir. Bu yüzden Nietzsche mümkün olduğunca az devletin gerekli olduğunu da belirtmektedir.⁶⁰⁴ Üst insanı modern devletin bittiği yerde görmekle Nietzsche, modern devletin bittiği yerde devletin bitişini önermemektedir. Büyük politika önerisi bunun göstergesidir. O yeniden aristokrasiyi, kültürü, hiyerarşiyi sağlayacak uluslar arasındaki küçük çatışmaları aşacak ve üstün insanlara hizmet edecek bir Avrupa devletini tahayyül etmeyi sürdürmüştür.

Nietzsche'nin devlet hakkında görüşleri yaşadığı dönemdeki Alman devleti hakkındaki görüşlerinde de ortaya çıkmaktadır. O Almanya'nın kültürel yeniden doğuşa ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Alman kültürü dekadans halindedir. Bunun sebeplerinden birisi de Almanya'da parlamenter demokrasinin yükselişidir. Parlamenter demokrasi icracı devletin çöküşü anlamına gelmektedir. İcracı devletin yokluğu ise kültürel gelişmeyi engellemektedir. Yine görebileceğimiz gibi Nietzsche kültürü destekleyen bir devletin karşısında değildir.⁶⁰⁵ Modern devlet güçlü benlikleri ve kültürü destekleyen devletin aksine icracı niteliklerden yoksundur. Modern devletin temel özelliği güçlü kişilerin devlet yönetiminde de etkin olmayışını sağlamasıdır. Devlet bunu hukuka dayanan bir makineye dönüşmekle sağlamaktadır. Bu makineleşen devlette iradenin yerini bürokrasi almaktadır. Genel kanunlarıyla, biçimselliğiyle ve yasama, yürütme, yargı diyalektiğiyle devlet “yeryüzünün anlamının” yani güç istencinin yadsınmasıdır. Kurumsallaşan ve mekanikleşen devlette siyaset irade boyutundan ayrılmaya çalışmaktadır.⁶⁰⁶ “Devletin değerler tablosu değer ve anlam yokluğudur.” Modern devletin yasaları altında insan mücadele edebilen, yaratabilen bir varlık değil sadece yönlendirilen bir varlık olabilecektir.⁶⁰⁷

Burckhardt gibi Nietzsche de kendisini Bismarck'ın kültür-devlet anlayışının karşısında konumlandırmıştır. Kültür-devlet projesini kültürün modern demokratik

⁶⁰⁴ Dombowsky, 2004, s. 107.

⁶⁰⁵ Cristi, 2010, s.4.

⁶⁰⁶ Işık, 2019, s. 12.

⁶⁰⁷ Goyard-Fabre, 2005, s. 159.

ideallere hizmet eder hale getirilmesi olarak görür. Oysa “kültür anlamında büyük olan politikanın dışındadır, politika karşıtıdır.”⁶⁰⁸ Nietzsche’nin burada kültür ve devleti “Yunan Devleti” adlı eserinin aksine birbirini dışlayan şeyler olarak görmesi bir çelişki gibi görünse de burada tepkisi spesifik olarak modern politikaya yönelmiştir. Daha da spesifik olarak Nietzsche Fransa-Prusya savaşında Bismarck’ın elde ettiği zaferi Alman kültürünün çöküşü olarak değerlendirmektedir. Bismarck’ın askeri zaferi çöküş getirmiştir çünkü bu zafer için devlet kendini ticari ve askeri çıkarlara göre konumlandırmıştır. Burada kültüre ve kendini aşmaya yönelik olasılıklar kapatılmıştır. Kültürün demokratikleşmesini, yüksek eğitimin ve kültürün kitlelere yayılmasıyla birlikte eleştirmektedir. Yine Burckhardt’a katılarak yüksek eğitimin istisnai bir azınlığın ayrıcalığı olması gerekliliğini vurgulamaktadır. Kültürün demokratikleşmesi Alman kültürünün çöküşüdür.⁶⁰⁹

Modern devlet sekülerleşmeyle beraber dinin eksikliğini kendini yeni put haline getirmekle doldurmak istese de bu da devletin zayıflamasının göstergesidir. Nietzsche’ye göre aristokratik Romalıların ya da Napolyon’un yaptığı gibi devlet iktidarının dini kendi emelleri için kullanması şarttır. Devlet, din ve ruhban sınıfı aracılığıyla hem kendi meşruluğunu kurgulayabilecek hem de halkın duygu birliğini sağlayarak herkesin devletin amacı doğrultusunda davranmasını sağlayabilecektir.⁶¹⁰ Demokratik devletlerde ise devlet halk iradesinin, halkın egemenliğinin temsilcisidir. Devlet dini kullanmamakta ve din kişisel bir mesele haline gelmektedir. Bunun sonucu ise devletin daha önce bastırdığı dini heyecanların kontrolden çıkması ve radikalleşmesidir. Demokratik devlet içinde birbiriyle çatışan inançlar ve tarikatlar doğmaktadır. Dinsel duygulara sahip insanlar, elini dinden çeken devletin düşmanı olmaktadır. Bireyler devleti baskı altına almak için farklı dinler, inançlar ve partiler altında örgütlenmektedir. Devlet yönetiminin çıkardığı yasayı yeni bir çoğunluk oluşturarak şiddetle yıkmayı hedeflemektedir. Modern devletin doğuracağı bu sürekli çatışma hali devletin çökmüş olduğunu gösterir.⁶¹¹ Modern devlet, sekülerleşen dünyada her ne kadar eğitim ve kültürü kontrol ederek uzlaşımlar üretebiliyorsa da bu uzlaşımlar devlete meşruluk sağlayan din gibi unsurların yokluğunda uzun vadeli

⁶⁰⁸ Nietzsche, 2014, s. 68.

⁶⁰⁹ Nietzsche, 2014, s.69.

⁶¹⁰ Nietzsche, 2019, s. 272.

⁶¹¹ Nietzsche, 2019, s. 273-274.

olamayacaktır. Sekülerleşme bunu imkânsız hale getirmektedir.⁶¹² Nietzsche modern devletin özel ve kamusal alanları ayırıp dini özel alana bırakmasıyla devletin çökeceğini belirtirken, devletin aileye dayalı ilkel toplulukları yok etmesi gibi devleti yok edecek yeni bir gücün çıkacağına da belirtir.⁶¹³ Hatta Nietzsche devletin çöküşünün sonucu olarak onun temel fonksiyonlarını özel girişimlerin devralacağını da öngörmüştür. Modern devletle beraber gelişen, bütün hükümetlere karşı güvensizlik duygusu ve yeni çoğunluk oluşturmak adına yaşanan yıkıcı çatışmalara karşı çözüm olarak devlet kavramından kurtulma gerekliliği doğacaktır. Kişileri birbirinden korumaya kadar bütün işleri özel şirketler üstlenebilecektir.⁶¹⁴ Ancak: “Devlet hala uzun bir süre ayakta kalacaktır, yarı cahillerin aşırı gayretli ve aceleci, yıkıcı denemelerini püskürtecektir!”⁶¹⁵

Nietzsche için devletin bu çöküşü endüstrileşmede görülebilir. Endüstriyel toplumdaki patronlar Nietzsche’nin gözünde soyluluktan yoksun efendilerdir. İşçiler haklı olarak eski efendilerinin aksine bu yenileri kan emici köpekler olarak görmektedirler. Endüstriyel toplumla beraber işçilerin bu öfkesinin de etkisiyle askeri toplumda görülen buyruk-itaat etiği bozulmuştur.⁶¹⁶ Kapitalistlerin işçileri yönetebilmesi için karizmatik bir mevcudiyet geliştirmesi gerekir. Bu şekilde egemenliklerini meşrulaştırmadıkları müddetçe işçilerin itaatini sağlayamayacaklarını belirtir. Buyruk ve itaat etiğinin yerleşmesi gücün, egemenliğin ve devletin zorunlu bir parçasıdır. O geleceğin yöneticilerinin özgüvenle buyruklarını uygulayacağını ummaktadır.⁶¹⁷ Buyruk ve itaat etiği güç istenci tarafından talep edilir. Bunun sonucu buyuranlar ve buyrulanlar arasında hiyerarşik eşitsizliğin tesis edilmesidir.⁶¹⁸ Nietzsche kalabalıkların yönetimine karşı eşitsizlik ve hiyerarşiye dayanan aristokratik bir düzeni devletle özdeşleştirmekte ve bundan her uzaklaşmayı devletin çöküşüne giden yol olarak düşünmektedir. Devlet yaratıcı ruhları desteklemeyi bıraktığında insanın da yok edilmesine sebep olacaktır.⁶¹⁹

⁶¹² Drochon, 2016, s. 64.

⁶¹³ Nietzsche, 2019, s. 275.

⁶¹⁴ Drochon, 2016, s. 63.

⁶¹⁵ Nietzsche, 2019, s. 276.

⁶¹⁶ Nietzsche, 2003, s. 40.

⁶¹⁷ Cristi, 2010, s.10.

⁶¹⁸ Cristi, 2010, s.11.

⁶¹⁹ Jaspers, 2013, s. 316.

Sonuç olarak Nietzsche için devlet kültürün yaratılmasına, yaratıcı bireylere hizmet ediyorsa olumlu görülmüştür. Ayaktakımının ve sıradanlığın gücünü sağlamlaştırmaya hizmet ediyorsa olumsuz görülmüştür.⁶²⁰ İkincisine hizmet eden modern devlet, devletin çöküş biçimidir. Nietzsche'nin modern devleti bu şekilde algılayışı modern ideolojilere yönelik eleştirilerinde de görülür. Onun için köle ahlakı bunların içinde hüküm sürmektedir. Liberal demokrasiye, sosyalizme ve milliyetçiliğe yönelik eleştirilerine yakından bakmak bu açıdan önemlidir.

2.4.1. Sosyalizm

Nietzsche'nin modern devlette ve demokratik eğilimlerinde gördüğü yozlaşma sosyalizm eleştirisinde de açıktır. Sosyalizm karşıtlığı onun en bariz kimliklerinden biridir. Eşitlik öğretisinin, halk egemenliği düşüncesinin, hiyerarşik düzenin bozulmasının açık bir örneğidir sosyalizm. Ayaktakımının, zayıfların, Hristiyan ahlakının, kölelerin egemen olduğu modern demokratik devletin radikalleşmesi çabasından başka bir şey olarak görmemektedir. Öyle ki Lukacs Nietzsche'ye, hayatına ve felsefesine baktığında onda emperyalist bir Almanya için savaşan birini görür. Lukacs'a göre Nietzsche'nin düşüncelerini sosyalizm karşıtlığında düğümlemek mümkündür. Sosyalizm karşıtlığı *İnsanca Pek İnsanca* gibi daha olgun eserlerinde görülebileceği gibi, köleliği kültür için koşul olarak gördüğü Antik Yunan devleti çalışmasında ve aynı dönem ele aldığı başka metinlerde de görülmektedir. Örneğin kültürün genelleşmesini Nietzsche 1871'de bir konferans taslağında "komünizmin ön koşulu" olarak görmüştür. Kültürün genelleşmesi aynı taslakta gerçek kültürün çöküşü olarak tanımlanmıştır.⁶²¹ Lukasc'a göre Nietzsche'nin felsefesi taşıdığı özellikler sebebiyle de burjuva emperyalist entelijensiyanın tesadüfi olmayan bir biçimde kurtarıcısı olmuştur. Ona göre Hitler tarafından Nietzsche'nin sahiplenilmesi de tesadüfi değildir. Felsefesinin sonuçları da sosyalizm düşmanlığına hizmet etmiştir. Ayrıca dönemsel olarak Nietzsche'nin düşünceleri Bismarck'ın sosyalizm karşıtı siyaseti dönemine denk gelmektedir.

Nietzsche için liberalizm ve sosyalizm Hristiyan ahlakının mirasçısı olmak bakımından yenilik getirmeyen düşüncelerdir. Küçükalkp'ın belirttiği üzere

⁶²⁰ Jaspers, 2013, s. 318.

⁶²¹ Lukács, György. (2013). *Nietzsche: Emperyalist İrrasyonalizmin Kurucusu* (Çev. Vural Yıldırım), İstanbul: Epos Yayınları. S. 23-25.

Nietzsche'nin gözünde bu düşünceler Hristiyanlığın öte dünyada gerçekleşeceğini vadettiği ideal düzeni bu dünyada kurmaya inanmaktadırlar. Sosyalizm ise Hristiyanlıkta liberalizmi de aşmaya çabalamaktadır. Öyle ki yasalar önünde eşitlik liberal hukuk devletinde sağlanmış olsa da mülkiyet düzeninde sınıflı yapıda eşitsizlikler sürmektedir. Sosyalizm toplumsal düzende eşitsizlik yaratan özel mülkiyeti de kaldırmakla aristokratik yapıyı çağrıştıran bütün yapıları yok etmeyi amaçlamaktadır.⁶²² Bu sebeple sosyalizm Hristiyan ahlakının ileri bir biçimidir. Hristiyan ahlakında yaşama, sosyalizmde ise mevcut toplumsal yapılara hınçla yaklaşılır. Birinde öte dünya ile diğerinde devrim ile hınca karşı teselli sağlanır. Sosyalist toplumda sağlanacak mutlak eşitlik Nietzsche'nin gözünde büyük bir standartlaşma, köle standartlarında eşitlenme, güç istencinin yokluğu ve yaşamın yadsınmasının en ileri biçimi olacaktır.⁶²³

Nietzsche'nin sosyalizm eleştirisinin merkezinde sosyalizmin eşitlikçiliği yer almaktadır. *Deccal* adlı eserinde zamanının sosyalistlerini, eşitlik öğretisiyle işçileri mevcut durumlarından memnun olma halinden çıkaran ve onlara öç almayı öğreten kimseler olarak tanımlamıştır.⁶²⁴ Liberal, yasa önünde eşitlik anlayışı gibi sosyalist eşitlik anlayışı da kişileri kendi düzeyinde eşitlemek için devrim peşinde koşmaktadır. Hristiyanlık gibi onların eşitlik anlayışı da sıradan, vasat olanın egemenliğini sağlar. Köle ahlakının istediği güvenlik, sabitlik bu ideolojide de ana hedeftir. *Güç İstenci* eserinde Nietzsche sosyalizmin modern fikirleri taşıdığını ancak demokratik ılımlılık ortamında başarılı olma ihtimali olmadığını belirtir. Sosyalizmin mülkiyet anlayışına getirdiği eleştiride ise servet sahiplerinin “bir şey olmak için bir şeye sahip olmalısın” biçimindeki sağlıklı istencin sosyalizmde reddedildiğini belirtir. Sosyalistler bununla beraber yaşamın doktrini olan “fazlasına sahip olmak ve daha fazlasına sahip olmayı istemek- tek kelimeyle büyüme” doktrinini yani güç istencini de yadsır. Sosyalizmin ileri derecede yaşamı inkarının sonuçlarının görülebilmesi için Nietzsche sosyalist bir toplumun gerçekleşmesini istemektedir. Sosyalist düşüncenin tek yararının ise demokrasinin getirdiği yumuşamanın ilerlemesini durdurmasıdır. Demokratik düşüncenin sosyalizm karşıtlığının Avrupalıların halen bir miktar savaşçı, kurnaz,

⁶²² Küçükalp, 2017, s. 151-153.

⁶²³ Küçükalp, 2017, s. 154.

⁶²⁴ Nietzsche, 2008b, s. 75.

mert kalmasını sağladığını belirtir.⁶²⁵ Bunun dışında Nietzsche sosyalizmle mücadele etmek için çağının siyasetinin halka yöneldiğini ve halkın birtakım taleplerini karşılamakla dahi sosyalizmi bastırabildiklerini belirtmiştir. Sosyalizme karşı mücadelede halkın ciddiye alınması demokratik devletin uzun vadede zafer kazanmasına sebep olmuştur:

“Halk, mülkiyet edinmenin değiştirilmesi öğretisi olarak sosyalizme en uzak kesimdir: ve meclisin büyük çoğunlukları aracılığıyla vergileri artırma gücü kazandığında, gelire göre kademeli olarak yükselen vergi aracılığıyla kapitalist, tüccar ve borsacılar krallığını sıkıştırarak ve sosyalizmi atlatılmış bir hastalık gibi unutabilecek bir orta sınıf zamanla oluşacaktır.”⁶²⁶

Sosyalizme dair bir diğer eleştirisinde Nietzsche onu gerici bir yönetim olarak tanımlamaktadır. O “despotizmin hayalperest küçük kardeşidir”. Sosyalizmin istediği despotizm devlet gücünü mutlaklaştırmayı amaçlamaktadır. Böylece sosyalist devlette birey tamamen ortadan kaldırılacaktır. “Onun gözünde birey, doğanın haksız bir lüksü olarak görünmekte ve topluluğun amaca uygun bir organı olarak iyileştirilmesi gerekmektedir.”⁶²⁷ Bunun için insanlar daha önceki devletlerde görülmemiş bir biçimde devlete boyun eğmek zorundadır. Sosyalizmin bu despotik devlet anlayışı devleti kutsallaştıramadığı için terörizme başvurmak zorunda kalacaktır. Nietzsche’ye göre bu ise devlete karşı büyük bir güvensizlik yaratacaktır.⁶²⁸ Pearson’a göre Nietzsche’nin sosyalizm eleştirisi ayrıca sosyalizmin yeni bir biçim yaratmadığını göstermektedir. Buna göre sosyalizm sadece, liberalizmin soyutlanmış birey için düşündüğü faydacı anlayışı toplumu bir bütün halinde düşünmeye taşımıştır. Sosyalist devrimci şiddeti ise Nietzsche yeni bir toplum biçimi yaratan etkin bir şiddet olarak değil yaşama karşı daha fazla hınç doğuran ahlaki fanatik bir şiddet olması sebebiyle eleştirmektedir.⁶²⁹ Bu mutlak eşitliğe dayanan sosyalist devlet yukarıda olumlanan aristokratik devletin aksine özel ruhların, yüksek insanların, bireylerin, ortaya çıkışını bastıran devletin en ileri biçimi olacaktır. Şöyle söylüyor Nietzsche:

“Sosyalistler olabildiğince çok sayıda insana, bir refah yaşamı kurmayı arzuluyorlar. Bu refah yaşamının kalıcı vatanına, yetkin devlete gerçekten ulaşılmış olsaydı, bu refah yaşamı yüzünden büyük anlağın ve genel olarak güçlü bireyin yetiştigi toprak bozulmuş olurdu: büyük enerjiyi kastediyorum.

⁶²⁵ Nietzsche, 2017a, s. 106-107.

⁶²⁶ Nietzsche, 2020c, s. 25.

⁶²⁷ Nietzsche, 2019, s. 276.

⁶²⁸ Nietzsche, 2019, s. 277.

⁶²⁹ Pearson, 2011, s. 124.

Bu devlete ulaşıldığında insanlık hala dahi üretebilmek için fazla donuklaşmış olacaktı.”⁶³⁰

Nietzsche’ye göre sosyalizmde ileri sürülen adalet ve eşitlik talebi kölelerin güç istencinin talebidir. Sosyalizmin binlerce yıldır ezilen insanların, ezenlere karşı bir isyan hareketi olması iddiasına bakarak, çatışmada adalet sorunu değil güç sorunu olduğunu belirtmektedir. Haklara ilişkin görüşüne paralel olarak Nietzsche Avrupa’da yükselen bu güç sorununun çözümü için sosyalizmin ne kadar güçlü olduğunun bilinmesi gerektiğini belirtmektedir. Sosyalizmin elde edeceği haklar ise ancak güç miktarına göre karşıt güçlerle gireceği anlaşmanın bir sonucu olacaktır.⁶³¹

2.4.2. Demokrasi

Nietzsche için köle ahlakı ve efendi ahlakı arasındaki mücadele zaman içerisinde farklı kişiler, farklı tarihsel olaylar üzerinden tekrar görünür hale gelmektedir. Bu bakış açısı Nietzsche’nin Fransız Devrimi hakkındaki görüşlerinde, Napolyon’a duyduğu hayranlıkta açıktır. Nietzsche modern devleti, sosyalizmi, anarşizmi, demokrasiyi köle ahlakının ve Hristiyanlığın devamı olarak gördüğü için onların yaşam düşmanı niteliğini vurgulamaktadır. Tarihsel olaylara bakışı bu kriter üzerinden gerçekleşmiştir. Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü* çalışmasında, birbirinin karşıtı iyi ve kötü değerleri arasındaki binlerce yıllık savaşta ikincisinin üstünlüğü ele geçirdiğini ancak bu savaşın her yerde sonuçlanmadığını belirtmektedir. Savaş Roma’nın Yahudiye ile ve Yahudiye’nin Roma ile savaşdır. Roma, Yahudileri doğaya aykırı, insan soyundan nefret eden kimseler olarak değerlendirip insan soyunun geleceğini aristokratik değerlere bağlı görmüşken, Yahudiler Romalılara karşı duydukları hınç sebebiyle kuvvetli ve asil Romalıları evcilleştirmeyi çare olarak görmüştür. Bu mücadelenin galibi Yahudiler (köle ahlakı, Hristiyan ahlakı) olmuşsa da Romalılık (efendi ahlakı) zaman zaman kendini yeniden göstermeye teşebbüs etmiştir.⁶³² Nietzsche bunun bir örneğini Rönesans’ta, bir kez daha bastırılmasını ise Fransız Devrimi’nde görmektedir:

“Roma, hiç şüphe yok ki, alt edilmiş durumda. Gelgelelim Rönesans’ta, klasik ideal ve her şeyin asil değerlendirme biçimi ürpertici ve görkemli bir yeniden uyanış yaşadı: Roma’nın kendisi bile, üzerine kurulmuş, Yahudileştirilmiş, adına kilise denen bir evrensel Hristiyanlık sinagogu görünümündeki yeni

⁶³⁰ Nietzsche, 2019, s. 170.

⁶³¹ Nietzsche, 2019, s. 259-260.

⁶³² Nietzsche, 2011, s. 46.

Roma'nın ağırlığı altında uyandırılmış bir ölü gibi kıpırdandı: ama hemen yeniden üstünlüğü ele geçirdi Yahudiye; o iyiden iyiye ayaktakımıvari, adına reformasyon denen hınç hareketi ve bu hareketin sonucu olan kilisenin yeniden kuruluşu sayesinde. Yahudiye klasik ideal karşısında, Fransız Devrimi'yle bir kez daha, o zamankinden daha da can alıcı ve derin bir anlamda zafere ulaştı: Avrupa'daki son siyasal aristokrasi, on yedinci ve on sekizinci yüzyılın Fransız siyasal aristokrasisi, halkın hınç içgüdüleri altında çöktü."⁶³³

Bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere Nietzsche Fransız devrimini aristokrasinin çöküşü olarak görmekte ve bu durumda memnuniyetsizliğini göstermektedir. Bu ifadelerin devamında aristokratik, soylu idealin son bir defa bu Fransız devriminin koşullarında ortaya çıktığını belirtir Nietzsche. Napolyon ona göre soylu siyasetin örneğini sergilemektedir:

*"Antik idealin kendi, ete kemiğe bürünmüş olarak ve duyulmamış bir görkemle insanlığın gözleri ve vicdanı önüne çıktı, hıncın o yalan sloganına, çoğunluğun ayrıcalığı sloganına karşı...azınlığın ayrıcalığı sloganı bir kez daha, her zamankinden daha güçlü, daha yalın, daha delici biçimde duyurdu sesini! Öteki yolu gösteren son bir işaret gibi belirdi Napolyon... bu canavar ve üstinsan bileşimi..."*⁶³⁴

Nietzsche bu ifadelerinde Fransız devriminin ve ondan kaynaklanan demokratik eğilimin batı siyasetine getirisini çoğunluğun ayrıcalığı sloganı olarak ifade etmektedir. Nietzsche'nin Fransız devriminden ve demokrasiden duyduğu rahatsızlık bu sloganın getirdikleridir. Yukarıda da gördüğümüz gibi eşitlik ve eşit haklar öğretisi Hristiyan ahlakının seküler biçimleridir. Nietzsche'nin demokrasi eleştirisi de buna dayanacaktır. Ruhun ölümsüzlüğü yalanıyla her insanın öteki insanlarla eşit olduğu masalı uydurulmuştur. Aydınlanma bu Hristiyan ahlakını siyasete taşımıştır:

"Herkes için eşit haklar öğretisinin zehri, bir Hristiyan ilkesi olarak ilan edilmiştir: Kötü içgüdülerin gizli kuytulardan ve ıssız deliklerden çıkmasıyla Hristiyanlık, insanlar arasındaki her türlü saygı ve mesafe duygularına, yani uygarlığın gelişiminde ve yükselişinde ön koşul olan şeye karşı ölümüne bir savaş verdi- kitlelerin ressentiment'inden başka, onun baş silahlarını bize karşı yapılandırdı, yeryüzündeki her soyluluğa, neşeliliğe, yüce gönüllülüğe karşı, yeryüzü mutluluğumuza karşı...Ve Hristiyanlıktan çıkıp politikaya bile sızan yazgıyı da küçümsemeyelim! Artık günümüzde hiç kimsenin özel haklar için, egemenlik hakkı için, kendisi ve eşitleri karşısında onurlu kıvanç duyguları için yürekliliği kalmadı – mesafe duygusu için...Siyasetimiz bu cesaret yoksunluğu ile hastalandı! -Anlığın aristokratik tutumu, ruhların eşitliği yalanı ile yavaş

⁶³³ Nietzsche, 2011, s. 47.

⁶³⁴ Nietzsche, 2011, s. 48.

yavaş zayıflatıldı ve eğer çoğunluğun ayrıcalıklarına olan inanç devrimler yapmışsa ve yapmaya devam edecekse- o şüphesiz Hristiyanlıktır."⁶³⁵

Nietzsche'nin gözünde Hristiyan ahlakı her zaman daha fazla eşitlik öğretisini ve bununla birlikte alt sınıfların, ezilmişlerin, boyun eğmişlerin kurtuluş umudunu taşımıştır.⁶³⁶ Bu sebeple Nietzsche Hristiyanlık ve Fransız Devrimi arasında bir süreklilik görmüştür. Her ikisi de soylu, ayrıcalıklı olana karşı alt sınıfın eşitlik talebini dile getiren köle ahlakının ifadesidir. Nietzsche Fransız devrimini "son büyük köle ayaklanması" olarak görmektedir.⁶³⁷ Nietzsche'ye göre devrim yandaşları, devrime duydukları inancı metafizik hayallerle temellendirmektedir. Fransız devriminin ruhunu temsil eden kişi olarak gördüğü Rousseau'ya eleştirisine tekrar bakmak faydalı olacaktır:

*"Güzel insanlığın en gururlu tapınağının derhal, neredeyse kendiliğinden yükseleceği inancıyla, tüm düzenlerin yıkılmasını coşku ve belagatle isteyen politik ve sosyal hayalperestler vardır. Bu tehlikeli düşlerde halen insan doğasının mucizevi, başlangıçsal ama adeta üstü örtülmüş iyiliğine inanan ve bu örtmenin tüm suçunu topluma, devlete, eğitimdeki kurumlara yükleyen Rousseau'nun batıl inancının yankıları duyulur."*⁶³⁸

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Nietzsche için devrim insanların içindeki yabancı enerjinin yeniden ortaya çıktığı istisnai bir durumdur. Buna rağmen devrimin ahlak dışılığı Rousseau gibi Hristiyan ahlakının modern temsilcileri tarafından ahlaki bir forma sokulmaktadır. Fransız devrimi Nietzsche'nin gözünde tanrının ölümünü gizleyen ve Hristiyanlık ideallerini sürdüren modern fikirler aracılığıyla köle ahlakını canlı tutmakta ısrarcıdır. Fransız devrimi siyaset, sanat, felsefe gibi alanlarda vasatlaşmayı getirmiştir. Nietzsche'ye göre vasatlık yığınların iktidarını, kitlenin egemenliğini göstermektedir.⁶³⁹

Nietzsche geleceğin filozoflarının özgür tinli insanlar olacağını düşünmektedir. Bu özgür tinliler kendi yargılarını sahiplenecek, dogmalaştırmayacak ve herkes için hakikatin bu yargılarda olduğunu düşünmeyecektir. Onun beğenisi kitlelerle, çoğunlukla uyuşmayacaktır. Ortak iyi, ayaktamının iyisi geleceğin filozofunun iyisi değildir. Nietzsche özgür tinli filozoflardan bahsederken "özgür tin" kavramının demokrasi savunucuları tarafından istismar edildiğini belirtmektedir. Bu yanlış bir

⁶³⁵ Nietzsche, 2008b, s. 50-51.

⁶³⁶ Nietzsche, 2008b, s. 25.

⁶³⁷ Nietzsche, 2016, s.57.

⁶³⁸ Nietzsche, 2019, s. 269.

⁶³⁹ Lukacs, 2013, s. 24.

biçimde “özgür tin” olarak çağrılanlar demokratik beğenin ve modern fikirlerin kölesi olmuştur. Nietzsche’ye göre demokratik değerleri savunanların yegâne amacı sürünün genel refahıdır. Demokrasi vasıtasıyla yaşam; güvenli, tehlikesiz, kolay, huzurlu hale getirilmek istenmektedir. Oysa bu koşullar insan türünün geliştiği koşulların tersidir. Nietzsche demokratik ruhun yaşamı hareketsiz kılmasından şikayetçidir.⁶⁴⁰ Nietzsche’ye göre demokratik ruh sayesinde Avrupa ahlak konusunda hemfikir hale gelmiştir. Avrupa, iyinin ve kötünün ne olduğunu bildiğini iddia etmektedir. Bu Nietzsche’nin gözünde sürü hayvanının kendini yüceltmesidir. Avrupa insanının demokratik hareket uyarınca benzeşmesi bu kendini yüceltmeyi arttıracaktır. Avrupa’da Nietzsche mümkün olan ya da mümkün olması gereken birçok başka ahlaka karşı dik kafalı biçimde sadece kendi ahlakını ahlak olarak görüp diğer bütün olasılıkları dışlayan bir tutum görmektedir. Demokratik hareket ve sosyalist hareket özel haklara, özel taleplere karşı birlikte direnmektedir. Kurtarıcı olarak topluma ve sürüye güven duymakta birleşmektedir.⁶⁴¹ Nietzsche’ye göre demokratik hareket hem politik örgütlenmenin çöküş biçimi hem de insanın çöküşü ve vasatlaşma biçimidir. Nietzsche’nin umudu “ebedi değerleri yeniden değerlendirecek, tersyüz edecek kadar güçlü ve asil tinlerdir.”⁶⁴² Ahlakta köle ayaklanması sonucu gelişen bilimsel dürüstlüğün ahlakın kendisine yönelmesiyle bir nihilizm durumunun doğacağını öngörmesi gibi Nietzsche için demokrasi koşulları da “naif destekçilerinin ve övgücülerinin, “modern fikirler”in havarilerinin hiç hesap edemeyecekleri sonuçlara doğru” ilerlemektedir.⁶⁴³ Demokratikleşme insanın farksızlaşması ve vasatlaşması ile birlikte tehlikeli ve çekici nitelikteki istisnai insanlara da kaynaklık etmektedir. Avrupalılar vasatlaştıkça dönem dönem kendilerine emir verecek güçlü tiplere ihtiyaç duyacaktır. “Avrupa’nın demokratikleştirilmesi aynı zamanda tiranların yetiştirilmesi için istemeden yapılmış bir düzenlemedir.”⁶⁴⁴

Dombowsky Nietzsche’nin *Güç İstenci* eserinde zaman zaman demokrasi hakkında olumlu ifadeler kullanmasını açıklarken buradaki ifadeyi de dikkate alarak, onun demokrasiyi sosyalizme karşı stratejik olarak tercih edilebilir gördüğünü belirtmiştir. Nietzsche’ye göre sosyalizmin disiplin yapısı istisnai tiplerin ortaya

⁶⁴⁰ Nietzsche, 2016, s. 51-52.

⁶⁴¹ Nietzsche, 2016, s. 116-117.

⁶⁴² Nietzsche, 2016, s. 118.

⁶⁴³ Nietzsche, 2016, s. 174.

⁶⁴⁴ Nietzsche, 2016, s. 175.

çıkışını demokrasiye oranla daha kesin bir şekilde engelleyecektir. Demokrasi ise iradenin zayıflığını yükselttiği için desteklenebilir niteliktedir. Demokrasi sosyalizme karşı bir denge aracı olarak faydalıdır. Demokrasinin koşulları iradenin zayıflığını arttırdığı için kitleler kendilerine buyuracak bir efendiye dönem dönem ihtiyaç duymaktadır. Dombowsky'e göre demokratik kültür muğlak kimlikler, çoklu sosyal roller üretir ve güçlü bir irade muğlak kimliklerden amacına uygun bir şekilde yararlanabilir. Napolyon halk iradesini temsil ettiği kisvesi altında bunu başarabilmiştir.⁶⁴⁵

Nietzsche "Gezgin ve Gölgesi" adlı eserinde demokrasiye karşı daha ılımlı bir tutum takınmış görünmektedir. Bu eserin *Ahlakın Soykütüğü, İyinin ve Kötünün Ötesinde, Deccal* çalışmalarından daha önce yazıldığı ancak *İnsanca Pek İnsanca*'nın ikinci cildini oluşturduğunu belirtmek gerekir. Avrupa'nın demokratikleşmesine *İnsanca Pek İnsanca* eserinin ilk cildinde bir çöküş olarak bakmaktaydı. Daha sonraki eserlerinde de bu tutum sürmüştür. *Gezgin ve Gölgesi*'nin demokrasi karşısında duruşu daha yapıcıdır. Nietzsche bu eserde demokrasiden kaçınılmaz bir süreç olarak bahsetmektedir:

"Avrupa'nın demokratikleşmesi önlenemez: buna karşı duranın da, ancak demokratik düşünceyle herkesin sahip olduğu araçlara gereksinimi vardır ve kendisi de bu araçları daha kullanışlı ve daha etkili kılar: demokrasinin en esaslı karşıtları, partileri demokratik yolda daha hızlı ilerletmek için var gibiler...Öyle görünüyor ki, Avrupa'nın demokratikleştirilmesi, yeniçağın düşüncesi olan ve bizi Ortaçağ'dan ayıran o devasa önleyici kurallar zincirinde bir halkadır. Ancak şimdi geldi kылkop yapıların çağı! Üzerlerinde tehlikesizce inşa edilebilsin diye temellerin güvenliliği! Kültürün meyve bahçelerinin bir gece ansızın yabanıl ve anlamsız dağ suları ile mahvedilmesinin bundan böyle olanaksızlığı! Barbarlara karşı, salgınlara karşı setler ve koruma duvarları, bedensel ve tinsel köleleşmeye karşı!"⁶⁴⁶

Nietzsche'nin gözünde, bu ifadelerle göre, demokrasi orta çağdan bir kopuş ve modern kültürün korunabileceği sağlam bir temel teşkil etmektedir. Demokratikleşmeye karşı konulamaz ve demokrasi modernliğin yapılarının sağlamlaştırılması için önemlidir. Buradan geriye dönüş olmayacağını düşünmektedir Nietzsche.⁶⁴⁷ İçinde yaşadığı çağın demokrasisini eleştirse de demokratikleşme gelecekte başka bir biçim almaya da elverişlidir. Nietzsche aynı eserinde demokrasiyi

⁶⁴⁵ Dombowsky, 2004, s. 59-60.

⁶⁴⁶ Nietzsche, 2020c. s, 133-134.

⁶⁴⁷ Pearson, 2011, s. 121.

gelecekte gerçekleşecek bir şey olarak da ele alır. Demokrasinin hedefi ve aracı başlıklı pasajında, demokrasinin olabildiğince çok kişiye görüşleri, yaşam tarzları, işleri gibi konularda bağımsızlık sağlamayı amaçladığını belirtir. Demokrasi bu nedenle hem mülksüzlere hem burjuvalara oy hakkı tanımıştır. Nietzsche demokrasinin işlevini sorgulayan ve ondan kurtulmaya çalışan bu iki sınıfın ve siyasi partilerin demokrasinin önünde engel olduğunu belirtir. Demokrasi bu anlamıyla gerçekleşmemiş bir şeydir: “Demokrasiden gelecekteki bir şey olarak söz ediyorum. Şimdiden bu adı taşıyan şeyin ise, eski yönetim biçimlerinden tek farkı, yeni atlarla yol almasıdır: yollar hala eski yollardır, tekerler de eski tekerler.” demektir⁶⁴⁸

Nietzsche bu eserinin başka pasajlarında mülkiyet eşitsizliğinin yarattığı adaletsizliğin duyumsanmasının çözümü olarak özel mülkiyetin reddini, kolektif mülkiyeti ve toprağın bireylere kira mantığıyla verilmesini ele alan görüşleri Platonculuk olarak görüp karşı çıktığını ancak emek yoluyla küçük servetin edinileceği yolların açık tutulmasını, ani zenginleşmenin engellenmesini, büyük servetin yığılmasını sağlayan ticari biçimlerin ve para ticaretinin şirketlerin elinden alınmasını önerdiğini de gözden kaçırmamak gerekir.⁶⁴⁹ Nietzsche bunun devamında işçilerin sömürülmesinin de eleştirisini yapmaktadır. İşin değerinin adil bir biçimde ölçülmesi kişinin bir bütün olarak değerlendirilmesini gerektirdiğinden imkânsız olsa da hoşnutsuzluğun kaynağı sömürüdür. Nietzsche varsayılanın aksine işçinin çalışmasının arzusuna bağlı olmadığını belirtir. İşverenler anlık faydaları uğruna işçiyi sömürmektedir. Nietzsche buna karşı işçinin ruhsal ve bedensel kalıcılığını da sağlayan uzun faydaya göre davranılmasının daha adil olacağı kanaatindedir.⁶⁵⁰

Nietzsche’nin bu görüşlerinden yola çıkarak onun demokratik bir düzeni tamamen yadsımadığı ileri sürülmüştür. Nietzsche’nin çağdaş yorumcuları onun görüşlerinin postmodern felsefeye temel oluşturan yönlerini de dikkate alarak Nietzsche’nin gelecekteki demokrasi projesinin radikal demokrasi vizyonunu yansıtabileceğini ileri sürmüşlerdir. Nietzsche mutlak ahlak öğretilerine karşı çıkışıyla, liberalizmin aksine özneyi verili değil ama kurulmakta olan bir şey olarak görmesiyle ve perspektivizminde güç istençlerinin söylemler olarak mücadelesini

⁶⁴⁸ Nietzsche, 2020c. s, 146.

⁶⁴⁹ Nietzsche, 2020c. s, 141-142.

⁶⁵⁰ Nietzsche, 2020c. s, 143.

göstermesiyle radikal demokrasi yaklaşımlarına temel olarak değerlendirilmiştir.⁶⁵¹ Bununla birlikte Nietzsche'nin açıkça güçlü tinlerin yönetimini, aristokrasiyi, köleliği, savaşı yaşam için gerekli gördüğü ve eşitliği, demokrasiyi yaşam düşmanı olarak değerlendirdiği göz ardı edilemez durumdadır.⁶⁵² Üstinsanın özgürlüğünden bahsederken bunun sadece bazıları için geçerli olabilecek bir özgürlük olduğunu ve kaotik perspektif çokluğunu organize etmenin, güçlü iradenin buyruk vermesinin gerekli olduğunu belirtmektedir. Nietzsche'nin güç istenci baskıyı, tahakkümü ve şiddeti de içermektedir.⁶⁵³ Schrift ise Nietzsche'nin büyük filozoflarının sınırsız sayıdaki perspektiften oluşan kaosu biçime sokacak kimse olduğunu, bu kişinin kaosun üstesinden gelerek kendi egemenliğini yasalaştıracağını ve bu büyük tarzın büyük politikayla ilişkili olduğunu belirtir. Perspektif çokluklarının üzerinde egemenlik kurarak kendi hakikatini tesis etmekle toplumdaki farklı politik güdülerin üzerinde egemenlik kurarak düzeni tesis etmek birbirine benzer durumlardır.⁶⁵⁴ Yine de Nietzsche'nin ontolojisi, epistemolojisi, etiği yoluyla ne tür bir siyaset felsefesinin daha iyi temellendirilebileceği ayrı bir tartışma konusudur.

2.4.3. Milliyetçilik ve Büyük Politika Vizyonu

Nietzsche'nin sosyalizm ve demokrasiye karşı takındığı negatif tavra benzer bir şekilde milliyetçiliğe bakışı da negatiftir. Onun ırk temelli bir üstünlük öngördüğü, antisemitist görüşlere sahip olduğu ve bu sebeple Nazi ideolojisine temel oluşturduğu ileri sürülse de Nietzsche'nin tutumu açıkça Alman ırkının üstünlüğü gibi bir içerik taşımamaktadır. Faşizmin özelliklerinden olan antisemitizm ve milliyetçiliğe Nietzsche'de rastlanmaz. Hatta Nietzsche'nin milliyetçiliği eleştirme nedenlerinden birisi de antisemitizme yol açmasıdır. Bununla birlikte Nietzsche'nin faşizm için çekici bir düşünür olması da tesadüf değildir. Nietzsche'nin milliyetçilik eleştirisini ve büyük politika vizyonunu da ele aldıktan sonra bu bölümün sonunda Nietzsche ve Faşizmin ortak yönlerini değerlendireceğiz.

Nietzsche'nin milliyetçiliğe yönelik eleştirisi millet kavramına yöneliktir. Nietzsche'ye göre millet sahte bir bütünlük varsaymaktadır. Nietzsche "ulus" denilen şeyin var olan bir şey değil yaratılan, kurgulanan ve resmedilen bir şey olduğunu

⁶⁵¹ Drochon, 2016, s.72-73.

⁶⁵² Dombowsky, 2004, s. 74.

⁶⁵³ Dombowsky, 2004, s. 78.

⁶⁵⁴ Schrift, 2002, s. 347.

düşünmektedir. Bu kurgusal kimlik vasıtasıyla örneğin Yahudiler hakkında bir antisemitizm geliştirilebilmiştir. Yahudiler az sayılarına rağmen Avrupa ulusları tarafından tehlike olarak görülmektedir. Öyle ki antisemitler Yahudilerin isterse Avrupa’da iktidar olabileceğini ve bunun için plan yapıyor olduklarını ileri sürmektedir. Nietzsche ise Avrupa halklarının bozulmuşluğuna kıyasla Yahudilerin Avrupa’da en güçlü, en dayanıklı kimseler olduğunu ancak onların aslında “Avrupa tarafından içine çekilmiş ve soğurulmuş olmayı, sabit, meşru, saygın olmayı” istediğini vurgulamaktadır. Avrupalıların kurguladığı düşman Yahudi milleti imgesine katılmamaktadır.⁶⁵⁵ Nietzsche’nin ulus kimliğine karşı çıkışının bir diğer sebebi ulusal hırslar sebebiyle büyük ruhların “vatan sunağına” kurban verilmesidir. Ulusal politikalar sebebiyle insanlar kamusal sorunlara kafa yormak zorunda kalır. “Her gün kamusal esenliğe ilişkin yeni bir soru ve sorun, her bir yurttaşın kafa ve yürek sermayesinden gündelik bir kesintiye yutar.” Nietzsche’ye göre bir halkın ulus olarak yükselişi üstün tinler bakımından donukluk getirir. Nietzsche, “Ulusun bu kaba ve rengarenk çiçeğine, toprakları şimdiye dek bereketli olan daha soylu, daha narin, daha zeki bitki ve otların feda edilmesi gerekiyorsa, bütünün tüm bu yükselişine değer mi?” diye sormaktadır.⁶⁵⁶ Nietzsche’nin bu eleştirisi onun bireyleşmeye verdiği önem bağlamındadır. Bireyleşmenin ise herkes için değil sadece bazıları için gerekli görülmesi, bu üstün kimselerin egemenliğinin tesisinin engellenmesi bu eleştiriye politik kılmaktadır.

Nietzsche’nin milliyetçiliğe eleştirisi onun hem büyük kişilerin doğuşunu engellemesi üzerinden hem de uluslar arasındaki yapay ayrımların sürdürülmesinin bütünleşmiş bir Avrupa öngören büyük politikayı engellemesi üzerindendir. Milliyetçilik Avrupa’nın bütünleşmesinin önünde engeldir.⁶⁵⁷

Yukarıda gördüğümüz gibi Nietzsche’ye göre demokratik hareket Avrupa’da ahlak hakkında bir ortaklık yaratmaktadır. Bununla birlikte Nietzsche; ticaretin, endüstrinin, kitap trafiğinin kültürde ortaklaşmayı yarattığını düşünmektedir. Ona göre bu gidişatın zorunlu sonucu Avrupa’da ulusların ortadan kalkması olacaktır. Bu melezlenme bir tür Avrupa insanının doğmasını sağlayacaktır. Bu kaçınılmaz sonucu geciktiren şey ise onun çağında gözlemlediği ulusal düşmanlıklardır. Ulusal

⁶⁵⁵ Nietzsche, 2016, s. 185,186.

⁶⁵⁶ Nietzsche, 2019, s. 284.

⁶⁵⁷ Küçükalp, 2017, s. 149.

düşmanlıklara sürükleyen şey ileri sürüldüğü gibi halkın çıkarlarının korunması da değildir. “Her şeyden önce belirli hanedanların, sonra belirli ticaret ve toplum sınıflarının çıkarıdır bu ulusalcılığa sürükleyen.”⁶⁵⁸ Nietzsche bu olgudan yola çıkarak ulusların kaynaşması için çalışmanın gerekli olduğunu belirtir. Hatırlatmak gerekir ki Nietzsche’nin gözünde burjuvaların egemenliği onların paraya indirgemeci niteliği sebebiyle değersizdir. Bu ulusalcılığın aşılması Yahudi sorununun gündem dışı kalmasına sebep olacaktır. Yahudi sorunu yalnızca ulus devletler için geçerlidir:

*“Yahudileri olası tüm açık ve gizli felaketlerin günah keçisi olarak mezbahaya gönderme yazınsal kabalığı, günümüzün hemen her ulusunda tehlikeli bir biçimde yaygınlaşmaktadır. Ulusların korunması değil de olabildiğince güçlü bir melez Avrupa ırkının üretilmesi söz konusu olduğu sürece, harç olarak Yahudi de herhangi bir ulusal kalıntı kadar yararlı ve arzu edilirdir.”*⁶⁵⁹

Özetle Nietzsche modern devleti ve devlete hâkim olma mücadelesine giren modern fikirleri; sosyalizmi, demokrasiyi, milliyetçiliği özünde köle ahlakının modern söyleme taşınması olarak görmektedir. Devletin asli biçimi, kültürü yükselten üstün kimseleri destekleyen biçimi gündemden çıkmıştır. Modern demokrasi devletin çöküş biçimidir. Avrupa’nın ulusal politikası kültürel bakımdan çöküşü göstermektedir. Drochon’a göre Nietzsche bakımından milliyetçilik, ırkçılık, parlamenterizm bayağılıktır ve küçük politikadır. Nietzsche buna karşı politik çöküşten kurtulmak için “büyük politikayı” önermektedir. Büyük politika gücün yalnızca güç için meşrulaştırıldığı, amaçların araçları meşrulaştırdığı bir politika olacaktır.⁶⁶⁰ Bu büyük politika yığınların büyük dediği politikadan, Bismarck’ın büyük politikasından farklıdır. Nietzsche Bismarck’ın halkı sırf başka bir ulus üzerindeki egemenlik için politikleştirmesine, böylece halkı sığlaştırmasına ve buna büyük politika demesine karşı çıkarak kendi büyük politika vizyonunu ileri sürer. Bu üstinsanın ve kültürün gelişimini sağlayacak politika olacaktır.⁶⁶¹

Nietzsche’nin büyük politika vizyonu yukarıda belirttiğimiz gibi milliyetçiliğin engelleme çabalarına rağmen birleşik Avrupa’nın gerçekleşeceğini kabul eden bir vizyondur. Büyük politika ulusal politikaları aşmakta ve Avrupa’nın birliğini gündemine almaktadır. Nitekim gerekli olan da budur çünkü Avrupa’da isteme gücü azalmaktayken Rusya’da bu güç birikmektedir. Avrupa’nın kendini koruması için

⁶⁵⁸ Nietzsche, 2019, s. 278.

⁶⁵⁹ Nietzsche, 2019, s. 279.

⁶⁶⁰ Drochon, 2016, s. 157-158.

⁶⁶¹ Işık, 2019, s. 16.

egemenliğin yeni bir kasta verilmesi gereklidir. Nietzsche “küçük politikanın devri geçti: önümüzdeki yüzyıl bize dünya egemenliği uğruna savaşı getiriyor-büyük politika zorunluluğunu” demektedir.⁶⁶² Büyük politikanın öncelikli görevi Avrupa’yı yönetecek yeni kastın geliştirilmesi olacaktır. Pearson’ın da ifade ettiği üzere Nietzsche’nin büyük politika görüşü felsefesinin kalanından ayrı değildir. Ahlakta olduğu gibi politikada da Nietzsche nihilizm sorununu aşacak ve yeni değerleri insana verecek büyük yaratıcı kimseleri çözüm olarak görmektedir. Hristiyan ahlakı gibi modern devlet ve demokrasi de çöküş getirmiştir.⁶⁶³ Büyük politika bu çöküşü aşmak için açık biçimde aristokratik bir örgütlenme getirmelidir. Aristokrasi (ve eşitliğin reddi) Nietzsche’nin eserlerinde istikrarlı biçimde yinelenmiştir. *Güç İstenci* eserinde bunu geleceğin efendilerinin “yeni ve görkemli bir aristokrasi” oluşturacağını belirtmektedir. *Şen Bilim* eserinde ise insana bir sanatçının taş baktığı gibi bakan, yaratıcı, sanatçı tiran efendilerin geleceği günü sabırsızlıkla beklediğini ifade etmektedir. Bu sanatçı tiranların eseri ne “eşit hakları” içerecektir ne de “efendi ve kölenin olmadığı özgür topluma” benzeyecektir. Bu politika çağdaş anlamda bireyci olmayacaktır çünkü bireycilik rütbe düzenini ihmal etmektedir, kolektivist de olmayacaktır çünkü kolektivizm bireyin üstünlüğünü engellemektedir. Politikanın yaşamı kurtarmak için hedefi “daha yüksek bir insan tipinin doğması” olacaktır. Bunun için kitlelerin özgürlüğü kısıtlanabilir, kölelik tesis edilebilir.⁶⁶⁴ Kitlelerin sömürüsü üstün insanların varlığı sayesinde meşru görülebilecektir. Pearson’ın belirttiği üzere bu güç istenci teziyle de çelişmemektedir. Nietzsche’yi apolitik olarak yorumlayanların aksine güç istenci “büyümeyi”, “yayılmayı”, “zapt etmeyi” açıkça içermektedir. Yaşamın kendisinin sömürü, dayatma, biçim verme olduğunu Nietzsche istikrarlı biçimde ifade etmektedir.⁶⁶⁵ Şiddet güç istencinin kelime anlamı değilse de güç istencinin görünüm biçimlerinden biridir. Değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle birlikte ele alındığında Nietzsche üstün insanın yeni temeller üzerinde yasa koyuculuğunu talep eder. Üstün güç istencini doğruyu yanlış söyleyerek gerçekleştirir. Jaspers’e göre bu Nietzsche’nin büyük politikasının temel özelliğidir ve yasa koyucudan bahsettiğinde Nietzsche salt siyasetçiden değil yeni değerleri

⁶⁶² Nietzsche, 2016, s. 132.

⁶⁶³ Pearson, 2011, s. 186.

⁶⁶⁴ Pearson, 2011, s. 188.

⁶⁶⁵ Nietzsche, 2016, s. 199.

belirleyen geleceğin filozofundan bahsetmektedir.⁶⁶⁶ Bu geleceğin filozoflarının meşruluğu modern varsayımlara dayanmamaktadır. Hatırlayacağımız üzere tanrının ölümü ve metafiziğin reddinin sonucunda Nietzsche güç ilişkilerini Machiavelli gibi meşruiyet öncesi biçimiyle ele alır. Yine kendi meşruluğunu kendi yaratacaktır sanatçı zorbalı. Pearson'ın deyişiyle “sanatçı zorba hükümdarların meşruluğu ahlaki değil, “ahlak üstü”dür.⁶⁶⁷

Güç İstenci Nietzsche'nin Faşizmle de ilişkilendirilmesini sağlayan yeni doktrini anlatan pasajlarla doludur. Örneğin, güçlüleri güçlendiren, tükenmişleri yok edecek olan doktrinin maddelerini şöyle sıralar:

“Çöken ırkların imhası. Avrupa'nın çöküşü.-Köle değerlendirmelerinin imhası.- Daha yüce bir tür yaratmak için dünya üzerinde egemenlik.- Ahlaklılık diye adlandırılan safsatanın imhası...en düşük mizaçların kendilerini daha yüksekte olanlar için kanun olarak emrettikleri sistemin imhası.-Sıradanlığın ve bunun kabul görmesinin imhası.-Yeni cesaret apriori gerçeklerin olmayışı ancak bunun yerine zamanı olan bir hükmetme fikrinin özgürce emrine girmek”⁶⁶⁸

Aristokrasi başlıklı bir pasajında aristokrasiyi, toplumun değer standardı haline gelmiş, kozmik ve metafizik değerler haline getirilmiş sürü hayvanı ideallerine karşı savunduğunu belirtir. Aristokratik toplum herkesin çoğunluğun egemenliğine girmemesi için gereklidir. Herkesin ortalama olduğu toplumda “güçlü aşklar, azametli tutumlar ve bireysellik duygusu” ortadan kalkacaktır.⁶⁶⁹ Büyük Politika çağının geldiğini ileri süren ifadelerinin benzeri buradaki bir pasajında da görülmektedir. Dünyanın efendileri başlıklı bölümde yer alan bu pasaja göre yaklaşan yeni soru dünyanın bir bütün olarak nasıl yönetileceğidir. Nietzsche büyük yaratıcılığa sahip insanların sanatçıları olduğunu, bu kimselerin insanlara ahlak yasaları getirerek biçimlendirdiklerini, kanunlar, dinler ve gelenekler aracılığıyla istençlerini egemen kıldıklarını ancak böyle yaratıcı insanların kendi zamanında görünürde olmadığını belirtir. Avrupa'da gelişen köle ahlakı bu kimseleri ortadan kaldırmıştır.⁶⁷⁰ Köle ahlakı bir tür konformizm aşılarda, eşit haklar ve ıstırap çekene sempati duyma doktrinlerini savunmaktadır. Köle ahlakının bu fikirleri modernliğin fikirleridir. İnsanın gelişimi ise bunun tersi koşullarda gerçekleşebilecektir: “Yaşama istenci

⁶⁶⁶ Jaspers, 2013, s. 342.

⁶⁶⁷ Pearson, 2011, s. 192.

⁶⁶⁸ Nietzsche, 2017a, s. 545.

⁶⁶⁹ Nietzsche, 2017a, s. 585-586.

⁶⁷⁰ Nietzsche, 2017a, s. 595.

şartsız bir güç istencine...genişletilmelidir ve tehlike, katılık, şiddet, gerek sokaklarda, gerek kalplerdeki tehlike, hak eşitsizliği...kısacası insan türünün yükselmesi için sürünün arzu edilebilir olduğunu düşündüğü her şeyin tam tersi gereklidir.”⁶⁷¹

Kısacası Nietzsche için hem ahlakın eleştirisinin hem politikanın eleştirisinin hedefi “insanlık değil insanüstü insandır!”⁶⁷²

2.5. Değerlendirme: Faşizm Sorunu

Nietzsche’yi hukuk ve devlet felsefesinin konuları bakımından ele aldığımız bu bölümün sonunda görüşlerini faşizm sorunu bakımından değerlendirmek faydalı olacaktır. Nietzsche araştırmamızda dikkatimizi çeken husus onun her ne kadar kendisi karşı çıksa da ahlakı ele alışında, adaleti, devleti, hakları ele alışında ikili bir ayrımla düşünülmüş olmasıdır. Ontolojik olarak güç istenci tezi ikili ayrımları aşmayı hedeflese de Nietzsche’de köle ahlakının öncesi ve sonrası şeklinde iki paradigma kurulduğunu görmek mümkündür. Adalet kavramı köle ahlakınca kozmik ve metafizik hale gelmeden önce ilkel topluluk içerisinde yaklaşık olarak eşit güç konumunda olanların aralarındaki borç ilişkilerine dayanmaktaydı. Köle ahlakı sonrasında ise bu koşullara gerek duymadan her durumda ileri sürülebilecek insan doğasına, doğaya, akla dayalı metafizik bir anlatı haline geldi. Haklar aynı şekilde güç dengesine bağlıyken ve bu dengenin bozulması hakların geçersiz hale gelmesi sonucunu kendiliğinden doğuracakken köle ahlakı insanların tanrı önünde eşitlik doktrinini sundu ve bu modern düşünceye eşit haklar öğretisi olarak yansıdı. Bu doktrin aynı zamanda evrensel geçerlilik iddiasına sahip olan ahlakın kölelerin gücünün yaratımı olduğunu ve devletin getirdiği pozitif hukukun devletin başlangıcındaki fetihçi kimselerin toplumsal gelenek alanına yönelttiği şiddete bağlı olduğunu göstermekle ahlakın, hukukun hatta perspektivist epistemolojisi dikkate alındığında hakikatin de politik olduğunu göstermektedir.

Nietzsche’nin görüşleri bilindiği üzere ikinci dünya savaşında Naziler tarafından sahiplenilmiştir. İkinci dünya savaşı sonrası Nietzsche okumalarının temel hedefi Nietzsche’nin özünde bireyci ve apolitik bir düşünür olduğunu ileri sürerek onu Nazilerden arındırmaktır. Literatürde Nietzsche’nin, siyaset felsefesi açısından günümüzde farklı yorumlarla da olsa ele alınıyor olması bu görüşün etkisini azaltsa da

⁶⁷¹ Nietzsche, 2017a, s. 596.

⁶⁷² Nietzsche, 2017a, s. 615.

halen daha onun apolitik olduğunu ileri süren çalışmalar söz konusudur. Bize göre Nietzsche kapsamlı bir siyaset felsefesi geliştirmese de gördüğümüz gibi siyaset felsefesinin, hukuk felsefesinin kapsamına giren birçok meseleyi dağınık biçimde olsa da değerlendirmiştir. Burada belirtmek gerekir ki Nietzsche'nin faşizmle anılması bir çarpıtmadan ibaret değildir.

Nietzsche gözlemlediğimiz kadarıyla hiçbir zaman bir ırkın biyolojik olarak, doğuştan diğer bir ırktan üstün olduğunu savunmamıştır. Ahlak eleştirisinde köle ahlakını Hristiyanlık ve Yahudilikle ilişkilendirse de bu dinin getirdiği yaşam karşıtlığının, öte dünya anlayışının eleştirisidir. Nietzsche Hristiyan ahlakının veya Roma'ya karşı Yahudiliğin yaşamı çöküşe götürdüğünü ve bu gidişin sonucunun nihilizm olduğunu belirtmektedir. Ahlak ve politika alanında Nihilizm sorunun aşılmasını yeni değerlerin belirleyicisi olan üstün kimselere, bu üstün kimselerin devamının ise aristokratik topluma bağlı olduğunu düşünmektedir. Bu kişiler sanatçı zorbalar olacak ve insanların yeni normlarına, yeni biçimlerine karar verecektir. Nietzsche'nin görüşleri eşitliğe ve demokrasiye karşı köleliği, aristokrasiyi savunur. Nietzsche'nin güç istenci tezi de varoluşçu yorumların ileri sürdüğü gibi yalnızca kişinin kendisini aşmasını değil ama bununla beraber (güç istencinin asli formunun fiziksel şiddet olduğunu söylemek gibi fazla bir iddiayı savunmuyoruz) insanları biçimlendirmesini, tahakkümü, köleleştirmeyi, şiddeti içermektedir. Nietzsche'nin antisemitist olmadığını hatta Yahudileri modern koşullarda daha üstün bir millet olarak gördüğünü belirtmek onu faşizmden kurtarmayacaktır.

Hakların ve hukukun gücün kararına bağlı kılınması anlamında bir kararcılık, faşizmin içerdiği bir şey olduğu kadar Nietzsche'nin de tezidir. Nietzsche'nin “güç hak verir” şeklindeki faşist söylemi savunmadığını ileri sürmek mümkün değildir.⁶⁷³ İnsan doğasına dayanan ihlal edilemez haklar olduğu fikri her ikisi için de kabul edilemezdir. Faşizmin devlet tahayyülüne uygun bir biçimde Nietzsche devletin topluma varlık sağladığını düşünmektedir. Devlet topluluklar arasındaki kaosları bitirerek bir toplum yaratır. Demokrasiyi bir çöküş olarak görmekte ve çöküşe çare olarak güçlü lideri benimsemekte de Nietzsche ve faşizm arasında paralellik olduğu söylenebilir. Ahlak ötesi bir politik eylemciliği savunmakta da bir paralellik görmek mümkündür. Machiavelli gibi Nietzsche de politik eylemi meşrulaştıran aşkın

⁶⁷³ Himmelmann, 2017, s. 179.

değerlerin varlığını reddeder ve doğal hukuk gibi kutsal yalanların hakimiyeti haklılaştırmak için uydurulduğunu düşünür.⁶⁷⁴ Nietzsche'nin sofistlerle ve Machiavelli ile birlikte klasik realist bir çizgiye yerleştirilmesi de en az postmodern Nietzsche yaklaşımları kadar yaygındır.⁶⁷⁵ Nietzsche'nin faşizmin aksine bireyi devletin iyiliği için feda etmeyi ileri sürmediğini düşünülebilirse de Detwiler'in belirttiği gibi Nietzsche için birey daha yüksek bireyler için feda edilebilecektir.⁶⁷⁶ Nietzsche'nin yazılarında ortalama insanın ve köle tipi olan bireyin, aristokratik düzende daha yüksek tiplere hizmet etmek dışında hiçbir öneme sahip olmadığı açıktır.⁶⁷⁷ Nietzsche'ye göre insanlığın amacı büyük insanların ortaya çıkması için çalışmak olmalıdır. Büyük insanların doğacağı koşulları araştırıp oluşturmak gerekmektedir. Devlete, sürüye, en çok kişinin faydasına değil "en nadir ve en değerli örneklerin" faydasına yaşamak insanlara öğretilmesi gereken bir şeydir.⁶⁷⁸ Detwiler'e göre güç istencindeki şu pasaj (belirtmek gerekir ki üstün ırk Alman ırkı ve yok edilebilecek kimseler Yahudiler değildir)⁶⁷⁹ Nietzsche'nin insan ırkının yükselişi için belli bir insan tipini yok etmeyi onayladığını ve onun, önemsiz bulduğu kişilerin hayatına hiç saygısı olmadığını göstermektedir:⁶⁸⁰

*"Yaşamın en büyük yediemini olarak toplum, ters giden her yaşam için yaşamın kendisine karşı sorumludur-ayrıca bu yaşamların bedelini de ödemek zorundadır: dolayısıyla onları önlemelidir. Sayısız durumda toplum üremeyi önlemelidir: bu amaçla soya, rütbeye veya tıne bakmaksızın, en sert sınırlama araçlarını, özgürlükten yoksun bırakma araçlarını, bazı durumlarda hadım etme araçlarını hazır tutmalıdır. Dekadanların yaşamlarının yasaklanması: "Ürememelisin!" ciddiyetiyle karşılaştırıldığında, İncil'deki yasaklama: "Öldürmemelisin!" bir parça naifliktir- Yaşamın kendisi bir organizmanın sağlıklı ve dejenere parçaları arasında hiçbir dayanışma, hiçbir eşit hak kabul etmemektedir: ya dejenere olan parça kesilip atılacaktır- ya da bütün yok olacaktır. -Dekadanlar için sempati, zayıf bünyeliler için eşit haklar- en derin ahlaksızlık; ahlaklılık olarak doğa karşıtlığı bizzat bu olurdu!"*⁶⁸¹

Bu ifadelere rağmen Nietzsche'nin yok etmekten kastının fiziki yok etme olmaması muhtemeldir. Nietzsche yaşam için zararlı gördüğü ahlak tiplerinin

⁶⁷⁴ Dombowsky, 2004, s. 134.

⁶⁷⁵ Leiter Nietzsche'yi böyle bir geleneğe yerleştirmektedir. Leiter, B. (2000). Holmes, Nietzsche & Classical Realism. Available at SSRN: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.215193>

⁶⁷⁶ Detwiler, B. (1990). *Nietzsche and Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, s. 113-114.

⁶⁷⁷ Detwiler, 1990, s. 107.

⁶⁷⁸ Nietzsche, 2020d, s. 48-49.

⁶⁷⁹ Detwiler, 1990, s. 111.

⁶⁸⁰ Detwiler, 1990, s. 108.

⁶⁸¹ Nietzsche, 2017a, s. 464-465.

üstesinden gelmek istemektedir. Aristokrasinin varlığı için üstün tiplerin, kölelerin ve mesafe duygusunun varlığının gerekli olduğu da göz önünde tutulursa köle tipinin fiziken ortadan kaldırılmasının Nietzsche ile uyumlu olmadığını söyleyebiliriz. Efendi ve köle tipleri eşit değerde değillerse de birbirlerinin varlığı için gereklidir. Nietzsche'nin görüşlerinin otoriter olduğunu söylesek de bir grup insanı ortadan kaldırmayı teşvik ettiğini söylemek makul değildir. İkinci dünya savaşının faşist liderlerinin de Nietzsche'nin filozofları olmadığı kesindir.

Bununla birlikte Nietzsche postmodern düşüncenin kurucusu olarak da görülmelidir. Nietzsche'nin felsefesi ontoloji ve epistemolojisiyle klasik realist çizgiyi de aşmaktadır. Nietzsche'nin modern bilim eleştirisi, “varlık metafiziği” eleştirisi, özneyi reddi, dilin dünyayı yansıtmayan inşa eden özelliğine vurgusu gibi birçok yönü postmodern düşünürler tarafından benimsenmiştir. Nietzsche kendisinin de *Güç İstenci* çalışmasında açıkça belirttiği gibi yaratıcı bir kimseden, yaratıcı bir ahlaktan bir öznenen bahseder görüldüğünde farklı güç istençlerinin, farklı perspektiflerin çarpışması sonucu oluşan bir güç odağından bahsetmektedir.

Nietzsche her ne kadar açıkça demokrasi düşmanı olsa da çağdaş yorumcuları ondan yola çıkarak demokrasinin savunulabileceğini ve radikal demokrasinin Nietzsche'nin gelecekteki demokrasi tahayyülü için uygun olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Nietzsche açıkça kadın düşmanıyken çağdaş Feminizm için bir kaynak olarak dahi değerlendirilebilmiştir.

İkinci bölümde Nietzsche ve Postmodernizm arasındaki ilişkiyi açıklayacağız. Bununla birlikte modern hukuka ve hukuk kuramına eleştirel bakışta Nietzscheci özellikler olduğunu ileri süren sınırlı görüşleri inceleyeceğiz. Ayrıca bu yorumlarda belirtilmeyen farklı paralellikler olması da söz konusudur. Nietzsche'nin vizyonu sadece faşizme değil başka birçok düşünceye de uygun içerikler sergilemektedir.



3. NİETZSCHE’NİN POSTMODERNİZM ÜZERİNDEKİ BELİRLEYİCİ ROLÜ VE MODERN HUKUK ELEŞTİRİSİNDE NİETZSCHECİ ÖZELLİKLER

Nietzsche’nin felsefesinin temel düşünceleri ve modern felsefe eleştirisi kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Nietzsche’nin batı metafizik geleneğine karşı giriştiği felsefi çabasının Heidegger, Foucault, Derrida, Deleuze tarafından büyük oranda sahiplenildiğini ve geliştirildiğini söylemek mümkündür. Yukarıda Nietzsche’nin felsefesinin kendi başına, kendisinden önce gelen metafiziği nasıl eleştirdiğini incelemiştik. Bu kapsamda Nietzsche’nin; batı metafiziğine karşı çıkmada geliştirdiği oluş düşüncesi, değişimi öne çıkarması, epistemolojinin merkezine gücü koyması, özne-nesne düalizmini reddi, beden üzerinden metafiziğin oluşumunu ele aldığı soykütük çalışması, perspektivizmi, modern devlet ve ideolojilere yönelik eleştirileri postmodern düşünce tarafından büyük oranda korunarak geliştirilmiştir. Öyle ki postmodern düşüncenin temel tezlerini genel olarak incelediğimizde bu geleneğin büyük oranda Nietzscheci olduğunu söylemek mümkündür. Bu bölüm öncelikle Nietzsche ve Postmodernizm ilişkisini ortaya koymayı hedefliyor.

Postmodernizmin modernite eleştirisi hukuk alanında da etkisini göstermiştir. Hukuk felsefesinde postmodern düşüncenin etkilerini modern hukuk düşüncesine karşı çıkan akımlarda gözlemlemek mümkündür. Eleştirel hukuk çalışmalarının modern hukuk düşüncesini eleştirmede ileri sürdüğü; belirsizlik, otonom yargıcın reddi, hukukun nesnel bilgisinin sorunlu hali, formalizm karşıtlığı gibi yönler Postmodernizm ve Nietzsche ile paralellik taşımaktadır. Nietzsche’nin etkisini ayrıca Derrida’nın yapıbozuma dayalı adalet yaklaşımında ve Foucault’da görmek mümkündür. Bölümün ikinci amacı bu düşüncelerdeki paralelliği ortaya koymaktır. Çağdaş, postmodern düşüncenin anlaşılması için Nietzsche önemli bir başlangıç ve modernizmden kopuş noktasıdır.

3.1. Nietzsche ve Postmodernizm

“Doğrucu insan, bilime olan inancın şart koştuğu en gözü pek, en uçtaki anlamıyla, bilimle, yaşama, doğa, tarih dünyasından farklı bir dünyaya evet der; bu öbür dünyayı evetlediği sürece böylece karşısını bu dünyayı, dünyamızı yadsımış olmaz mı? Bilime olan inancımızın altında yatan hala metafizik inançtır, biz bugünün bilenleri, biz Tanrısız, antimetafizikçiler, biz de ateşimizi,

*hala bin yıllık, Tanrı hakikattir, hakikat Tanrısaldır diyen Hristiyan inancından, Platon'un yakıldığı ateşten alıyoruz... Peki ya bu inanç gittikçe daha inanılmaz duruma geliyor, hiçbir şey, bir hata, bir körlük, yalana dönüşmedikçe Tanrısal olmuyorsa- Tanrının kendisi bizim en uzun süren yalanımızsa?"*⁶⁸²

Yukarıda alıntılanan ifadelerinde Nietzsche modern bilim düşüncesini eleştirmektedir. Nietzsche'ye göre modern bilimsel düşünce birçok yönüyle Platon ile başlayan batı metafizik geleneğinin ve Hristiyan ahlakının mirasçısıdır. Modernlerin aksine Nietzsche bu iki duruş arasında süreklilik görmektedir. Batı metafizik geleneği boyunca oluşa karşı varlık ileri sürülmüştür. Bilimin metafizik inancı ona göre varlığın kabulünde sürmektedir. Metafizik düşünce Hristiyan formunda da bilimsel formunda da yaşam ve tarih dışı hakikatlerin varlığında ve bunların bilinebileceğinde ortaklaşmıştır. Nietzsche için ise yukarıda varlık eleştirisinde açıkladığımız üzere her şey oluş halindedir ve oluşun ardında mutlak bir varlık söz konusu değildir. İnsanın dışında erişilmeyi bekleyen, düzenli, formüle edilebilir hakikat Nietzsche'nin temel eleştirisi konusudur. Tekrar hatırlamak gerekirse hakikat hakkında metafizik varsayım güç ve hakikat istencinin kurgusudur. Oysa hakikat Nietzsche için ele avuca gelmez, kontrol edilemez, keşfedilemez ve güç istençlerinin kesintisiz etkisinde sürekli değişmekte olan bir niteliktedir. Modern bilimin evren düşüncesi bu sebeple Nietzsche için çilecilikle ittifak halindedir.⁶⁸³ Belki modernite Tanrıyı öldürmüştür ancak Tanrı düşüncesine ait varsayımların seküler formları varlığını sürdürmektedir. Nietzsche modern bilimin çileci idealleri taşıdığı için metafiziğin egemenliğinin modern çağda devam ettiğini ancak modern ideallerin kendisinin de sorgulanacağı zamanın yakın olduğunu belirtmektedir.

Lyotard'ın meşhur tanımına göre ise Postmodernizm metaanlatıların sonudur. Tanrının ölümünün modernitenin üstlenemediği radikal sonuçlarını postmodern düşünce taşımaktadır. Lyotard'a göre bilimin hakikat arayışında modern felsefe, bu arayışı meşrulaştırıcı metasöylemler üretmektedir. Aydınlanma, ilerleme, özgürleşme gibi anlatılar bunlardandır. Bilimin ilerlemesinin de bir getirisi olarak postmodern durumda metaanlatılara yönelik inanç ortadan kalkmıştır. Modernitenin metaanlatılarına duyulan inancın ortadan kalkmasında yazarlara göre tarihsel gelişmelerin getirdiği sorgulamanın da payı önemlidir. 20. Yüzyılda iki dünya savaşı

⁶⁸² Nietzsche, 2017b, s. 171.

⁶⁸³ Nietzsche, 2017b, s. 172.

yaşanmış, totaliter rejimler egemen olmuş, kapitalizme dayalı sömürgecilik baş göstermiş ve ekolojik bozulmalar doğmuştur. Modernitenin vaatlerine duyulan inancın sarsılmasıyla temel varsayımlar birçok alanda sorgulanmaya başlamıştır. Hakikate dair görecilik, tarihselcilik ve sosyal inşacılık kabul edilmeye başlanmıştır.⁶⁸⁴ Postmodernizm bütün değerlerin ve hakikatin; zamansal, toplumsal, göreceli olduğunu ileri sürer. Aydınlanma düşüncesindeki monizm ve doğruluk yerini postmodernizmde göreceliğe bırakır.⁶⁸⁵

3.1.1. Modernite ve Modernizme Genel Bakış

Bu noktada farklı postmodern düşünürlerin ortak eleştirisi nesnesi olan modernlik imgesine temel özellikleriyle ve kısaca bakmak gerekmektedir. Zira Güriz'in de belirttiği üzere postmodern düşüncenin tezlerinde kuramcılara göre değişimler görmek mümkünse de modernite eleştirisi hepsinde ortaktır.⁶⁸⁶ Burada moderne ilişkin sunacağımız kavramlaştırma da şüphesiz ki her kavramlaştırma gibi birçok istisnayı ve detayı dışlayan kaba bir anlatı sergileyecektir. Yine de postmodernlerin düşüncesinde ortak bir modern imgesi olduğunu açıklamak önemlidir. Tarihsel olarak post modernitenin modernite sonrası dönemi ele alan bir düşünce olması gibi modernizmin de kendinden önce gelen feodal/geleneksel düşüncelerden bir ayrılma belirttiğini söylemek mümkündür.⁶⁸⁷ Modern öncesi toplumu karakterize eden unsurlar kadercilik, dünya hakkında sınırlı görüş, yeniliğe karşı duyulan isteksizlik, ailecilik ve hükümete (örneğin feodalitede senyör) sıkı sıkıya bağlılık iken modernlik bunlardan uzaklaşmayı getirmiştir. Yeni deneylere ve bilgiye açıklık, geleneksel otorite yapılarından kopma, modern kurumların oluşturulması, bireyleşme gibi düşünceler ortaya çıkmıştır.⁶⁸⁸ Modern toplumların geleneksel toplumlardan ayrılmasında üretim tarzındaki değişim önemlidir. Feodal üretim tarzının eski serfleri, yeni üretim metodları sonucu topraksız ve evsiz kalmıştır. Toprağından koparılan bu köylüler şehirlere göç ederek oradaki üretimi geliştirmiş ve ücretli sanayi sınıfına katılmıştır. Eski üretim ilişkilerinin bağrında yenileri yetişmiş ve ücretli emek sınıfıyla beraber ulus devlet doğmuştur. Modernleşme geleneksel

⁶⁸⁴ Küçükalp, K. (2017). *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, s. 148-149.

⁶⁸⁵ Güriz, A. (2011). *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*. Ankara: Phoenix, s. 119.

⁶⁸⁶ Güriz, 2011, s. 87.

⁶⁸⁷ Yüksel, 2002, s. 5.

⁶⁸⁸ Aslan, S. ve Yılmaz, A. (2001). Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C.2, S.2, s. 94.

toplumsal yapılardan ve üretim ilişkilerinden farklı bir toplumsal yapıyı anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bu süreç içerisinde modernlik uzmanlaşma, bireyselleşme, sözleşmesel ilişkiler, bilimsel bilginin hakimiyetiyle açıklanabilir. “Modernliğin temel parametreleri genel olarak kapitalizm, kentlilik, demokrasi, ussalık, bürokrasi, uzmanlaşma, bilimsel bilgi, teknoloji ve ulus devlettir.”⁶⁸⁹ Modernizm ise bu tarihsel modernleşme sürecinde ortaya çıkan düşünme biçimlerini anlatmaktadır. Habermas’a göre insanoğlu rönesanstan itibaren akıl yoluyla evrenin bilgisini ele geçirebileceğine ve doğayı/evreni bilimsel bilgi yoluyla kontrol edebileceğine güvenmektedir.⁶⁹⁰ Klasik teleolojiden ve kozmos düşüncesinden kopuşuyla modern bilimin doğadaki düzenliliklerin ulaşılabilir bilgisine yönelik evren tasavvuru bunu örneklemektedir. Modernizm her felsefe geleneği gibi farklı yaklaşımlardan oluşsa da onun belli bir takım karakteristik özelliklerini tespit etmek süregelen bir çaba olmuştur. Aydınlanma, rasyonalizm, pozitivizm, hümanizm, özne-nesne düalizmi, doğrusal tarih anlayışı vb. özellikler modernizme atfedilmiştir. Burada postmodernlerin Nietzsche etkisindeki modernite eleştirilerine geçmeden önce modernizmin karakter özelliklerinden kısaca bahsetmek gerekmektedir.

3.1.1.1.Aydınlanma

Kant “Aydınlanma nedir?” sorusuna verdiği yanıtta aydınlanma düşüncesinin çıkış noktası olarak insanın aklını kullanmasını engelleyen durumlardan yani “olgunlaşmamışlık” halinden çıkışı belirtmiştir. Kant’a göre insan başkalarının vesayetinde, tahakkümünde aklını kullanamayacaktır. Bu durumlardan çıkmak için aydınlanmanın düsturu “kendi aklını kullanma cesaretini göster” anlamına gelen Sapare aude!’ dir. İnsan tembelliğin, korkaklığın, vesayetin konforunun etkisinde aklını kullanmaktan vazgeçebilmiştir. Ne yapacağına kendisi yerine karar verecek bir otoriteye bağlanabilmiştir. Bu otoriteler tarafından onlara kendi başlarına hareket ettiklerinde hata yapacakları öğretilmiştir. Emirler yoluyla insan akli zincirlere bağlanmıştır. Aydınlanma için ise öğretilmiş önyargılardan, prangalardan kurtulup insanın her alanda aklını kullanma özgürlüğünü elde etmesi gerekmektedir. İnsan

⁶⁸⁹ Aslan ve Yılmaz, 2001, s.98.

⁶⁹⁰ Yüksel, M. (2010). *Hukuka Postmodern Yaklaşım*. İstanbul: 12 Levha. S. 10.

aklına duyulan güven, aklın aydınlanma için önemi ve otoritelere rağmen aklın doğru yolu bulacağına duyulan inanç Kant'ın aydınlanma tanımında açıktır.⁶⁹¹

Aydınlanma düşüncesi Avrupa tarihinde Rönesans, Reform hareketleriyle gelişen hümanist düşünceyi ifade etmektedir. Bu düşünceye göre insan hakikatin bilinmesinde merkezi konumdadır. Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde modernizm insanı merkeze alarak aşkın otoriteleri insan iradesi karşısında ikincil konuma atmıştır. Modernizm aydınlanma düşüncesini bünyesinde taşımaktadır. Aydınlanma düşüncesi hümanizmi ve dünyevileşmeyi getirmektedir.⁶⁹² Hümanizmin doğması teleolojik kozmolojiden ve kozmos düşüncesinden, tanrıdan ayrılmayla birlikte gerçekleşmiştir. Modern fizik ve bilim kilisenin kozmolojik inançlarını boşa çıkarmıştır. Bu beraberinde anlam krizini getirmiştir. Kozmosun ahenk fikrinin yerini bilimin muğlaklık içeren gözlemleri yerinden etmiştir. Bu doğal bir ahlakın varlığını da ortadan kaldıran etik sorunlar da doğurmuştur. Doğa ve tanrı artık insana yön verebilecek özelliklere sahip olarak görülmemektedir. Bu boşluğu ise insanın kendi yönünü kendisinin tayin edeceği düşüncesi doldurmuştur.⁶⁹³ Genel olarak hümanizm insan aklını bilgide merkeze alan düşünceler için kullanılmaktadır. Modern hümanizm düşüncesi insan aklını bilginin yegâne kaynağı haline getirerek, bunun yönteminin de bilimsel yöntem olduğunu ortaya koyarak mistik, estetik düşünceleri arkasında bırakmıştır. Anlamını yitiren evrende yeni düzeni ve anlamı akıl inşa edecektir. Modern bilim olguları birbiriyle açıklayarak doğal kaosa anlam ve tutarlılık yükleme çabasıdadır. Örneğin Kant olguları sentezleyebilmemiz için gereken yetilerimizi araştırarak insan aklıyla bilginin imkanını göstermeye uğraşmaktadır.⁶⁹⁴ Kozmostan ve tanrıdan gelen bir verili anlamın yokluğunda anlamı inşa etme görevi de insana düşer. Tanrının egemenliğinin yıkılışı ve insanın ölçü oluşu hümanizmin başlangıcıdır. Akıl doğaüstü ilkelere başvurmaksızın insanın özgürlüğünü gerçekleştirebileceği, bilgiye ulaşabileceği yegâne kaynak olarak kabul edilmektedir. Hümanizmle beraber insan düşünen özne, düşünüp bilen özne haline gelmiştir. Mekanik davranan, doğanın getirdiklerine boyun eğen hayvandan ayrılmıştır. İnsan içinde bulunduğu koşullara, doğaya mesafe alabilir yani doğasını yadsıyabilir. Bu onun özgürlüğüdür. Ahlak

⁶⁹¹ Kant, I. (2005). Aydınlanma Nedir? (çev. Atilla Yayla). *Liberal Düşünce*, C.10, No:38-39, s. 225-230.

⁶⁹² Yüksel, 2010, s. 11.

⁶⁹³ Ferry, 2015, s.81-85.

⁶⁹⁴ Ferry, 2015, s.85-89.

alanında hümanizm değerler için kozmolojik, metafizik kaynakları reddetmiş ve insan aklının evrensel değerlere ulaşabileceğini kabul etmiştir. Hümanist düşünce insan aklına duyulan güvenin en üst seviyeye ulaştığı düşüncedir.⁶⁹⁵ İnsanın aklıyla bilgiye, daha iyi bir geleceğe ulaşabileceği düşüncesi her alanda aklın yol gösterici olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bunun bir sonucu her insanda aynı akıl olduğu için nesnel bilgiye, evrensel ahlaka da akıl yoluyla ulaşmanın mümkün olmasıdır.⁶⁹⁶ Orta çağ Hristiyan düşüncesi insanları doğuştan günahkâr olarak tanımlayıp, mutluluğun ve huzurun öte dünyada mümkün olduğunu ileri sürmüşken hümanizm ruhu cenneti yeryüzünde vadetmiştir. İnsan günahkâr ve kötü doğmamaktadır. Önündeki engelleri de aklıyla aşabilir. Kaynağını akıldan alan toplumsal düzen ve hukukla bu dünyada huzuru bulabilir. Dine, mitlere, hurafelere dayalı ve insanı köleleştiren eski toplumun yerine insanın sadece kendi aklının yasalarına uyacağı ve bu sayede özgürlüğün sağlandığı bir düzen kurulabilir.⁶⁹⁷ Aydınlanma düşüncesine göre akıl ve bilim yoluyla bütün toplumlar için geçerli, doğru, evrensel gerçekler keşfedilebilir. Bu çalışmanın ilk bölümünde ele aldığımız modern doğal hukuk düşüncesinin hakları keşfetme biçimi bunun örneğidir. Ayrıca doğa üzerinde sağlanacak kontrolle kaynakların kıtlığı sorununun, afetlerin yıkıcılığı sorunun üstesinden gelmek mümkündür. Rasyonel olarak doğru biçimde örgütlenmiş bir toplumda doğa üzerinde uygulanacak denetimle insanlığın o güne kadar karşısına çıkan bütün sorunların aşılabileceği imkânı kabul edilmiştir. Toplumun ve insanın doğasından akıl yoluyla keşfedilecek ilkelerin kodifiye edilmesi dini metinlerin yerini alacaktır. Böylece modern devlet içinde modern, rasyonel hukuk; düzenli, istikrarlı, barışçıl, huzurlu toplumu inşa edebilecektir. Kodifiye edilmiş bir hukuk din, örf-adet gibi kaynaklara ihtiyaç duymayacaktır. Hukuk bilim halini alacak, sistemli bir yapıya bürünecek ve hukuk normu karşılaşılan her uyuşmazlığı çözecektir.⁶⁹⁸ Hukukun bu düzenlemeleri ise toplumsal olguları ortaya koyacak pozitivist bilim ışığında tespit edilecektir.⁶⁹⁹

3.1.1.2.Pozitivizm

Doğa bilimleri alanında Newton bilimsel devrimin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Newton'un doğadaki yerçekimi yasasını keşfetmesi teleolojik, tanrı

⁶⁹⁵ Küçükalp, K. 2017, s. 80-82.

⁶⁹⁶ Güriz, 2011, s.89.

⁶⁹⁷ Yüksel, 2002, s. 112.

⁶⁹⁸ Yüksel, 2002, s. 114-117.

⁶⁹⁹ Yüksel, 2002, s. 125.

tarafından yönlendirilen doğa anlayışından bir kopuşu ortaya koydu. Bilimsel yaklaşımla beraber doğaya yönelik amaç onun içsel düzenliliklerini doğa yasaları şeklinde keşfetmek ve formülleştirmek olmuştur. Fiziksel dünya bilimsel yaklaşıma göre mekanik bir düzen, yasaları olan bir düzen ve insan bilgisinin konusu haline gelmiştir.⁷⁰⁰ Bu bilgi ise ancak bilimsel yöntemle elde edilebilecektir. Doğadaki mekanik yapılar ve yasalar deney ve gözlem yoluyla ortaya konacaktır. Deney ve gözlem yoluyla doğayı şematize eden teoriler insanlığın hizmetine sunulacaktır. Bilimsel yöntemin aşamaları nesnel gerçekliğin gözlenmesi, gözlenen gerçekler arasında hipotezlerin kurulması, hipotezlerin sınanmasıyla genellemelere ulaşmaktır.⁷⁰¹ Bilimsel yöntem olgular arasındaki ilişkileri empirik düzeyde saptar, olgular ve ilişkileri açıklamak için hipotezler kurar ve hipotezler olgulara gidilerek doğrulanır. Bilimsel yöntem için hipotezin (kuramsal genellemelerin) doğrulanabilirliği önemlidir.⁷⁰²

Bilimsel yöntemin bilgiye ilişkin temel iddiaları ussallık, doğruluk, nesnellik ve gerçekçiliktir.⁷⁰³ Bilimsel yöntem fiziksel nesnelere uygulanan mantıksal akıl yürütme faaliyetidir. Bilim; gözlem, deney, sayım, ölçüm yanılarıyla eylemsel olduğu kadar kavram, hipotez, çıkarım yanılarıyla zihinsel bir etkinliktir. Bilimsel argümanlar mantık kurallarına uygun ve çelişkisiz olmak zorundadır.⁷⁰⁴ Öznenen bağımsız dış gerçekliğin ve insan zihninin gerçekliğinin olduğu iddiası da bilimsel yöntemin temel savlarından. Gerçeklik iddiası bilimsel yöntemin temel varsayımı olarak kabul edildiğindendir ki bilimsel yöntemin fiziksel gerçekliğe ussal erişimi sağladığı iddia edilebilmektedir.⁷⁰⁵ Bu düşünce insan benliğinin nesnelerden bağımsız olarak var olduğu düşüncesine dayanır. Bunun en tipik ve modernizm için en etkili örneği Descartes'in "*Cogito*"sudur. Aydınlanma felsefesinde Descartes ile birlikte özne şüphe edilemez bir varlık olarak kabul edilmiştir. Descartes'in öznesi mekanik doğa anlayışını meşrulaştırabilmeyi sağlamaktadır. Düşünen varlıklar olarak deneyimlerin yanılgılarına kapılmadan hem kendimiz hem doğa hakkında aklımız yoluyla nesneden bağımsız matematiksel gerçeklere ulaşmamız mümkündür.⁷⁰⁶ Kozmos'un ve tanrı

⁷⁰⁰ Yüksel, 2002, s. 17.

⁷⁰¹ Gökçe, B. (2018). *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş Yayınevi, s.30.

⁷⁰² Özlem, D. (2016) *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos, s. 29

⁷⁰³ Gaugh, H. (2016) *Bilimsel Yöntem*. (Çev. İbrahim Yıldız) Ankara: Dipnot Yayınevi, s. 44.

⁷⁰⁴ Özlem, 2016, s. 14.

⁷⁰⁵ Gaugh, 2016, s. 54.

⁷⁰⁶ Küçükcalp, K. 2017, s. 87-89.

otoritesinin çökmesiyle birlikte ortaya çıkan büyük şüphecilik Descartes için de açık bir sorundur. Ona göre de her şeyin varlığı sorunlu hale gelmiştir. Her şeyin kuşkulu hale geldiği bu atmosferde Descartes şüphe götürmez tek bir şey olduğunu fark etmiştir. Sürekli şüphe eden, sorgulayan, düşünen şeyin varlığı şüpheşizdir.⁷⁰⁷ Düşünen özne her şeyden şüphe duymasına rağmen düşünmesinden şüphe duyamaz, kuşkuyu getiren düşünce de kendinden kaynaklanır. Descartes için “şüphe edilemeyecek tek şey benliktir: Düşünüyorum öyleyse varım.”⁷⁰⁸ Özne-nesne ayrımının kabulü bilim insanının inceleme konusu olan dünyaya tarafsız ve nesnel olarak yaklaşabileceğini temellendirmektedir. Tatar’ın ifadesiyle “özne konumunda olan bilim insanı, dünyaya dışarıdan bakan bir gözlemcidir ve gözlemi esnasında nesne konumunda olan doğayı etkilememektedir.”⁷⁰⁹ Bilimsel yöntemin bir diğer iddiasına göre bilim objektiftir, öznel değerlere değil nesnel sonuçlara ulaşmak ister. İnsanın duygu, düşünce, beğenilerinin katkısı olmaksızın gerçekliğin açıklanmasıdır.⁷¹⁰ Akılcı kültürün ürünü olan bilim evreni “nesne” olarak incelerken akıllı kullanır. Bu iddiaya göre bilim öznenin bağımsız olan nesneyi akılla bilmek anlamına gelir.⁷¹¹ Nesnel bilginin üç veçhesinden söz etmek mümkündür: Nesne hakkındadır, aklın yetileriyle ulaşılır, farklı dünya görüşlerinden etkilenmez. Nesne hakkındadır çünkü doğruluğu nesne tarafından belirlenir. Fiziksel dünyanın gerçek bir özelliğinin ifade edildiğine yönelik doğruluk kuramına dayanır. Buna göre bilim bizden bağımsız gerçeklerle uyuşan nesnel bilgiye ulaşmayı amaçlar. Nesnel bilgi insanların kültüründen bağımsız olduğu için ve akılla erişilebilen doğru olduğu için özneler arası anlaşmanın mümkün olduğu bilgidir. Dünya görüşlerinden bağımsızdır. Doğa; siyasal ideolojilere, kültürlere, inançlara, arzulara karşı değişecek bir nesne olmadığından onunla uyuşacak nesnel ve doğru bilgi de bunlara göre değişmeyecektir.⁷¹² Bir hipotezi bilimsel yapan temel koşul doğrulanabilir olmasıdır. Bilimsel yöntem ve bilim üzerindeki tartışmaların

⁷⁰⁷ Ferry, 2015, s. 117.

⁷⁰⁸ Robinson, D. (2000). *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Everest, s. 26. Bu tarihdışı, aşkın özne anlayışı Kant’ın epistemolojisinde ve ahlak felsefesinde de görülmektedir. Nitekim Doğal hukukun Nietzscheci yapısökümü tezimizi ortaya koyarken Kant’ı doğal hukuka ulaştıran hangi varsayımların Nietzsche ile beraber tersyüz edildiğini açıklarken Kant’ın yaklaşımı ele alınmıştı. Burada amaç genel olarak modernizm Postmodernizm ayrımının unsurlarını ortaya koymak olduğu için Kant, Hobbes, Locke, Rousseau gibi diğer modern düşünürleri tekrar ele almıyoruz. Descartes ise yarattığı kırılma bakımından önemlidir.

⁷⁰⁹ Tatar, D. (2020). *Doğa Bilimlerinin Hukuk Felsefesine Etkisi: Modern ve Postmodern Paradigma Ekseninde Bir Değerlendirme*. İstanbul: 12 Levha, s. 53.

⁷¹⁰ Gökçe, 2018, s. 35.

⁷¹¹ Özlem, 2016, s. 157.

⁷¹² Gaugh, 2016, s. 53.

temel odaklarından biri doğrulama ve dolayısıyla doğru bilgi önermesi problemidir.⁷¹³ Bilgiye dair doğruluk kuramlarından uygunluk kuramı halen daha doğa bilimlerinde tartışmalı da olsa temel yaklaşımdır. Doğruluk bir önermenin gerçeklikle uyuşması olarak tanımlanabilir.⁷¹⁴ Uygunluk kuramı akıl-evren, önerme-olgu ve kavram-nesne arasında denklik olduğu yönündeki doğruluk kuramıdır.⁷¹⁵ Doğruluk ilişkisinin bir tarafında zihin, biliş, inanç, idea, düşünce, önerme gibi öznel kavramlar bulunurken diğer tarafta nesneye ait olan olgu, gerçeklik gibi kavramlar vardır. Öznel unsurları barındıran önermelerin doğru olmasının nedeni nesnel unsurlara yani gerçekliğe denk düşmesidir. Eğer önerme gerçekliğe karşılık gelmiyorsa yanlış olacaktır.⁷¹⁶ Uygunluk kuramının doğruluk yaklaşımı olgusaldır. Olguların öznelardan bağımsız olarak gerçeklik içinde nesnel biçimde var olduğuna ve öznelar tarafından bilinebileceğine yönelik inanca dayanır.⁷¹⁷

Bu şekilde tarif ettiğimiz bilimsel yöntemin bilgi kuramı yaklaşımı ise pozitivizm olarak adlandırılmaktadır. Pozitivizm kavramını kapsamlı bir şekilde ele alan ilk isim A. Comte'dur. Comte pozitif felsefe dersleri adlı eserinde insan düşüncesinin temel yasasını keşfettiğini ilan eder. Buna göre insan düşüncesi yani kavramlar ve bilgi dalları üç evreden geçer. Bunlar; teolojik, metafizik ve pozitif evrelerdir.⁷¹⁸ İlk evre anlama yetisinin başlangıç noktasıdır ve bütün fenomenlerin ilk nedenleri araştırılır. Açıklama doğaüstü ve tanrısalıdır. İkinci evrede doğaüstü güçlerin yerine soyut kayramlar geçirilir. Üçüncü evrede neden ve sonuçlar olgular arasında araştırılır. Empirik deneyler sahneye çıkar.⁷¹⁹ Gerçek anlamda bilimsel bir sosyoloji üçüncü evrededir yani pozitif evrede. Bütün bilimlerin bu evrelerden geçtiğini iddia eden Comte toplumsal bilimlerin bu evrelerde geride kalmasını açıklamak için bilimleri sınıflandırma yoluna gider. Buna göre önce gelenler sonra gelenleri hazırlar ve bilimler genel/basitten sınırlı/komplekse doğru ilerler. Sosyoloji diğer bilimlerin kurallarından yararlanan en kompleks bilim olması nedeniyle en son doğmuştur. Matematikten soyutlamayı, astronomiden gözlemi, fizikten deneyi, kimyadan

⁷¹³ Özlem, 2016, s. 35.

⁷¹⁴ Gaugh, 2016, s. 48.

⁷¹⁵ Özlem, 2016, s. 76

⁷¹⁶ Baç, M. (2011) Epistemoloji. Eskişehir: Aöf yayınları, s. 156.

⁷¹⁷ Baç, 2011, s. 158.

⁷¹⁸ Gökçe, 2018, s. 7

⁷¹⁹ Slattery M. (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler* (Çev. Ümit Tatlıcan- Gülhan Demiriz) İstanbul: Sentez Yayıncılık, s. 71.

çözümlemeyi, biyolojiden statik ve dinamik olanı inceleme özelliklerini almıştır.⁷²⁰ Bütün toplumsal olguların yasalarını göstermek kaosu çözmek için şarttır bunun için de bilimsel sosyoloji şarttır. Empirik bilim ve bilimsel yöntem sayesinde doğa bilimlerinde doğa yasalarının ortaya konmasından esinlenerek pozitivizm aynı yöntemin sosyal bilimlere uygulanmasıdır. Toplumsal dünyayı ve doğa dünyasını bilimsel yöntemle araştırılarak nesnel gerçekliğe ulaşmak mümkündür.⁷²¹ Pozitivizm ilk olarak bu tez için kullanılmışsa da daha sonraları, etkilendiği doğa bilimi yaklaşımlarının adı da pozitivizm olarak karşılanmaya başlanmıştır.⁷²² Özetle Comte'un pozitivist yaklaşımına göre bilim tektir, konusu ne olursa olsun bilimin yöntemi tektir. Bilim konusu ne olursa olsun yasaları ortaya çıkarmaya çalışmakla açıklayıcı bir faaliyettir. Güriz'in ifadesiyle “pozitif dönemde niçin sorusuna değil, nasıl sorusuna cevap bulmak için çaba harcanır.”⁷²³ Ontolojik ilk neden sorusu kenara bırakılarak olguların doğa yasalarına tabi olduğu kabul edilir, tüm çabanın amacı doğa yasalarını keşfetmek ve olguların ortaya çıktığı koşullar arasındaki bağlantıları, ardışıklık ve benzerlik ilişkilerini anlamaya çalışmaktır.⁷²⁴ Dolayısıyla pozitivizmin metafizik problemleri bilimsel alanın konusu olmaktan dışladığı kabul edilmektedir. Ancak pozitivist bilimsel yöntemin yukarıda sunduğumuz özellikleri öncelikle kendisine konu edindiği nesnelerin-olguların varlığını ontolojik olarak sorunsal haline getirmemiştir. Dış dünyada düzenliliklerin olduğu, bunların değerden bağımsız bir şekilde bilinebileceği, bilen özne ile bilinen nesne arasında ayrıma gidilebileceği var sayılmıştır. Doğa bilimlerinde ve fizik alanındaki değişimlerle paralel bir şekilde bu yönler postmodern eleştirilerin temel çıkış noktası olacaktır.

Doğa bilimleri ve sosyoloji alanındaki pozitivizmin hukuk alanındaki görünümü ise hukuki pozitivizm olmuştur. Yüksel'e göre hukuki pozitivizmin ardındaki düşünce aydınlanma felsefesi ve modern pozitivist bilim yaklaşımıdır. Hukuki pozitivizmin gelişimini besleyen temel, pozitivist bilimlerin kendilerine konu olarak gözlemlenebilir ve deney yoluyla doğrulanabilir olguları seçmiş olmasıdır. Metafizik konular ya da “niçin” sorusu araştırma konuları arasından çıkarılır. Hukuk

⁷²⁰ Gökçe, 2018, s. 8.,

⁷²¹ Slattey, 2014, s. 72.

⁷²² Benton, T. (2016) *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri* (Çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Küre yayınları, s. 24.

⁷²³ Güriz, 2011, s.91.

⁷²⁴ Benton, 2016, s. 48.

alanında da pozitivism “ahlak”, “adalet” gibi meseleleri hukuk biliminin alanı dışında bırakmıştır.⁷²⁵ Wacks’e göre Bentham bu yaklaşımın ilk örneğidir. “Aydınlanma ruhuyla hareket eden Bentham *Common Law*’u aklın soğuk ışığına tabi kılmayı amaçlamıştır”.⁷²⁶ Bentham’a göre teamüllere dayanan, bol bol doğal hukuka atıf yapan *Common Law* anlayışında hukuk belirsiz ve doğal hukukun muğlaklığı dolayısıyla keyfidir. Yazılı olmayan hukuk makul şekilde davranışlara rehberlik edebilecek güvenilir, kamusal bir ölçüt sağlayamayacaktır. Bu yapıda geçerli hukukun ne olduğu belirsiz kalmaktadır. Hukuk bu sebeplerle aklın soğuk ışığına tabi kılınarak bilimsel olarak ortaya koyulmalıdır. Bentham bu belirsizliklerin giderilmesi adına *Common Law*’a karşı kodifikasyonu savunmuştur.⁷²⁷ Troper’e göre de farklı pozitivismlerden söz etmek mümkün olsa dahi pozitivist yaklaşımların ortak özelliği doğa bilimlerine uygun bir hukuk bilimi inşa etme çabasıdır. Doğa bilimleri gibi hukuk bilimi de “nesne”sini tarif etmekle sınırlıdır.⁷²⁸ Buna göre gerçek manada hukuk adını almayı hak eden şeyler pozitif hukuk kurallarıdır. Hukuki pozitivismin aydınlanma ve bilimsel pozitivism etkisindeki uğraşı bu sebeple pozitif hukukun bilgisine erişmektir. Dolayısıyla hukuki pozitivismin “hukuk nedir?” sorusunu “pozitif hukuk nedir?” olarak anlamak gerekmektedir. Kaba tabirle hukuki pozitivism olan, geçerli hukukla ilgilenmektedir. Hukuki pozitivistlerin genel çabası bu yönde olmuştur. Örneğin Austin kendi çabasını hukuk biliminin alanını belirlemek olarak tarif etmektedir. Hukuku egemenin yaptırımla desteklenmiş buyruğu olarak tanımlarken amacı doğal hukukçulardan farklı olarak hukuku bilimsel hale getirmektir. Bunun için hukuk biliminin konusu bu şekilde tanımlanan pozitif hukuk olarak tespit edilmiştir. Bu pozitif hukuku da bu unsurları taşımayan ancak sıklıkla hukuk olarak anılan “doğal hukuk”, “uluslararası hukuk” gibi şeylerden ayırmıştır.⁷²⁹ Cotterrell’in belirttiği üzere Austin’in hukuku ele alışı mevcut hukuk sistemlerinin gerçekliğini, ortak unsurlarını gözlemleyerek ortaya koymak ve hukuku teorik bakımdan bilimsel bilgi olarak ortaya koymak manasında empirisistdir. Bilimsel pozitivismde olduğu gibi Austin’de de gözlem yoluyla deneysel gerçekliğin teoriye aktarılabilmesi ve bunun gerçekliğe

⁷²⁵ Yüksel, 2002, s. 143.

⁷²⁶ Wacks, 2017, s. 113.

⁷²⁷ Wacks, 2017, s. 114-116.

⁷²⁸ Troper, M. (2019). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Dost Kitabevi, s. 23.

⁷²⁹ Uzun, E. (2015). *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş*. İçinde: John Austin: Analitik Pozitivism. İstanbul: İthaki, s. 14-18.

uygun olacağı kabul edilmiştir.⁷³⁰ Kelsen'in saf hukuk kuramı da ahlaktan, siyasetten, sosyolojiden ve doğa bilimlerinden ayrılmış bir bilim olarak hukuk bilimini oluşturmayı hedeflemektedir. Kelsen'in kastettiği saflık hukuk kuramının saflığıdır. Bir başka deyişle “saf hukuk kuramı genel olarak pozitif hukukun kuramıdır. Pozitif hukuku tanımlama çabasıdır.” Kelsen bu yönde hukuk biliminin bilgi konusunu norm olarak belirlemiştir. Norm ise olması gerekeni ifade eden bir önermedir. A ise B olması gerekir diyen hukuk normunu ahlak normu gibi benzer önermelerden ayıran ise yaptırım unsurudur.⁷³¹ Hukuk normunu ahlak normundan bu şekilde ayırdıktan sonra o geçerli hukuku, geçerliliğini üstündeki normdan alan bir sistem içerisine yerleştirerek bu piramidin tepesine ise varsayılmış bir temel normu koyar. Yargısal bilinçte bu varsayımın geçerli olarak kabul edilmesi, bu varsayıma inanılması gerekmektedir. Bu inanç hukuk sisteminin geçerliliğinin zorunlu koşuludur.⁷³² Nasıl ki doğa bilimleri ve sosyal bilimler alanında pozitivizm kendi nesnesinin varlığını sorgulama konusu haline getirmeyip ontolojik olarak var sayıyorsa temel norm da hukuk biliminin konusu olan normların sistem içindeki varlığını kabul etmek için zorunlu bir varsayım olarak öngörülmüştür. Kelsen temel normu açıklarken, sebeplerin ardındaki sebebi sürekli sorgulayan çocuğuna sorgulanamaz bir varsayım olarak tanrıyı ileri süren babayı örnek göstererek varsayıma dayanma zorunluluğunu göstermiştir. Temel normun varlığının ve geçerliliğinin varsayılması (inanç duyulması) diğer normların geçerliliklerini hukuk dışı bir alana taşmadan ortaya koyabilmek için “aşkın-mantıksal” bir koşuldur.⁷³³ Kısacası hukuk biliminin işi araştırma nesnesini olumlamak ya da olumlamamak değil onun ne olduğunu ortaya koymaktır.⁷³⁴ Douzinas bu sebeple Kelsen'in kuramının gerçekliğin epistemolojisini temsil ettiğini belirtir. Kelsen'in kuramında normlar tutarlı bir sistem içerisinde tanımlanmıştır. Hukuk bilimi ise bilimsel olarak bunları tasvir etmekle görevlendirilmiştir.⁷³⁵ Austin'den farklı olarak ise Kelsen'in felsefesi kavramsalıdır. Yeni-Kantçılığın etkisinde Kelsen, Austin'den farklı olarak kavramların gerçekliği birebir yansıtmadığını düşünmektedir. Bu sebeple hukuk biliminin konusu “olgu”

⁷³⁰ Cotterrell, 2018, s. 134.

⁷³¹ Akbaş, K. (2015a). *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş*. İçinde: Hans Kelsen: Hukukun Saf Kuramı. İstanbul: İthaki. 29-35.

⁷³² Wacks, 2017, s. 162.

⁷³³ Wacks, 2017, s. 164.

⁷³⁴ Akbaş, 2015a, s.38.

⁷³⁵ Yüksel, 2002, s. 150.

değil “norm” olarak tarif edilmiştir. Normatif önermelerin gerçeklikte kapladığı bir alan yoktur. Deneysel gerçekliği anlamak için gözlemlediklerimizi sistematik olarak açıklayan, anlamlı hale getiren kavramları gözlemlere dayatırız. Kelsen’e göre her bilim kendi konusuyla ilgili böyle bir kavramsal faaliyet gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla her bilimin kendi kavramsal çerçevesi vardır. Hukuk için de bu sağlanmalıdır.⁷³⁶ Kant’ın epistemolojisinin izinde olduğunu kabul eden Kelsen’in kuramının hukuki bilginin nasıl elde edileceği hakkında epistemolojik bir kuram olduğu da ifade edilmiştir.⁷³⁷ Kelsen’in ve diğer pozitivistlerin yapmaya çalıştığı kuralların hukuk bilimini oluşturmak ve liberal pozitif hukukun bilgisini sağlayacak “hukuk nedir?” sorusuna cevap vermektir. Bu yargıcın uygulamaya, avukatın savunmaya katacağı, vatandaşın ise uymak için bilgisini arayacağı hukuktur.⁷³⁸ Bilimsel pozitivism gibi hukuksal pozitivism de araştırma konusunu olgusal olarak ortaya koymak istemektedir. Hukuki pozitivism bu çabası aydınlanma düşüncesinin toplumu düzenleyebileceği hukuku da belirli hale getirmektedir. Hukuku modern devletin içinde doğal hukuk ya da yanlış biçimde hukuk olarak adlandırılan şeylerden arındırmakla devletin ve toplumun ihtiyaç duyduğu “düzen, kesinlik, belirlilik ve akıl” sağlanmaya çalışılmıştır. Modern bilim anlayışı çerçevesinde bu şekilde hukukun tanımlanması kavramsal belirlilik sağlarken kodifikasyon çalışmaları ise içerik açısından belirlilik sağlama uğraşındadır. Kodifikasyon düşüncesi ortaya çıkacak her uyumsuzluk durumu için kodlaştırmaya giderek pozitif hukukta belirsizliği ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Tatar’ın belirttiği gibi “doğru yorumlama” arayışıyla beraber modern hukukta belirsizlik tamamen ortadan kaldırılmaya da çalışılmıştır.⁷³⁹ Böylece bir yargıcın yargılamaya katacağı hukukun bilgisine ulaşması, bu hukukun yargıcın karşılaştığı olayı kapsamaması, yargıcın onu kişiselliğini katmadan doğru yorumlaması ve gerçekten var olan doğru sonuca ulaşması hedeflenmiştir. Modern pozitivist bilimin ve aydınlanmanın gerçekçilik, doğruluk, nesnellik, usallık hedefleri/idealleri modern hukuka yansımıştır.⁷⁴⁰

⁷³⁶ Cotterrell, 2018, s. 165.

⁷³⁷ Wacks, 2017, s. 177.

⁷³⁸ Uzun, E. (2019). Pozitivizmi Prokrustes’ten Kurtarmak. *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi: Hukuk Düşüncesi*. Ankara: Doğu Batı, S. 65-81, s.72.

⁷³⁹ Tatar, 2020, s. 84-88.

⁷⁴⁰ Karşılaşılabilecek her olayı kapsayacak bir kodifikasyon düşüncesinin, yargıcın sadece normu uygulayacağı ve kişiliğini katmayacağı bir formalizmin modern pozitif hukukun belirlilik, kesinlik ve hukuk güvenliği gibi ilkeleriyle uyumlu olduğunu ve pozitif hukukla bunun sağlanmaya çalışıldığını kabul etmekle birlikte formalizm ile hukuki pozitivism arasında bir ilişki kuruyor değiliz. Zira

3.1.2. Nietzsche'nin Modernizm Eleştirisi

Bu çalışmanın önceki başlıklarında Nietzsche'nin hukuk, devlet ve siyaset üzerine görüşlerini ele alırken onun felsefesini de kavradığımız şekliyle ele almıştık. Nietzsche'nin metafizik eleştirisinin doğal hukuk geleneğinin bir eleştirisi olduğunu gösterirken doğal hukuk geleneğinin klasik ve modern versiyonlarının varsayımlarının Nietzsche tarafından ters yüz edilmesini ortaya koymuştuk. Nietzsche için Platon ile başlayan batı metafizik geleneğinin özelliklerinin bir süreklilik gösterişi çalışmamızın bu kısmı için de önemlidir. Bu süreklilik içinde Nietzsche'nin batı metafiziği eleştirisinde; düalizmin, doğa yasalarının, özne-nesne ayrımının, evrensel ahlakın, mekanikçi dünya görüşlerinin, yeni put olarak modern devletin reddi Nietzsche'nin modernizm eleştirisinin temel özellikleridir. Nietzsche'nin hukuku pozitif hukuk olarak ele almasını gösterirken ise onun hukuku pozitif olarak anlayışının hukuki pozitivizmin aksine bilimsel bir kaygısı olmadığını belirtmiştik. Zira modern bilim anlayışı Nietzsche için batı metafiziğinin varsayımlarını sürdürmektedir. Nietzsche'nin modernizme yönelik eleştirileri ise postmodern düşünürler tarafından benimsenmiştir. Postmodernizmin özelliklerine geçmeden önce burada tekrara düşmek pahasına Nietzsche'nin modernizm eleştirisini özetlemeyi faydalı görüyoruz. Bunu yaparken modern bilgi, bilim eleştirisi üzerinde duracağız.

Aydınlanma düşünürleri gibi Nietzsche'nin tutumu da dini açıklamalara karşıdır. Nietzsche'nin tanrının ölümü tespiti ise aydınlanma düşüncesinin ötesine geçer. Nietzsche modernizmin tanrıya olan inancı yitirmesinin radikal sonuçlarının peşindedir. Bu sebeple aydınlanmadan farklı olarak Nietzsche'nin düşüncesi “anti hümanist” bir düşüncedir. Modernitenin tanrıyı öldürdüğü yerde bu ölümün aşırı sonuçlarını gizleyen yeni inançlar doğmuştur. Hümanizmle beraber tanrıya duyulan imanın yerini insana duyulan (ve modern devlete duyulan, tarihe duyulan) inanç almıştır. Bunlar ise tanrının ölümünü gizleyen yeni inançlardır. Bilim insanları insan aklının doğal evrenin yasalarını keşfetmeye muktedir olduğunu ileri sürdüğünde Nietzsche'nin gözünde böyle bir iman sergilemektedir. Bu, ahlak alanında da ahlakın insan yaşamına ya da insan doğasının özelliklerine dayandırılacağı şeklinde ifade edilmiştir. Hümanizm insanı Tanrı yerine koyarak onu hayvandan ayırmış ve

formalizm savunusunu hiçbir hukuki pozitivistten de görmüş değiliz. Hart bunun hukuki pozitivizmin dilden dile dolaşan anlaşılma biçimlerinden biri olduğunu söyler ancak bunu kabul etmemektedir. Kendi kuramı da formalizme karşıdır.

aşkınlaştırmıştır. West'in ifadesiyle: "Hümanizm için, insanın neredeyse Tanrı'ya benzer olan konumunu, salt hayvani varoluşa olan aşkınlığımızı teyid eden şey, bizim bu ideallere erişebilmekliğimizdir."⁷⁴¹ *Şen Bilim* adlı eserinde Nietzsche bunu insanların hala inanmaya ihtiyaç duyması olarak görmektedir. "İnsan böyledir: Bir inanç önermesi onun önünde bin kez çürütülebilir- gene de bu inanca ihtiyaç duyuyorsa...onu tekrar tekrar "doğru" sayacaktır" demiştir. Pozitivizmin kesinliğe duyduğu istencin halen metafizikten beslenmesi böyledir. Bir şeyleri sağlamlaştırmak, kesinleştirmek için dayanaklar aranır.⁷⁴² Nietzsche'nin böyle metafizik dayanakları topyekün reddetmesinin sonucu onun bu reddedişe uygun bir biçimde artık yapılabilecek tek şeyin bu inanışların kökenlerini açığa çıkarmak manasında "soykütük" araştırması yapmayı gerekli görmesidir. Yukarıda ele aldığımız ahlakın soykütüğünü çıkarma denemesi, ahlakı insan doğasına dayandıran hümanizmin girişimine karşı çıkan bir örnektir.⁷⁴³ Örneğin Kant hakkında artık sormamız gereken soru şudur: "Kant'ın "Sentetik yargılar a priori nasıl mümkündür?" sorusunun yerine başka bir soruyu, "Böylesi yargılara inanmak neden gereklidir?" sorusunu koymanın zamanı gelmiştir- yani türümüzün varlığını korumak amacıyla böylesi yargıların doğru olduğuna inanılması gerektiğini...kavramanın."⁷⁴⁴

Bodenheimer'a göre Nietzsche'nin evren görüşünde evreni içindeki her şeyle sürekli hareket ve değişim halinde, sayılamayacak ve hesaplanamayacak miktarda, kuralsız hareket eden güç kuantumlarının sürekli çarpışmasının yarattığı bir oluş halinde görmesi kendi çağının fizik görüşüne aykırıdır. Nietzsche ayrıca 20.yy. fiziğinden bu tasavvurları olumlamasını beklemektedir. Bodenheimer doğanın süreçlerinde yasal davranış, tutarlılık, düzen gören eski inançların kuantum fiziği tarafından reddedildiğini ve mikrofizik araştırmalarının doğada tesadüfe yer bırakmayan nedenselliği çürüttüğünü belirtmiştir. 20.yy. fiziği sürekliliklerin yanında belirsizliklerin ve değişimin olduğunu da ortaya koymuştur. Nietzsche'nin kaotik güç mücadeleleri girdabı şeklindeki doğa görüşü çağdaş fizik görüşüyle temas noktalarına sahiptir.⁷⁴⁵ Robinson'a göre de Nietzsche'nin bilim felsefesi 20.yy. bilim felsefecileri

⁷⁴¹ West, D. (2020). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev. Ahmet Cevizci). S. 236-237.

⁷⁴² Nietzsche, 2003, s. 218.

⁷⁴³ West, 2020, s. 241-242.

⁷⁴⁴ Nietzsche, 2016, s. 16.

⁷⁴⁵ Bodenheimer, 1972, s. 15-19.

Kuhn ve Feyerabend üzerinde de etkili olmuştur.⁷⁴⁶ Nietzsche'nin felsefesi gibi doğa bilimlerindeki bu paradigma değişimi de postmodern düşüncenin oluşumunda etkili olmuştur.

Nietzsche'ye göre insanın hakikat anlatılarının ardındaki en önemli özelliği onun dilsel bir varlık olmasıdır. Onun dili hayvanın unutmaya karşı bilinci yaratır. Dil insan hayvanının iletişim koşullarında, varlık mücadelesinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Gereksinimler, sıkıntılar insanın diğer insanlarla iletişim kurmasını gerektirdiğinde bilinç gelişmiştir. Bilinçlilik insanın yırtıcı bir hayvan gibi yalnız yaşaması durumunda asla ortaya çıkmayacak bir özelliktir. Bilinç ve dil; insan hayvanı iletişim kurmaya, yardımlaşmaya, anlaşmaya ihtiyaç duyduğunda ortaya çıkmıştır. Nietzsche burada diğer canlıların düşünmesiyle insan düşünmesini kıyaslayarak belki de dile ve bilince yol açan düşünmenin, düşünme biçimlerinden yalnız biri olduğunu belirtir. Ona göre bilinç insanın bireysel varlığına değil toplumsallığına bağlıdır. Topluluğun, sürünün ihtiyaçları ölçüsünde gelişir. Bu sebeple insanın kendi hakkındaki bilgisi de sürüye dair bir bilgi olagelmıştır. İnsanın bilince varma sürecinde şeyler hayvansal bilincin aksine yüzeyselleştirilir.⁷⁴⁷ Şöyle diyor Nietzsche: “Bilincine varılan her şey, düpedüz bu bilincine varmadan ötürü sığ, ince, nispeten bön, genel,

⁷⁴⁶ Robinson, 2000, s. 25. Kuhn'a göre bilimsel etkinliği anlamamızı sağlayacak üst bir dil olmadığından bilgileri ait olduğu kavramsal çerçeve ile anlayabiliriz. Bu kavramsal çerçevelerin yıkılması, dilin değişimi ise bilimsel devrimdir. Kuhn'un genellikle görelilik, tarihsellik, tutarlılık kavramlarıyla anılmasının sebebi budur. Bir bilginin bilimselliği onun üretildiği kavramsal çerçeveye görelidir. Bilgi tarihsel koşulları içinde anlaşılabilir. Doğru bilgi denilen iddia edildiği gibi kuramdan bağımsız gözlemlerle değil kuram merkezli çabalarla ulaşılan bilgidir. Bilimsel bilgi, çağın olağan bilimi olan paradigma çerçevesinde tutarlı bilgidir. Kuhn'a göre olağan bilim faaliyeti temizlik faaliyetidir. Olağan bilim çerçevesinde çalışan bilim insanının ömrü doğayı paradigma kutusuna yerleştirmeye çabalamakla geçer. Kuhn'a göre Bacon'cu yöntemin bu ölçümlerin herhangi bir kurama bağlı olmadan yapıldığı şeklindeki tümevarımcı yaklaşım geçersizdir. Bir paradigmanın verili çerçevesi olmadan bu tür ölçümler yapmak akla bile gelmez. Deneyler paradigmadan kaynaklanır ve paradigmadan yararlanır. Aynı şekilde kuramsal çalışmalar da paradigmadan başlar ve kuram paradigmanın daha ileri düzeye ulaşmasını sağlar. Bilimlerin olağan çalışması hem olgu hem kuram düzeyinde temel aldığı paradigmanın belirsizliğinin yok edilmesi ve kesinleştirilmesi niteliklerinden oluşur. Kuhn'a göre kuramların kıyaslanması için paradigmanın ötesinde tarafsız bir dil olmadığı için yapılacak kıyaslama ancak paradigma çerçevesinde olasılıklı doğrulama olacaktır. Paradigmalar arasında mücadele yoluyla sınama tam anlamıyla bir güç mücadelesidir. Bunun sebebi iki farklı paradigmanın değerlendirileceği üstün ve ortak ölçünün yokluğudur. Kuhn'un son tahlilde söylemeye çalıştığı ve açık ifade etmekten çekindiği bilginin güçten fazla bir şey olmadığıdır. Çatışan paradigmaların birbiriyle rekabetini çözümleyebilecek ve onları aşan tarafsız bir dil olmaması dolayısıyla bilginin güç mücadelesi olduğu fikri ussallığı, tarihsel süreç içinde doğrunun bilim yapılan paradigmaya göre olduğu fikri doğruluğu ve nesnelliği, bilimde paradigmanın gözleme öncel olduğu fikri ve dolayısıyla kuramdan bağımsız veriler olamayacağı iddiası empirizmin duyumla ulaşılan verilerin olgular olduğu iddiasını yani bilimsel yöntemin temel çıkış noktalarını hedef alması yönüyle sarsıcı olmuştur. Bkz. Kuhn, T. (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (Çev. Nilüfer Kuyaş). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

⁷⁴⁷ Nietzsche, 2003, s. 225-226.

im, sürü işareti olur çıkar. Bütün bilincine varmalar, temelde büyük bir bozulmayla, yanlışlamayla, yüzeyselleştirmeye, genellemeyle bağlantılıdır. Sonunda bilincin gelişmesi bir tehlike olur.”⁷⁴⁸

Bilgi kavramımız ise Nietzsche için yabancı olanın bilinenlere uyarlanmasıdır. Bir şeyi bildiğimiz zaman onu gündelik olana, kural olana, evimize uyarlarız. Yabancı olan artık rahatsız edici olmayacak şekilde bilinene sığdırılır.⁷⁴⁹ Nietzsche’ye göre bu sebeple ahlaki alan bilgi alanına kadar genişlemektedir. Gördüğümüz her yeni imgeyi bütün eski deneyimlere göre kurgularız. Deneyimler, algılar bu sebeple ahlakidir. Yeni imge, kavranılamaz tekil şey, belirsiz durum; sürünün kavramlarına, normlarına, güvenlik hissine uygun biçimde düzenlenir.⁷⁵⁰ Dolayısıyla biz insanlar “kendinde şeyleri”, “varlığı”, “hakikati” bildiğimizi iddia ettiğimizde sadece türümüzün çıkarı sebebiyle doğmuş ifadelerin var olduğunu unutmuşuzdur. Bizim organlarımız hakikat için değil yaşam için gelişmiştir. Uzun zamandır ise yanlış inanç öğretileri üretmektedir. Dil gramere duyulan inancın sayesinde “kalıcı şeyler”, “eşit şeyler”, “tözler”, “özgür istem” önermeleri üretmiştir. Bunlar yaşam bakımından yararlı olmuşsa da hakikatle ilişkili değildir.⁷⁵¹

Buna uygun olarak mantığın kaynağı mantık dışıdır. Mantığın egemenliği bizimkinden farklı çıkarım yolları olan varlıkları yok saymaktadır. Mantık benzer olan şeyleri aynı ya da eşit olarak ele almamız anlamına gelir. Mantık için insan töz düşüncesine ihtiyaç duymuştur. Bunun için şeylerdeki değişimleri görmemek gerekmektedir. “Böyle tam görmeyen varlıklar, her şeyi akış içinde görenlere göre üstünlük elde etmiştir.” “Hiçbir şey eşit olmadığı için mantıksız bir eğilim”.⁷⁵² Neden sonuç ilişkisine inanışımız da mantığın sonucudur. Bilim her şeyi insanca ele almaktadır. İnsanın bu antropomorfik faaliyeti şeyleri kavramlara indirgemektedir. Sonra bu kavramlara göre şeylerin ard ardalığını neden sonuç ilişkisi olarak açıklamaktadır. Nietzsche’ye göre ise “gerçekte bizim parçaları çiftler olarak yalıtığımız bir süreklilik ile karşı karşıyayız.” Bir nedenin bir sonucu doğurduğunu

⁷⁴⁸ Nietzsche, 2003, s. 227.

⁷⁴⁹ Nietzsche, 2003, s. 228.

⁷⁵⁰ Nietzsche, 2003, s. 124.

⁷⁵¹ Nietzsche, 2003, s. 120.

⁷⁵² Nietzsche, 2003, s. 122-123.

gördüğümüz anda o etkiyi doğuran sonsuz sayıda süreç görmezden gelinmektedir.⁷⁵³
Oysa Nietzsche için “bir şey etkilerinin toplamıdır”.⁷⁵⁴

Özetle Nietzsche’ye göre bilincin, mantığın, aklın, bilimin nedensellik ilişkilerinin anlamı Herakleitosçu manada kaotik yapıda olan belirsiz evrende; değişimleri görmemeyi, kavramlar katedrali kurmayı, başlangıçta insan türünün korunmasını sağlayan kurgulardır. İnsan, oluşu insan biçimci faaliyetiyle; sabit, düzenli, yasalı, nedensel, istikrarlı tutarlı hale getirir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Nietzsche’ye göre doğruluğun doğaya uygunluk kuramı saçmalıktır. Ayrıca insanın başta yaşamını koruması için gerekli olan dil, gramer yaşamın sürekli değişimini-akışını unutmayı getirdiği için yaşamın asli karakterine düşman varlık metafizikleri geliştirmesine yol açmıştır. Hakikat yaratımdır. Dilsel bir yaratımdır. Kavramlar metafor oluşturma yeteneğimizin ürünüdür. Esasen şeylerin gerçekliğine denk düşmezler. Bilim ise şeylerin “dilsel kurgular dışında” gerçekliğini, kavramların bu gerçekliği ifade edebileceğini varsaymakla metafiziği sürdürmektedir. Mekanikçi anlayışı içinde doğayı, eski düşünce biçimlerinden farklı tahayyül etse de o gerçekliğin kendisini sorgu konusu haline getirmemekte ısrarcıdır. Nietzsche için ise şimdiye kadar gördüğümüz üzere mutlak gerçekler ve bunlara hâkim yasallıklar, nedensellikler yorumdan ibarettir. Doğa bilimlerinin ve deneysel yaklaşımın ileri sürdüğünün aksine bilgisine varılacak kendinde bir dış dünya yoktur.⁷⁵⁵

Deleuze’e göre de Nietzsche’nin bilim eleştirisi bilimin nihilist geleneğe dahil olmasının eleştirisidir. Bilim nicelikleri kullanır, ölçer, eşitler. Nietzsche ise eşitliğe karşı nicelik farklarının, eşitsizliğin ve farklılığın haklarının savunucusudur. Nietzsche bu sebeple mantıksal özdeşliğe, matematiksel eşitliğe, fiziksel dengeye karşı çıkar. Nietzsche için bunlar farkı ortadan kaldırmanın üç biçimidir. Bilim bu üç biçimde Nietzsche’nin anladığı manada güç istenci olan evreni gözden kaçırmaktadır. Bilimin bu indirgemeciliği, tekil olanı eşitlemeciliği metafizik bir inançtır ve batı felsefesinde süregelen nihilizme dahildir.⁷⁵⁶

Nietzsche ayrıca yukarıdaki bölümlerde gördüğümüz gibi Descartes’ın öznesine ve aydınlanma düşüncesinin Platon’dan miras aldığı özne-nesne ayırımına da karşıdır.

⁷⁵³ Nietzsche, 2003, s. 124.

⁷⁵⁴ Nietzsche, 2017a, s. 359.

⁷⁵⁵ Küçükalp, K. 2017, s. 126-127. Doğa yasası hakkında bkz. Yukarıda 2.2.

⁷⁵⁶ Deleuze, 2016a, s. 64.

Nietzsche'ye göre tekrarlayacak olursak eyleyen eyleme eklenmiş bir kurgudur. Dilin gramatik yapısında eylemin arkasında eyleyen olduğu yanlışlığı kanıksanmıştır. Descartes gramere duyduğu inanca dayanarak eylemin eyleyen kimseyi gerektirdiği kanısına varmıştır. Özneye duyulan inanç bilim, ahlak gibi alanlarda modernizmin karakteristik özelliğidir. Yukarıda Kant, Rousseau gibi modern düşünürleri ele alırken ve Nietzsche ile kıyaslarken bu düşünürlerde özne fikrinin belirleyiciliğini de göstermiştik. Nietzsche için Descartes'in düşünen öznesi, Rousseau'nun bireyi, Kant'ın akılda apriori kalıplar taşıyan insanı modern bir kurmacadır. Öznenin, bilincin varlığı güç istencinin çarpışmalarında oluşmaktadır. Nietzsche için özne fikri modernizmin diğer fikirleri gibi tanrının ölümüyle yüzleşememenin, Hristiyan ahlakını, nihilist eğilimlerini sahiplenmenin bir göstergesidir. Öyleyse tanrının ölümünün radikal sonucu öznenin de ölmüş olmasıdır.

3.1.3. Postmodernite ve Postmodernizme Genel bakış

Postmodernizm kavramının şimdiye kadar tespit edilmiş en erken kullanımı 1934 yılındadır. İspanyol yazar Onís bu kavramı modernitenin sonrasını ifade etmek ve modern mimaride rasyonalizme karşı çıkmak için kullanmıştır.⁷⁵⁷ Postmodernizmin tam olarak ortaya çıkışı ise moderniteden çıkışla mümkün olmuştur. İkinci dünya savaşının getirdikleri düşünsel anlamda modernizmin sorgulanmasına, aydınlanma felsefesinin ve ilerlemeci düşüncenin eleştirisine yol açmıştır. Bu eleştiriler tarih, sanat, siyaset, hukuk gibi birçok alanda modernizmden kopmada etkili olmuştur.⁷⁵⁸ Postmodernite'nin ortaya çıkışına dair başka açıklamalarda ise, örneğin Lyotard'da bilgi teknolojilerinin ortaya çıkması ağırlık kazanmaktadır. Jameson gibi yazarlar ise postmoderniteyi üretim ilişkilerindeki değişimle açıklayarak kapitalizmin küreselleşmesine, yoğunlaşmasına ve biçim değiştirmesine bağlamaktadır. Kapitalizmin gelişmesinde daha önceki evreler pazar kapitalizmi, tekel kapitalizmi, güncel aşama ise geç kapitalizmdir. Jameson'a göre Postmodernizm geç kapitalizmin kültürel ve mantıksal yansımasıdır. Postmodernizm yüzeyselliğin hakimiyetini ifade etmektedir.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Best, S. ve Douglas, K. (2011). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar* (Çev. Mehmet Küçük). 2. Bs., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.26.

⁷⁵⁸ Aslan ve Yılmaz, 2001, s. 100.

⁷⁵⁹ Yüksel, 2010, s. 49-51

Postmodernizm bizim de burada kabul ettiğimiz gibi Nietzsche ve Heidegger etkisindeki bu dönemde ortaya çıkan düşünme biçimi olarak görülmektedir. Robinson'a göre Nietzsche'nin batıda nihilizmi görmesi ve büyük anlatıların çöküşünü 'neden' kavramının anlamsızlaşması olarak ifade etmesi, akıl ve mantığa güvenmemesi, özneye inanmaması ve dili sorgulaması onun postmodernizmin "büyük büyükbabası" sayılmasını haklı göstermektedir.⁷⁶⁰ Schrift'e göre ise Foucault, Derrida, Deleuze, Guttari ve Lyotard gibi postyapısalcıları, yapısalcılardan ve varoluşçulardan ayıran en önemli farklardan biri bu yazarlar için Nietzsche'nin önemli bir referans noktası olmasıdır. Bu isimler Nietzsche'yi yorumlayan isimler olmanın ötesinde kendi fikirlerini geliştirmede Nietzsche'den yola çıkan isimlerdir.⁷⁶¹ Lyotard'a göre postmodern durumda modernitenin büyük anlatıları değerini yitirmektedir. Bu büyük anlatılar bilimsel bilgi, rasyonalizm, ilerlemecilik, siyasi ideolojiler vb. modern çağın karakteristik özellikleridir. Evre'ye göre postmodern söylemin modern ideallere karşı çıkması dolayısıyla temel parametrelerini; anti-özcülük, anti-temelcilik, anti-tekabüliyet, farklılık politikası oluşturmaktadır. Ontolojik olarak şeylerin özelliğine değil olumsallığına vurgu yapılmakta; farklı özne biçimleri, varlığın merkezsizleşmesi, zorunlu tarihsel ilerlemeyi içeren meta tarih anlatılarının reddi öne çıkmaktadır. Epistemolojik olarak; bilgi ve hakikat söylemsel düzeye çekilmiş, bilgi ile iktidarın iç içeliği gösterilmiş, metnin dışının imkânı reddedilmiş ve meta anlatıların kurucusunun ikili ayrımlara dayanan dil oyunları olduğu ileri sürülmüştür. Politik alanda radikal demokrasi kuramları, etik alanda başkalık/farklılık etiği öne çıkmıştır. Soykütüğe öykünen bir yöntemle ahlaki kimliklerin kuruluşunda ötekileştirme boyutuna dikkat çekilmiş ve dolayısıyla ötekilerin politik talepleri öne çıkarılmıştır. Homojenleştirici büyük anlatıların yerini farkları, çoğulluğu vurgulayan küçük anlatılar almıştır.⁷⁶²

Postmodernizm hakkında temel olarak getirilen eleştiriler ise onun yıktığının yerine yenisini inşa etmeyen, yani toplumsal olarak ne şekilde davranmamız gerektiğini söylemeyen, salt anti modernizmle hareket eden ve dolayısıyla insan eylemselliğine olanak sağlamayan neo-muhafazakâr bir düşünce olduğu şeklindedir.

⁷⁶⁰ Robinson, 2000, s. 42.

⁷⁶¹ Schrift, A. (2003). Nietzsche'nin Fransız Mirası (Çev. Ali Utku). tezkire, düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi, sayı 35, SS. 156 – 184, s. 158-159.

⁷⁶² Evre, B. (2007). Bir Düşünüş Biçimi Olarak Postmodernizm ve Temel Parametreleri. *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi* (13), 1-23, s. 4.

Habermas'ın postmodernizme eleştirisi onun irrasyonalizme geri gitmekten başka bir şey önermediği şeklindedir. Nietzsche bu irrasyonalizmin başlatıcısı; Foucault, Deleuze ve Lyotard gibi isimler ise takipçisidir.⁷⁶³

Bizim yukarıdaki Nietzsche anlatımızdan da fark edileceği gibi, politik alanda modern demokrasi yerine radikal demokrasiyi vazetmek ve etik alanda başkalık etiğini ileri sürmek dışında modernizm eleştirisinde bu boyutların hepsini görmek mümkündür. Postmodernizmin tezlerini ele alarak bunları ortaya koymayı hedefliyoruz. Hukuk teorisi alanında postmodernizmin görünümünde Nietzscheci özellikleri göstermek ise bir sonraki başlığımızın temel hedefi olacaktır. Postmodern felsefenin temellerinde Nietzsche'nin olduğunu görmek için burada iki başlık altında postmodern düşünürlerin eleştirilerini ve bu düşünürlerin Nietzscheciliğini ele alacağız. Yukarıda modernizmi aydınlanma ve pozitivizm başlıkları altında ele almıştık. Burada da postmodernizmi olumsuzluk ve perspektivizm başlıkları altında ele almanın yeterli olacağı kanaatindeyiz. Bu iki başlık temel parametreler için kapsayıcı olacaktır.

3.1.3.1.Olumsuzluk

Batı metafizik geleneği boyunca dışarıda var olan ve keşfedilmeyi bekleyen hakikat anlayışı postmodernite ile kesin olarak reddedilmiştir. Ontolojik düşüncede varlığın yerini oluşun aldığı kabul görmüştür. Bu ise tanrının ölümü varsayımına dayanmaktadır. Tanrının ölümüyle varlığa duyulan inancın yitimi felsefenin uzun zamandır başvurduğu birçok düşüncenin de yitimidir. Neden sorusuna yanıt olarak verilecek yüksek bir neden kalmadığında çağlar boyu bastırılan anlam sorunu yeniden gün yüzüne çıkmıştır.⁷⁶⁴

Heidegger bunu varlık sorusunun unutulması anlamında “varlık unutulmuşluğu” olarak ifade eder. Ona göre insanın bütün diğer varolanlardan farkı ise ‘varlık nedir?’ sorusunu sorabilmesidir. Heidegger'in *Dasein* olarak insan şeklinde ifade ettiği de budur. Varolanların arasında başka olanakların yanı sıra varlığı kendine mesele edebilen varolma insana özgüdür.⁷⁶⁵ Batı metafizik geleneğinde ise bu soru varolanlar adına yok sayılmıştır. Metafizik, varolanı, varolan olarak düşünür ve varolanı hep

⁷⁶³ Küçükalp, K. 2017, s. 161.

⁷⁶⁴ Küçükalp, K. 2017, s. 163.

⁷⁶⁵ Ökten, K. (2019). *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*. İstanbul: Alfa, s. 195.

başka bir varolanla görür. Oysa metafizik bu tarz düşünmesini varlığın ışmasına borçludur. Felsefe ağacının kökü Heidegger'e göre metafiziktir. Buna göre “*Metafizik varolanı varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalır ve varlık olarak varlığa yönelemez.*”⁷⁶⁶ Felsefe ağacının kökü metafizik olduğuna göre felsefe, varlık sorusunu dışlamaktadır. Kendi temelini ihmal etmektedir. Fakat başka bir felsefe mümkündür. Heidegger'in metafizik araştırması bunun çabasıdır. Heidegger'e göre metafiziğin temellerinin sorgulanması yani “varlığın hakikati üzerine düşünme” gereklidir. Oysa bilimsel, mantıksal düşünme varolanları düşünür ve varlığın (aynı zamanda hiçliğin) kendisi sorun haline getirilmez.⁷⁶⁷ Mantık içinde düşünmekle bu soruyu sormak imkânsız olduğundan bilimin yadsımasında şaşılacak bir şey yoktur. Mantık kurallarıyla hiç nedir sorusunu sorduğumuzda vereceğimiz yanıt ...dır şeklinde olacağından varolanın tersi olan hiçe bir anlam yüklemiş oluruz. Soru mantıksızdır. Mantık açısından cevaplanması olanaksızdır.⁷⁶⁸

Varlık kabulünün oluş lehine terk edilmesi, yeniden anlamın sorgulanması düşünmenin anlamının da değişmesine yol açmıştır. Nietzsche ve Heidegger gibi iki öncü isim hesaplanabilir dış dünya yerine sanatsal yani yaratılan bir dünyayı, rasyonel öğeler yerine irrasyonel öğeleri öne çıkarmıştır. Heidegger'e göre her tarafta metafizik bir düşünme hakimdir. Bu düşünme varolan tarafından ve ondan çıkarak yapılır. Düşünmek yerini, “varlığı dinleyen” düşünmeye bırakmalıdır. Düşünmeye patikalar açmak gerekmektedir. Heidegger'in düşünmek dediği rasyonel insanın mantıksal açıklamalar yapması değildir.

Nietzsche'nin ve Heidegger'in sağladığı ontolojik temelde Postmodernizm de şeylerin verili olmadığını ancak inşa edildiğini söyler. Hakikat hakkında bu inşai yaklaşım modernizmden farklı olarak mutlak, sabit, evrensel özlere dayanan bir ontolojiye sahip değildir. Şeylerin varoluşunu belirleyen özleri değil rastlantıları ve karşılaşmalarıdır. Postmodernizmin ontolojisi bu sebeple anti özcüdür.⁷⁶⁹ Zorunlu ve evrensel olan olumsal ve tekil olan lehine terk edilmiştir. Düzenlilik yerini belirsizliğe ve rastlantıya, güvenli olan yerini tehlikeye bırakmıştır.⁷⁷⁰ Bu ontolojik sebeple

⁷⁶⁶ Heidegger, M. (2015). *Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Örnek.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 8.

⁷⁶⁷ Heidegger, 2015, s. 28.

⁷⁶⁸ Heidegger, 2015, s. 34.

⁷⁶⁹ Evre, 2007, s.5.

⁷⁷⁰ Küçükalp, K. 2017, s. 167.

Postmodernizm her alanda göreciliği ileri süren bir düşüncedir. Güriz’e göre bütünlüğü dışlayan Postmodernizm değerleri evrensellikten; yerelliğe, tarihselliğe indirmektedir. Güriz daha da geriye giderek postmodernizmin sofizmin radikal göreci ve şüpheci görüşlerinin de mirasçısı olduğunu belirtmiştir.⁷⁷¹

Postmodernizmin önde gelen isimlerinden Foucault’un düşüncelerinde olumsuzluğu ve anti özcülüğü görmek mümkündür. Öznenin oluşumu üzerine çalışmalarının temelinde ontolojik olumsuzluk düşüncesi yer alır. Özneler özsel olarak belirli değildir. Olumsuzluk içerisinde sürekli etkileşimlerde doğmaktadır.⁷⁷² Olumsuzluğu kabul eden Foucault’un çalışmaları evrensel ve zorunlu olarak görülenlerdeki olumsuz, keyfi, rastlantısal unsurları göstermeyi hedefler.⁷⁷³ Foucault çalışmalarında Nietzsche’den aldığı soykütük yöntemini izlediğini ilan etmiştir. Bundan önceki dönemde ise yöntemini arkeolojik olarak adlandırmaktadır. Arkeolojik yöntemle soybilim yönteminin farkı Foucault’un çalışmalarının içeriğini de belirleyen bir etkiye sahiptir. Foucault 1969’da verdiği bir söyleşiyle arkeolojiyi şöyle açıklıyor:

*“Arkeoloji bir dizinin, bir kültürde, aslında kendi kültürümüzde söylenmiş sözlerin olağanüstü engin, muazzam ve karmaşık kütlesinin betimidir. Arkeolog, bilim tarihçisinin aksine incelediği bilimlerde gerçekliğin aşamalı olarak açığa çıkışını okumaya girişmeyecek, verili bir ifadenin verili bir zamanda bilimsel açıdan geçerli olmasını sağlayan koşulları tespit etmeye çalışacaktır. Arkeoloji ifade edilebilir olanın sınırlarıyla ilgilenir.”*⁷⁷⁴

Arkeolojik yöntem saf betimlemeden oluştuğu için kusurlu bir yöntemdir. Söylemleri olduğu haliyle betimlerken onlara çıplak bir bakış atmış olunmaz ancak tarihsel düzenlilikler sergilenir. Özerk söylem yanılgısına düşmeye müsait bir yöntemdir. Foucault özerk söylem yanılgısından Nietzscheci soybilimi benimseyerek kurtulmuştur. Her ‘‘ebedi hakikatin’’ zorla dayatılan bir yorum olduğunu akılda tutarak geçmişle yüzleşmek gerektiğini salık veren soybilimsel buyruk, Foucault’un vaktiyle kararsız hareket eden söylemlerini, pratiklerin belirleyici yapısı içinde konumlandırabilmesini sağlamıştır.⁷⁷⁵ Belirtmek gerekir ki Nietzsche’nin soykütüğü çalışmalarında titizlik olmamasına ve masalsı bir anlatı tercih edilmesine rağmen Foucault’nun çalışmaları akademik olarak titiz ve ayrıntılıdır.⁷⁷⁶ İktidar Foucault’un

⁷⁷¹ Güriz, 2011, s. 119.

⁷⁷² Yüksel, 2010, s. 45.

⁷⁷³ Evre, 2007, s.7.

⁷⁷⁴ Paras,E. (2016). *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. İstanbul: Kolektif Kitap. S. 72.

⁷⁷⁵ Paras, 2016, s. 78.

⁷⁷⁶ Koloş, U. (2016). *Foucault, İktidar ve Hukuk*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. S. 77.

soybilim projesinin ardında yatan sorunsaldır. Zira Foucault da soykütüksel yöntemin asıl sorusunun ‘‘iktidar nedir’’ sorusu olduğunu ifade eder.⁷⁷⁷ Denilebilir ki, Foucault soykütüğünde kurumları, politik olayları, ekonomik pratik ve süreçleri inceler ve bunun sonucunda iktidarın işleyişini bilgi ve öznellik üzerinden ve ayrıca beden üzerinden ele alır.⁷⁷⁸ Soykütük yöntemi süreklilik yerine tarihsel olayları karmaşıklığı içerisinde göstermeyi hedeflemektedir. Bu sebeple Foucault tarihsel süreklilik zincirlerini çözmeye çabalamaktadır. İktidar alanlarını, söylem alanlarını çoğulluk içerisinde düşünerek Foucault özneyi merkezsizleştirir. Foucault’un çalışmaları öznenin üretilmesi üzerine odaklanmaktadır. Soykütüksel çalışma ise bu öznenin inşasını oluşturan gelişmeleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Hapishanenin doğuşu böyle bir çalışmanın örneğidir. Foucault göstermektedir ki iktidar yalnızca baskılayıcı değil kurucu özelliğe de sahiptir. Birey iktidarın disiplin teknolojisi tarafından imal edilmiş olan bir gerçekliktir. İktidarın etkileri her zaman negatif tasvir edilemez. İktidar dışlamakta sansürlemekte baskılamaktadır ancak fiili durumda üretmektedir de. Hakikati üretmektedir. Bireyi ve ona ilişkin elde edilebilecek bilgiyi üretmektedir.⁷⁷⁹ İktidarın disiplini; hapishaneler, okullar, hastaneler gibi kurumlarda özneyi inşa etmektedir. Bireyin kimliğini, arzularını yani ‘‘ruhunu’’ oluşturan çok katmanlı, karmaşık iktidar ilişkileri söz konusudur. Disiplin yoluyla benlikler ‘‘normal’’ özneye ve bireye göre oluşturulur. Disiplin pratiklerinin getirisi hem verimli hem itaatkâr öznelere inşa etmektir.⁷⁸⁰

Foucault’ya göre Nietzsche tanrının öldüğünü söylemekle metafiziğin sonuna işaret etmektedir. Tanrının ölümü dolayısıyla metafiziğin sona ermesinin içkin sonuçları vardır. Bu sonuçlardan birisi Foucault için öznenin ölümüdür. Özne Foucault için epistemolojinin metafizik temelidir. Tanrının ölümü hakikatin keşfini sağlayacak metafizik temellerin yokluğu anlamına gelmektedir. Foucault ’ya göre böylece insan da ölmüştür. Nietzsche’nin tanrının ölümünün ardından hem tanrının yokluğunu hem de insanın yokluğunu açacak üst insanı müjdelemesi bunun göstergesidir.⁷⁸¹ Foucault’ya göre Nietzsche’nin, ölümünü haber verdiği insan 18. ve 19. Yüzyılda inşa edilmiş modern öznedir. Ona göre Nietzsche tanrı ile insan arasındaki akrabalık

⁷⁷⁷ Koloş, 2016, s. 87.

⁷⁷⁸ Koloş, 2016, s. 86.

⁷⁷⁹ Foucault, M. (2015). *İktidarın Gözü* (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı, s. 42.

⁷⁸⁰ Foucault, M. (2000). *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge, s. 63.

⁷⁸¹ Foucault, M. (2020). *Filozof Kimdir* (çev. Işık Ergüden). İçinde: *Felsefe Sahnesi*, s. 46.

bağlarını gösterip tanrının ölümüyle insanın doğacağını değil ikisinin beraber öleceğini göstermek istemiştir.⁷⁸² Foucault tanrının ölümü nosyonlarının Hegel ya da Feuerbach gibi isimler için de söz konusu olmasına rağmen yerine başka bir metafiziği koymamakla Nietzsche'nin onların ötesine geçtiğini ileri sürer:

*“Hegel’e göre, Akıl Tanrı’nın yerini alır, yavaş yavaş gerçekleşmekte olan şey insan tinidir; Feuerbach’a göre Tanrı İnsan’ı yabancılaştıran yanılısamaydı, bu yanılısama bir kez ortadan kaldırıldığında İnsan özgürlüğünün bilincine varır; nihayet, Nietzsche’ye göre tanrının ölümü metafiziğin sonu anlamına gelir, ama yeri boş kalır, Tanrı’nın yerini alan kesinlikle insan değildir.”*⁷⁸³

Foucault’nun amacı bu insanın, çağdaş hümanizmin insanın bilgi nesnesi olarak inşa edilmesini göstermektir. Foucault için onun iktidar süreçleri içinde kuruluşunu göstermek onun metafizik varlığının sona erişini/ölümünü göstermenin yolu olacaktır. Nietzsche’den yola çıkan Postmodern düşünce böylece özneyi düşüncenin merkezinden, ahlaki ayrıcalıklarından ayırır ve ölümünü haber verir. Foucault için tanrının ölümü; tanrılaştırılmış insanın ölümü, metafiziğin ölümü, hümanizmin ölümü anlamlarını da içerir. Hümanizmin tanrılaştırdığı insanın ölümünü Nietzsche ilan etmiştir.⁷⁸⁴ Nietzsche’nin kendi felsefesini geleceğin felsefesi olarak görmesi, bu geleceğin üstinsana ait olduğunu belirtmesi, tanrıyı öldüren insanın son insan olması Nietzsche için insanın aşılacak bir şey olduğunu göstermektedir. Foucault’ya göre üstinsan metafizik hümanizm geleneğinden kopmuş bir şey olacaktır.⁷⁸⁵

Foucault’nun modern toplumda iktidarı her yerde görmesi ve mikro-iktidar yapıları üzerine eğilmesi sebebiyle soykütük araştırması hayatın bütün veçhelerinin politik alan olarak düşünülmesini gerektirmiştir. Foucault bilgiyi de iktidar ilişkileri içerisinde düşünmektedir. Pozitivist teorilerin nesnel bilgi anlayışına bilimsel faaliyetin ve üretilen bilginin iktidar tekniklerinden ayıramayacağını belirterek karşı çıkar. Psikiyatri, sosyoloji, kriminoloji gibi bilimlerin işlevi iktidarın ve denetimin inceltilmesidir. Hapishanenin doğuşunda Foucault modern bireyin bilginin hem nesnesi hem öznesi olduğunu, bilgi faaliyeti içinde bastırılmadığını ancak ahlaki, hukuksal, psikolojik, tıbbi, cinsel bir varlık haline getirildiğini ileri sürer. Kellner ve Best’e göre Foucault’un bu çizgisi Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü* çalışmasında ileri

⁷⁸² Foucault, M. (2020). İnsan Öldü Mü (çev. Işık Ergüden). İçinde: *Felsefe Sahnesi*, s. 35.

⁷⁸³ Foucault, 2020, s. 45-46.

⁷⁸⁴ Foucault, M. (2020). Foucault Sartre’a Cevap Veriyor (çev. Işık Ergüden). İçinde: *Felsefe Sahnesi*, s. 108.

⁷⁸⁵ Schrift, 2003, s. 164.

sürdüğü; ahlakın, bilincin oluşumunun iktidarın bir etkisi olduğu tezinin takipçisidir. Foucault'un tezi en temelde insan özü ya da insan doğası gibi modern hümanist varsayımlara karşıdır. Foucault bunun için öznenen vazgeçmeyi gerekli görür. “Öznenin kuruluşunu tarihsel bir çerçeve içerisinde açıklayabilen bir analize varmak zorundayız” demektedir.⁷⁸⁶ Foucault'un iktidar analizi de bu öznesizleştirme, merkezsiz düşünme çağrısına uygundur. Foucault iktidarı “tahakkümün çok kapsamlı olmakla birlikte asla tamamen istikrarlı olmayan etkilerinin üretildiği çoğul ve akışkan güç bağlantıları olarak tanımlar”. Bu tanıma göre iktidar hem her yerdedir hem de hiçbir yerdedir. Onu elinde tutan bir özne ya da onun kaynaklandığı bir merkez yoktur.⁷⁸⁷ Kanaatimizce Foucault'un bu tezi de Nietzsche etkisindedir. Nietzsche güç istencini, güç kuantumları olarak düşünürken bir öznenen ya da merkezden kaynaklanmayan aksine özneyi ve diğer güç odaklarını var eden/yaratan dinamik, akışkan miktarları düşünmektedir. Güç istenci prensipte her şeyin her şeyle etkileşimde olduğunu ve bir merkezin yalıtılmasının eksik bir yaklaşım olacağını göstermektedir.⁷⁸⁸ Robinson'a göre de Nietzsche'nin güç istenci tezinin politik bir okumasını yapan Foucault siyaset felsefesinde gücü ve iktidarı devletle özdeşleştiren görüşlere karşı merkezsiz bir iktidar düşüncesi oluşturabilmiştir.⁷⁸⁹

Foucault'nun iktidar analizi, iktidarın yerini belirleyip analizlerini bu yerden hareketle geliştiren görüşlere karşı iktidarın her yerde olduğunu belirtirken, iktidarın ilişkisel boyutunu öne çıkarmıştır. Ona göre Anarşistlerin ve Marksistlerin mantığında iktidarın yerinin devlet olarak tespit edilmesi ve devlet iktidarının sönümlenmesine odaklanması iktidar mekanizmasının analizini ihmal etmektedir. İktidar devlete ve üretim ilişkilerine indirgenemez. Bu indirgemeler iktidarın yayıldığı bir merkezi varsaymakla ve bundan kurtulmayı talep etmekle iktidarın dokunmadığı saf bir özü varsayarlar. Foucault bu iktidar mantığını “hukuki-söylemsel” iktidar mantığı olarak adlandırır. Buna göre iktidar bir kuruma, bir hükümdara atfedilebilen bir şeydir. Foucault'un iktidar mikrofiziğinde ise iktidar kurumların içlerinde akışkan haldedir. Onlardan kaynaklanmaz, her yerden gelir. İktidar kaynağı gibi görülen kurumlar sadece iktidar ilişkilerinin toplamışdır. Foucault'un görüşünde iktidar ilişkileri

⁷⁸⁶ Best ve Kellner, 2011, s. 82-83.

⁷⁸⁷ Best ve Kellner, 2011., s. 82-84.

⁷⁸⁸ Nietzsche, 2017a, s. 407.

⁷⁸⁹ Robinson, 2000, s. 56.

toplumun ve diğer ilişkilerin bütününe içkindir.⁷⁹⁰ Newman’a göre de Foucault’nun iktidarı açıklama tarzı özden kaçınmaktadır.⁷⁹¹ Ona göre iktidarın özü yoktur, belli bir merkeze atıfla iktidarı ele geçirmek mümkün değildir.⁷⁹² Savaş modeli olarak adlandırdığı bu tarza göre temsillerin savaşı içerisinde öz de bir temsildir. “Foucault’ya göre iktidarın hiçbir özü yoktur: o bir eşya ya da birinin sahip olabileceği bir kuvvet değildir. Yalnızca belirli güçler arasındaki bir ilişkidir.” Foucault’un bu soykütüsel çözümlemesi Nietzschecidir ve yasanın, dilin, siyasal iktidarın ya da genel olarak hukuki-söylemsel modelin gizlediği güç ilişkilerini açığa vurmaktadır.⁷⁹³

Nietzsche’nin izinde bir diğer postmodern düşünür Derrida’dır. Derrida Nietzsche’yi Freud ve Heidegger ile kendi öncüleri arasında saymaktadır.⁷⁹⁴ Derrida’nın çalışmaları batı metafizik geleneğinin dilsel varsayımlarını bozmak üzerine kuruludur. Özel olarak yapısalcı dil bilimi eleştirse de ona göre yapısalcılık batı metafiziğinin devamıdır. Derrida yapısöküm adı verilen yöntemle metinlerin kullandığı kavramsal yapıların, ikili karşıtlıkların yapısını bozmayı hedeflemektedir. Derrida metne o metnin diliyle yaklaşarak metinde varsayılan ayrımların kendisini metne uygulayarak çelişkileri gösterme yönünde bir strateji izlemektedir.⁷⁹⁵ Bu strateji anlamların sabitlenemezliğine dayanır ve düşünürler ile metinlerde görülebilecek bir mevcudiyet metafiziğine karşı çıkar. Mevcudiyet metafiziği batı felsefesindeki metinlerin; “öz”, “hakikat”, “doğal”, “iyi”, “adil”, “doğru” gibi şeylerin varlığına dayanarak kurulmasıdır.⁷⁹⁶ Mevcudiyet metafiziği biçim değiştirmiş olsa da dil hakkındaki görüşlerde süregelmiştir. Gösterenler ile gösterilenler arasında doğrudan bir ilişki olduğu bunların birbirine denk düştüğü varsayılmıştır. Bir göstergenin hep başka bir göstergeye dayanması durumu ise kendisi bir gösteren olmayan bir son gösterilenin olmasını gerektirir. Derrida’ya göre ise gösteren ve gösterilen arasında sabit bir ayrım söz konusu değildir. Anlam sürekli hareket halindedir.⁷⁹⁷ Batı metafiziği ise sabit anlamların, temellerin, doğruluğun mevcudiyeti varsayımı üzerine

⁷⁹⁰ Newman, S. (2014). *Bakunin’den Lacan’a Anti-otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu* (Çev. Kürşat Kızıltuğ). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 138-142.

⁷⁹¹ Newman, 2014, s. 144.

⁷⁹² Robinson, 2000, s. 57.

⁷⁹³ Newman, 2014, s. 145-146.

⁷⁹⁴ Sarup, M. (2019). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (Çev. Abdülbaki Güçlü). Ankara: Pharmakon. S. 74.

⁷⁹⁵ Sarup, 2019, s. 60.

⁷⁹⁶ Sağlam, 2014, s. 41.

⁷⁹⁷ Sarup, 2019, s. 58.

kuruludur. Metinler mevcudiyet varsayımlarını akla dayanarak gizlerler. Metinler ikili karşıtlıklara ve bu karşıtlıkta bir ögenin diğeri karşısında öne çıkarılmasına dayanarak inşa edilir. Derrida ikili karşıtlıklarda ayrıcalıklı kavramı öne çıkarıp, metafizik ve ideolojik varsayımlarını belirgin hale getirip bu karşıtlığı alt üst edip ikinci plandaki ögeyi öne çıkarıp metne kendi olanakları dahilinde yeni bir yorum vererek yapısını bozma stratejisini takip etmektedir.⁷⁹⁸ Mevcudiyet metafiziği düşüncesi batı felsefesi geleneğinde Nietzscheci anlamda oluşun, Heideggerci anlamda varlık sorununun gizlenmesi olarak ileri sürülen görüşlere paralel bir biçimde metinlerin hep metafizik ve ontolojik varsayımlara dayandığını gösterme çabasıdır. Sağlam'ın belirttiği üzere Antik Yunan'da *physis*, Orta çağ'da tanrı, Modern dönemde ise Descartes'ın öznesi ve akli bu metafiziğin değişen biçimleridir. Hepsinde ortak olan oluşun ve zamansallığın varlık lehine yadsınmasıdır. Derrida bu temelci ve özcü görüşleri Nietzsche ve Heidegger ile uyumlu bir biçimde metafizik olarak görmüştür. Mevcudiyet metafiziği tarihsel olanı ebedileştirmiştir.⁷⁹⁹ Mevcudiyet metafiziğine göre bir şeyin varlığı onun ilişkiselliğinin dışında sabit olarak var kalır. Şeylerin kendi içinde sabit anlamları bütün ilişkiyel değişimlere rağmen korunur. Bunun garantörü tanrı ya da logostur. Batı metafiziği boyunca aşkın bir öz, doğruluk ve aşkın gösteren, düşüncelerin temelinde yer tutmuştur. Derrida böylesi aşkın anlamları kurgu olarak görmektedir. Sarup'un ifadesiyle: "Derrida, ayrımsız bütün metafiziklerde bulunan karşıt kavramların asla değişmeyen en son göndermesinin "burada'nın burada olmalılığı" olduğunu ileri sürer."⁸⁰⁰ Derrida'nın düşüncesi ise anlamın somut, yalıtılmış bir öze dayanmadığı ve toplumsal kültüre göre değişken olduğu yönündedir. Yapıbozumun amacı, mevcudiyet metafiziğine uygun olmayan ifadeleri dışlayan ayrımların bozulması yönündedir. Derrida bunun için dikkatini sınır durumlara verir, aynılığın farklılık üzerindeki hakimiyetini yani özdeşlikleri bozar ve ötekinin tekilliğini gündeme taşır.⁸⁰¹ Derrida'nın çalışması bütün anlamların istikrarsız olduğunu, metnin başka türlü yorumlara açık olduğunu bunun aksine metafizik görüşlerin bu durumu özcü varsayımlarla gizlediğini, bunun politik yansımasının ise

⁷⁹⁸ Sağlam, 2014, s. 41.

⁷⁹⁹ Sağlam, 2014, s. 43.

⁸⁰⁰ Sarup, 2019, s. 64.

⁸⁰¹ Sağlam, 2014, s. 44-45.

insan doğasına ve özüne dayanan görüşler olduğunu belirtir. Derrida ötekinin tekilliği lehine otoriter hakikatlere karşı çıkmaktadır.⁸⁰²

Özetleyecek olursak Postmodernizm üzerindeki Nietzsche etkisi, olumsuzluğa karşı varlığın ileri sürülmesine yöneltilecek itirazda, ontolojik boyutuyla görülebilir. Nietzsche etkisinin bir diğer yüzü epistemolojiktir. Epistemolojik olarak Postmodernizm de Nietzsche gibi temelciliğe ve tekabüliyetçiliğe karşıdır. Foucault bilgi ve iktidar ilişkisinde hakikatin bir oyun olduğunu, Derrida ise metnin dışında gerçekliğin olmadığını söylerken Nietzsche'yi izlemektedir. Biz bu görüşleri ve Nietzsche ile ilişkisini perspektivizm başlığı altında ele alacağız. Nietzsche ve Postmodernizm ilişkisinin etik ve politik boyutu ise çalışmanın devamına yayılacaktır.

3.1.3.2.Perspektivizm

Nietzsche'nin özne-nesne düalizmini reddetmesinin epistemolojik sonucu, modern pozitivist bilgi anlayışının eleştirisini de içermektedir. Nietzsche'nin bilgi görüşü "gerçeklerin" karşısına yorumları çıkarmakta ve bilginin yorum olduğu ileri sürmektedir. Bilgi dünyayı ele geçirmek için ona dayatılan perspektife bağlı bir yorumdur. Nietzsche'nin güç istencindeki ifadelerine göre dünyayı yorumlayan bizim ihtiyaçlarımız ve hükmetme arzumuzdur. Hükmetme arzusunun biçimi ise yorumdur.⁸⁰³ İnsanın hükmetme arzusu kaotik oluşu yorum yolu ile dizginlemek çabasıdır. Nietzsche burada bilgi ile güç arasında bir eşitlik kurar. Bilgimiz türün varlığı için gelişmiş, norm haline gelmeyi hedefleyen, diğerlerine de hükmetmeyi hedefleyen bir yorumdur.⁸⁰⁴ Bu yanılsama ihtiyacının ürünü olan yorumlar güç ihtiyacını sağladığı sürece kalıcı olur ve gerçekliğe denk düştüğü ya da gerçekliğin öyle olduğu varsayılır. Nietzsche'ye göre güçlü şekilde inanılan gerçekler geçici varsayımlardır ki onların gücü artırıyor veya korunmayı temin ediyor oluşu gerçekliklerini ispatlamayacaktır.⁸⁰⁵ Nietzsche için yorum süreci bir öznenin değil ama bir güç odağının güç istencinin varlığını korumak ve güçlenmek için dünyayı etkin bir şekilde belirlediği bir süreçtir. Bu süreç içerisinde kimi odakların gücü artar kiminin azalırken hem yorumlanan hem de yorumlayan güç miktarı bakımından değişir.

⁸⁰² Robinson, 2000, s. 51.

⁸⁰³ Nietzsche, 2017a, s. 326.

⁸⁰⁴ Nietzsche, 2017a, s. 325.

⁸⁰⁵ Nietzsche, 2017a, s. 333.

Dünyaya sabitlik getirme çabası oluşun sürekliliğini de temin etmiş olur.⁸⁰⁶ Nietzsche için oluş fikrinin getirisi epistemolojik olarak da yorumlayanın yani oluşu sabitlemeye çalışanın özne olmadığını gösterir. Nitekim etkinliklerinden ve ilişkilerinden bağımsız yorumcu bir özne söz konusu değildir. Bir şeyin bütün ilişkilerini, etkileşimlerini kaldırdığımızda ortada bir şey de kalmayacaktır.⁸⁰⁷ Kısacası bilgi, kendisi de yorum sürecinin bir parçası olan güç odağının dünyaya güç istenciyle getirdiği perspektife bağlı yorumdan fazla bir şey değildir. Yorum hakikatin yorumu değil hakikatin kurucu unsurudur. Dünya güç mücadelesi içindeki güç odaklarının birbirlerini belirleme ilişkisi içerisinde yarattığı bir yorumdur. Nietzsche'nin perspektivizmi geleneksel epistemolojinin alternatifi olarak şeylerin varlığını değil oluş içinde yoruma bağlılığını göstermek üzere çıkagelmiştir.⁸⁰⁸

Nietzsche'nin perspektivizminin ve bilgi-güç ilişkisi üzerine görüşlerinin etkileri postmodern epistemolojide etkili olmuştur. Nietzsche'nin modern epistemolojiyi bu reddi objektif bilginin imkanının da reddedilmesidir ki bu onun kendinde şeyleri, özü, sabit doğayı reddetmesiyle tutarlıdır. Yorum sürecinin dışarısına kaçabilecek hiçbir şey yoktur çünkü varsayılan şeylerin kendisi yorum sürecinin ürünüdür. Bu evren görüşü *Ecce Homo* eserinde metin ve yazar ilişkisi üzerine sunduğu ifadelerinde de görülebilir. Buna göre bir metin sürekli yoruma açık bir şekilde yeniden üretilmekle yazardan bağımsızlaşır ve yazar ölse de metin yaşamına devam etmektedir.⁸⁰⁹ Nietzsche “yorum anlamın takdimidir-açıklama değildir” demektedir.⁸¹⁰ Bu anlayış Nietzsche sonrası hermenötik düşüncede ve postmodern düşüncenin metin ve yorum üzerine yaklaşımında ve bilgi-iktidar ilişkisi üzerine yaklaşımında belirgindir.

Gadamer'in anlamayla yorumlamayı eşzamanlı görmesi bunun bir örneğidir. Yorumdan bağımsız, yoruma rağmen anlamı olan, tarih dışı, objektif bir metin yoktur. Bir metnin içeriği onun yorumuna bağlıdır. Yorumcu metne katılırken anlamı keşfetmekten ziyade onu kurucu bir role sahiptir. Nietzsche gibi Gadamer de dolaysız olarak kavranabilecek bir hakikat görüşünü savunmaz ve ontolojik olarak da olgulardan ziyade yorumlar olduğunu belirtir. Metnin varlığa gelişini sağlayan şey

⁸⁰⁶ Soysal, 2020, s. 133.

⁸⁰⁷ Nietzsche, 2017a, s. 366.

⁸⁰⁸ Soysal, 2020, s. 140.

⁸⁰⁹ Küçükalp, K. 2017, s. 213.

⁸¹⁰ Nietzsche, 2017a, s. 394.

onun yorumudur.⁸¹¹ Gadamer'in felsefesi hermenötik ile retorığı birlikte düşünür. Nietzsche için de bir yorumun kalıcılığını sağlayan şey o yorumun gücüdür. Bu gücü sağlamada ise retorik ve ikna yeniden gündeme gelir. Platoncu batı metafiziği süresince epistemoloji dışına itilen retorik Nietzsche ve ardından Gadamer ile mutlakların reddinin bir sonucu olarak yeniden gündemdedir.⁸¹²

Derrida yukarıda sunduğumuz üzere batı metafiziğini bir mevcudiyet metafiziği olarak reddetmiştir. Mevcudiyet metafiziğinde var olan ikili karşıtlıkları bozan yapıbozum stratejisiyle yerleşik kabullerin içinde göz ardı edilen unsurları öne çıkarmıştır. Göstergenin tekabül ettiği bir kendinde gösterilenin olmaması Derrida'nın ünlü "metnin dışında hiçbir şey yoktur" sözüne neden olmuştur. Derrida için metnin dışında gösterilen referans verilecek bir varlığın yokluğu sebebiyle bütün hakikat söylemleri dilin içerisinde gerçekleşmektedir. Dilin dışına çıkmak mümkün değildir.⁸¹³ Derrida'ya göre batı felsefesinde ise bunun aksi bir inanış süregelmiştir. Derrida'nın logosentrizm eleştirisine göre felsefe geleneği boyunca konuşmaya yazı üzerinde bir imtiyaz sağlanmıştır. Logosentrizm hakikatin varlığı ile sesi veya sözü yani logosu birleştirmiştir. Buna göre ses bilincin mevcudiyetinin göstergesi olarak zihnin ötesindeki gerçeklere gitmenin aracıdır. Ses yazıya göre bilincin işleyişine daha uygundur. Konuşma gösteren-gösterilen ilişkisinde gösterileni elde etmek için yazıdan uygun bir araçtır. Bu görüşe göre dilin işlevi açıklanması gereken anlamların ifade edilmesinden fazla değildir.⁸¹⁴ Derrida bu mevcudiyet metafiziğine karşı *différance* kavramını ileri sürer. *Différance*, *difference*'den sadece bir harfle farklılaşır ve sözlü telaffuz açısından aynıdır. Sözlü ifadede ortaya çıkmayan anlamsal yarıkları yazıda görmek mümkündür. Derrida *différance* kavramıyla metnin hakikat iddiasının ardına gizlediklerini ortaya koyma ilkesini gösterir. Sağlam'ın ifadesiyle: "*Différance* ertelenen askıya alınan bir anlamı işaretlerken, *difference* "şimdi ve burada olan"; metafizik mevcudiyet tasarımını deyimler."⁸¹⁵ *Différance* kavramıyla gösterilmek istenen şey bir harf değişikliğiyle öngörülemeyen anlamların ortaya çıkmasının

⁸¹¹ Aydın, M. B. (2020). Gadamer'in Felsefi Hermeneutik Disiplininin İmkanları Olarak Yasa Yorumunun Kurucu İşlevleri. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi – İnÜHFD* 11(2): 542-549, s. 543-544.

⁸¹² Çelik, E. E. (2013). Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Bahar, sayı: 15, s. 127-144, s. 139.

⁸¹³ Robinson, 2000, s. 51.

⁸¹⁴ West, 2020, s. 326-327.

⁸¹⁵ Sağlam, 2014, s. 46.

mümkün olduğudur.⁸¹⁶ Bu kavram ikili zıtlıkların ötesine geçilmesine imkân tanımaktadır. *Differance* bir yandan ayırmak, aynı olmamak, farklılık anlamlarına gelirken diğer yandan Fransızca *Differer* fiiline atıf yapar. *Differer* ise “sonraya bırakmak, ertelemek anlamlarına” gelmektedir.⁸¹⁷ Söz içinde ortaya çıkmayan bu erteleme yazıda ortaya çıkar. Yazıda anlam sürekli yapıbozuma uğratılabilir. Metnin gösterdiklerinin yanında onu bozan bastırılmış kavramlar ortaya çıkartılabilir. Bu süreç sonsuz bir süreçtir dolayısıyla anlam sürekli ertelenmiştir ve sonraya bırakılmıştır. *Differance* kavramı hem farklılığı tanımayı hem de anlamı sürekli ertelemeyi içerdiği için metnin nihai bir yorumu yoktur. Yapısalcıların ileri sürdüğü gibi, dilin ve metnin dışsal olmasa da keşfedilebilecek ve kendi kendine yapılanan düzenli bir içsel yapısı da yoktur. Yapı kavramından bahsetmek zorunlu olarak sağlam bir temeli gerektirmektedir. Yapısalcılık bu bakımdan mevcudiyet metafiziğine dahildir.⁸¹⁸ Derrida için özetle dil gösterenlerin sonsuz oyunudur. Gösterenler başka gösterilenlere onlar da sürekli başka gösterilenlere atıf yaparlar. Gösterilenlerin kendisi göstergelerin bu oyunu sırasında ortaya çıkan ayrımlarla kurulur ve bozulur.⁸¹⁹ Temeli olmayan göstergelerin yapısalcıların iddia ettiği gibi sabit anlamlar oluşturmamasını ileri sürmek mümkün değildir. Göstergelerin keyfiliği onların sürekli istikrarsızlığına sebep olmaktadır. Dilsel göstergelerin farklı anlam dizileri doğurması mümkündür.⁸²⁰ Derrida ve genel olarak postmodernistler için bunun pratik sonuçları etik-politik düzlemde gerçekleşmiştir. Dil aracılığıyla mutlak gerçeklere ulaşılamayacağı, mutlak gerçeğin değil yalnızca yorumların olduğu düşüncesi alternatif yorumları baskılayacak ve mutlaklaşacak görüşlere karşı çıkmaya imkân vermiştir. Yapıbozum metnin içindeki ötekini sürekli gündeme getirdiği gibi etik-politik düzlemde de ötekilerin, farklılıkların tanınması üzerine çoğulcu bir demokrasi görüşünü öne çıkarmıştır.⁸²¹ Dil oyunlarının sürekliliğine yönelik vurgu, farklı görüş açılarının söz haklarını savunmayı getirir. Rakiplerini “ideolojik” olarak tasfiye eden dil oyunlarını sürekli yıkma yönünde mücadeleyi sahiplenir.⁸²²

⁸¹⁶ Sağlam, 2014, s. 47.

⁸¹⁷ Küçükaltın, K. 2017, s. 231.

⁸¹⁸ Sarup, 2019, s. 73.

⁸¹⁹ Sarup, 2019, s. 74.

⁸²⁰ Robinson, 2000, s. 47.

⁸²¹ Robinson, 2000, s. 49.

⁸²² West, 2020, s. 365.

Derrida'ya göre Nietzsche'nin ayırt edici yönü onun "doğruluk" ve "anlam" değerlerine sürekli kuşku duymasıdır. Sarup'a göre Derrida üzerinde Nietzsche etkisi Derrida'nın izini sürdüğünden daha yoğundur. Öyle ki Nietzsche için dilin dışına çıkmak mümkün değildir, dilin içine kısılmıştıdır. Nietzsche bu kısıtlamadan kurtulmak için sürekli olarak ikili kavram karşıtlıklarının üzerine gitmektedir. "Metafor" ile "kavram", "zihin" ile "beden" arasında kurulan karşıtlıkların Nietzsche tarafından bozuluşu Derrida'nın yapı sökümüne benzemektedir. İkincisi Nietzsche için yorumdan ötede sabit kalan bir anlam yoktur, güç ilişkilerinin dünyayı yorumlama mücadeleleri yeni yorumlar üretir. İnsanın kavramlar katedrali kuran yapısı ise farklılıkları metaforlar aracılığıyla özdeş hale getirmektedir. Derrida için de metaforlar anlam iddiasının kurulduğu her yeri kapsamaktadır.⁸²³ Derrida gibi Nietzsche için de metaforlar temelsiz olduğundan sadece gösterenlerin başka gösterenler yerine geçtiği bir süreç mümkündür. Dil gerçekliği yansıtmamakta ancak oluşturmaktadır. Dolayısıyla metafor dilin açıklayıcı bir unsuru değil, konuşmanın bir koşuludur.⁸²⁴ Derrida Nietzsche'nin yorum, perspektif, fark kavramlarını radikalleştirdiğini ve onun göstereni hakikate ve gösterilene bağlılıktan özgürleştirmesinin kendi felsefesine büyük katkı sağladığını da kabul etmiştir.⁸²⁵ Alan Schrift'e göre Derrida'nın ikili karşıtlıklara karşı çıkması onun Nietzsche'den aldığı bir mirastır. Nietzsche'ye göre ikili karşıtlıklara duyulan inanç bütün metafizikçilerin ön yargısı ve temel inancıdır. Nietzsche metafizikten kurtulmak için iyinin ve kötünün, varlığın ve oluşun vb. ikiliklerin ötesine geçme peşindedir. Nietzsche'ye göre de metafiziğin bu ikili ayrımlarında ikiliğin bir tarafı diğerine karşı hiyerarşik olarak üstün kurulmuştur. Schrift, Nietzsche'nin bu görüşünün genel olarak postyapısalcı düşüncede ve özel olarak Derrida'da etkili olduğunu belirtir. Derrida için de karşıtlıklar bir tarafı değersizleştirme üzerine kurulmuştur. Yapıbozum ise bu hiyerarşiyi yıkmayı hedeflemektedir. Yapıbozum bu karşıtlıkları önce tersine çevirir. Daha sonra bunları ikili mantığa direnen yeni kavramlarla yeniden değerlendirir. Bu Nietzsche'nin de sık sık uyguladığı stratejiye benzer. Nietzsche'nin ahlaki değerlendirişi önce geleneksel iyi ve kötüyü yıkar. Karşıtlığı tersine çevirir. Daha sonra bunların tamamen ön yargı olduğunu güç istenci kavramıyla değerlendirir.⁸²⁶ Bunun sonucu Nietzsche, Derrida,

⁸²³ Robinson, 2000, s. 48.

⁸²⁴ Sarup, 2019, s. 77.

⁸²⁵ Schrift, 2003, s. 172.

⁸²⁶ Schrift, 2003, s. 174-175.

Deleuze, Foucault için benzer olmuştur. Nietzsche dünyayı ikili anlatılarla anlayamayacağımızı, sayısız perspektifin dünyaya içkin mücadelesinin oluşu yarattığını gösterir. Foucault iktidarı merkeze ve çevreye bağlamadan güç ilişkileri içerisinde kavramak gerektiğini belirtir. Deleuze ve Guattari insanı güç istenciyle bağlantılı olarak özne olmayan, arzulama istençlerinin bir ürünü olan arzulama makinesi olarak değerlendirir.⁸²⁷

Nietzsche'nin perspektivist epistemolojisinin izlerini iktidarın arkasındaki güç ilişkilerini soykütüksel analizle açığa çıkarmaya çalışan Foucault'da da görmek mümkündür. Onun ontolojik boyutuyla özcülüğe karşı olan, hukuki söylemin aksine gücün merkezsiz olarak hareket ettiğini savunan iktidar görüşü bilgi alanında da Nietzsche'nin etkisindedir. Foucault'ya göre iktidarın bilgiyi bastırdığını ve kontrol ettiğini ileri süren görüş geçersizdir. İktidar bilgiyi hem üretmekte hem de onun aracılığıyla kalıcı hale gelmektedir. Hapishanenin doğuşunda bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Belki de, bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde olacağını ve bilginin ancak onun emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında gelişebileceğini düşündüren koskoca bir gelenekten de vazgeçmek gerekmektedir. Daha çok, iktidarın bilgi ürettiğini (ve bunu yalnızca bilgiyi yararlandığı için teşvik ederek veyahut da yararlı olduğu için uygulayarak yapmadığını), iktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerekir.”⁸²⁸

İktidarı sınırlamayla, özgürlüğü ise iktidarın yokluğuyla değerlendiren hukuki söylem iktidarın bu üretici boyutunu kaçırmaktadır. İktidar yalnızca bastırma, sınırlama, yasaklama aracı değildir. İktidarın uygulanması demek iktidar tarafından yeni bilgi nesnelerinin oluşturulduğunu söylemektir. Bunun tersi de geçerlidir. İktidar yaratmayan bilgi de söz konusu değildir.⁸²⁹

“İktidarın bilgiye, bilginin iktidara sürekli eklemlendiği kanısındayım ve ben bunu ortaya çıkarmayı denedim... iktidar işleyişinin bilgi nesneleri yarattığı, bunları ortaya çıkardığı, enformasyon biriktirdiği ve kullandığı da söylenmelidir... İktidarın işleyişi sürekli olarak bilgi yaratır ve aksi yönde, bilgi de iktidar etkilerine yol açar.”⁸³⁰

⁸²⁷ Schrift, 2003, s. 177-182.

⁸²⁸ Foucault, 2000, s. 66

⁸²⁹ Sarup, 2019, s. 114.

⁸³⁰ Foucault, 2015, s. 35.

Bilgi için geçerli olan bu iktidara bağımlılık durumu ahlak ve hakikat gibi diğer söylemler için de geçerlidir. Newman'ın belirttiği gibi bunlar iktidara maruz kalmasa kirlenmemiş olarak varlık bulacak şeyler değildir. Aksine iktidarın ürünüdürler. Foucault için daha temel araştırma noktası olan bir diğer kurgu insan “özne”sidir. Aydınlanma hümanizminin aksine Foucault insanın iktidardan özerk varlığını sorun haline getirir. İktidarı baskıyla düşünen yaklaşıma göre iktidar özneyi bastırmaktadır fakat Foucault'a göre özne de iktidar sürecinin ürünüdür.⁸³¹ West'e göre Foucault'un araştırmaları genel olarak öznenin soykütüğünün araştırılmasında birleşir: “Onun eserinin amacı insan varlıklarının kültürümüzde özneler haline getirilişinin farklı yollarının bir tarihini meydana getirmek olmuştur.”⁸³² Hapishanenin, kliniğin, cinselliğin, deliliğin tarihsel araştırması öznenin kurulduğu pratikler üzerine odaklanır.

Foucault için, Nietzsche'de olduğu gibi, hakikat keşfedilmeyi bekleyen bir varlığa sahip değildir. Foucault hakikatin köken değil icat meselesi olduğunu, hakikat araştırmasının özsel olanı keşfetmeye değil onun icat edilişini ortaya koymaya yönelik soykütük olduğunu düşünür. Nietzsche'ye dayanarak şeylerin kendinde bilinebilir bir bilgisinin olmadığını ve onların icat edildiğini söyler. Dolayısıyla bilgi ile dünyanın örtüşmesi manasında bir doğruluk söz konusu değildir. Bilgi ile dünya arasındaki ilişki yani bilgi ile bilinecek şeyler arasındaki ilişki süreklilik değil tahakküm, iktidar ve güç ilişkisidir.⁸³³ Dil ve hakikat arasında tutarlılık olduğu iddiasını yaratan kendi meşruiyetini kazanmaya çalışan söylemdir. Bunun için başka söylemler diğerlerince bastırılmaktadır.⁸³⁴ Bilgi hakikati ifade etmez çünkü Nietzsche'de olduğu gibi hakikatin kendisi bir hatadır. Foucault'ya göre Nietzsche'nin bilgi ile güç arasında *Şen Bilim*'de kurduğu ilişki, bilginin bir icat olduğu eleştirisi Batı felsefesinin en yerleşmiş yaklaşımıyla kopuş içerisindedir. Batı felsefesinde bilgi; logos merkezcilikle, benzerlikle, uygunlukla nitelenirken bu büyük temalar Nietzsche'de sorgulanmıştır.⁸³⁵ Nietzsche'den önce de bilgi teolojiden kopmuş izlenimi vermekteyse de Descartes'ın ya da Kant'ın dahi dünyadaki şeylerin üzerinde bilgiyi temellendirmek için tanrıyı

⁸³¹ Newman, 2014, s. 150.

⁸³² West, 2020, s. 310.

⁸³³ Foucault, 2005, s. 169-172.

⁸³⁴ Küçükalp, K. a.g.e., s. 226.

⁸³⁵ Foucault, 2005, s. 175.

olumlanması gerekmiştir. Tanrının ölümüyle Nietzsche bilgi teorisinin teolojiden kopuşunu başlatmıştır.⁸³⁶

Nietzsche'nin kendinde ahlaki şeylerin değil ama şeylerin ahlaki yorumları olduğunu belirterek araştırmasını ahlakın soykütüğüne yöneltmesi gibi Foucault için de hakikatin izi ancak tarihsel olarak sürülebilecektir.⁸³⁷ Foucault'nun bilgi/iktidar analizinde bilgi ile iktidarın ayrılmazlığını vurgulamak için kullandığı yöntem de soykütük yöntemidir. Bilgiyi gerçekten bilmek için, oluşumu içinde kavramak için iktidar ilişkilerini anlamak gerekir.⁸³⁸ Foucault'un soykütüğü de modernitenin varsayımlarını yıkmak için farklılıklara, rastlantılara ve ötekilere odaklanmaktadır. Bu yöntemle Foucault temelciliğe karşı çıkıp şeylerin sürekliliğinden ziyade heterojenliğini öne çıkarmak çabasındadır. Bilgi/iktidar ilişkisini araştırdığı alanlarda örneğin deliliğin, cinselliğin iktidar ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Bunu ortaya koyarak Derrida gibi Foucault da tarihsel süreçte bastırılmış öteki söylemlerin sesini yeniden kazanmasını hedeflemektedir. Onlara sesini yeniden vermek iktidarı anlamak için de bir koşuldur.⁸³⁹

Foucault'ya göre Nietzsche ayrıca dilin doğası hakkındaki düşünceleri ile gösterge gösterilen ilişkisine yönelik önemli bir değişimin başlangıç noktasıdır. Nietzsche göstergelerin gösterilenleri temsil etme işlevini kabul etmemekle modern düşünceden ayrılmaktadır. Nietzsche'nin perspektivizmine göre yorumlama tamamlanmamış ve sonsuz bir faaliyettir. Felsefe ise sabitlenemeyecek bir filolojidir. Nietzsche'de yorumlamanın sonsuz bir faaliyet olmasının sebebi Foucault'ya göre: “yorumlanacak hiçbir şeyin olmamasıdır. Yorumlamanın tam anlamıyla başlangıcı olabilecek hiçbir şey yoktur, çünkü, aslında zaten her şey yorumdur, her gösterge kendi içinde, yorumlansın diye sunulan bir şey değil, başka göstergelerin yorumudur.”⁸⁴⁰ Nietzsche'nin görüşünde yorumlama yorumlanan şeyi aydınlatmaz. Var olan başka bir yorumu şiddetle ele geçirir. Yorumun temelinde bir gösterilen yoktur. Dolayısıyla “sözcükler bir gösterilen belirtmezler, bir yorum dayatırlar.”⁸⁴¹ Yorumcu göstergelerle oynar, onların yorumlarını bozar, değiştirir ve hakikati dile getirir. Nietzsche yorumun

⁸³⁶ Foucault, 2005, s. 173.

⁸³⁷ Koloş, 2016, s. 165-166.; Foucault, 2005, s. 166-167.

⁸³⁸ Foucault, 2005, s. 176.

⁸³⁹ Küçükcalp, K. 2017, s. 225.

⁸⁴⁰ Foucault, M. (2020). Felsefe Sahnesi (çev. Işık Ergüden). İçinde: Nietzsche, Freud, Marx, s. 54.

⁸⁴¹ Foucault, 2020, s. 55.

göstergeden önce geldiğini belirtmekle Foucault ve çağdaşları için belirleyici olmuştur. Foucault'ya göre yapısalcıların göstergelerin varlığına ve düzenine inanması yorumun ölümü anlamına gelecektir. Yorumun yaşamı ise yorumdan başka bir şey olmadığı anlamına. Bu sebeple yorum bilgisi ve göstergebilim düşmandır.⁸⁴² Foucault Nietzsche'nin dil üzerine bu düşüncelerini yani sürekli yeniden yorumlanan bir şey olarak gösterge fikrini de kendi postyapısalcı görüşlerine taşımıştır.⁸⁴³

Özne fikrinden vazgeçmemiz gerektiğini belirten ve kendi çalışmalarında modern özne kabulünün ölümünü sergileyen Foucault'nun ölen modern insanın yerine neyi koyduğu tartışmalıdır. Kısaca değinecek olursak, Sartre gibi düşünürlerle varoluş üzerine girdiği tartışmalar sonucunda Foucault'nun da yine Nietzsche etkisi görülen varoluşçu çizgiyi kabullendiğini söylemek mümkündür. Foucault Zerdüşt'ün öğretilerine paralel biçimde kendimizi bir sanat eseri gibi inşa etmemizi önermiştir. Yeni arzuların, bedenlerin, kimliklerin yani varoluş biçimlerinin yaratılması normleştirilmiş özne kurgularını sarsmak için de faydalıdır.⁸⁴⁴

Nietzsche ve Postmodernizm ilişkisini yukarıdaki düşünürlerde Nietzsche'nin mirasını göstererek ortaya koyduk. Buna göre post-modernizmin ve post-yapısalcılığın ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla, Nietzsche'nin takipçisi olduğunu söylemek mümkündür. Tanrının ölümünün sonuçlarını Postmodernizm en ileri aşamasına kadar götürmüştür. Terry Eagleton'a göre Postmodernizm Nietzsche'nin "Kadiri Mutlak ancak İnsan da yanı başına gömülürse rahat edecektir" uyarısını dikkate almıştır.⁸⁴⁵ Postmodernizm için hümanizmin özne kabulü, kesin bilgi anlayışı, evrensel ahlakı, kalıcı kimlikleri geçerli değildir. Kültürün din sonrası hali temellerden ve evrensellikten yoksundur.⁸⁴⁶ Nietzsche'nin güç istencini iktidar merkezleri dışında her yerde güç ilişkisi olarak görmesi mikro-iktidar düşüncesini destekler niteliktedir. Eagleton Postmodernizm ve Nietzsche ilişkisi hakkında, postmodern alımlamanın Nietzsche'nin bütün yanlarını benimsemediğini belirtmiştir.⁸⁴⁷ Biz de bu görüşe katılıyoruz. Nietzsche'nin eserleri batı metafiziğinin nihilizme varacağını yani bütün temeller hakkında bir bunalım yaşanacağını da tespit etmiştir. Ancak Nietzsche

⁸⁴² Foucault, 2020, s. 56-58.

⁸⁴³ Schrift, 2003, s. 164.

⁸⁴⁴ Yüksel, 2010, s. 47.

⁸⁴⁵ Eagleton, T. (2018). *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür* (çev. Selin Dingiloğlu). İstanbul: Yordam Kitap. S. 241.

⁸⁴⁶ Eagleton, 2018, s. 240.

⁸⁴⁷ Eagleton, 2018, s. 237.

gördüğümüz gibi birçok metninde ise hiyerarşiyi ve eşitsizliği kültürün yaratılması için meşru görmüştür. Güç istenci yüksek, yaratma kabiliyetine sahip, seçkin insanları vasatlık ve toplumsallık karşısında üstün görmüştür. Onların değerleri yaşamı onayladığı sürece yaşamı yadsıyan ayaktakımı-Hristiyan değerlerinden de daha değerlidir. Postmodernizm onun bu yönüyle ilgilenmez. Bu sebeple Nietzsche'nin Postmodernizmin yaptığı gibi bütün yaşam tarzlarını, değerlendirme biçimlerini eşit kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. Postmodern düşüncenin evrensellik ve hakikat eleştirisi ise etik alanında farklılığa yönelik duyarlılık sonucuna varmıştır. Hiçbir söylem hakikat hakkında diğerine göre üstün değilse farklı söylemlerin üzerinde hakimiyet kurmak hiçbir şekilde meşru değildir. Farklı yorumlar, farklı yaşam tarzları, farklı değerler yatay düzlemde eşittir.⁸⁴⁸ Tarih iyiye, rasyonel düzene doğru ilerlememektedir. Herhangi bir düzeni diğerinden daha iyi ve daha ileri olarak görmenin sonucu düşük görülen üzerindeki hakimiyetin meşrulaştırılmasıdır.⁸⁴⁹ İlerleme düşüncesinin ideolojik olduğu ve bir kesimin politik söylemini meşrulaştırmaya hizmet ettiği konusunda Nietzsche de köle ahlakı eleştirisi vasıtasıyla hemfikir konumunda bulunsa da buradan eşitlik sonucuna varmamış, yaşamın kendisini üstün bir değer olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte Nietzsche'nin eleştirilerinin ideoloji konusunda postmodern düşüncüyü de beslediğini, Marx'ın ideoloji anlayışını da aşarak “nesnel” bilginin kendisinin dahi ideoloji ürünü olduğu, ideolojik olmayan yani perspektife dayanmayan bilgi olmadığı ve her şeyin yorum olduğu görüşüne kapı açtığını belirtmek gerekmektedir.⁸⁵⁰

3.2. Modern Hukuk Eleştirinde Nietzscheci Özellikler

Bu çalışmanın ilk bölümünde ve bu bölümün ilk kısmında Nietzsche'nin görüşlerinin modernizmin ontolojisine, epistemolojisine ve etiğine getirdiği eleştirileri inceledik. Bir önceki başlıkta Nietzsche ve Postmodernizm ilişkisini hem Nietzsche'nin modern bilim eleştirisini genişleterek hem de postmodern-postyapısalcı düşünürlerde Nietzsche'nin etkisini analiz ederek gösterdik. Nietzsche'nin bütün temaları postmodernizmle uyuşmasa da postmodernizmin büyük oranda onun mirasçısı olduğu yadsınamaz durumdadır.

⁸⁴⁸ Küçükcalp, 2017, s. 212-213.

⁸⁴⁹ Küçükcalp, 2017, s. 215.

⁸⁵⁰ Küçükcalp, 2017, s. 227.

Postmodernizmin ve Postyapısalcılığın çağdaş hukuk düşüncesinde de etkileri olmuştur. Bu bölüm önce modern hukuk eleştirisindeki Nietzscheci özellikleri ve Postmodernizmin hukuki ve siyasi görüşünde Nietzsche'ye verilen yeri inceleyecektir. Bu bölümün tezi çağdaş hukuk kuramlarının Nietzsche'nin mirasçısı olduğunu göstermek değildir. Daha mütevazı bir hedef söz konusudur. Hukukun belirsiz, taraflı, ideolojik varoluşunu gösteren eleştirel hukuk çalışmalarının tezleri genelde ekonomi politik eleştiriye dayandırılrsa da Nietzsche'nin özellikle perspektivizminin bu kuramlarda, kuramların radikal kanadında da izlenebileceği ileri sürülecektir. Ayrıca eleştirel hukuk çalışmalarına temel olan hukuki realizm ve Nietzsche arasındaki koşutluklara odaklanan kısıtlı literatürden de burada bahsedilecektir. Nietzsche'nin modernizm için öngördüğü nihilizmin modern hukuk hakkında gerçekleşmesi olarak hukuki nihilizm tezi yine bu kapsamda ele alınacaktır.

3.2.1. Hukuki Realizm, Eleştirel Hukuk Çalışmaları ve Nietzsche

Hukuk felsefesi alanında, modern devletin ihtiyaç duyduğu ve geliştirmeye çalıştığı; tarafsız, kodifiye edilmiş ve formalist mantıkla tatbik edilen hukuk anlayışı genel olarak modernizmin felsefe alanında aldığı eleştirilerden bağımsız kalmamıştır. Hukuk profesyonelleri açısından hukukun varsayılan karakteri korunmaya çalışılsa da hukukun araçsal ve pragmatik karakterini görmezden gelmek mümkün olmamıştır. Hukukun temel değerinin ve nesnelliğinin reddedildiği şüphecilik ve inanç krizleri sahneye çıkmıştır. *Common Law* dünyasında on dokuzuncu yüzyılın sonlarına dayanan Amerikan Hukuki Realizmi (AHR) bu şüphecilik yaklaşımlardan biridir. Goodrich'e göre AHR toplumdaki genel kötümserliğin, güvensizliğin ve radikal şüphenin hukuk alanındaki ifadesidir. Realistler kendilerini pragmatizm ve şüphecilikle yakın bir konuma yerleştirerek hukukun ideallerine veya "putlarına" duydukları inanç kaybını dile getirmişlerdir. Hukuk eğitimi alanında kitaplardaki hukuka daha az bakılmasını ve bir disiplin aracı olan hukukun pratikteki etkilerine daha fazla ilgi gösterilmesini salık vermişlerdir. Bu şüphecilik hukuku insanların başına gelen somut şeyde aramayı gerekli görmüş ve dolayısıyla ilgisini kütüphanelerden mahkemelere çevirmiştir.⁸⁵¹ On dokuzuncu yüzyılın sonlarında endüstri devrimiyle beraber Avrupa'da ekonomik ve toplumsal açıdan hızlı değişimlerin yaşanmasının da etkisiyle daha radikal görüşler ortaya çıkmaya

⁸⁵¹ Goodrich, P. (1986). Law and modernity. *Modern Law Review*, 49(5), 545-559, s. 546.

başlamıştır. Dönem hem devrimci yaklaşımların hem de nihilist düşüncelerin ileri sürüldüğü bir dönemdir. Çağın kültürel bağlamını anlatan nihilizm ideallere veya mutlak değerlere olan inancın yitirilmesi anlamına gelmektedir. Bütün değerlerin olumsuzluğunun ve nesnellik yönündeki bütün iddiaların kırılmasının farkında olmanın getirdiği irrasyonellik ve güçsüzlük hissi nihilizmin göstergesidir. Nietzsche'nin ileri sürdüğü gibi nihilizm özellikle Avrupa'nın modernleşmesinin getirdiği aşamalardan biridir. Bütün yüksek değerler bu aşamada değerlerini kaybetmektedir.⁸⁵² Nietzsche'ye göre nihilizm hâkim dini ve politik görüşlerin yıkılması anlamında negatif bir kavramdır. Nietzsche Hristiyanlık temelli ahlaki değerlerin tanrının ölümüne rağmen moderniteye farklı görünümeler altında taşındığının ve mutlak temellere-değerlere duyulan inancın sürdüğünün, bunların dürüstlük namına sorgulanışının devamında tanrının ölümünün nihayete ulaşacağını öngörmekle Hristiyan ahlakının kalbinden nihilist bir durumun doğacağını ifade etmiştir. Bu anlamda nihilizm “aklın kategorilerine duyulan inanç”, “varlık”, “amaç” gibi doktrinlerin ve üzerinde toplumsal düzenin yükseldiği ahlaki temellerin gerçekliğinin ve değerinin reddi anlamına gelmektedir.⁸⁵³ Bununla birlikte Nietzsche için nihilizm sadece umutsuz bir durumun kabullenilmesi anlamına gelmemektedir. Nietzsche nihilizmi negatif bir kavram olduğu kadar pozitif manada da kullanmaktadır. Yaşamı olumlamak, estetik bir süreçte güç istencinin yeni değerleri yaratması nihilizmden sonra mümkündür. Kısacası, tanrısal olarak verilmiş gerçek dünyanın nesnelliğine nihilist saldırı, eski değerlerin ve düzenin ötesinde hareketlere imkân vermektedir.

Hukukun rasyonelliği ve değeri böylesi bir bağlamda sorun haline gelmiştir. Bu düşünce hukuksal nihilizm olarak da ifade edilmiştir. Hukuk alanında nihilizme yapılan atıfla modernliğin hukuk ideallerine karşı çıkan görüşler ele alınmaktadır. Bu görüşler genel olarak hukukta formalizme, metnin nesnelliğine karşı çıkmaktadır. Hukukun kurallar sistemi olduğu, kuralların olaylara objektif bir biçimde uygulandığı, yargıcın kişiliğinden bağımsız sonuçların ortaya çıktığı şeklindeki rasyonalizme karşı önce kararların verildiği ve daha sonra bunların kurallarla rasyonalize edildiği, karar vermenin pragmatik bir süreç olduğu yönündeki irrasyonalizm eleştirisi bu düşüncelerde öne çıkmaktadır. Nihilizm burada objektifliğe ve hukuki metnin doğru

⁸⁵² Goodrich, 1986, s. 549.

⁸⁵³ Goodrich, 1986, s. 550.

yorumuna ulaşmakta imkansızlıktan doğan umutsuzluk anlamına gelmektedir. Hukuk kendisine dışsal güçlerin bir aracı olarak anlaşılmaktadır.⁸⁵⁴ Hukuk alanında nihilizm modern-liberal hukuk sistemlerinin dayandığı felsefî temelleri yıkmaya yönelik bir çaba olarak görülmektedir. Örneğin eleştirel hukuk çalışmaları içindeki bazı araştırmacılara göre geleneksel hukuk felsefesi hukukun belirliliğine ve tarafsızlığına inanmaktadır. Oysa ne epistemoloji alanında ne ahlak alanında bunlardan bahsetmek mümkün değildir. Nesnellikten ve belirlilikten bahsetmek metafizik olarak görülmektedir. Nihilizm ise metafiziğe karşı hem epistemolojide hem ahlak alanında doğruluğun imkanını reddeder. Bunun yerine Nietzsche’de gördüğümüz perspektivizm geçer. Singer’e göre dünya hakkında bütün olası tanımlar doğruluk bakımından eşit konuma gelir. Ahlak bakımından ise nihilizm bir eylemin doğru ya da yanlış olarak kabul edilebileceği objektif bir temelin varlığını reddettiğinden eyleme geçmek için rasyonel bir sebep yoktur.⁸⁵⁵ Eleştirel hukuk çalışmaları tarafından gündeme getirilen sorunlar nihilizmi merkeze taşımıştır: Hukuk apolitik ve objektif değildir, hukukçular kendi politik tercihlerini ileri sürerken bunları hukuki muhakeme içerisinde ve normlar aracılığıyla perdelemektedir, davalara karar verirken rasyonellik ve objektiflik mümkün değildir. Hukuki muhakeme belirsizliklerle doludur. Hakimlerin davalara nasıl karar verdiğini açıklamada hukuki muhakemenin kriterleri açıklayıcı değildir. Hukuk tarafsız değildir, ekonomik ve siyasi iktidarın kendini meşrulaştırdığı bir araçtır. Geleneksel hukuk teorilerini savunanlar Eleştirel Hukuk Çalışmaları için nihilizm kavramını bir eleştiri olarak kullanmıştır. Nihilizm suçlaması hukukun politik olduğunu ileri sürenlere karşı retorik bir şikâyet olarak dile getirilmiştir.⁸⁵⁶ Bireysel düzeyde bir değeri diğerine karşı üstün olarak görmek için bir sebebin olmaması, hangi davranışın yasaklanacağı hakkında objektif kriterlerin keşfedilebilirliğinin imkansızlığı, bütün hukuk ve ahlak teorilerinin olumsuzluğu, bütün değerler hakkında görecilik, hukuki muhakemenin belirsizliği ve yargıçların fiilen hiçbir şey tarafından sınırlanmıyor oluşu yönündeki tezler EHÇ hakkındaki nihilizm suçlamaları için temel teşkil etmektedir.⁸⁵⁷ Nietzsche gibi Singer de Nihilizm hakkında salt negatif bir anlayışa sahip değildir. Hukukun ve ahlakın rasyonel temellere sahip

⁸⁵⁴ Goodrich, 1986, s. 551-553.

⁸⁵⁵ Singer, J. (1984). The player and the cards: Nihilism and legal theory. *Yale Law Journal*, 94(1), 1-70. S. 4.

⁸⁵⁶ Singer, 1984, s. 5-6.

⁸⁵⁷ Singer, 1984, s. 7-8.

olmayışının ve politik olarak tarafsız kararların ve karar yöntemlerinin yokluğunun zorunlu sonucu “her şey uyar” yaklaşımını benimsemek değildir. Ahlaki ve politik taleplerimizin evrensel temelleri olmasa da onları sırf politik talepler olarak kucaklamak da mümkündür.⁸⁵⁸ Singer bu bağlamda kendisini de nihilist olarak tanımlamaktadır. Singer’ın eleştirel yaklaşımının temelinde Rorty’nin pragmatik felsefesinin olduğu belirtilmektedir. Rorty’ye göre batı felsefesi Descartes’dan beri insan bilgisinin temelini insan zihni ve doğa arasındaki ilişkide temellendirmeye çalışmaktadır. Felsefenin amacı doğru bilginin temellerini ve yöntemini ortaya koyarak dış dünyanın nesnel bilgisini sunmaktır. Bu yaklaşımlara göre insan zihni dışsal gerçekliği yansıtmakta ve ifade etmektedir. Doğruluk zihnin ayna gibi dış dünyayı yansıtmasıdır. Rorty ise bunu reddetmektedir. Zihin rasyonel bir biçimde dış dünyayı yansıtmamaktadır. Bir şeyin rasyonelliği ve doğruluğu kültüre göre değişmektedir. Dış dünyanın akıl vasıtasıyla kesin ve herkes için geçerli bilgisine ulaşmak mümkün değildir.⁸⁵⁹ Kuralın olaya uygulandığı ve sonuçların objektif biçimde elde edildiği hukuksal muhakeme de aynı sebeplerle eleştirilmiştir. Bu bilgi ve dış dünya arasındaki yansıtıcı ilişkiyi varsayan epistemolojinin hukuktaki görünümüdür. Hukukta da nesnel araştırmanın imkânı sorunludur. Zihin dış dünyayı yansıtmaz. Dil ve kavramlar doğadaki şeylerin yansıtıcısı değildir. Epistemolojik olarak nesnel doğru bilgi imkansızdır ve sadece perspektife bağlı değerlendirmeler vardır. Kelimeler zorunlu olarak tek bir yorumu dayatmaz. Bu sebeple kuralın uygulanmasından çıkacak tek bir sonuç yoktur. Ortaya çıkan sonuç perspektifi yansıtır dolayısıyla ideolojik olması kaçınılmazdır. Rorty ile kurulan bu benzerlik Nietzsche ile de kurulabilir. Nietzsche için kavramların ortaya çıkışı belirsiz doğanın üzerine bir kavramlar katedrali inşa ederek hayatta kalma çabasının ürünüdür. Modern bilimin iddia ettiği gibi nesnel bilgi mümkün değildir. Bilgi yönündeki her iddia bir perspektifin dayattığı yorumdur. Bilgi güç istencinin ürünüdür. Hukukun belirsizliği tezi dilin her yoruma açık yapısının ve doğru yorumun belirsizliği tezinin hukuka aktarılması olarak görüldüğünde eleştirel hukuk çalışmalarında Nietzsche’nin dil felsefesi ve perspektivizminin izlerini görmek mümkündür. Hukukun taraflılığı tezi pozitivist manada nesnel ve kavramsal bilim tezinin eleştirisidir. Nietzsche’nin modern bilim eleştirisi de bu yöndedir. Bilgi güç istencine dayanan perspektifi

⁸⁵⁸ Singer, 1984, s. 9.

⁸⁵⁹ Aktaş, S. (2011). *Eleştirel Hukuk Çalışmaları*. İstanbul: On İki Levha. S. 60-61.

yansıtmakla politiktir. Belirtmek gerekir ki bu görüşler çağdaş hukuk düşüncesinde EHÇ tarafından ileri sürülmüş olmakla beraber benzer argümanlar AHR içinde de ileri sürülmüştür. Hukukun araçsallığı, antitemelcilik ve perspektivizm bu görüşlerde de belirgindir. Bu bağlamda burada önce hukuki realizmi ele alıp sonra eleştirel hukuk çalışmalarının tezlerini inceleyeceğiz. Bunu yaparken literatürde Nietzsche ile bu çalışmalar arasında yakınlık gören görüşleri ele alacağız.

Modern hukukun, hukuku önceden kodifiye edilmiş normların yargıçlar tarafından önüne gelen davaya objektif biçimde uygulandığı bir süreç olarak görmesine ve hukukun belirliliğini ileri sürmesine yönelik itirazlar hukukun kesin olmadığı aksine içerisinde birçok yönden belirsizlik taşıdığı hakkındadır. Amerikan Hukuki Realistlerinin tezleri bu yöndedir. Hukuki girdiler hukuki çıktıları tam olarak belirlememektedir.⁸⁶⁰ AHR içindeki yazarlar hukuk kurallarının kararlarda oynadığı rol hakkında şüphe duymakta ve bu şüphe dolayısıyla hukuk araştırmasının merkezine fiiliyattaki hukuku almak gerekliliği konusunda hemfikirdirler.⁸⁶¹ Literatürde hukuki realizmin öncüleri arasında Amerika'daki pragmatist düşünürlerden Dewey ile Pound ve Cardozo'nun Sosyolojik Hukuk ilmi ele alınmıştır. Dewey'in pragmatizmi mantığın konusunu ortaya çıkacak sonuçların araştırılması olarak belirlemiştir. Dewey'e göre insanlar bir araştırma yaparken elde ettiği malzemeleri vereceği sonuçları göz önünde tutarak ayıklar ve kullanır. Hukukta da yargılamanın mantığı buna paraleldir. Yargıç önüne gelen vakıda önce sonuçları değerlendirir. Tercih edilen sonucun ardından öncüller belirlenir. Karar geriye dönük olarak, olası hükümler arasından tercih edilmiş hükmün rasyonelleştirileceği şekilde öncüllerle rasyonalize edilir.⁸⁶² Dewey'in mantığına göre kararlarla ilgili önceden dedüktif mantık yoluyla kesin sonuçlara varmak mümkün değildir. Karar hakkında karardan önceki düşünceler olası sonuçları tahmin etmek anlamına gelir.⁸⁶³ Pound ise hukukun insan üstü aklın eseri olmadığını, insanın belli amaçları için tesis ettiği ve zamana göre değişen bir araç olduğunu belirtmekle etkili olmuştur. Hukuk araştırması toplumda çarpışan menfaatleri anlamak için sosyolojik yöntemi benimsemelidir. Hukukçular, toplumu düzenleme işinin başarılı olabilmesi için normların doğduğu yaşamı yani sosyal

⁸⁶⁰ Özkök, G. (2002). Hukuki Belirsizlik Problemi Üzerine. *AUHFD*, c. 51, S.2. s. 2.

⁸⁶¹ Uzun, E. (2015b). *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş*. İçinde: Amerikan Hukuki Realizmi. İstanbul: İthaki, s. 75.

⁸⁶² Gürkan, Ü. (1967). *Hukuki Realizm Akımı*. Ankara: Sevinç Matbaası, s. 13-14.

⁸⁶³ Türkbağ, A. (2000). Amerikan Hukuki Realizm Akımı. *İUHFM*. C. 58, s. 84.

olguları nazara almalıdır. Sosyolojik araştırma vasıtasıyla ayrıca hukukun toplumdaki işlevi hesaplanabilir ve böylece adalet için daha pragmatik kararlar tesis edilebilir. Pound’a göre hukuk toplumda çarpışan talepleri uzlaştıran kurallar ve ilkelerden oluşan bir sosyal kontrol aracıdır ancak kural ve ilkeler birçok durumda yetersizdir. Hukukçular, hukuki muhakeme içerisinde mevcut menfaat ve talepleri de değerlendirmek durumundadır.⁸⁶⁴

William James ve Dewey gibi pragmatistlerden etkilenen, AHR akımının önde gelen isimlerinden olan Holmes, 19.yy. da hâkim olan ve hukukun kanunlarda keşfedilecek katı kurallardan ibaret olduğu yaklaşımına ilk karşı çıkan isimdir. Gürkan’a göre Holmes’un 1881’de yayınladığı “*The Common Law*” hukuk biliminde sosyolojik isyanı başlatmıştır.⁸⁶⁵ Holmes’a göre çağının hukuk bilimi batıl inançlarla doludur. Kitaplardaki hukuk mantık hipotezleriyle ve etik fikirlerle, uygulama ise dini ifadelerle doludur. Ayrıca İngiliz Common Law prensiplerinin insan ilişkilerini mutlak biçimde kapsadığı yönünde bir inanç söz konusudur. Holmes ise bu görüşlere karşı hukukun mantıktan oluşmadığını, yaratıcı imkanlara açık olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁶⁶ Ona göre “Common Law, gökteki dalgın hazır ve nazır değildir.” Holmes hukukun ne olmadığını bu şekilde belirtir. Diğer Amerikan Realistleri için olacağı gibi ona göre de “hukuk nedir?” sorusunun cevabı mahkemelerin eylemlerinde aranmalıdır.⁸⁶⁷ Realistlere göre hukuk mahkemelerin yargılamasında ortaya çıkan şeydir ve bu sebeple “hukuk nedir” sorusu ileriye dönük bir sorudur.⁸⁶⁸ Holmes’un ifadelerine göre hukuka kötü adamın gözüyle bakmak gerekmektedir. Kötü adamın bilmek istediği şey mahkemelerin vereceği karardır. Holmes kendisinin de hukuktan anladığının mahkemelerin fiilen ne yapacaklarının tahmin edilmesi olduğunu belirtir.⁸⁶⁹ Bu sebeple “hukukun hayatı mantık değil tecrübedir.”⁸⁷⁰ Holmes’un bu sonuca varmasını sağlayan düşünce genel hukuk önermelerinin somut davaları karara

⁸⁶⁴ Gürkan, 1967, s. 16-17.

⁸⁶⁵ Gürkan, 1967, s. 21.

⁸⁶⁶ Gürkan, 1967, s. 22-23.

⁸⁶⁷ Wacks, 2017, s. 251.

⁸⁶⁸ Uzun, 2015b, s. 80.

⁸⁶⁹ Holmes, O. (1996-1997). The Path of Law. *Harvard Law Review*, s. 110, s. 991.’den akt. Uzun,E. 2015b, s. 80.

⁸⁷⁰ Gürkan, 1967, s. 23.

bağlamamasıdır. Somut davalara karar veren hakimlerin çatışan menfaatler arasında tercih yapma olasılığı her zaman söz konusudur.⁸⁷¹

Hukuki Realizm akımındaki kuşkuculuk ve sosyolojik araştırmaya verilen önem Joseph Bingham'da da açık biçimde görülmüştür. Bingham'ın önemi kavramlar ve gerçeklik arasında yaptığı ayrımın açıklığındadır. Hukuki Realizmde görülen anti temelcilik burada söz konusudur. Bingham'a göre hukuk alanındaki düşünce o zamana kadar ağırlıklı hukuki kavramlar üzerindeki soyut mantıksal kurgularla ilerlemiştir. Hukuk araştırması kavramlar üzerine spekülasyonlar üretmiş ve birbirlerinin mantıksal tutarsızlıklarını eleştirmeye vakit ayırmıştır. Bingham ise hukukun somut gerçeklikle ilişki kurabilmesi için bu spekülasyonlardan uzaklaşan yeni bir yöntemle başvurması gerektiği görüşündedir. Hukuk bilimi somut olgularla ilgilenmelidir.⁸⁷² Bingham'a göre bilimde soyut terimler olgusal düzenliliklerin bilimsel yöntemlerle araştırılmasından sonra ifade edilmesi aşamasında devreye girmelidir. Kavramların kendisi esas araştırma konusu değildir. Kavramların varlıkları sadece zihindedir. Dışsal bir gerçekliği yoktur. Kavramların anlaşılabilirliği ve aktarılabilirliği somut dışsal gerçekliği göstermesine bağlıdır. Hukuk kuramı ise bu gerçekliği göz ardı ederek ilerlemiştir. Kurallar ve ilkelerden oluşan hukukun varlığı ve gerçekliği de somut hukuksal gerçekliğe bağlıdır. Hukukun somut gerçekliği ise yargıcın yaptığı şeydir. Somut hukuki gerçeklik yargıcın kararında ortaya çıkmaktadır. Hukuk araştırmasında örneğin avukatın yapacağı şey somut kararlardaki yani somut gerçeklikteki düzenlilikleri keşfederek gelecekte doğacak sonucu tahmin etmektir.⁸⁷³ Yasama faaliyetiyle kavramlar ve kurallar oluşturulur. Bunlar zihinsel gerçeklikler ve ifadeler olduğu için iletişimde yaşanan her soruna açıktırlar. Yasalar ifade bakımından yoruma açık, belirsiz anlamlar taşımaktadır. Yasa metni gerçeklikteki anlamını yargıcın ona verdiği yorumda kazanmaktadır. Bu sebeple uygulanmamış normun hukuk olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Hukukçular bu sebeple ilgilerini somut gerçekliğe yöneltmelidir. Kararmaz'ın ifadesiyle "hukuki otoritesi olan, somut hukuki sonuçlar

⁸⁷¹ Akı, E. İ. (2008). *Amerikan Hukuki Realizmi Çerçevesinde Hukuki Belirsizlik*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 18.

⁸⁷² Kararmaz, F. (2017). *Hukuki Pragmatizmin Temel Unsurları*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 94.

⁸⁷³ Kararmaz, 2017, s. 95.

teşkil eden ve bu nedenle hukuki incelemenin nesnesi olabilecek tek şey yargı kararıdır.”⁸⁷⁴

AHR akımı birçok farklı araştırmacının farklı çalışmalarla dahil olduğu bir kuramdır. Kuramcılar arasında literatürde radikaller ve mutediller, kural şüphecileri olay şüphecileri gibi ayrımlar yapılmışsa da hukuki realistlerin ortak tezleri de tespit edilip ortaya konmuştur.⁸⁷⁵ Llewellyn’in tespit ettiği ortak temel özellikler; realistlerin hukukun akış halinde olduğunu ve yargısal olarak yaratıldığını kabul etmeleri, hukukun toplumsal amaçlar için bir araç olduğunu düşünmeleri, toplumun hukuktan daha hızlı değişmesi sebebiyle hukuk ile toplumsal ihtiyaçlar ve gerçekler arasındaki uyumun sürekli kontrol edilmesi gerekliliğini belirtmeleri, hukuku incelerken fiiliyatta ne yapılıyor olduğunu açıkça görmek için olan hukuk ile olması gereken hukuku birbirinden ayırmayı gerekli görmeleri, hukukun yargısal olarak yaratılması sürecinde kuralların ve emsallerin ağırlığının fazla olduğu iddiasına güvenmemeleri ve hukukun daima sonuçlarıyla değerlendirilmesinde ısrar etmeleri şeklindedir.⁸⁷⁶

Realistlerin bu ortak tezleri birbirini bütünleyen tezlerdir. Kurallar ve emsaller kararları tam olarak belirlemediği için hukuk akış halindedir ve yargısal olarak yaratılmaktadır. Yargısal olarak yaratıldığı için araştırma, olan hukukun sosyolojik biçimde araştırılması olmalıdır. Hukuk sürekli akış halinde olduğu için kararlar hakkında ancak kehanette bulunulabilir.⁸⁷⁷ Kurallar, hakimlerin kararlarının tahmin edilmesindeki unsurlardan sadece birisidir. Kararı etkileyen faktörlerin kapsamı çok geniştir dolayısıyla hukukta belirsizlik söz konusudur. Hukuki realistler kâğıt üstündeki kuralların ve emsallerin ağırlığı hakkında negatif bir tutum takındıkları için kural şüphecisi olarak da adlandırılmışlardır. Kural şüpheciliğinin sebebi aynı hukuki materyaller ile mantıksal olarak tek bir sonuca ulaşılmamasıdır. Aynı hukuk kurallarıyla farklı sonuçlar elde edilmektedir. Bundan çıkan sonuç yargısal kararı hukuksal mülahazaların değil yargıcın politik, ahlaki görüşlerinin belirlediğidir.⁸⁷⁸ Bunlara ek olarak yargıçların karakterleri, psikolojik durumları, kendilerinin bile farkında olmadığı ön yargıları da sayılabilir.⁸⁷⁹ Kararı belirleyen faktörlerin

⁸⁷⁴ Kararmaz, 2017, s. 96.

⁸⁷⁵ Gürkan, 1967, s. 31.

⁸⁷⁶ Türkbağ, 2000, s. 85-86.

⁸⁷⁷ Gürkan, 1967, s. 34.

⁸⁷⁸ Aktaş, 2011, s. 51.

⁸⁷⁹ Türkbağ, 2000, s. 90.

değişkenliği sebebiyle hukukta yaygın inanışın aksine kesinlik ve belirlilik söz konusu değildir.⁸⁸⁰ Realistlerin pragmatik yorumlarına göre kurallar, ilkeler ve emsaller verilen kararı rasyonelleştirmek için bir araç olarak kullanılmaktadır.⁸⁸¹

Realistlerin hukuk hakkındaki şüpheciliği kuralların ağırlığına karşı duyulan şüpheyile sınırlı değildir. Bir diğer realist Jerome Frank bu şüpheciliğe ek olarak olay şüpheciliğini de ileri sürmüştür. Olay şüpheciliği kararlardaki belirsizliğin bir diğer kaynağı olarak mahkemeye taşınan olayın gerçekte yaşanandan farklı olması sorununu görmektedir. Frank olayların mahkemeye kendiliğinden gelmemesinin, tanıkların yalan söyleyebilmesinin, olayla dava arasında geçen uzun süre nedeniyle kişilerin yanılabilmesinin mahkemenin olayın yaşandığı anki gerçeği ele geçirmesini imkansızlaştırdığını düşünür. Mahkeme yargılamasını meydana geldiğini düşündüğü olay üzerinden gerçekleştirir. Mahkemenin olay hakkında ne düşüneceği belirsiz olduğundan kurallar belirli olsa bile kararlar yani hukuk yargılamadan önce belirsizdir.⁸⁸² Bütün bu şüpheler dikkate alındığında realistler için hukukun formalist mantığının ileri sürdüğü formül (Kural X Olay = Hüküm) mantığı geçersizdir. Kural tek belirleyici değildir. Aynı kural farklı şekillerde değerlendirilebilir. Olay gerçekte yaşanan değil mahkemenin yaşandığını kabul ettiği olaydır. Kurallara ve olaylara duyulan bu şüpheciliğin sonucunda geleneksel kuramın aksine hâkimin hukuku yalnızca uygulamadığı onu yarattığı ileri sürülmüştür.⁸⁸³ Hukuki Realistler hukuk kurallarına duydukları şüphe ve ileri sürdükleri belirsizlik tezi sebebiyle 1930'larda muhalifleri tarafından nihilist olmakla suçlanmışlardır. Bazı yazarlar tarafından ise demokrasi karşıtı olarak görülmüşlerdir.⁸⁸⁴ Şüphesiz ki bunda realist tezler ile hukukun üstünlüğü tezi arasındaki tezatlığın etkisi söz konusudur. Benzer iddialar daha sonra EHÇ araştırmacılarına da yöneltilmiştir.

Literatürde Nietzsche ile Realizm arasındaki ilişki ise Holmes üzerinden sorgulanmıştır. Bu sorgulamalar aynı dönemde yaşamış iki düşünürün çalışmalarında araştırma nesnelerini ele alışlarındaki ve felsefi görüşlerindeki benzerlik üzerinden yapılmıştır. Ayrıca Holmes'un mektuplarında Nietzsche'ye farklı dönemlerde ilgisini yönelttiği de görülmüştür. Posner, Leiter, Luban, Vanatta ve Mendenhall gibi

⁸⁸⁰ Tatar, 2020, s. 154.

⁸⁸¹ Türkbağ, 2000, s. 90.

⁸⁸² Frank, J. *What Courts Do In Fact*, s. 649-50'den akt. Uzun, 2015b, s. 86.

⁸⁸³ Akı, 2008, s. 39.

⁸⁸⁴ Wacks, 2017, s. 249.

araştırmacılar bu iki düşünce arasındaki benzerlikleri ve Nietzsche etkisini araştırmıştır.

Bu çalışmaların çıkış noktası Richard Posner'ın Yargıç Holmes hakkında “Amerikan Nietzsche” etiketini kullanması olmuştur. Ondan sonra gelen çalışmalar bu yakıştırmanın değerini sorgulamayı amaçlamıştır.⁸⁸⁵ Öncelikle belirtmek gerekir ki Holmes, Nietzsche'nin çalışmalarından haberdardır. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* çalışmasını 1902 yılında William James'in *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* başlıklı çalışmasıyla aynı dönemde okumuş ve fikirlerini mektup arkadaşlarınailetmiştir. Nietzsche'den bu mektubunda fazla ciddiye almak mecburiyetinde hissetmediği ancak akılda tutulması gereken bazı önemli şeyler söylemiş bir felsefe olarak bahseder. Nietzsche'nin tipolojilerine atıfla kendisini de yaşamı yadsıyan rahiplerin karşısında ve yaşamın değerini onaylayan tarafta gördüğünü belirtir.⁸⁸⁶ Holmes ve arkadaşları arasındaki mektuplarda farklı zamanlarda Nietzsche üzerine fikirler gündeme gelmiştir. Örneğin Morris Cohen, Mackintire Salter'in Nietzsche üzerine çalışmasını Holmes'a göndermiştir. Holmes'un bu çalışmayı inceledikten sonra verdiği yanıt Nietzsche'de kendisinin de uzun zamandır ondan bağımsız olarak inandığı çok şey olduğu yönündedir. Ancak Holmes bu mektubunda Nietzsche'nin insanın mutluluğunu onun küçük bir tanrı olmasına bağladığını düşündüğünü, Nietzsche'yi fazla heyecanlı bulduğunu ve daha fazla dinginliği tercih ettiğini belirtmiştir. Holmes, Salter'in eseri hakkında Laski'ye yazdığı mektupta ise Nietzsche'nin kendisine bilmediği çok bir şey anlatmadığını yine de ona sempati beslediğini belirtmiştir. Daha onu tanımadan önce kendisinin de “ahlaki bir formül olarak bireyler arasındaki eşitliği gelişmemiş” bulduğunu söylemiştir. Daha sonra yine Laski Fransa'yı ziyareti sırasında Holmes'a yazdığı mektupta Avrupa'da Nietzsche'ye olan ilginin artışından bahsetmiştir. Nietzsche her ne kadar Holmes'un felsefi kaynaklarından biri olarak görülme de ve o kendini Nietzscheci ilan etmese de Vanatta ve Mendenhall'e göre onun entelektüel gelişiminde ufuk açıcı figürlerden birisi olmuştur.⁸⁸⁷

Posner *The Problems of Jurisprudence* başlıklı kitabında ve daha eski tarihli *The Jurisprudence of Skepticism* başlıklı makalesinde iki düşünür arasındaki yakınlığı

⁸⁸⁵ Vannatta, S., & Mendenhall, A. (2016). The american nietzsche fate and power in the pragmatism of justice holmes. *UMKC Law Review*, 85(1), 187-206, s. 188.

⁸⁸⁶ Vanatta ve Mendenhall, 2016, s. 193.

⁸⁸⁷ Vanatta ve Mendenhall, 2016, s. 194-196.

incelemeye çalışmıştır. Posner'a göre hem Nietzsche hem de Holmes kendi araştırma konuları için etkileyici bir şüpheli analiz yöntemi geliştirmiştir. Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde Hristiyan ahlakının ahlaki inançlarının toplumdaki baskın grupların ihtiyaçlarını ve koşullarını yansıttığını göstererek ahlakın karakterinin mutlak değil göreceli olduğunu ortaya koymuştur.⁸⁸⁸ Holmes'un *The Common Law* adlı eserinde de aynı şüpheliğe rastlanır. Holmes hukuk doktrinlerinin kökenlerini araştırarak her doktrini belli bir sosyal koşullar kümesiyle ilişkilendirmiş ve on dokuzuncu yüzyıl formalistlerinin düşündüğünün aksine hukuk doktrinlerinin değişmez biçimsel kavramları olduğunu varsaymanın saçmalığını göstermiştir. Nietzsche'nin ahlaki görecelik vasıtasıyla ahlaki yaygın düşünceye indirgemesi gibi Holmes da aynı görecelikle hukuku baskın kamusal görüşler olarak düşünmüştür. Posner'a göre soykütük yöntemiyle bir kararın sorgulanması hukuk için etkili bir yöntemdir. İlk kaynağına kadar bir emsal kararı izlemek ilk kararın sadece bir iddiaya dayandığını ve bütün bu emsallerin zayıf temeller üzerine kurulduğunu gösterir. Böylece Nietzsche'nin ileri sürdüğü gibi bir şekilde meydana gelmiş olan bir şeyin yeni amaçlar için sürekli nasıl yeniden yorumlandığı ortaya koyulacaktır. Bir şeyin oluşum nedeniyle mevcut faydasının birbirinden bütünüyle ayrı olduğu gösterilecektir. Posner on dokuzuncu yüzyılda aşkın ve özcü kavramlara meydan okumak için tarihi kullanma eğiliminin Nietzsche'ye has olmadığını örneğin Marx'ın tarih teorisinde de bu eğilimin görüldüğünü belirtir. Bununla birlikte ona göre Nietzsche'nin Hristiyanlık eleştirisinde kullandığı yöntem Holmes'un yöntemine en yakındır.⁸⁸⁹

Posner 19. Yüzyılın bu iki büyük şüphelisinin başka ortak yönleri de olduğuna dikkat çekmiştir. Her ikisinde de insan aklına karşı ortak bir güvensizlik görmek mümkündür. Nietzsche şeyleri yönlendiren güdünün güç istenci olduğunu belirtirken, Holmes'un görüşü hukuku güce indirgemiş ve mevcut davayı çözmede irade gücünü tercih edilen bir yöntem haline getirmiştir. Ayrıca Posner iki yazarın da aforistik tarz kullandığını ve bunun sebebinin rasyonel akla duyulan güvensizlik olduğunu göstermiştir. Posner'ın kurduğu son benzerlik ise her iki düşünürün de liberal insan varsayımının aksine insanın savaşa, mücadeleye olan düşkünlüğünü yani insanın hayvanlığını belirtmesidir.⁸⁹⁰ Bu benzerliklere rağmen Holmes'un ifade özgürlüğüne,

⁸⁸⁸ Posner, R. A. (1993) *The Problems of Jurisprudence*. London: Harvard University Press, s. 239.

⁸⁸⁹ Posner, 1993, s. 240.

⁸⁹⁰ Posner, 1993, s. 241.

adil yargılanmaya önem vermesi ve demokratik bir bakışı şüpheciliğiyle birlikte sürdürmesi onu Nietzsche'den ayırmaktadır. Holmes ayrıca çok açık bir faydacılık sergiler. Hukukun sosyal refah için bir araç olarak kullanılması gerektiğini ileri sürer. Hukuku ahlaktan ayırmayı, hukuk normlarında ahlaki kavramların mümkün olduğunca kullanılmamasını istese de hukukun geleceği için faydayı bir ahlak ilkesi olarak da önermektedir. Posner bu sebeple benzerlik kurarken fazla ileri gitmemiştir.⁸⁹¹

İki düşünür arasında ahlak hakkında görüşleri bakımından da benzerlikler olduğu ileri sürülmüştür. Robert Gordon, Holmes'un kuramında hayranlık duyduğu yönleri sıralarken onun hak ve ahlak sistemlerinin altında yatan güç ilişkilerine dair Nietzscheci bir kavrayışa sahip olduğunu, hukuk kurallarının tarihsel ve toplumsal olumsuzluğunu tanıdığını belirtir.⁸⁹²

⁸⁹¹ Posner, 1993, s. 241-242.

⁸⁹² Gordon, R. W. (1982) "Holmes' Common Law as Legal and Social Science," *Hofstra Law Review*: Vol. 10: Iss. 3, Article 3. S. 746. Vanatta ve Mendenhall'ın çalışması ile Luban'ın çalışması her iki düşünürün genel felsefesi arasında üslup ve yaklaşım bakımından benzerlikler olduğuna dikkat çekmiştir. Bununla birlikte bu çalışmalarda kurulan benzerlikler genel felsefelerinin benzerliği ile sınırlı olarak ele almaktadır. Mendenhall ve Vanatta her ikisinde de insan özerkliğinin imkanının estetik normlarla sağlanabileceği yönünde bir düşünce olduğunu belirtir. Nietzsche'nin hıncı için ileri sürdüğü düşünceye benzer şekilde Holmes nefretin istediğimiz türden bir dünyayı yaratmanın önünde engel olduğunu düşünür. Hristiyan ahlaki Holmes için eyleme motivasyon sağlamaktan uzak bir ahlaktır. Holmes'a göre hayatta enerjimizi başka şekillerde kullanıyor olabilmemiz değerli bir mizaç çoğulluğu yaratmaktadır. Hristiyan ahlaki gibi evrensellik iddiasında bulunan dogmatik düşünceler ise bu olanakların karşısında bir tehlike teşkil etmektedir. Ayrıca her ikisi de yaşamın karakterini güç mücadelesi olarak görmektedir. Holmes insanlar için insan enerjisinin somutlaşmasından daha gerçek bir ölçü bilmediğini ve enerjinin bir şekilde nihayetinde savaştığını belirtir. Holmes'a göre birbiriyle tutarsız dünyalar yaratmak isteyen güçler için mücadele dışında çare yoktur. Nietzsche gibi Holmes da eylemi yönlendirecek tepeden inme yaklaşımlara karşıdır ve ahlaki normlarını oluşturmak için kişinin yaratıcı ve estetik biçimde çabalamasına saygı göstermektedir. Dolayısıyla hem Holmes hem de Nietzsche yaşamı onaylar ve insan varoluşunu güç ilişkileriyle aşılanmış olarak yorumlar. Bu noktada Holmes'un şüpheciliği Nietzsche'nin perspektivizmiyle de benzer. Holmes kişinin deneyiminin, belirli tercihleri kendisi için dogmatik kılarken, bunların nasıl ortaya çıktığının farkına varılmasının, başkalarının da başka bir şey hakkında eşit derecede dogmatik olabileceğini görmeyi sağlayacağını düşünür. Bu sebeple Holmes'un Nietzsche'nin perspektivizmi gibi, insan motivasyonunun artan çeşitliliğinin farkında olan bir yargılama yaklaşımı benimsediği ifade edilmiştir (Vanatta ve Mendenhall, 2016, s. 197-204). Holmes ile Nietzsche arasında felsefi pozisyon olarak yakınlık tespit eden bir diğer araştırmacı Luban'dır. Luban'a göre Holmes diğer yargıçlarda görülmeyen düzeyde felsefi problemlerle meşgul olmuştur. İnsan hayatının anlamı, insan değerlerinin geçerliliği gibi konular üzerine düşünülmüştür. Bu sorulara verdiği yanıtlar kimi zaman umutsuzdur. Luban'a göre Nietzsche gibi Holmes için de tanırsız bir dünyada nihilizme düşmekten nasıl kaçılacağı bir sorundur. Holmes genellikle pragmatizmle birlikte değerlendirilmişse de ahlaka karşı tutumları ve felsefelerinde kuvvete verdikleri yer düşünüldüğünde Luban Nietzsche ile kurulan benzerliğin daha aydınlatıcı olduğunu ileri sürmüştür. Luban makalesinde Holmes'un felsefi görüşlerinin Nietzsche'nin görüşleriyle başka yönlerden de benzeştiğini iddia etmektedir. Holmes için olduğu gibi Nietzsche için de ateizm, bilimsel dünya görüşünün bir sonucuymuş ve sadece dinin değil, evrende arayabileceğimiz tüm insan merkezli rahatlığın da sonunu işaret ediyordu. Kopernik sonrası düşünce her ikisi için de evrenin bize hiç aldırış etmediğini göstermektedir. Nietzsche bu sorun karşısında evrenin olumsuzluğunu ve amaçsızlığını ileri

Nietzsche, Holmes ve hukuki realizm arasındaki bağlantı, bu iki düşünürü ve hukuki realizmi felsefi realizmin tarihsel gelişimi içerisinde konumlandıran Brian Leiter tarafından daha kapsamlı olarak araştırılmıştır. Belirtmek gerekir ki Brian Leiter hem Nietzsche konusunda hem Realizm konusunda kendi özgün yorumlarına dayanarak bu bağlantıları kurmuştur. Ona göre Nietzsche postmodern yorumların ileri sürdüğünün aksine bir realisttir. Hukuki Realizm ise doğalcı epistemoloji çerçevesinde Leiter tarafından yeniden formüle edilmiştir. Öncelikle Leiter'ın hukuki realizm görüşüne bakacağız. Daha sonra Nietzsche, Holmes ve klasik realizm arasında kurduğu bağlantıyı açıklayacağız. Leiter'ın Nietzsche yorumu belli noktalarda bu

sürmüştür ki bu nihilizme sevk eden bir düşüncedir. Luban aynı düşüncenin farklı biçimde olsa da Holmes'da da bulunduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Holmes'a göre evrensel bilimsel yasalar bile temeldeki kozmik bir düzenin varlığını kanıtlamamaktadır. Şöyle diyor Holmes: “Evren, rasyonel silsile içinde irrasyonel bir zevk alan kendiliğindenliktir.” Yani birbiri ardına gelme durumları evrenin rasyonel bir düzeni olduğunu ispatlamaz. Holmes'a göre insan ilişkilerini yöneten “evrensel yasalar” ise varoluş mücadelesinde en uygun olanın hayatta kalacağı yönündeki evrim yasalarından gelmektedir. Holmes'un düşünce çizgisinde evren insan merkezli değildir. İnsan evrenin akıl almaz büyüklüğünün içinde yalnızca bir parçadır. Bu sebeple evren insan ölçeğine, insanın anlamlandırmasına aşkındır. İnsanı üreten vahşi, amaçsız evrendir. Holmes bu sorunun karşısında kaçınılmaz olana ibadet ettiğini yazmıştır. “Olmakla, olması gereken arasında kaba bir denkliği” kabul ettiğini söylemiştir. Luban bunu ise Nietzsche'nin *amor fati* anlayışına benzetir. Bizim evrenin içinde olduğumuzu, evrenin bizim içimizde olmadığını söyleyen Holmes için insan bilincinin evreni inşa ettiğini düşünen, insan merkezci idealizm ve buna dayanan ahlak yaklaşımları (örneğin Kant'ın ahlak yasası) sahtekarlıktır. Holmes kişiliğimizi kozmosun içindeki karşılaşmaların bir ürünü olarak görür ve ona göre başka enerji kaynaklarıyla karşılaşmak farklı kişilikler üretecektir. Kozmosun içindeki enerjilerden bilinç, zekâ ve idealler doğmuşsa da bunların kozmos için nihai şeyler olduğunu düşünmek için bir sebep ise görmediğini söylemiştir. Holmes'un bilinci ve kişiliği güçlerin geçici bir karşılaşmasının ürünü olarak görmesi ve bunların mutlaklığını sorgulayan bir şüpheye sahip olması onu Nietzsche'ye yakınlaştırmaktadır. Nietzsche'nin soykütüğünün sorgulaması bu yöndedir. Güç istenci tezi ise dünyayı güç miktarlarının sürekli etkileşiminin yarattığı bir oluş olarak ele alır. Holmes'un “enerji” kavramı ile Nietzsche'nin “güç istenci” kavramı birbirine yakın özellikler sergilemektedir. Nietzsche'den farklı olarak ise Holmes “kendinde şeylerin” varlığını kabul ettiğini açıkça belirtmiştir. Holmes evrenin bizim değer yargılarımıza karşı kayıtsız olmasının değer yargılarımızın “keyfilğini” gösterdiğini belirtirken evrendeki şeylerin gerçekliğini kabul eder ve bu sebeple metafizik bakımından realisttir. Değerleri şeylerin bir parçası olarak göremeyeceğimiz için ise ahlaki bakımdan nihilisttir. Holmes'a göre idealler insanların kurgularıdır. Bunların gerekli kurgular olması durumu değiştirmemektedir. Bununla beraber aslında bilincimizi belirleyen de evrimsel, bireysel süreç içerisinde yapılandırılmışlığımızdır. Dolayısıyla yaşamımız için gerekli olan kurguların kaynağı da bizi yaratan koşullardır. Luban burada bu yaklaşımı Nietzsche'nin hakikat ifadeleri hakkında kullandığı yaşam için gerekli yalanlar açıklamasına benzetmektedir. Her ikisi için de ideallerimiz, bilincimiz yaşam tarafından belirlenir. Bununla birlikte, Holmes yine Nietzsche'ye benzer şekilde mevcut olamı aşmak için yaratıcı güçle yeni idealler inşa edenlere saygısını da belirtmiştir. Holmes ayrıca *Soldier's Faith* konuşmasında sosyal reformcuları eleştirirken, onların amacının hayatı kitleler için daha acısız ve konforlu hale getirmek olduğunu belirterek dinleyicilere daha kahramanca, tehlikeli ve kitle için olmayan idealleri kovalamalarını önermiştir. Luban'a göre bu Zerdüşt'ün kendi kendi takipçilerine yaptığı önerilere benzemektedir. Zerdüşt üst insanın kitlelerin, ayaktakımının konformizminin ötesinde kendi varoluşu için yeni değerler inşa etmesini öngörmüştür. Her ikisi için de yaşamı onaylamak için determinizme rağmen iradeyi kullanmak, emir vermek, yaşamın yasa koyuculuğuna soyunmak nihilizmin üstesinden gelmek için gereklidir. Yaşamı onaylamak için güç istencinin aktif olması gerekir. (Luban, D. (1994). Justice Holmes and the Metaphysics of Judicial Restraint, 44 *Duke Law Journal* 449 523. s. 464-480)

çalışma boyunca sunduğumuz bazı yönleri Nietzsche’de görmemektedir. Bu farklılıkları da Leiter’in yorumunun ardından değerlendirmek gereklidir.

Leiter’a göre hukuk felsefesi de felsefenin çeşitli alanlarını etkisi altına almış olan doğalcılıktan etkilenmiştir. Metodolojik, tözsel, semantik doğalcılık ayrımlarına giden Leiter, metodolojik doğalcılığın *apriori* kavramsal analizi kabul etmediğini hem sonuçlar bakımından hem yöntem bakımından bilimlerle sürekliliği talep ettiğini belirtir. Sonuçların sürekliliği felsefi teorilerin tözel iddialarının deneysel sonuçlarla desteklenmesini talep eder. Örneğin ahlak felsefelerinin evrimsel biyolojinin sonuçlarıyla gerekçelendirilmesinin zorunlu olduğu düşüncesi böyledir. “Ahlakın doğasını ve işlevini evrim teorisine göre olanaksız olacak yollarla açıklayan felsefi bir ahlak bilgisi doğalcı endişeler tarafından kabul edilebilir bir felsefi teori olmayacaktır” demektedir Leiter. Metodların sürekliliği ise felsefi teorilerin bilimsel metotlara benzemeye çalışmasını ifade eder. Metodolojik doğalcılık hukuk felsefesinde hukukun kavramsal analizinin, başarılı sosyal bilimsel analizle değiştirilmesi gerektiği görüşünde, yargılamanın normatif teorilerinin ise deneysel teorilerle değiştirilmesi gerektiği görüşünde ortaya çıkmıştır. Doğalcı görüş felsefi temelciliğe karşı bir saldırı teşkil etmektedir. Temelcilik teorilerin şüphe edilemez delillerde (örneğin duyu izlenimlerinde) temellendirilebileceğini iddia ederken, anti-temelcilik her zaman delillerle tutarlı birden fazla teori olabileceği teziyle bu görüşü reddetmektedir. Doğalcılık bu noktadan hareketle epistemolojik soruların örneğin psikolojik sorularla değiştirilebileceğini kabul etmektedir. İnsan öznesi aynı girdilerle farklı çıktılara, aynı delillerle bu delilleri aşan teorik sonuçlara ulaşmaktadır. Bu epistemolojik süreç psikolojik ya da deneysel olarak analiz edilebilir bir sorundur. Dolayısıyla ortaya çıkan bilginin temelci açıklamalarının yerini betimleyici açıklamalar almalıdır. Leiter şöyle diyor:

“Gerekçelendirici bir ilişkiye dayanabilecek, aralarında ilişki olduğu söylenen nesne (relata) çiftlerinin herhangi biri için -delil ve teori, nedenler ve inanç, nedensel tarih ve semantik ya da tasarımsal içerik, hukuki sebep ve yargısal karar gibi- eğer ilişkinin normatif açıklaması mümkün değilse, teorik olarak verimli tek açıklama o alanın ilgili bilimince verilen betimsel/açıklayıcı açıklamadır.”

Özetle doğalcılığa göre teoriler delilsel girdiler temelinde gerekçelendirilemez. Bu sebeple temelcilik hatalıdır. Hangi girdinin hangi çıktıyı belirlediğini psikoloji gibi betimsel yöntemlerle açıklamak gerekir. Hukuk felsefesinde hukuki realizm bu iki

özelliği de taşımaktadır. Epistemolojideki temelci bilgi teorilerinin bilgiyi sağlayan girdiyi ortaya koyması gibi klasik yargılama teorileri de yargı kararlarının gerekçelendirildiği temelleri ortaya koymaya çalışır. Hukuki sebepler girdi, yargısal kararlar çıktıdır. Amerikan hukuki realistleri ise bu temelci yaklaşımın karşısındadır. Onlara göre hukuksal sebepler yargısal kararları “eksik belirler”. Yargılamada ortaya çıkan tekil sonucun belirleyicisi hukuki sebepler kategorisi değildir. Realistlere göre hukuki sebepler tekil kararı gerekçelendirmediği için hukuk belirsizdir, aynı hukuki sebeplerle gerekçelendirilebilecek birden fazla karar vardır ve betimleyici araştırmaya yönelmek daha verimlidir. Hukuki realistlerin psikolojik açıklamalara duyduğu ilgi de bunun sonucudur.⁸⁹³

Leiter Richard Posner’ın, Holmes’u “Amerikan Nietzsche” olarak nitelendirmesinden yola çıkarak “*Holmes, Nietzsche and Classical Realism*” başlıklı bir araştırma yapmıştır. Yazara göre Holmes ve Nietzsche arasındaki gerçek benzerlik her ikisinin de ahlak, politika ve hukuk teorisine yönelik görüşlerinde klasik realizmi savunmasıdır. Ayrıca Leiter, Holmes ve Nietzsche’yi klasik realist olarak nitelendirmekle onları Thukydides, Machiavelli, Freud, Marx gibi düşünürlerin yer aldığı uzun bir geleneğe yerleştirdiğini belirtmektedir.⁸⁹⁴ Leiter klasik realizmi insan güdülerinin ve insan ilişkilerinin acımasız bir dürüstlük ve açık sözlülükle tasvir edildiği, katı, metafizik içermeyen, romantik olmayan bir tavır olarak açıklamaktadır. Klasik realistlerin kabul ettiği üç doktrin olduğunu belirtmektedir. Birincisi, insan varlıkları ve insan doğası hakkında büyük ölçüde düzeltilemez ve genellikle çekici olmayan bazı gerçekler olduğu anlamında doğalcılıktır. İkincisi, sadece etkinin ve pratik sonucun teorik konularda değerli olduğunu kabul etmek anlamında pragmatizmdir. Üçüncüsü, insan doğası hakkındaki gerçeklerin empoze ettiği sınırlara saygı göstermeyen normatif bir teorinin boş ve anlamsız olduğunu düşünmek ve pratikte fark yaratmayan şekilde teori kurmak yerine “sessiz kalmayı” yeğlemek anlamında dinginciliktir. Üç doktrinin birleşiminden gelen klasik realist sonuç ise teori inşa etmenin amacının normatif düzenleme veya rasyonalizasyondan ziyade düzeltilemez gerçekleri betimlemek ve açıklamak olması gerekliliğidir. Leiter’a göre

⁸⁹³ Leiter, B. ve Etchemendy, M. X., "Naturalism in Legal Philosophy". (2020). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/lawphil-naturalism/>>.

⁸⁹⁴ Leiter, B. (2000). *Holmes, Nietzsche & Classical Realism*. Available at SSRN: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.215193>. S. 1.

klasik realist çizginin en vurucu özelliği ise çağdaş ahlaki ve politik yaklaşımların aksine haklılaştırıcı ya da normatif türden teorilerin peşinden koşmamasıdır. Realistler bu konularda şüphecidir. Onlar şeylerin “olması gereken” halinden bahsetmektense şeyleri “olduğu gibi” anlamayı istemektedir.⁸⁹⁵

Realistler insan davranışlarında fikirlerin etkili olduğunu bütünüyle reddetmemekle birlikte ahlaki fikirlerin ve sebeplerin veya teori biçimini almış belli bir normatif fikrin olayların gidişatında nedensel bir fark yarattığı konusunda şüphecidirler. Örneğin Posner’ın insan davranışlarının motivasyonunun ahlakın ötesinden geldiğini düşünmesi bu şüpheciliği sergiler. Leiter’a göre sıradan insanların normatif görüşlere sahip olduğu ve bunların davranışlarını etkileyebileceği doğrudur. Buna rağmen gündelik hayattaki sıradan kararlarda ahlaki ve normatif teoriler belirleyici değildir.⁸⁹⁶ Dworkin ve Rawls gibi düşünürlerde görülen ahlak teorileri ince ayrımlar oluşturur, dikkatli argümanlar içerir, kavramları belirginleştirir ancak bu tür ahlak teorileri hem okuyucuyu yorar hem de gündelik motivasyonlar üzerinde bir etkisi yoktur. Leiter bu akademik ahlak teorilerinin akademide bile okunmadığını, öğrenciler dahil insanları sıktığını kolayca gözlemleyebileceğimizi belirtmiştir. İnsanlar birçok durumda kişisel çıkar hesabıyla davranmaktadır. Klasik realizm bu noktada pragmatizm ve doğalcılığı birleştirerek normatif konularda sessizlik takınıp betimleyici ve açıklayıcı teori inşasını desteklemiştir. Klasik realist görüşe göre insan bencildir, kendi çıkarı ve refahı birincil motivasyondur. Eylemleri özünde ahlak dışıdır. Realistler arasında, peşinde koşulan bu refahın içinde nelerin olduğuna dair farklılıklar olsa da (örneğin diğer insanların refahı da insan için avantaj olarak görülse de) Leiter’a göre onlar motivasyonun refah olduğu konusunda hemfikirlerdir. Klasik realistler için insan bencil olduğu kadar irrasyonel de davranan bir varlıktır. Klasik realistler insan zekâsı ve kapasitesi hakkında karanlık bir tablo çizerek insanın saf, aptal ve kolayca manipüle edilen bir varlık olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla insanlar bencil bir motivasyonla hareket ederken bile çoğu durumda kişisel çıkarlarını algılamada ve tatmin etmede başarısız olmaktadır.⁸⁹⁷

Nietzsche *Putların Alacakaranlığı* ve birçok başka eserinde yukarıda da gördüğümüz üzere batı metafiziğinin başlatıcısı olması nedeniyle Sokrates’i mahkûm

⁸⁹⁵ Leiter, 2000, s. 2-3.

⁸⁹⁶ Leiter, 2000, s. 4-5.

⁸⁹⁷ Leiter, 2000, s. 6-8.

edip, Sokrates öncesi felsefeye ihtimam göstermiştir. Leiter, Nietzsche'nin Sokrates öncesi felsefeye dayanan incelemelerine dayanarak Thukydides'i (ve sofistleri) klasik realizm panteonunda başlangıç noktası olarak almaktadır. Gerçekten de Nietzsche Sokrates öncesi düşüncüyü incelerken onları "realist" olmaları sebebiyle "idealistlerden" üstün görmüştür:

*"Sofistler, realistlerden daha fazla bir şey değildirler: değerleri ve uygulamaları, değerler seviyesinde herkes için geçerli olacak şekilde oluşturuyorlar-tüm güçlü ruhların, kendi ahlaksızlıklarını bilme cesaretine sahiptirler-...Sofistler Yunandı: Sokrates ve Platon erdem ve adalet meselesini açtıklarında Yahudi ya da öyle bir şeydiler."*⁸⁹⁸

*"Thukydides ve Machiavelli'nin yapıtı, bağımsız istenç dolayısıyla bana çok yakın görünüyor, nesnel gerçeklik içinde yeğlenecek, usa öncelik tanıyacak bir durum yok- ne us içinde ne de 'ahlak'ta bir ayrılık var...Greklerde yüzeysel güzellik çekiciliğinden ideal duruma yönelme var...Platon nesnel gerçeklik karşısında bir korkaktır- bu yüzden ideal olana sığınmış; Thukydides kendi gücünü korudu, sonunda o da sorunları güç kapsamında tuttu..."*⁸⁹⁹

Bir başka pasajında ise Nietzsche, sofistlerin ahlakı nasıl gördüğünü ifade ederken, klasik realizmin bir parçası olan pragmatizmin içerdiği bir düşünme tarzının sofistlerde de olduğunu göstermektedir.

*"Sofistler, ilk kez ahlaklılığın eleştirisinin, ilk kez ahlaklılığı kavramanın eşliğindedir: ahlaki değer yargılarının çeşitliliğini (coğrafi göreliliğini) yan yana koymaktadırlar;- her ahlaklılığın diyalektik açıdan haklı çıkarılabileceğinin bilinmesini istemektedirler, yani ahlaklılık için neden sağlayacak tüm girişimlerin ister istemez sofistlik olduğu kehanetinde bulunmaktadırlar... "kendi içinde ahlaklılık", "kendi içinde iyilik" olmadığını, bu alanda "gerçekten" bahsetmenin dolandırıcılık olduğunu varsaymaktadırlar... epistemolojik ve ahlaki bilgide her ilerleme sofistleri geri getirmiştir."*⁹⁰⁰

Nietzsche *Güç İstenci* 'nde Sokrates'i eleştirirken bağımsız ve zengin bir tinin ahlaklılık sorunlarına direneceğini belirtir. Pratik felsefe acil durumlarda öndedir ve Nietzsche'ye göre Antik Yunan'da ortaya çıkan ahlaklılık ve dinin kendisi de acil durumun bir ürünüdür.⁹⁰¹ Putların alacakaranlığında belirttiği gibi diyalektik, zorbalığa karşı bir silah olarak, Sokrates tarafından bir tedavi olarak ileri sürülmüştür.⁹⁰²

⁸⁹⁸ Nietzsche, 2017a, s. 289.

⁸⁹⁹ Nietzsche, 2014, s. 115.

⁹⁰⁰ Nietzsche, 2017a, s. 288.

⁹⁰¹ Nietzsche, 2017a, s. 293.

⁹⁰² Nietzsche, 2014, s. 24.

Leiter'a göre Nietzsche'nin de gördüğü gibi Thukydides insanların davranışlarını yöneten şeylerin ahlak prensipleri olmadığını, güçlerinin sınırına göre kendi çıkarlarını takip etmek olduğunu gören bir filozof olmasıyla Realisttir. Sokrates ve Platon'un aksine Thukydides erdem ve adaletin insan davranışında rol oynamadığını düşünür. *Peloponnessos Savaşları* Thukydides'in insan ilişkilerine dair gerçekçi görüşünü, ahlak dışı motifleri konuşmacıların diline taşır. Ayrıca Gorgias, Glaucon ve Thrasymachus da Realist sofistlerdir. Leiter bu sofistlerin hukuk görüşündeki ortak özelliğin, güçlü olanların kendi çıkarlarını ortaya koydukları her şeye hukuk ve adalet adını verdiği gerçeği ile yüzleşmek anlamına geldiğini belirtir.

903

Machiavelli ve Marx'ı da klasik realizm bağlamında inceleyen Leiter daha sonra Nietzsche'nin realist görüşünü ele almaktadır. Bunu yaparken ilk olarak, klasik realist ve doğalcı bir Nietzsche yorumu ortaya koyduğunu, çağdaş yorumlarda hâkim olan "postmodern" Nietzsche imajını reddettiğini belirtmektedir.⁹⁰⁴ Yukarıda Postmodernizm ve Nietzsche ilişkisini incelerken bu alımlamayı ortaya koymuştuk. Bize göre de Nietzsche hem sabit insan öznesine, insan doğasına ve keşfedilmeyi bekleyen hakikate karşı çıkmakla hem de perspektivist epistemolojisiyle postmodernizmle uyuşmaktadır. İnsan doğası da dahil olgu olarak kabul edilen şeylerin güç istençlerinin etkileşiminde yaratılan inşalar olduğu görüşüyle, etkileşimlerinden soyutlanmış kendi içinde şeylerin reddedilmesiyle Nietzsche Postmodernizm için bir kırılma noktası niteliğindedir. Burada Leiter'in yorumunu aktardıktan sonra bu yorum ve çalışma boyunca ele aldığımız şekliyle Nietzsche arasında ne gibi açmazlar olduğuna dair bir değerlendirme de sunmak gerekmektedir. Şimdilik bu görüşler arasında Leiter'in gördüğü tezatlığın aşılabileceğini düşündüğümüzü belirtmek yeterlidir.

Leiter'a göre doğalcı Nietzsche, klasik realizmi benimsemiştir. Nietzsche insanlar arasında yaygın hale gelmiş çileci dinin ve ahlakın açıklayıcı bir teorisini inşa etmenin peşindedir. Nietzsche'nin açıklaması insan doğası hakkında benimsediği egoist görüşe dayanmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* eserinde beden ve akıl, arzular ve ahlak arasında kurduğu ikili ayrım bu

⁹⁰³ Leiter, 2000, s. 12.

⁹⁰⁴ Leiter, 2000, s. 19.

yaklaşımı destekler niteliktedir. Buna göre insanın ahlakileşmesi ve medenileşmesi süreci insanın doğal güdülerinin bastırılması sürecidir. Nietzsche'ye göre her canlının istenci gücünü arttırmayı arzulamaktadır. Zayıfların, ezilenlerin, kölelerin gücünü artırma istenci ise onların işine gelen köle ahlakını yaratmıştır.⁹⁰⁵ Paradoksal bir biçimde kölelerin güç istenci, güç istencini ve arzuları bastıran bir ahlakın yaratılmasına sebep olmuştur. Calicles gibi Nietzsche de ahlakın kaynağını güçlülerin eylemlerini ahlak yasalarıyla engellemeye çalışan zayıflarda görür. Leiter'ın belirttiği gibi Nietzsche'ye göre ahlak belli bir zümrenin kendi çıkarlarını gizlediği bir maskedir. Bu klasik realistlerin üzerinde uzlaştığı bir yaklaşımdır.⁹⁰⁶

Leiter'ın burada sunduğu görüş bizim bu çalışmanın ilk bölümünde ortaya koyduğumuz görüşle uyumludur. Tekrar edecek olursak bizim Nietzsche'yi doğal hukukun varsayımlarını tersyüz eden bir filozof olarak ele almamızın sebebi de ahlakın güç istencinin yaratımı olmasıydı. Bir üst hukuk olarak doğal hukukun kaynağının doğa, insan doğası, evrensel akıl olmadığı aksine bunların güç istencinin getirdiği kurgular olduğu şeklindeki yorumumuz buradaki yaklaşımla uyumludur. “Kölelerin intikam arzusu olarak başlayan şey ve kölelerin güç istencinin etkinleşmesi süreci; ahlaki, evrensel, metafizik, doğal hukukçu manada adaletin, eşitliğin ve hakların doğmasına neden olmuştur.”⁹⁰⁷

Holmes ve onun ardından gelen hukuki realistler de bu klasik realist çizginin bir parçasıdır. Leiter'a göre Holmes hukuk araştırmasının konusunu mahkeme aracı vasıtasıyla kamu gücünün nasıl ortaya çıkacağına tahmin edilmesi olarak görmekle realisttir. Holmes, ahlaki hakikati ve adaleti hukuk araştırmasının bir konusu olarak görmemektedir. Mantıksal bir sistem olarak hukukun temel prensiplerini araştırmamaktadır. Hukuk araştırması mahkemelerin fiiliyatta ne yapacaklarına odaklanmalıdır. Kararın tahmin edilmesinde ise gerçek temel ahlaka da mantığa da dayanmaz. Herhangi bir sonuç mantıksal biçim alabilecektir. Holmes kararların “yasama politikası üzerinde yarı bilinçli bir savaş” olduğunu belirtir ve onun için (sonrasında Posner için de) yargıçların ne yapmakta olduğunu anlamak için ekonomi bilmek gereklidir. Holmes ve hukuki realistler için hukuk mahkemenin yaptığı şey olduğu için normatif teoriler geri plandadır. Asıl hedef mahkeme kararlarının

⁹⁰⁵ Leiter, 2000, s. 20.

⁹⁰⁶ Leiter, 2000, s. 22.

⁹⁰⁷ Bkz. 2.3.2.

sistematik ve deneysel olarak araştırılmasıdır ve yargıçlara ne yapmaları gerektiğini söylemekten ziyade onların kararlarını nasıl verdiğini betimlemektir. Bu Leiter'ın klasik realizm tanımında yer alan normatif dinginciliğin hukuki realizmdeki görünümüdür. Jerome Frank'ın yargıçların kararlarına kişisel adalet tercihlerini katıp katmamaları tartışmasında bunu yapmalarının zaten kaçınılmaz olduğunu söyleyerek normatif bir cevap vermemesi de bunun örneği olarak görülmüştür.⁹⁰⁸

Leiter Posner'ın, Nietzsche ile Holmes'u kıyaslarken aşırıya kaçmamak gerektiği yönündeki uyarısına katıldığını belirtir. Bununla birlikte ona göre her iki filozofun da klasik realist geleneğin bir parçası olduğunu söylemekte herhangi bir abartı söz konusu değildir. Her iki düşünür de insan doğasının belli kalıcı özellikleri olduğunu düşünmektedir. Buna insanın bencil bir varlık olduğunu düşünmeleri dahildir. Hem Holmes hem de Nietzsche normatif tavsiyeler vermişlerse de normatif kuramlaştırmaya karşı direnmektedir. Holmes için yargıçların yapması gereken şey zaten yaptıkları şeydir. İnsan Nietzsche'ye göre gerekliliklerin bir ürünüdür ve insana nasıl olması gerektiğini söylemek bir ağacın nasıl olması gerektiğini söylemek gibi gariptir. Her iki düşünür de kendi konuları için betimleyici ve açıklayıcı kuramlar geliştirmeyi hedeflemiştir. Holmes ve hukuki realistler mahkemelerin fiilen ne yaptığını deneysel olarak araştırma ve bu bilgiyi kullanışlı kılma peşindedir. Nietzsche ise ahlaki araştırırken onu ahlaktan özgürleşmiş bir gözle oluşum süreci içinde araştırır.⁹⁰⁹

Burada Leiter'ın yorumuna birkaç şerh düşmemiz gerekmektedir. Burada kısmen katılmadığımız hususlardan birincisi Nietzsche'nin doğalcı olduğu, insan doğası hakkında değişmez gerçekler varsaydığı ve bunlara dayandığıdır. Yukarıda Nietzsche'yi insan öznesi hakkındaki görüşleri kapsamında ele aldığımız yerlerde bunun tersi bir yorumu savunmuştuk. Nietzsche'nin *İnsanca Pek İnsanca* 'nın hemen başında, ikinci pasajda dile getirdiği gibi insan varlığı ezeli ebedi bir varlık değildir. Onun sabit bir doğası yoktur. Aksine Nietzsche'ye göre insan oluşmakta olan bir varlıktır. *Ahlakın Soykütüğü* çalışmasında da hatırlayacağımız üzere çevresindeki insanı evrensel geçerliliği olan bir varlık gibi ele alan kuramcılardan yakınmaktadır. Nietzsche'ye göre onlar tarihsel ruhtan yoksun kimselerdir. Nietzsche ise insanın,

⁹⁰⁸ Leiter, 2000, s. 24-25.

⁹⁰⁹ Leiter, 2000, s. 29-30.

insandaki duyguların güç mücadelesi sürecinde nasıl dönüştüğünü ele almaktadır. İnsanda “kara vicdan”ın doğumunu, hınç duygusunu açıklaması bu yöndedir. Bununla birlikte Nietzsche insanı belli bir anda bulunduğu haliyle güç istençlerinin mücadelesinde belirlenmiş bir güç odağı olarak alır. Kendisi de güç istencinin ürünü olan insan oluşa yeni yorumlarla, yeni kavramlarla bakıp kendi perspektifine dayanan doğruları inşa eden bir varlıktır. Dünyaya alternatif bir öte dünya, metafizik hakikat böyle bir üründür. Hakikat değil sadece yorumlar vardır. Nietzsche bu perspektivizmi sadece idealar evrenini ileri süren Platon ya da Tanrı’ya inanan Hristiyanlar için değil aynı zamanda bilimsel dünya görüşü için de ileri sürmüştür. Dünya güç istencinin yarattığı bir oluş süreci olduğu için onun hakkında sabit düzeni yansıtan gerçeklere ulaşamayız. Nietzsche oluş ve bilgiyi birbirine zıt konumlandırır. Nietzsche görünürdeki dünyanın lehine gerçek dünyayı yadsıyanları eleştirirken, içinde bulunduğumuz dünyanın da kendinde bir gerçekliği olmadığını ve yoruma göre görülen dünya olduğunu belirtir. Oluşun kendisi Nietzsche için hakikattir:

“Görünürdeki dünya, yani değerlere göre görülen bir dünya; değerlere göre, yani bu durumda belirli bir hayvan türünün sahip olduğu gücün korunması ve çoğaltılması açısından yararlılığına dair bakış açısına göre düzenlenen ve seçilen bir dünya. Bu nedenle bakış açısı, “görünüştün” karakterini belirler! Sanki bakış açısı çıkarıldıktan sonra hâlâ bir dünya kalacakmış gibi!... Her güç merkezi, kalanın tamamı doğrultusunda bir bakış açısını, yani kendi özel değer takdirini, eylem tarzını ve direnme tarzını benimser. Bu nedenle “görünürdeki” dünya, dünya üzerinde bir merkezden yayılan spesifik bir eylem tarzına indirgenmiştir... “başka” varlık, “gerçek” varlık, “asıl varlık” yoktur-çünkü bu, eylemsiz ve tepkisiz bir dünyanın ifadesi olurdu.”⁹¹⁰

Nietzsche’nin güç istenci tezi ve perspektivist yaklaşımı klasik realizmin pragmatizmiyle uyumlu olmasına⁹¹¹ ve normatif kuramlaştırmaya karşı eleştirel tutumuna rağmen “doğalcılığı” aşmaktadır. Nietzsche’nin kendi araştırma konusunda -ahlaka- yaklaşımı da Leiter’ın ifade ettiği gibi açıklayıcı bir yaklaşımdır. Bununla birlikte realistler (özellikle Amerikan Realizmi) araştırma konusunun hakkında sosyolojik yöntemle bilimsel bilgiye ulaşılabileceğini savunurken Nietzsche için bilginin perspektife bağlılığı söz konusudur. Bu sebeple Nietzsche’ye göre açıklayıcı bilginin özelliği de nesnellik değil yorumsallıktır. Nietzsche araştırma nesnesini anlama çabasının nesnel bir açıklama sunmayacağını ancak; açıklayıcı, görelî,

⁹¹⁰ Nietzsche, 2017a, s. 369-370.

⁹¹¹ Aynı yönde bkz. Danto’ya göre de Nietzsche doğruların yorum olduğundan bahsederken pragmatik bir doğruluk teorisine bağımsız şekilde ulaşmıştır. Danto, A. (2002). *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*. İstanbul: Paradigma, s. 31-32.

perspektife dayalı bir yorum sunacağını ve bunun kendi yorumları için de geçerli olduğunu kabul eder: “Yorum, anlamın takdimidir- açıklama değildir...Gerçek bulgular yoktur, her şey değişim içindedir, anlaşılmazdır, anlaşılması zordur; nispeten dayananlar görüşlerimizdir.”⁹¹² “Eninde sonunda insan bir şeylerin içinde sadece onlara bizzat yüklediği şeyleri bulur: bulmaya bilim...denir.”⁹¹³

Amerikan hukuki realistleri sosyolojik bilimsel bilgiye inandıkları için Nietzsche’den ayrılmaktadır. Her iki görüş de normatif değil açıklayıcı bir kuram geliştirme çabasıdır. Birisi bunun sonucunun bilgi seviyesinde olduğu diğeri ise yorum seviyesinde olduğu görüşündedir. Constable’ın belirttiği gibi sosyolojinin hukuka dahil edilmesi hukuku tanrı ve ahlak metafiziğinden ayırmaktaysa da Nietzsche’nin düşüncesindeki haliyle varlık metafiziğini devam ettirmektedir. Nietzsche’nin metafizik eleştirisinde bilimsel yaklaşım nihilizmden önceki son aşamaya tekabül etmektedir.⁹¹⁴ Sosyoloji gerçek dünyayı ortadan kaldırmışsa da görünen dünyaya inanmaya devam etmektedir.

Hem Nietzsche’de hem de hukuki realizmde pragmatizmin ve perspektivizmin bulunması bu ikisi arasında benzerlik kurmayı mümkün kılmaktadır. Nietzsche’nin evrendeki temel prensip olarak güç istencini görmesi toplumu, devleti, adaleti ve doğayı da bu prensip çerçevesinde anlaması realistlerin yaklaşımıyla uyumludur. Nietzsche için politik kararın belirleyicisinin güç olmasıyla hukuki realistlerin kararın bir belirleyicisi olarak güç ilkesinden bahsetmesi arasında benzerlik olduğu ileri sürülmüştür. Temel bir prensip olarak güç hukuki karar da dahil bütün kararların temelidir. Hukuki realistler karar verme sürecinde sadece güce değil başka motivasyonlara da atıf yapmaktadır. Yine de Nietzsche için yorum güç istencinin temel araçlarından olduğundan bunları da kapsamaktadır. Nietzsche’nin dil ve yorum görüşünde de formalizm karşıtlığı söz konusudur. Diener’e göre Nietzsche’nin felsefi kuramların ardındaki motivasyonu, niyetleri sorunsallaştırması gibi realistler de yargıcın kararının ardındaki motivasyonları sorgulamaktadır. Hem Nietzsche hem realistler felsefi bir teori inşa etmenin ya da karara varmanın ardındaki faktörleri dışarda aramaktadır.⁹¹⁵ Yargıcın ya da felsefecinin ahlaki varsayımları ulaştıkları

⁹¹² Nietzsche, 2017a, s. 394.

⁹¹³ Nietzsche, 2017a, s. 395.

⁹¹⁴ Constable, 1994, s. 590.

⁹¹⁵ Diener, K. W. (2013). A Nietzschean Justification of Legal Realism. *The Open Ethics Journal*, 7, 1-8, s. 5.

sonucu (kararı, kuramı) etkilemektedir. Yargıçların kararlarını hukuk dışı prensiplere dayanarak vermeleri gibi (ve bunun zorunlu olması gibi) Nietzsche için: “Nihayetinde birey kendisine miras kalan sözcükleri bile oldukça bireysel bir şekilde yorumlamak zorundadır. Bir formül yaratmıyorsa bile, en azından bir formülü yorumlayışı kişiseldir: bir yorumcu olarak hâlâ yaratıcıdır.”⁹¹⁶

Diener hem realizme göre hem de Nietzsche’ye göre belirsiz formüllerin (kuralların) iktidardakiler tarafından ihtiyaçlara uyacak şekilde manipüle edildiğini ve yorumlandığını belirtir. Yazara göre güç istenci tezi hukuki kararların mekanik olarak uygulanmadığını ve biçimsel kurallardan başka güç mülahazalarına dayandığı yönündeki realist görüşü haklılaştıran bir tezdur.⁹¹⁷

Hukuk düşüncesinde AHR akımını takip eden düşünce hareketi EHÇ olmuştur. EHÇ’nin beslendiği kaynaklardan birisi realizm (ve realizmi de etkileyen Amerikan Pragmatizmi) olmakla birlikte bu hareketin düşünsel temelleri farklı kaynaklardan da beslenmiştir. EHÇ içerisinde çağdaş Marksizm, postyapısalcılık gibi farklı düşüncelerin etkisi görülmektedir. Bu çalışma kapsamında bize göre yukarıda ele aldığımız postyapısalcılık ve Nietzsche arasındaki güçlü bağlantı gözetildiğinde EHÇ ile Nietzsche’nin tezleri arasında yakınlıklar gözlemlemek mümkündür. Nietzsche’nin felsefesi EHÇ’nin özellikle radikal kanadının (aynı Nietzsche gibi, nihilist olmakla eleştirilen kanadı) görüşlerini haklılaştırmaktadır.

EHÇ 1976 senesinde Wisconsin Üniversitesi’nde gerçekleştirilen *Eleştirel Hukuk Çalışmaları Konferansı* ile bir araya gelen akademisyenler tarafından başlatılmıştır. Konferans katılımcıları farklı politik görüşlere sahip olmakla birlikte hareketin en başından beri politik bir hareket olduğu belirtilmiştir. Konferans katılımcıları liberal hukuk düzeninin kavramlarından ve varsayımlarından duyulan hoşnutsuzlukta ortaklaşmakla birlikte politik olarak liberal düzene karşı reformist, eşitlikçi bir tutum taşımaktadır. Hukuk doktrininin, hukuk eğitiminin ve kurumlarının, baskıcı ve eşitlikçi olmayan düzeni nasıl desteklediğini ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Bununla birlikte geleneğe karşı ortak bir hoşnutsuzluk taşımalarına rağmen farklı felsefi kaynaklardan beslenmeleri sebebiyle eleştirellerin ortak bir yöntemi benimsemediğini de belirtmek gerekir. Bir hareket olarak EHÇ yapıcı bir

⁹¹⁶ Nietzsche, 2017a, s. 481.

⁹¹⁷ Diener, 2013, s. 6.

program sunmadığı için yıkıcı bir hareket olarak da nitelendirilmiştir.⁹¹⁸ Tushnet, Hunt ve Kennedy gibi eleştirel kuramcılar ise hareketin politik olarak sol düşüncüyü temsil ettiğini belirtmiştir. Eleştireller “hukuk politiktir” sloganını benimseyerek liberal hukuk düzeninin iddia ettiğinin aksine hukukun “tarafı”, “ideolojik”, “belirsiz” nitelikte olduğunu göstermeye çalışmışlardır.⁹¹⁹ Bir başka eleştirel kuramcı Martha Minow ise EHÇ’nin bağlı olduğu tezleri eklektik biçimde; herhangi bir hukuksal prensip dizisinin çekişen ya da çelişen sonuçlara sebep verecek şekilde kullanılabileceğini göstermek anlamında hukuksal belirsizliği göstermek, belli bir çıkar grubunun veya sınıfın hukukun belirsizliğine rağmen yargı kararlarından nasıl fayda sağladığını göstermek anlamında tarihsel ve sosyo-ekonomik analizlere bağlılık, hukuk kültürünün ötekilerin zihnini bulandırdığını ve hukukun sonuçlarını meşrulaştırdığını açığa çıkarmak, yeni veya daha önce dışlanmış sosyal vizyonları hukuk söyleminin bir parçası haline getirerek politik pratikte gerçekleşmesini savunmak olarak sıralamıştır.⁹²⁰

EHÇ’nin ortaya çıkışında ve farklı kesimlerden de olsa sol görüşleri benimsemesinde dönemin siyasi atmosferinin de etkili olduğunu belirtmek gerekmektedir. 1960 ve 1970’lerde ortaya çıkan politik kaos kitaplardaki hukuk ile gerçeklik arasındaki çelişkiyi açığa çıkarmıştır. Gordon’a göre “*okullarla caddeler arasındaki tezat- medeni haklar yürüyüşleri, yanan kentler, Vietnam protestoları- kesinlikle hukuk eğitiminin Ortodoks gündeminin otoritesini bugüne kadar toparlanamayacak derecede tahrip eden temel faktörlerden biriydi*”.⁹²¹ Geleneksel liberal hukuk görüşü için hukuk çatışan politik amaçları dengeleyen, tarafsız, uzlaştırıcı bir araçtı. 1960’ların ve 1970’lerin toplumsal görünümü ise siyahlar ve beyazlar, kadınlar ve erkekler, hippiler ve muhafazakârlar arasında bir çatışma olduğunu ortaya koymaktaydı. Bu uzlaştırıcı hukuk görüşünün böyle bir atmosferde geçerliliğini sürdürmesi mümkün değildi. Bunun sonucu hukukun içeriğine yönelik somut değişiklikler yapılması yönünde bir aktivizmin doğmasıdır. Eleştirel teoriler hukukun egemen sınıfın ve gücün aracı olduğunu göstererek aynı zamanda hukukun

⁹¹⁸ Minda, G. (1995). *Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence At Century's End*. New York; London: NYU Press, s. 106-108.

⁹¹⁹ Akbaş, K. (2015b). *Hukukun Büyübozumu*. İstanbul: Nota Bene. S. 15. Aktaş, S. a.g.e., s. 5-6.

⁹²⁰ Minda, 1995, s. 109.

⁹²¹ Gordon, R. W. (2006). Bazı Eleştirel Hukuk Teorilerinin Eleştirisi (Çev. Serkan Gölbaşı). İÜHFİM. C. LXIV, S.2, 387-410, s. 388.

toplumsal değişim için de bir araç olabileceğini, başka şekilde araçsallaştırılabileceğini göstermektedir.⁹²² Bu bağlamda eleştirellerin mevcut hukuktaki eşitsizlikleri, hiyerarşiyi, sınıfsallığı ortaya koyarken sistem içinde reformlarla hukukun dönüştürülebileceğine yönelik de bir güven sergilemişlerdir. Yeni bir sistem önermekten ziyade Akman'ın da belirttiğı gibi daha pragmatik çözümlere yönelmişlerdir.⁹²³

EHÇ'nin literatürde iki farklı grup halinde anıldığı dikkat çekmektedir. Minda eleştirelleri erken modern jenerasyon ve geç postmodern jenerasyon olarak ikiye ayırmıştır.⁹²⁴ Hasnas ise rasyonalistler ve nihilistler olarak ikiye ayırmıştır. Her iki grup da hukukun belirsiz olduğunda, taraflı olduğunda, ideolojik olduğunda hemfikirdir. Buna rağmen belirsizlik tezinde nihilist tarafın daha radikal olduğu göze çarpmaktadır.⁹²⁵ Biz öncelikle burada EHÇ'nin temel tezlerini açıklayacağız. Bu iki kesim arasındaki ayrımı belirsizlik tezi kapsamında ele alacağız.

Liberal hukuk yaklaşımına göre hukuk tarafların ekonomik ya da politik taleplerine karşı uyumsuzlukları gideren, tarafları uzlaştıran ve talepleri dengeleyen bir araçtır. Toplumlar çıkar gruplarının talepleri doğrultusunda ihtiyaç duyulan hukuku yaratmaktadır. Devlet ise taraflar arasındaki uyumsuzlukları çözen, gerekirse zarar veren tarafa yaptırım uygulayan ve esas itibarıyla tarafsız bir kurumdur. Liberal düşüncede hâkim olan bu söylemle hukuk, politik çıkar gruplarının gücünden bağımsızmış gibi bir görüntü çizmektedir.⁹²⁶ EHÇ kuramcıları ise açık bir biçimde hukukun içerik bakımından bağımsız olduğunu, olabileceğini reddetmektedir. Bu sebeple hukuk politikadan ayrı olarak ele alınmaya elverişli değildir. Hukukun asıl amacı mevcut statükonun devam ettirilmesidir. Toplumsal statükoda hâkim konumda bulunanların çıkarları hukuk düzeni sayesinde güvence altına alınmaktadır. Kapitalist üretim tarzında liberal hukuk düzeni kapitalist ekonomik düzenin ve hiyerarşilerin ihtiyaç duyduğu normları tesis etmektedir. Örneğin sözleşme serbestisine dayanan serbest piyasa mantığını onaylayan kurallar ve kurumların inşa edilmesi böyledir.⁹²⁷ Liberal ideolojiye göre hukuk ancak toplumu sözleşme ilişkilerinde serbest

⁹²² Gordon, 2006, s. 389-390.

⁹²³ Akman, Ş. T. (2016). Hukuk ve Politika İlişkisi: Hukukun Ekonomi Politik Analizi ve Liberal Hukuk Düzenin Eleştirisi. Ankara: İmge, s. 85.

⁹²⁴ Minda, 1995, s. 111.

⁹²⁵ Akman, 2016, s. 100; Aktaş, 2011, s. 55.

⁹²⁶ Akman, 2016, s. 227-228.

⁹²⁷ Akbaş, 2015b, s. 82.

biraktığında tarafsız olmaya elverişlidir. Kişiler toplumda hür iradeleriyle sözleşme kurarak devlet müdahalesinden bağımsız şekilde kendi çıkarlarının peşinden koşabilecektir. Liberal yaklaşım bu yönüyle toplumdaki eşitsizlikleri sözleşme hukukunun biçimsel taraf eşitliği maskesinde görmezden gelmektedir. Bırakınız yapsınlar yaklaşımı hiyerarşiyi ve eşitsizliği sürdürmeye imkân sağlamaktadır.⁹²⁸ Hukukun taraflılığı başka yönlerden de gösterilmiştir. Örneğin eleştirel ırk yaklaşımları ve toplumsal cinsiyet araştırmaları hukukun süregelen mevcut cinsiyetçi, ırkçı hiyerarşileri koruduğunu ve yeniden ürettiğini göstermektedir.⁹²⁹ Hukukun taraflılığı sorunu yalnızca hukuk normlarının içeriği ile sınırlı değildir. Taraflılık hukukun uygulanması aşamasında da gündeme gelmektedir. Hukuk kanun koyucu tarafından mevcut çıkarlara uygun şekilde, mevcut eşitsizlikleri sürdürmeye elverişli normlarla somutlaştırılmaktadır. Bununla birlikte yargılama aşamasında hukukun yorumlanmasında kişisel kanaatlerin işin içine katılması karar aşamasında da tarafsızlığı imkansızlaştırmaktadır. Hukuk her aşamasında mevcut düzenin sürdürülmesine hizmet etmektedir.⁹³⁰

Hukukun mevcut eşitsizlikleri korumasında ve yeniden üretmesinde onun içerik bakımından taraflı olması ile beraber EHÇ kuramcılarına göre hukukun ideolojik etkileri de önemlidir. İdeoloji kavramının ne anlama geldiği ayrıca kapsamlı bir tartışma konusudur. Bununla birlikte ideoloji eleştirisinin bilinç biçimi ile ilgili olduğu belirtilebilir.⁹³¹ Akman ideoloji kavramı ile anlatılmak isteneni şöyle ifade ediyor:

“İdeoloji, bir devletin sahip olduğu ekonomi politik sistemin meşruiyetinin sağlanması ve sürdürülmesi veçhesinde söylemsel iktidarın temel karakteristiğini belirleyen; bunu bireysel ve toplumsal alanlar üzerinde hukuktan eğitim sistemine kadar çeşitli aygıtlar vasıtasıyla kitleselleştiren, dolayısıyla mevcut iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesini mümkün kılan bir zihniyet örüntüsüdür.”⁹³²

Yukarıdaki taraflılık eleştirisiyle birlikte düşündüğümüzde, ideoloji tezinin eleştiri konusunun hukukun tarafsızlığı söyleminin bilinçteki yeri olduğu söylenebilir. Bu söylemin zihinlerde yerleşmesi yoluyla hukuk sisteminin meşru olduğu da

⁹²⁸ Akbaş, 2015b, s. 83.

⁹²⁹ Gordon, 2006, s. 392.

⁹³⁰ Akman, 2016, s. 235.

⁹³¹ Akbaş, 2015b, s. 88.

⁹³² Akman, 2016, s. 238.

düşünülmektedir. Hukuk hakkındaki tarafsızlık algısı “hegemonya” vasıtasıyla kitlelere yerleştirilmektedir. Burjuva ideolojisinin düşünme biçimleri işçi sınıfı tarafından bu tahakkümle benimsenmektedir. Kapitalist devlet ve hukukun işlemesi salt zora değil bu ideolojik tahakküme de bağlıdır. Fiziksel şiddete göre ideolojinin tahakkümü şüphesiz ki statükonun devamı için daha kalıcı sonuçlar vermektedir. Hegemonya vasıtasıyla toplumsal rızanın inşa edilmesi sürecinde egemen iktidar ayrıca ötekilerin bazı çıkarlarını da sisteme dahil ederek düzenin onlar için de daha kabul edilebilir bir imajını yaratmaktadır. Devlet, ideolojik araçları vasıtasıyla bu süreç içinde yanlış bilinci sürekli üretmekte ve kitlelerin kendi lehine olan düşünme kalıplarına erişmelerini de önlemektedir.⁹³³ Hukuk sistemi de bu ideolojik bilinç oluşturma pratiğinin bir parçasıdır. Gordon’un belirttiği gibi hukuk sisteminin ilk bakışta adil, tarafsız görünmesinin kaynağı hegemonyadır. Hegemonya “hem yöneten hem de yönetilen sınıfların varolan düzenin, belki bazı marjinal değişiklikler gerektirse de tatmin edici olduğuna, ya da en azından çoğu insanın umabileceğini temsil ettiğine, çünkü olan bitenin olmak zorunda olduğuna inanmalarını” sağlamaktadır. İdeoloji hegemonya düzeyine ulaştığında başka alternatiflerin mümkün olduğunun düşünülmesi söz konusu olmayacaktır.⁹³⁴ Hukuk diğer ideolojik vasıtalar gibi insanların içinde bulundukları düzeni ve gördükleri eşitsizlikleri doğallaştırmalarını sağlayan “inanç kümelerinden birisidir”.⁹³⁵ Kısaca hukuk mevcut düzenin devamını sağlayan ideolojinin taşındığı araçlardan birisidir.

EHÇ hukukun ideolojik olduğu eleştirisiyle birlikte bilgi kuramı bakımından hukuk kuramına da bir ideoloji eleştirisi getirdiğini söylemek mümkündür. Pozitivist yaklaşımlara göre olgulara tekabül etmeyen söylemler “yanlış” olduğu için aynı zamanda ideolojiktir. Pozitivizm şeylerin mahiyeti hakkında nesnel bilgiye ulaşmanın mümkün olduğu varsayımından yola çıkarak hukukun mahiyetini ortaya koymaya çabalamaktadır.⁹³⁶ Eleştirel kuramcılar bilgi kuramı açısından hukukun tek başına değerlendirilemeyeceğini düşünmektedir. Bu eleştiriler hukukun içeriğinin anlaşılmasında veya hukukun içeriğinin meşrulaştırdığı ilişkileri ortaya koymada sosyoloji gibi diğer bilimlerin dikkate alınması gerekliliğini veya hukukun

⁹³³ Akman, 2016, s. 229-230.

⁹³⁴ Gordon, 2006, s. 395.

⁹³⁵ Gordon, 2006, s. 396.

⁹³⁶ Akbaş, 2015b, s. 92.

yorumlanmasında hukuk dışındaki alanlardaki yorum teorilerini, mahkemenin karara kadar işlettiği bütün süreçlerde katılımcıların davranışlarını psikolojik bakımdan değerlendirmeyi aşmaktadır. Şüphesiz ki hukuku değerlendirmede diğer disiplinlerin yöntemlerinden yararlanılması EHÇ'nin kabul ettiği bir görüştür. Bu yararlanmanın ötesinde eleştireller pozitivist epistemolojiyi de reddetmektedir. Mantıksal pozitivizm felsefeyi bilimdeki kavramların mantıksal olarak çözümlenmesi olarak görmektedir. Felsefe bilimdeki deneySELLİĞE göre ikincil konumdadır. Felsefe burada bilimin ulaştığı nesnel, ideolojiden bağımsız sonuçları mantıksal olarak ortaya koymakla görevlidir.⁹³⁷ EHÇ ise Frankfurt Okulu'nun epistemolojik yaklaşımını benimseyerek mantıksal pozitivizmden de ayrılmaktadır. Frankfurt Okulu (eleştirel toplum kuramı) Akbaş'ın deyimiyle “bilimsel bilginin toplumsal-tarihsel belirleyicileri olduğu gerçeğini” ortaya çıkarmaktadır. Bilimsel bilginin konusu olan nesne ve bu nesnenin bilicisi insan tarihsel olarak belirlenmiştir.⁹³⁸ Eleştirel teoriye göre pozitivistin yaptığı aksine “değer” ve “gerçeklik” arasında *apriori* bir karşıtlık olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bilgi öznenin bağımsız değildir. Örneğin Adorno klasik epistemolojideki kapalılık ve özdeşliğe karşı çıkarak şeylerin çatışkı içinde belirlendiğini ileri sürer. Lukacs ise algı nesnelerinin “değişen bir tarihsel süreç içindeki toplumsal görünüşler” olduğunu belirtmiştir. Eleştireller şeyin dolayimsız doğru bilgisinin elde edilebileceğini düşünmemektedir.⁹³⁹ Akbaş'a göre bu düşüncelerin EHÇ'ye katkısı hukukun saf teorik bilgisinin imkanını sorgulamaya açmasıdır. Kelsen'in saf hukuk kuramının hedeflediği gibi hukukun doğasını bilimsel olarak ortaya koyabilmek bu eleştiriye göre mümkün olmayacaktır. Hukuka kendi içinde gerçekliği bulunan ve keşfedilmeyi bekleyen bir bilgi nesnesi olarak yaklaşmak söz konusu değildir. Olguya değerden bağımsız olarak yaklaşmak şeklindeki pozitivist gaye hukuk için de uygun görülmemektedir.⁹⁴⁰

EHÇ'nin bir diğer tezi “hukuki belirsizlik” tezidir. Eleştirellerin bu tezi formalist mantığın eleştirisi bağlamında büyük ölçüde realistlerle benzeşmektedir. Bununla birlikte postyapısalcı, yapısökümcü görüşlerin etkisiyle belirsizlik tezi daha radikal boyutlara ulaşmıştır. Realist görüşte de gördüğümüz üzere hukuk okullarında

⁹³⁷ Akbaş, 2015b, s. 66.

⁹³⁸ Akbaş, 2015b, s. 68.

⁹³⁹ Aktaş, 2011, s. 20-21.

⁹⁴⁰ Akbaş, 2015b, s. 70-71.

öğretilen formalist mantık gerçeklikle uyuşmamaktadır. Liberal hukuk telakkisi hukuk kurallarının, ilkelerinin, emsallerin olaya yargıç tarafından objektif biçimde uygulanmasıyla karara ulaşıldığını varsaymaktadır. Oysa hukuk kurallarının, ilkelerinin, emsallerin yapısı birçok belirsiz kavram içermektedir. Tekrar edecek olursak, aynı hukuksal girdilerle birden çok sonuca ulaşılması mümkündür. Liberal hukuk ise hukuk normlarının herkese nesnel bir biçimde uygulandığını, kişilerin davranışlarını önceden belirlenmiş normlar çerçevesinde yönlendirebileceklerini sürmektedir.⁹⁴¹ Hukuki belirsizlik tezi bu liberal inançları tahrip etmektedir. Özkök hukuki belirsizlik probleminin boyutlarını şöyle açıklıyor:

“Hukukun belirsiz olup olmadığı, bir yandan hukukun gerçekten var olup olmadığı ile ilgiliyken, diğer yandan da hukuk kuralları ile yargı kararları arasındaki ilişkiyle ilgilidir...hukukun belirsizliği, ilk olarak hukuk metninin belirsiz olmasına dayanırken, ikinci olarak hukuk normunun somut davalara uygulanması sırasında norma verilecek anlam çerçevesinde ortaya çıkabilmektedir.”⁹⁴²

Formalizmin aksine EHÇ nötr bir akıl yürütmenin var olduğunu düşünmemektedir. Bu sebeple hukukçuların akıl yürütmesi de kendi etik ve politik görüşlerinden bağımsız olamayacaktır. Yargıçlar sonuca ulaşırken hukuk materyallerine kişisel duruşlarını da -bilerek ya da bilmeyerek- katmaktadır. Hukuk ideolojisi kapsamında düşünülecek olursa EHÇ’ye göre yargıçlar da objektif olarak karar verdiklerine, önceden belirlenmiş hukuku uygulayarak sonuçlara ulaştıklarına inanmaktadır.⁹⁴³ EHÇ açısından aynı hukuksal girdilerle farklı sonuçların elde edilmesinin pratikteki örneğini yargıçların oy çokluğu ile verdikleri kararlarda görmek mümkündür. Bu durum yargıçların aynı kurallardan aynı şeyi anlamadıklarını göstermektedir.⁹⁴⁴ EHÇ açısından hukukun belirsizliği hukukun politik karakterini de daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Hukuk normlarının belirsiz ifadeler taşıması, farklı kararların aynı normlarla rasyonelleştirilebilmesi, hukukun önceden belli olduğu şeklindeki liberal ideolojik varsayımı yıkmakta ve hukukun politik tutumlarla her aşamada ilişki içinde olduğunu göstermektedir.⁹⁴⁵

⁹⁴¹ Akman, 2016, s. 210.

⁹⁴² Özkök, 2002, s. 1.

⁹⁴³ Aktaş, 2011, s. 73-74.

⁹⁴⁴ Özkök, 2002, s. 14.

⁹⁴⁵ Akman, 2016, s. 218-219.

EHÇ açısından bir yargılama sırasında yargıç kendisine mevcut hukuk kültürü tarafından sağlanan birtakım rasyonelleştirme metodlarından birisini tercih edebilecektir. Mevcut hukuk içerisinde yargıcın seçtiği rasyonelleştirici metodlardan herhangi birisiyle ulaşılmış karar meşru görülecektir. Bununla birlikte yargıcın bu rasyonalizasyonlardan hangisini seçeceğini sınırlayan hiçbir şey yoktur.⁹⁴⁶ EHÇ'nin belirsizlik tezini eleştirenler genellikle hukukun bu kadar belirsiz olmadığını, kararların büyük ölçüde öngörülebilir olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşın EHÇ açısından belli bir zamanda verilen kararlarda düzenlilik ve istikrar olmasının sebebi belirsizliğin hep aynı politik tercihler lehine kullanılmasıdır. Kararların tahmin edilebilir olması belirsizliği ortadan kaldırmamaktadır.⁹⁴⁷ Gordon ise bu eleştiriye yanıtlarken tahmin edilebilirliğin sebebi olarak hukuk doktrinlerinin ve prensiplerinin zorunlu olarak o sonucu gerektirmesini değil hukukçuların hukukun nasıl uygulanacağı hakkında uzlaşımın geliştirmeye eğilimli olmasını görmektedir. “Ama daima, tamamen ya da kısmen gizlenmiş, hukukun izleyebileceği alternatif yollar vardır.”⁹⁴⁸

Hukuki belirsizlik tezi EHÇ içerisinde farklı gerekçelerle de ileri sürülmüştür. Kimi EHÇ yazarları belirsizlik tezinin daha radikal bir versiyonunu savunmuştur. Daha radikal versiyonun belirsizlik tezi “dil belirsizliğine” dayanmaktadır. Bu teze göre hukuk kuralları da dahil önermelerin anlamında özünde belirsizlik vardır. Aktaş’ın deyişiyle bu teze göre “hukuk kuralları, bireylerin içeriğini istedikleri gibi doldurabilecekleri boş kâse gibidir.” Hukuk kuralları ortaya koyuldukları anda sabit bir anlama sahip değildir.⁹⁴⁹ Bu tez EHÇ içerisinde Derrida’nın dil felsefesinden etkilenen ve yapısökümcü tezlerden beslenen kuramcılar tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre dil yapısal olarak belirsizliklerle doludur. Diğer bütün metinlerde olduğu gibi bu hukuk metinleri için de geçerli bir problemidir. Dil anlam bakımından istikrarsızdır. Bir metnin yorumlanmasında bir anlamın tercih edilmesi her zaman olası başka anlamları dışlayan bir süreçtir. Metnin içinde keşfedilmeyi bekleyen, yorumcudan bağımsız “gerçek” bir anlam yoktur.⁹⁵⁰ EHÇ içerisinde dilbilimsel özcülüğe karşı çıkanlara göre insanlar kendi yararları için şeyleri kavramlarla tasnif

⁹⁴⁶ Akbaş, 2015b, s. 79.

⁹⁴⁷ Aktaş, 2011, s. 84-85.

⁹⁴⁸ Gordon, 2006, s. 405.

⁹⁴⁹ Aktaş, 2011, s. 86.

⁹⁵⁰ Akman, 2016, s. 217.

etmişlerdir. Dil basitçe göstergeler aracılığıyla şeylerin ifade edilmesi değildir. Dilin, kavramlaştırmanın kendisi pragmatiktir. Kuralların tekil durumlara uygulanması Aktaş'ın deyimiyle “tekil kişi ve olguları kuralların çizdiği genel isimler altına sokmak demektir”.⁹⁵¹ Liberal hukuksal yaklaşım metnin anlamının belli olduğuna ve yargıcın hukuk metnindeki sözcükleri yorumlayarak objektif anlamı ortaya koyduğu inancına büyük önem vermektedir. Bu hukukun tarafsızlığı, üstünlüğü ve hukuk devleti ideali için de olmazsa olmaz bir koşul olarak görülebilir. Oysa kuralların anlamının özlere sahip olmaması, dilin belirsizliği bu idealleri tehlikeye atar. EHÇ içerisinde radikal tezleri savunanlardan Peller'a göre “sözcüklerle nesneler arasında zorunlu bir bağ yoktur.” Dil metaforik bir araçtır ve şeyleri kategorilere ayırarak temsili bir dünya yaratmaktadır. Ağaç kelimesiyle karşılanan şeylerin hepsinin aynı olmadığı muhakkaktır. Dilbilimsel özcülük ise Derrida'nın deyimiyle “varlık metafiziğini” devam ettirmektedir. Varlık metafiziği anlamın belirliliğine dayanırken eleştireller bunu reddetmektedir.⁹⁵² EHÇ bakımından liberallerin dilbilimsel özcülüğünün eleştirisinin ne anlama geldiğini Aktaş şöyle özetlemektedir:

“Liberal hukuk teorisinde de genel olarak bir anlam belirliliğinden ve hiç değilse geniş anlamda bir dilbilimsel özcülükten söz edebiliriz. Bundan dolayı eleştirel hukukçular açısından liberal hukuk teorisindeki “moral özler”in yokluğu, yine liberal teorideki “sözcüklerin özleri”nin varlığı anlayışıyla telafi edilmektedir. Eleştirel hukuk teorisi bakımından liberalizmin görüşü kaba bir ifade ile aldatmacadır. Çünkü dilbilimsel özcülüğe sığınarak belirli çıkarlar haklılaştırılır. Hukuk kurallarını oluşturan sözcüklerin özlerinin var olduğu argümanı, formalist liberal hukukçular tarafından kuralların nötrlüğü için kullanılır. Bu aynı zamanda hukukun politikadan ayrılmasının gerekçesini oluşturur.”⁹⁵³

Bir başka kuramcı Solum ise belirsizlik tezini güçlü ve zayıf olarak ikiye ayırmıştır. Güçlü belirsizlik tezi bütün davaların zor dava olduğunu ileri sürmektedir. Zayıf belirsizlik tezi ise hukukun belirsizliğinin sadece zor davalarda ortaya çıktığı düşüncesindedir.⁹⁵⁴ Zayıf belirsizlik görüşünün hukuki pozitivizme de dahil olduğunu belirtmek mümkündür. Örneğin Hart'a göre zor davalarda formalist yöntem geçersiz olacaktır. Dilin açık dokusundan dolayı belirsizliklerin ortaya çıktığı gölgeli davalarda ve davaya uygulanacak normun bulunmadığı durumlarda bu sorunu hâkimin takdir

⁹⁵¹ Aktaş, 2011, s. 101.

⁹⁵² Aktaş, 2011, s. 103.

⁹⁵³ Aktaş, 2011, s. 104.

⁹⁵⁴ Aktaş, 2011, s. 87.

yetkisi çözecektir.⁹⁵⁵ Belirtmek gerekir ki Hart'ın kuramı gündelik dil felsefesine bağlıdır. Bu yaklaşıma göre dilin olağan kullanımında uzlaşım sal olarak anlam büyük oranda belirli haldedir. Gündelik dil felsefesine göre kavramların anlamı onların kullanıldığı sosyal pratiğin içerisinde dir. Örneğin “tüzel kişilik” gibi bir kelime ile atıf yapılan şey tespit edilebilir bir varlık değil davranışlarını bu kelimeye atıfla yönlendiren insanların linguistik pratiklerinin gerçekliğidir. Hart'ın linguistik felsefesine bu sebeple linguistik empirisizm demek mümkündür. Hart'ın kuramı sosyal hayatın empirik gerçekliği yerine kelimelerin empirik gerçekliğini araştırır çünkü kelimelerin kendisi sosyal gerçekliktir. Gerçekliği betimlemek kavramların kullanılışlarını betimlemek olacağından dolayı kavramsal araştırma sosyolojiktir.⁹⁵⁶ Hart'ın linguistik felsefesi bu açıklama biçimine göre kelimelerin tanımlarını değil onların linguistik bağlamlarda kullanılışını açıklamaktadır.⁹⁵⁷ Hart için bu çalışma belli kavramların tanımlanması ve aralarında ilişkiler kurulması amacıyla değil, gündelik dilden doğan kavramsal ayrımların incelenmesi ve toplumun linguistik pratiklerinden yola çıkarak hukuk kavramının ortaya koyulması amacıyla dır.⁹⁵⁸ Hart kelimelerin anlamlarının uzlaşma tarafından belirli kılındığını ileri sürerek farklı bir biçimde de olsa anlamsal özcülüğü sürdürmüş ve belirsizlik tezinin istisnai durumlar için geçerli olacağını kabul etmiştir.

EHÇ'nin dilbilimsel özcülüğü reddeden kanadı hukuktaki tahakküm ilişkilerini ortaya koymak için hukuk diline yapı söküm stratejisini uygulamaktadır. Yapı söküm yöntemi, amacı yukarıda da gösterdiğimiz üzere⁹⁵⁹ metnin anlamının sabit olmadığını, bir anlamın ortaya çıkışının başka anlamları bastırdığını, metnin dayandığı ikili zıtlıkların bir terimi öne çıkarırken diğerini dışladığını göstermek olan bir stratejidir.⁹⁶⁰ EHÇ içinde yapı söküm yöntemini benimseyenler bu yöntem vasıtasıyla hukuk metninin anlamının olumsuzluğunu ve metnin içindeki bastırılmış öğeleri ön plana çıkarmaktadır. Bu stratejinin amacı da hukukun politik olduğunu ortaya koymaktır. Yapı söküm Balkin'in de yimiyle anlam yapılarının “sabit, evrensel, tarihdışı” olduğu varsayımını eleştirmiştir. Yapı söküm metodu bir metin içerisindeki karşıtlıkta bir

⁹⁵⁵ Özkök, 2002, s. 3.

⁹⁵⁶ Cotterrell, 2018, s. 143.

⁹⁵⁷ Cotterrell, 2018, s. 141.

⁹⁵⁸ Cotterrell, 2018, s. 144.

⁹⁵⁹ Bkz. 3.1.3.

⁹⁶⁰ Minda, 1995, s. 116.

terimin asli diğ erinin tali hale geliş ini ortaya koyar. Hukuki ayrımlar için de mesele böyledir:

“Hukukî ayrımlar çoğ u zaman kavramsal karşıtlıkların gizlenmiş formlarıdır; çünkü bu ayrımlar şeyleri, söz konusu kategorinin dışındakilerden farklı bir biçimde, yasal bir kategori içerisinde ele alır. [Bu doğrultuda olmak üzere], yapışökümcü argümanlar, bu ayrıma bağı lı haklılaştırmaların kendi kendilerini zayıflattığı/ortadan kaldırdığı, kategorik sınırların belirsiz olduğı veya bu ayrımların, yeni bir yargı bağlamına yerleştirildiğı taktirde köklü bir biçimde değı şeçeğı gösterilmek suretiyle hukuktaki kategorik ayrımlara karşı kullanılabilir.”⁹⁶¹

Balkin’e göre hukukta yapışöküm metodu ideoloji eleştirisinin bir parçası olarak iş görmektedir. İdeoloji bir düşünme biçimi olarak farklı düşünme biçimlerini bastırmaktayken yapışöküm ideoloji tarafından bastırılan diğ er düşünme biçimlerini, farklı anlamları araştırmaktadır. Hukuki düşüncedeki kavramsal karşıtlıkların ideolojik niteliğini ortaya koymak için bu araştırma önemlidir. Her metinde olduğı gibi hukuksal metinde de kavramsal çelişkiler gizlenerek, bastırılarak egemen anlam haklılaştırılmaktadır.⁹⁶² EHC bakımından yapışökümün ilgi çekmesinin Balkin’e göre üç sebebi vardır: İlk olarak yapışökümün metnin özsel anlamının (ve dilin) belirsizliğini ileri sürmesi hukuki belirsizlik tezini ve hukukun taraflılığı tezini destekler niteliktedir. İkincisi yapışöküm sosyal yapıların da olumsuzluğunu ileri sürdüğ ünden bu görüş hukuk ideolojisinde baskıcı yapıların gerekliliğini ileri süren görüşleri eleştirmek için elverişlidir. Üçüncüsü ise metnin kendi içerisinde yapılabilen yapışökümle aynı metinde birbiriyle çeliş en farklı anlamlar olduğunu göstermenin hukuktaki argümanların çelişkili yapısını ortaya koymayı sağlamasıdır.⁹⁶³ Balkin başka bir çalışmasında ise yapışökümün hukuk metinlerinin yorumlanmasında yeni imkanlar açabileceğini ileri sürmüştür. Bu da eleştirellerin yapışöküme yönelmesinde etkilidir. Bununla birlikte yapışöküm yöntemini kullananların nihilistlerin aksine sorunların çözümü için çaba gösterdiği de belirtilmiştir.⁹⁶⁴ Nitekim Derrida da yapışökümün getirdiğı olanakların ötekilerin dikkate alındığı yapıbozumsal adalet için kullanılabileceğini ileri sürmektedir.

⁹⁶¹ Balkin, J. (2004). Yapışöküm (Çev. Kasım Küçükakp). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 321-332, s. 320.

⁹⁶² Balkin, 2004, s. 322.

⁹⁶³ Balkin, 2004, s. 323.

⁹⁶⁴ Akman, 2016, s. 89.

EHÇ'nin liberal hukuka getirdiği eleştiriler geleneksel, liberal hukuk görüşünü savunanlar tarafından nihilizm olarak damgalanmıştır. Bu eleştirilere göre EHÇ reddettiği görüşün yerine yenisini koyacak vizyondan yoksun bir harekettir. Liberallerin sahip olduğu normatif vizyondan eleştireller yoksundur. Nihilist damgasının vurulmasında yapısökümcü yaklaşımların etkisi büyüktür.⁹⁶⁵ Bununla birlikte “nihilizm” damgasının eleştirellerin hepsine yöneltilmesi haklı bir tutum değildir. Eleştirellerin büyük kısmı sadece mevcut hukuk düzenindeki hiyerarşik yapıları ortaya koymakla kalmamış aynı zamanda reformist bir tutumu da benimsemiştir.⁹⁶⁶

Yine de eleştirel hukuk çalışmaları kapsamında nesnel bilginin, nesnel yorumun, liberal hukuk devleti ideallerinin reddedilmesi hareketin hepsi için olmasa da kimi yazarlar için nihilist ifadesinin kullanılmasını haklılaştırmaktadır ki yukarıda gördüğümüz üzere Singer kendi yaklaşımını hukuksal nihilizm olarak nitelemiştir. Singer'in kendini nihilist olarak kabul ederken ahlaki, politik reform taleplerini dışlamayı gerekli görmediğini ancak bunların artık evrensel felsefi temellere dayanmayacağını ve pragmatik talepler olarak görüleceğini düşündüğünü tekrar hatırlatmak önemlidir. Singer'e göre ahlakın ve hukuk kurallarının temelinde objektif standartlar değil kanaatler yatmaktadır. Ahlak için, hukuk için rasyonel ve evrensel temeller yoktur. Bu normatif dizgeler neye inanacağımızı ve ne yapacağımızı söylese de hangi kuralları yaratacağımız sorunu bir doğruluk sorunu değildir. Buna ilişkin görüşler tarihsel bağlamlarda ortaya çıkmaktadır. Değerler diyalog ve uzlaşma sonucu ortaya çıksa da diyalog devam ettikçe değerler de dönüşecektir.⁹⁶⁷ Singer bu yaklaşımını hukuk teorilerinin eleştirisinde de devam ettirmiştir. Ahlakın bilginin değil kanaatin ürünü olması gibi hukuk da hukuk teorilerinin ileri sürdüğünün aksine bilginin konusu değildir. Hukuk kuramında pozitivist ve doğal hukukçu yaklaşımlar hukuku yaratımdan ziyade idrak etme konusu haline getirmiştir.⁹⁶⁸ Doğal hukukçular evrensel ahlaki standartların keşfedilebilirliğine, pozitivistler ise bir kurum olarak hukukun temel özelliklerinin keşfedilebilirliğine inanır. Eleştirel yaklaşımlar ise

⁹⁶⁵ Minda, 1995, s. 123.

⁹⁶⁶ Akman, 2016, s. 100.

⁹⁶⁷ Singer, 1984, s. 25-26.

⁹⁶⁸ Singer, 1984, s. 28.

hakikat konusunda temelci yaklaşımları reddetmektedir. Bu ahlaki hakikat için olduğu kadar epistemolojik hakikat için de geçerlidir.⁹⁶⁹

Literatürde Nietzsche ve EHÇ'nin felsefi konumunun paylaştığı özellikler hakkında, her ne kadar EHÇ postmodernizmle ve postyapısalcılıkla birlikte sıklıkla anılmışsa da yeterli çalışma yoktur. Bununla birlikte bu konuyla ilgilenmiş üç çalışma tespit edebildik. Öncelikle bu çalışmalarda ileri sürülen argümanları açıklayıp daha sonra tespit ettiğimiz diğer paralel özellikleri açıklayacağız.

Jules Coleman ve Jeffrey Murphy'e göre EHÇ'nin temel fikirleri en iyi biçimde ahlakta ve hukukta tarafsız ilkeler olduğu düşüncesine yönelik bir saldırı olarak anlaşılabilir. Tarafsız ilkeler fikri bütün rasyonel varlıkların üzerinde anlaşabileceği ilkeler olduğunu varsaymaktadır. Liberal gelenekte hukukun tarafsızlığı, insanların eşitliği ve biçimsel adalet böyle ilkeler olarak kabul edilmektedir. Liberal gelenek içinde bu ilkelerin açıklanmasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmışsa da hukukun bu prensipleri doğru bir şekilde formüle etmekle görevli olduğu ileri sürülmüştür.⁹⁷⁰ Nietzsche, Marx, Freud gibi düşünürler, çağdaş kıta Avrupası düşünürleri ve EHÇ bu liberal uzlaşımı tehlikeli bir yanılsama olarak damgalamaya çalışmaktadır. EHÇ yazarları hem hukuki hem ahlaki doktrinlerin temeldeki sosyal gerçekliği gizleyen sonradan oluşturulmuş rasyonalizasyon biçimleri olduğunu iddia etmektedir. Doktrinler vasıtasıyla temel gerçeklik olan güç ilişkileri ve güç ilişkilerinin içerdiği derin eşitsizlikler gizlenmektedir. Esasında doktrinler güç sahibinin çıkarlarını, eşitsizliklerin rasyonel olduğunu öğreten meşrulaştırıcı yanılsamalarla, iktidarda olmayanlara karşı korumaktadır. Bu yanılsamalar güçsüzlerin statükoyu devirip kendi güçlerini arttıracak adımları atmalarının önlenmesinde etkilidir. EHÇ'ye göre nesnel ilkeler söylemi güçsüzlerin yerlerinde kalmalarını sağlamaktadır. Coleman ve Murphy nesnel ilkelerin olmadığını yalnızca güç sahibinin kendini meşrulaştırmak için nesnellik söylemini kullandığını iddia eden EHÇ'nin bu bakış açısının radikal bir değer göreceliği veya şüphecilik içerdiğini belirtmektedir. Yazarlara göre bu görüşlerde Nietzsche'nin etkisi büyüktür. Nietzsche'nin değerlerin kökenine ilişkin tezleri EHÇ'nin felsefi arka planını anlamak için faydalıdır.⁹⁷¹ Nietzsche eserlerinde

⁹⁶⁹ Singer, 1984, s. 4.

⁹⁷⁰ Coleman, J. ve Murphy, J. G. (1990). *Philosoph of Law: An Introduction to Jurisprudence*. Westview Press. S. 51.

⁹⁷¹ Coleman ve Murphy, 1990, s. 52.

ahlaki değerleri baş aşağı çevirmiştir. Coleman ve Murphy bizim de yukarıdaki bölümlerde sunduğumuz açıklamalarda olduğu gibi, Nietzsche’nin, ahlakı belirli insan sınıflarının çıkarlarını rasyonelleştirmek ve korumak için ortaya çıkarılan kültürel bir eser olarak gördüğünü belirtmektedir. Bu sebeple farklı sosyal gruplar kadar farklı ahlakların gelişmesi mümkündür. Nietzsche’ye göre her sınıf kendi ahlakını geliştirmektedir. Ahlakın başlangıcını anlatırken Nietzsche efendilerin efendi ahlakına, kölelerin ise buna karşı geliştirilen reaktif köle ahlakına sahip olduğunu ele alması bunu göstermektedir.⁹⁷²

Coleman ve Murphy’e göre Nietzsche’nin değerler hakkındaki eleştirilerinin EH’ye yansıyan önemli sonuçları vardır: Değerler g ilişkilerinin ürünü olduğu için, ahlaki gerçeklik ya da nesnellik yoktur ve toplumsal eleştirinin temel kaynağı olarak ahlakı ciddiye almak anlamsızdır. Liberalizmin umduğunun aksine toplumun bütün rasyonel bireylerini kapsayacak bir ahlak yaklaşımı mümkün değildir çünkü efendi-köle ilişkisinde olduğu gibi bir kültür içerisinde radikal olarak birbiriyle tutarsız (birbirinin aleyhine gelişen) farklı değer tabloları ortaya çıkacaktır. Liberallerin iddia ettiğinin aksine, değerler kaçınılmaz biçimde birilerinin lehine olacaktır. Efendilerin güçsüz sınıfların değerlerini yaşamalarına izin vermesi gibi yöntemler onları güçsüz konumlarında tutmak için de kullanılabilir. Köle ahlakının bir teselli olarak kabul edildiği aşamada bu ahlak onların oldukları halde kalmalarına hizmet etmiştir. Bir kültür içerisinde kamusal hale gelen değerler baskıyı sürdürme işlevi görmektedir.⁹⁷³ Türkbağ’a göre de EH, geçmişi Nietzsche’ye uzanan böyle bir ahlak görüşünden yola çıkarak hukukta nesnel, tarafsız ilkelerin varlığını reddetmiş ve hukukun g ilişkilerinden bağımsız olmadığını ileri srmştir. Bu sebeple eleştirel hukukçular toplumdaki hiyerarşik güç ilişkilerini perdeleyen, statükoyu sürdürmeye hizmet eden hukuksal görüşü işşa etmeyi görev edinmiştir. Bu “tekiler” lehine hukukun düzeltilmesi için bir ön koşuldur.⁹⁷⁴

Bir başka araştırmacı Gearey “*Nietzsche and Critical Legal Studies*” başlıklı makalesinde Anglo-Amerikan eleştirel düşüncesinde Nietzsche’nin alımlamasını araştırmıştır. Gearey’e göre EH çeşitli etkilerin mirasçısı olarak Nietzsche’ye yeni

⁹⁷² a.g.e.

⁹⁷³ Coleman ve Murphy, 1990, s. 53.

⁹⁷⁴ Türkbağ, A. (2003). “İki Soruda Postmodernizm ve Hukuka Yansıması,” *İÜHFM*, C. LXI, S.1-2, ss.175-183, s. 181.

bir yer sunmuştur. Gearey Nietzsche'nin etkisini yine Nihilizm üzerinden dile getirmektedir. Nihilizm meselesi, yukarıda da bahsettiğimiz gibi EHÇ'ye karşı çıkanların da çıkış noktası olmuştur.⁹⁷⁵ Singer'in yaklaşımı Gearey'in incelemesinin de çıkış noktalarından biridir. Nihilizm genellikle bir eylemi haklılaştıran ahlaki bir hakikat olmadığı iddiası olarak düşünülmektedir. Nihilizmin bu şekilde indirgenmesi ise onun daha radikal ve meydan okuyucu yönlerini göz ardı etmektedir. Belirttiğimiz gibi Singer'e göre nihilizmin hem ahlaki hem epistemolojik boyutları vardır. Nihilizm, herhangi bir rasyonel temellendirmenin yokluğunda kişinin iyi bir hayatı nasıl yaşayacağı sorusunu yanıtlamaya zorlar. Bu sorunun, aklın değerler arasındaki çatışmaları çözemeyeceği iddiasının hukuka taşınması, hukuki muhakemenin anlaşmazlıklara kesin çözümler sağlayamayacağı ve hukuki belirsizlik tezleri ile düşünülmesi hukukun eylemlere rehberlik edeceği ve hükümeti kısıtlayabileceği fikirlerini sorunlu hale getirir. Hukuki nihilizmin vardığı bu sonuçların bizi gücün hak verdiği şeklindeki kaba görüşe itmesi, eleştirenlerin iddia ettiği gibi zorunlu mudur?⁹⁷⁶

Gearey'e göre Nietzsche'nin nihilizm hakkında sağladığı görüşler üzerinde düşünmek hukuki nihilizm için de faydalıdır. Nietzsche bize eski felsefelerin ağırlığını kaybettiği yerde dünya hakkında yeni biçimlerde düşünmenin mümkün hale geldiğini göstermektedir. Akıl ve duygu, hukuk ve politika, nesnellik ve öznellik gibi kutuplarda düşünmeye sıkışmak zorunlu değildir. Gearey hukuk teorisi alanında da aklın ölümünün yasını tutmaya gerek olmadığını ileri sürmektedir. Değer iddialarının mutlak doğru yanıtların yokluğunda yapıldığını kabul eden, hukuki muhakemeyi böyle bir iletişim biçimi olarak kavramsallaştırmaya imkân veren aklın ölümüdür. Böyle bir iletişim hiçbir iddianın ayrıcalıklı olmadığı ve pragmatik bir sonuca ulaşmak için hepsinin değerlendirilmesi gerektiğini varsayar. Yazar, "hukuki akıl yürütme, "dahil olan tüm kişileri birleştiren, doğuştan var olan, rasyonel uzlaşmanın mevcut karar prosedürünün ifadesi" değildir." demektedir. Böyle bir örnek tasarım, nihilizmin hem normatif hem de içerikten yoksun olabileceğini gösterir. Bu modelde evrensel hakikat iddiasında bulunulamaz ve kimse diğerini yanlış olmakla suçlayamaz. Hukuk,

⁹⁷⁵ Gearey, A. (2000). We Fearless Ones: Nietzsche And Critical Legal Studies. *Law and Critique*, 11: 167–184, s. 169.

⁹⁷⁶ Gearey, 2000, s. 170.

pragmatik çıkarların tartışıldığı bir siyasi uzlaşmalar dizisi olarak kavramlaştırılabilir.⁹⁷⁷

Eleştirel hukuk düşüncesi içerisinde Nietzsche'nin nihilizmini sergileyen başka yaklaşımlar da vardır. Gearey'e göre Peter Goodrich'in hukuk söyleminde retorik bir hukuk açıklamasını savunması Nietzsche'nin nihilizmine bağlıdır. Goodrich hukuk dilinin dünya hakkındaki bir gerçeğin taşıyıcısı olmadığını savunur. Goodrich'e göre "kendine özgü gelenekleri ve organizasyonu ile hukuk, daha sonra sabit olarak sunulan bir dünya görüşünü yaratmaktadır." Örneğin hukukun sosyal hayatın temeli olarak kabul edilmesi bu yaratılan dünyanın başarısını gösterir. Hukuku dil açısından düşünmekse bu hileleri açığa çıkarır. Goodrich'in retorik araştırmasının temelinde "dil, dünyaya doğal bir bağlantı sağlamaz; dünyanın doğal bir versiyonunu, belirli bir gerçeği inşa eden uzlaşımlardan oluşan bir koddur" görüşü yer almaktadır.⁹⁷⁸ Bu, Nietzsche'nin kavramlar, dil ve hakikat üzerine görüşleriyle uyumlu bir yaklaşımdır. Nitekim Nietzsche'nin gerçekliğin yorumsal, dilsel faaliyetle oluşan bir kurgu olduğu eleştirisi, değerleri güç istencinin kurguları olması sebebiyle yeniden değerlendirmesi, farklı değerlerin yaratılmasına imkân tanıyacaktır. Nietzsche'nin yaşamı onaylayan aktif nihilizm dediği durum budur. Goodrich örneğinde sosyalizme verilen referanslar değerlerin yeniden değerlendirilmesinden ortaya çıkmıştır.⁹⁷⁹ Constable'a göre de Nietzsche'nin metafizik tarihinde beşinci aşamaya tekabül eden ve sosyal politikayı (ve sosyal bilimlerin yöntemlerini) savunan realizmin aksine EHÇ toplumdaki sabit düzeni gevşetmek, sosyal dünyanın kurulu yapılarını istikrarsızlaştırmak istemektedir. Liberal hukukçuluğa karşı EHÇ eski, mutlak hak ve adalet görüşünü ortadan kaldırmak isterken biçimsel eşitliğin sınırlarına dikkat çeken sosyal araştırmacıları ve ahlakı küçük reformlar adına eleştiren "özgür düşünürleri" aşarak Nietzsche'nin "özgür ruhlular" dediği kimseler gibi gerçek dünyanın kendisini sorun haline getirebilmiştir.⁹⁸⁰ Eleştireller, alegorik ve kişisel anlatılar vasıtasıyla hukuk hakkında düşünmenin yeni yollarını aramayı ve dünyanın ve hukukun yoruma açıklığını, yapılandırılabilirliğini ileri sürmektedirler.⁹⁸¹ Sadece görünen dünyayı değil, gerçek dünyayı da sorun ederek metafizik tarihinin son aşamasına yerleşen

⁹⁷⁷ a.g.m.

⁹⁷⁸ Gearey, 2000, s. 171.

⁹⁷⁹ Gearey, 2000, s. 172.

⁹⁸⁰ Constable, 1994, 582.

⁹⁸¹ Constable, 1994, 584.

eleştireller nihilizmin vardığı bu noktanın başka tasarımlarla aşılabileceğini de düşünürler.⁹⁸²

Bizim değerlendirmemize göre Coleman ve Murphy'nin de gösterdiği gibi Nietzsche'nin ahlak eleştirisi hukukun taraflılığı tezini desteklemektedir. Bununla birlikte yukarıda gördüğümüz gibi Nietzsche'nin modern bilim eleştirisi pozitivist paradigmayı eleştirmektedir. Epistemolojik olarak keşif mantığıyla şeylerin özünde bulunan düzenli yapıları ortaya çıkarmak söz konusu değildir.⁹⁸³ Bu eleştiri hukuki pozitivistizmin, en azından Kelsen'in, hukukun nesnel, saf bilgisine ulaşma çabasını da kapsamaktadır. Hukukun belirsizliği tezi ise dilbilimsel özcülüğe karşı çıkışın, anlamın ve dilin radikal belirsizliğinin, dilin her yoruma açıklığının ve doğru yorumun belirsizliğinin hukuka taşınması olduğu için Derrida ile her ne kadar ilişkilendirilmişse de yukarıda belirttiğimiz gibi Derrida Nietzsche'nin perspektivistizminin takipçisidir.

Nietzsche'nin dilbilimsel özcülüğü reddinin hukuk alanındaki sonuçlarını ele alan Stanley Levinson'un makalesi buradaki yorumumuzu destekler niteliktedir. Bix'e göre Levinson'un Nietzsche yorumu, Nietzsche'nin postyapısalcılık tarafından algılanma şeklinin takipçisidir.⁹⁸⁴ Levinson'un "*Law as Literature*" başlıklı makalesi edebiyat eleştirisinde ortaya çıkan tartışmaların, hukuku ele alan herhangi birinin karşılaştığı sorunları yansıttığını belirtmektedir. Bu paralelliğin temelinde ise metinsel analizin merkeziliği yatmaktadır. Levinson çağdaş yaklaşımlarda, kelimelerin belli bir tarihsel anda belli bir anlama sahip olduğu yönündeki yaklaşımlara karşı, anlamın belirsizliğinin vurgulandığını belirtmektedir. Tartışmasız olarak geçerli olan bir anlamın varlığı yönündeki duygunun kaybı hem edebiyatta hem hukuk teorisinde paylaşılmaktadır.⁹⁸⁵ Yazılı anayasaların anlamlandırılmasında kabul edilen klasik yaklaşımlar metnin sözlerinin yalın anlamları olduğunu veya kesin anlamların metnin tarihsel inşası yoluyla keşfedilebileceğini düşünürken bu yaklaşımları savunanlar gittikçe azalmıştır.⁹⁸⁶ Bu durum karşısında farklı metin okuma stratejileri ortaya çıkabilecektir. Rorty tarafından "güçlü" metinselcilik olarak adlandırılan yaklaşım metnin ya da metnin yazarının gücünün karşısına okuyucunun/eleştirinin gücünü çıkarmaktadır. Eleştirel Hukukçu Stanley Fish bu yaklaşımın savunucusudur. Bu

⁹⁸² Constable, 1994, 589.

⁹⁸³ Bkz. 3.1.2.

⁹⁸⁴ Bix, B. (2018). Nietzsche and Law: The Revaluation of Values. *Internet: Academia.edu/30861711*

⁹⁸⁵ Levinson, S. (1982). Law as literature. *Texas Law Review*, 60(3), 373-404. S. 377.

⁹⁸⁶ Levinson, 1982, s. 378.

yaklaşımında yorum bir inşa etme sanatıdır ve metnin objektifliği bir yanılsamadır. Metni okurken okuyucunun rolü tefsir etmek değil inşa etmektir. Levinson’a göre Fish ve Rorty’e dayanan bu postyapısalcı ve metinselci yaklaşımların “koruyucu azizi” ise Nietzsche’dir. Nietzsche herhangi bir şekilde var olan bir şeyin güç tarafından sürekli yeniden yorumlandığını, yeni anlamlar ve yeni amaçlar kazandığını vurgulamaktadır.⁹⁸⁷ Güçlü metinselciliği savunanlar da Nietzsche gibi, “hakikat arayıcılığı”nı felsefî bir hata olarak görmektedir. Tartışma Nietzsche ile beraber metnin doğru yorumunun hangi yöntemle bulunacağı hakkında değil metnin objektif anlamının varlığı hakkında bir tartışmaya dönüşür. Yorumun kesinliği anlayışı reddedilir durumdadır.⁹⁸⁸ Nietzsche “yorum”un politik bilincin oluşumundaki egemenlik mücadelesini ima ettiğini göstermektedir. Levinson’a göre: “Anayasanın Nietzscheci bir okuyucusu için, “gerçeğe uygun” veya “doğru” yorumlar üretecek bir kod aramanın anlamı yoktur. Bunun yerine yorumcu, Rorty’nin sözleriyle, “metni kendi amacına hizmet edecek bir şekle sokar.””⁹⁸⁹

Burada Nietzsche’nin mantık eleştirisinde formalist mantık için de geçerli olan ve dilin belirsizliğini ifade eden birkaç pasajı değerlendirmek yukarıdaki genellemeyi bir nebze daha somutlaştırmak için faydalı olacaktır. “Fenomen karşısında duran pozitivizme karşı- “Sadece gerçekler vardır”- Ben derim ki: Hayır, var olan gerçek bulgular değil, sadece yorumlardır. Herhangi bir gerçeği “kendi içinde” kuramayız: belki de böyle bir şeyi yapmak istemek deliliktir.”⁹⁹⁰

Nietzsche’ye göre bilginin arkasında yaşam için gerekli olan yorumlar vardır. Düşünmek “yeni malzemeleri eski şemalara oturtmaktır (prokrustes yatağı), yeni olanı eşit yapmaktır.” Nietzsche’ye göre “bilgi edinme cihazımız bilgi için tasarlanmamıştır.”⁹⁹¹ Güç istenci yaşamdaki belirsiz görüntüleri soyutlamak ve basitleştirmek amacıyla bilgiyi kurmaktadır. Sözcükler “birçok görüntünün görünmez ama duyulur bir şeyde bir araya gelmesidir. Her biri için sadece tek bir sözcüğün var olduğu görüntüleri düşündüğümüzde sözcüğün neden olduğu küçük duygu miktarı anlayışın temelidir.”⁹⁹² Yargılara cüret edilmesi, şüphenin azaltılması korunma ve

⁹⁸⁷ Levinson, 1982, s. 381-383.

⁹⁸⁸ Levinson, 1982, s. 384.

⁹⁸⁹ Levinson, 1982, s. 385.

⁹⁹⁰ Nietzsche, 2017a, s. 326.

⁹⁹¹ Nietzsche, 2017a, s. 333.

⁹⁹² Nietzsche, 2017a, s. 335.

büyüme koşullarında gelişir. “Gerçeğin”, “varlığın”, “öznenin” kaynağı budur. Mantık, yarar ve zarar sebebiyle şeyleri eşitlemektedir. “Tin, eşitlik ister yani bir duyulanı mevcut bir seriye dahil etmek ister.”⁹⁹³ Nietzsche’ye göre mantığın ön koşulu şeylerin birbirine eşit olduğunun, birbirinin aynısı durumların olduğunun var sayılmasıdır. Şöyle diyor Nietzsche:

“Mantık koşula bağlıdır: birbirinin aynı olan davalar olduğunu varsayın. Aslında mantıklı düşünmeyi ve sonuç çıkartmayı mümkün kılmak için bu koşul, öncelikle hayali olarak yerine getirilmiş sayılmalıdır. Yani: mantıklı gerçeğe duyulan istenç ancak bütün olayların temelli olarak çarpıtıldığı ileri sürüldüğü taktirde ayakta tutulabilir. Bundan çıkan sonuç şudur ki burada her iki aracı da yani önce çarpıtmayı, daha sonra kendi bakış açısının yürürlüğe konulmasını kullanabilen bir dürtü hüküm sürmektedir: mantık gerçek istencinden kaynaklanmaz.”⁹⁹⁴

Bu koşul hukuktaki formalist mantık için de geçerlidir. Kuralların olaylara uygulanmasıyla hükme ulaşıldığı mantığı için öncelikle kurallarla örtüşen, kurallarla aynı olan olayların olduğu varsayılmalıdır. Nietzsche’nin eleştirisine bakarak diyebiliriz ki aynı davaların olduğunu varsaymak için zorunlu olarak olayları çarpıtmak gerekmektedir. Mantığın öncelikli hedefi gerçek değildir. Bunun devamında Nietzsche mantığın hedefinin belirsizi belirli kılmak olduğunu göstermektedir:

“Bilmemek, ama şemalaştırmak...Nedenin, mantığın ve kategorilerin oluşumunda amirane olan ihtiyaçlardı: “Bilmek” değil, anlaşılabilirlik ve hesaplama amacıyla sınıflandırmak, şemalaştırma ihtiyacı...Burada önceden varolan hiçbir “fikir” değil sadece bir şeylerin kabaca ve eşit hale getirildiğini gördüğümüzde, bizim için anlaşılabilir ve kullanılabilir hale geldiklerine dair yararcılık gerçeği işbaşındaydı...Kategoriler, sadece bizim için yaşam koşulları oldukları bağlamda gerçeklerdir.”⁹⁹⁵

EHÇ’ye de yansıyan dilbilimsel özcülük karşıtlığı birçok defa belirttiğimiz gibi Nietzsche’nin çalışmalarında da temel bir öneme sahiptir. Gördüğümüz gibi Nietzsche; dile, mantığa, kavramlara dünyayı kuran araçlar olarak bakmaktadır. Binlerce görüntü bir sesle karşılanır. Bu güç istencinin eseridir. Oluş olarak dünyadan varlık olarak dünyaya geçiş temelde soyutlamalara dayanmaktadır. Nietzsche için güç istencinin işleyişini açıklayan kavramlardan birisi yorumdur. Perspektif, oluşu yorumlayarak ona anlamı takdim eder. Kısacası: “Yorum anlamın takdimidir-

⁹⁹³ Nietzsche, 2017a, s. 337.

⁹⁹⁴ Nietzsche, 2017a, s. 338.

⁹⁹⁵ Nietzsche, 2017a, s. 339.

“açıklama” değildir.”⁹⁹⁶ Demir’in şu ifadeleri Nietzsche’nin dil yaklaşımının özeti olarak görülebilir:

“Nietzsche, kavramların gerçeklikle ilişkilerinin sahici bir ilişki oluşuna inanmaz. Ona göre, esasında dilin gerçeklikle hiçbir teması yoktur; dilin yalnızca kendi kendisiyle teması vardır. Dil, kendi içinde, kendine yeterli bir dünya icat ederek, gerçeklikle böylesi bir ilişkisi varmış izlenimi yaratmakta başarılıdır. Yanılgı dilde değildir; aksine, insanın dil vasıtasıyla dış dünyanın doğru bilgisine ulaşabileceği inancındadır. Dilin gerçekliği çarpıttığı iddiası bir illüzyondur, çünkü dilin kendisinden başka çarpıtacağı bir şey yoktur. Dilin atıfta bulunduğu gerçeklik dilin dışında değil, içindedir. Bu görüşte ön plana çıkan, artık dilin şeyleri gösterme kabiliyeti veya ideaları temsil etme gücü değil, bizzat dilin kendisidir.”⁹⁹⁷

3.2.2. Postmodernizmin Hukuk ve Siyaset Felsefesi

Modernizmin akılcılığını, özne kabulünü, doğruluk inançlarını, ilerlemeciliğini reddeden postmodern düşünce⁹⁹⁸ hukuk alanında da etkili olmuştur.⁹⁹⁹ Postmodern düşüncenin yıkmaya giriştiği modern düşünce, modern hukukun hem temelinde hem de hedeflerinde yer almaktadır. Modern hukuk özneye, aklın evrenselliğine, genelliğe, öngörülebilirliğe dayanmaktayken Postmodernizm modern hukuku, bu temellerin sorgulanması üzerinden yapıbozuma uğratmaktadır. Postmodernizm bunların yerine rölativizmi, çoğulculuğu öne çıkarmaya çalışmaktadır.¹⁰⁰⁰ Güriz’e göre postmodernizmin hukuka yansıması hukukta içerilen hiyerarşileri yıkmayı amaçlamaktadır. Modern hukuk anlayışı devlet merkezlidir. Postmodernizm ise bunun karşısına kaynağını toplumsal ilişkilerde bulan bir hukuk anlayışı çıkarmaktadır. Postmodernizm modernitenin hukuk vasıtasıyla dışladığı ötekilerin haklarına odaklanmıştır.¹⁰⁰¹ Değişmeye, yerelliğe, plüralizme yönelim postmodernizmin bir sonucudur.¹⁰⁰² Ötekilerin öne çıkarılması postmodernizmin özne eleştirisinin sonucudur. Özne kategorisi modern hukuk için varlığı sorgulanmaz bir kabulken “insanın ölümü” ile bireyin Kantçı ya da Descartesçı manada aşkın özne olma vasfı yadsınmıştır. Foucault’da da gördüğümüz üzere soyut, tarih ötesi bir özne ve bu öznenin keşfedeceği bir hakikat yoktur.¹⁰⁰³ Özne ve hakikat Foucault’nun dilinde

⁹⁹⁶ Nietzsche, 2017a, s. 394.

⁹⁹⁷ Demir, G. Y. (2015). *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*. İstanbul: İthaki. s. 34.

⁹⁹⁸ Litowitz, 1997, s. 7-16.

⁹⁹⁹ Türkbağ, 2003, s. 178.

¹⁰⁰⁰ Yükselbaba, Ü. (2016). “Postmodernizm ve Hukuk”. İUHFM. 74/1: 139-156, s. 149.

¹⁰⁰¹ Güriz, 2011, s. 150-151.

¹⁰⁰² Güriz, 2011, s. 152.

¹⁰⁰³ Işıktacı, Y. (2019). *Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi. S. 408-409.

iktidar pratiklerinin icadı ya da Nietzsche'nin kullandığı anlamıyla güç mücadelelerinin ürünü olan ve dinamik varlıklardır. Modern hukuk ise verili özneye ve keşfedilecek hakikate duyulan inancın takipçisidir. Modern medeni hukuklarda tanımlanan hukuki kişi hem öznenin kabul edildiğinin hem de hukuki düzenlemeler vasıtasıyla onun tanımlandığının göstergesidir. Hakikat de modern hukuk için icat edilen değil keşfedilen bir şeydir. Işıқтаç'ın belirttiği üzere, modern hukuk soruşturma ve kovuşturma yoluyla maddi gerçeğin keşfedildiğine duyulan inancı sürdürmektedir.¹⁰⁰⁴ Foucault ise hukuk öznesinin, hukuk pratikleri sürecinde normal-anormal anlayışı çerçevesinde düzenlendiğini göstermektedir. Yargı pratiğinde bireyin cezalandırılması onun hapishane vasıtasıyla ıslah edilmesi, yeniden normal itaatkâr özne haline getirilmesi ve üretken kılınması söz konusudur.¹⁰⁰⁵ Hukuk diğer iktidar pratikleri ile birlikte hem öznenin hem de hakikatin icat edildiği ve yeniden üretildiği iktidar ağının parçalarından biridir.¹⁰⁰⁶

Bireyin bu parçalı varlığını yadsıyıp onu özne olarak varsayan modern hukuk Postmodernizm için tek tipleştirici bir yaklaşımdır. Postmodernizm bu varsayılan insanın özerkliğini ve onun doğal haklarını özgürlükçü değil totaliter bir yaklaşım olarak görür. Arzuların, benliklerin, kimliklerin çoğulluğuna yapılan postmodern vurgu Yükselbaba'nın belirttiği gibi “doğal hukukun ve liberalizmin soyut insanına dayanan soyut özerklik, haklar ve adalet anlayışını dışlayarak, modern hukuku da yok etmeye çalışır.”¹⁰⁰⁷ Postmodernizm liberalizmin soyut insanının soyut haklarının karşısına somut varlıkların hak taleplerini getirir. Ötekilerin, dışlanan grupların savunulmasının nedeni soyut insan yaklaşımının ve modern hümanizmin totalleştiriciliğidir. Hukuki çoğulculuk yaklaşımı bu anlayışın ürünüdür.¹⁰⁰⁸

Hukuki Çoğulculuk modern hukukun monist yaklaşımına karşı farklı hukukların bir arada varoluşuna imkân tanınabileceği yönündeki görüşün adıdır.¹⁰⁰⁹ Modernite süreci devletin merkezileştiği, cemaat yapılarının, feodal ilişkilerin yerini aldığı bir süreçtir. Modernite öncesinde cemaat boyutundaki topluluklar kendilerini örf adetleriyle ve geleneksel kurallarıyla yönetirken modern devletle beraber akla, bilgiye,

¹⁰⁰⁴ Işıқтаç, 2019, s. 413.

¹⁰⁰⁵ Foucault, 2000, s. 63.

¹⁰⁰⁶ Işıқтаç, 2019, s. 416.

¹⁰⁰⁷ Yükselbaba, 2016, s. 150.

¹⁰⁰⁸ Güriz, 2011, s. 154.

¹⁰⁰⁹ Yüksel, 2010, s. 136.

daha karmaşık toplumların ihtiyaçlarına uygun modern hukuk ortaya çıkmıştır. Modernizmin hukuk anlayışı kendi içinde tutarlı, bütüncül, sistematik bir hukuku inşa etme yönündedir. Karmaşıklaşan toplumlarda çatışmaları ancak nesnelleşen ve genelleşen bir hukukun çözebileceği düşünülmüştür.¹⁰¹⁰ Yasalar bu sebeple yerellikten, farklılıklardan soyutlanarak bütün toplumun çıkarlarını savunmak için düzenlenmektedir. Postmodernizme göre modernitenin bu soyutlaşan ve bürokratikleşen hukuku birçok sorunun kaynağıdır. Hukuk kendini toplumsal değerlerden, yerel taleplerden, duygulardan soyut bir hale getirmiştir. Bauman'a göre hukukun insanlardan uzaklaşması ötekilere karşı duyulacak sorumluluk duygusunun yok olmasına, ahlaki ilişkilerin imkansızlaşmasına ve ötekini nazara almayan ahlak dışı eylemlerin kolaylaşmasına zemin hazırlamıştır. Modernitenin doğurduğu uzaklık mefhumu insan eylemlerinde ötekiyle yüz yüze gelmeyi sağlayan yakınlığın getirdiği ahlaksal dürtüyü ortadan kaldırmaktadır. Holocaust bunun yarattığı radikal bir imkandır. Yasalarla yetkilendirilen kişiler, detaylı hukuksal prosedürlere uyarak holocaust'u gerçekleştirebilmiştir.¹⁰¹¹ İkinci dünya savaşının modernizme duyulan güveni kırdığı ve bundan sonra postmoderniteye geçildiği sıklıkla ifade edilmiştir. Modern bürokrasinin ve hukukun soykırımın müsebbibi olarak görülmesiyle beraber postmodernizmin hukuk alanında monizmi yadsıdığını belirtmek gerekir. Buna göre hukukun yapması gereken şey soyut kurallara mutlak itaati sağlamaktansa hak taleplerini uzlaştırmak ve insanların etkileşimde bulunabileceği güven ortamını sağlamaktır. Murphy'ye göre toplumsal uyum soyut yasalarla teminat altına alınamaz; çünkü, yalnızca kendi farklılıklarını tartışabilen kişiler, bu amacı gerçekleştirebilirler. Bundan dolayıdır ki hukuk, soyut emirler ya da hükümler empoze etmek yerine, yurttaşlar arası diyalogu teşvik etmeli ve kolaylaştırmalıdır.¹⁰¹² Hukuksal çoğulculuk modern hukuka karşı bu güvensizliğin ve toplumsal uyumun ancak diyalog yoluyla gelişebileceğinin bir ifadesidir. Hukuksal çoğulculuk görüşüne göre toplum içerisinde birden çok hukuksal yapının birlikte bulunmasına imkân tanımak gereklidir. Bir toplum içerisinde farklı etnik grupların, dini grupların, mezheplerin hukuklarının aynı zamanda geçerli olması gerekmektedir. Devletin pozitif hukuku hukukun yegâne

¹⁰¹⁰ Yüksel, 2002, s. 200.

¹⁰¹¹ Yüksel, 2002, s. 202.

¹⁰¹² Murphy, J. W. (2000). *Postmodern Sosyal Analiz ve Eleştiri* (Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma, s. 127-128.

kaynağı değil alternatif kaynaklardan sadece biri olmalıdır.¹⁰¹³ Postmodernizmin hukuka yönelik bu beklentisinin gerçekleşmekte olduğunu da söylemek mümkündür. Günümüzde artık özellikle ticari alanda devlet hukukunun yerini tahkim almaktadır. Tarafların ve birlikte çalıştıkları hukukçuların hazırladığı hükümlerin yeni “lex mercatoria’ya” vücut verdiği de ifade edilmiştir.¹⁰¹⁴

Postmodernizmin modern hukuka karşı çıkışı onun adalete yönelik ilgisi için de geçerlidir. Postmodernizm için hukuk içinde yer aldığı toplumun koşullarına göre şekillenmekte ve sürekli değişmektedir. Bu sebeple hukukun herkes için aynı anlama geldiğini kabul eden bir hukuk yaklaşımı kurmak mümkün değildir. Pozitivistlerin yaptığı gibi gözlem yoluyla bir hukuk kavramı vermek ya da bir hukuk tanımı yapmak mümkün olmadığından hukuk diğer normatif olgularla kesin olarak ayrılabilir bir varlık değildir. Postmodernizm buradan yola çıkarak modern hukukun getirdiği biçimsel adalet anlayışını da eleştirmektedir. Bilimsel yöntemle toplumu düzenleyebileceğimiz fikri reddedilmektedir çünkü toplum da diğer varlıklar gibi sürekli bir oluş halindedir. Dolayısıyla sürekli değişkenlik içinde olan bu gerçekliği önceden konmuş kurallarla düzenleme çabasının bir anlamı yoktur.¹⁰¹⁵ Postmodernizme göre biçimsel adalet soyut kurallara dayandığı ve tek yönlü bir adalet anlayışı olduğu için yetersizdir.¹⁰¹⁶ Yukarıda da birkaç kez bahsettiğimiz gibi Postmodernizm modern hukuk sisteminin soyut hukuk kişisine karşı çıkmaktadır. Soyut bireylerin kanun önünde eşitliğine dayanan biçimsel eşitlik anlayışı adalet bakımından aldatıcıdır. Modern hukukun öznesi olan varsayımsal bireyin yerini farklı kimlikler almalıdır. Hukuk kurallarının uygulanmasında insanın içinde bulunduğu koşulların ve sahip olduğu dezavantajlı durumların göz önünde bulundurulması elzemdir. Kanun önünde eşitlik kişilerin içinde bulunduğu fırsat eşitsizliklerini ihmal eder niteliktedir. Bu eleştirel yaklaşımın hedeflerinden biri dezavantajlı kesimleri de göz önünde bulunduran düzenlemelerin yapılması, bir diğeri ise yargılamada yargıcın tarafların somut isteklerini de göz önünde bulundurmasıdır. Adil bir karar sadece soyut kuralları değil ayrıca somut koşulları ve talepleri de gözetmelidir.¹⁰¹⁷ Modernizmin

¹⁰¹³ Yükselbaba, 2016, s. 150.

¹⁰¹⁴ Tatar, 2020, s. 148; Heper, A. (2015). Postmodernizm ve Hukuk: *Hukuk Kuramı*. Cilt 2. Sayı 2. S. 5.

¹⁰¹⁵ Yüksel, 2002, s. 192.

¹⁰¹⁶ Heper, 2015, s. 2

¹⁰¹⁷ Tatar, 2020, s. 180-181.

biçimsel adalet yaklaşımında kabul edilenin aksine Postmodernizm adaletin koşulunun Themis'in gözlerinin görmesi olduğunu düşünmektedir. Biçimsel adaletin ötesine erişebilecek bir hukukunun maddi adaletin sağlanması için taleplere duyarlı olması gerekmektedir. Ayrıca biçimsel adaletin insanların bireyselliğini görmezden geldiği, onların tekil iyi ve kötülerine karşı dayatmacı olduğu da düşünülmektedir.¹⁰¹⁸

Postmodern düşünürlerden Lyotard ve Derrida'nın adalet anlayışına daha yakından bakmak bu çalışma bakımından önemlidir. Zira her ikisi de yukarıda açıkladığımız gibi Nietzsche'nin mirası olan bir felsefenin taşıyıcısıdır. Derrida yapısökümün bizzat kendisini adalet olarak görmüştür. Yukarıda ele aldığımız üzere Nietzsche'nin dil felsefesi Derrida'nın yapısöküm yaklaşımı üzerinde önemli ölçüde etkilidir.¹⁰¹⁹

Lyotard'ın erken dönem çalışmalarında estetik ve söylem arasında bir zıtlık söz konusudur. Lyotard'a göre Nietzsche'de olduğu gibi batı felsefesinde Platon'dan bu yana beden ve arzular yadsınmıştır. Arzunun karşısına söz çıkarılmıştır. Batı felsefesinde rasyonel söylem ve estetik arzu arasında kurulan dikotomide birincisi imtiyazlı konumunu sürdürmüştür. Derrida'nın bu dikotomileri yıkışı gibi Lyotard'da teori, dil, söylem karşısında estetiği, betiyi, imgeleri savunmuştur. Lyotard'a göre estetik faaliyet bir arzu faaliyetidir. Arzu ise baskıya karşı çıkış ve yaratıcı bir üretim doğurmaktadır. Arzular varolan akı, düzeni ve konvansiyonları yıkarak yaşamı onaylamaktadır. Bunun tersine söylemde dilin kurallarıyla, ifadenin olanaklarıyla sınırlanmışlık söz konusudur. Söylem arzusunun akışını durdurmakta ve yaşamı kısırlaştırmaktadır. Modernin rasyoneli, postmodernin ise arzuyu savunduğu görülmektedir. Lyotard'a göre modern toplumda arzu; devlette, ailede, işyerinde sürekli sınırlandırılıp kontrol altına alınmaktadır. Ona göre otoriter bu kurumlar yaşamdan çalmaktadır. Lyotard bu dönemde Nietzsche gibi hayat enerjilerini onaylayan, aktif bir biçimde üreten ve yıkan güç istencinin serbest bırakılmasını savunan, arzuyu ve oluşu serbest bırakan bir yaşam felsefesine sahiptir. Bu yaşam felsefesi haklara ve adalete dayanan modern politikanın karşısına arzuları özgürleştiren faaliyetleri çıkarır. Modernizmin toplumsal makro politikalarına karşı arzuların akışını sağlayan postmodern düşünce mikropolitikaları sahiplenir. İşgal

¹⁰¹⁸ Tatar, 2020, s. 182-183.

¹⁰¹⁹ Heper, 2015, s. 3.

hareketleri, hippie hareketleri, çalışmanın reddi gibi o dönemde ortaya çıkan politik hareketler savunulur. Lyotard'ın erken dönemindeki arzu politikasının yerini ise postmodern bir adalet yaklaşımının aldığı ifade edilmiştir.¹⁰²⁰ Lyotard daha sonra bu arzu felsefesinin karakterinin bir politikaya sebep olacak kadar belirli olmadığını, dürtülere inanan bir metafizik olduğunu, retorik ve başarısız bir söylem olduğunu teslim etmiştir. Adaletsizlik gibi bir sorun varken arzuların politikaya temel olamayacağını kabul etmiştir. Estetik yargı yoluyla adil olanı adil olmayandan ayırmak mümkün olmadığı için bir şeylerin nasıl düzenlenmesi gerektiğini gündeme almak zorunludur.¹⁰²¹ Lyotard'ın modern politikada olduğu gibi genel ve toplumsal düzeyde bir adalet anlayışı geliştirmedeğini belirtmek önemlidir. Bu daha önce bahsettiğimiz Nietzsche'nin adalet erdeminde ve göreceğimiz üzere Derrida'nın yapıbozumsal adaletinde de bize göre eksiktir. Postmodern düşünürlerde adalet, adil bir toplumun yaratılmasını sağlamayı amaçlayacak düzeyde geliştirilmemiştir. Lyotard'a göre de hakikat söylemsel düzeyde kurulan bir şeydir. Bu temele dayanarak, ona göre mikropolitikalar egemen söylem tiplerine karşı yeni söylem tipleri üreterek, mücadele vermelidir. Kadın hareketinin erkek egemen dile ve söyleme karşı gerilla savaşı vermesini önerirken Lyotard erkek egemen dilin hakimiyetine karşı yeni kurmacaların, yeni yazım tarzlarının icat edilmesini savunmaktadır.¹⁰²² Hakikatin bu karakteri dolayısıyla bütün söylemler dil oyunları olarak görülmektedir. Lyotard'a göre kural koyucu normatif dil ile betimleyici dil arasında yadsınamaz bir ayrım söz konusudur. Ona göre kural koyucu ifadeler insanlar için zorunludur. Kural koyucu ifadelerin evrenselleştirilmesi ile adalet arasında ise Lyotard bir çelişki resmeder. Ona göre adalet "çoğul ve çok katlı" bir karakter arz etmektedir. Kurallar neyin iyi olduğunu, o oyun dahilinde neyin yapılması gerektiğini belirtir. O oyunun içerisinde neyin adil olduğunu kurallar belirtir. Lyotard oyun sayısı kadar çok adaletin olduğunu düşünür. Ancak adalet bir oyunun içerisinde de stabil karakterli değildir. Adalet, yeni oyunların oluşturulabilmesi için var olan dil oyunlarının sınırlarında gezinmeyi, yeni kurallar öne sürebilmeyi gerektirir. Egemen söylemlere karşı başka söylemlerden yararlanarak mücadele etmek gerekir. Bunun için bu söylemlerin sofist bir stratejiyle rahatsız edilmesi, istikrarsızlaştırılması gerekir. Adalet burada hegemonyaya karşı kullanılacak

¹⁰²⁰ Best ve Kellner, 2011, s. 212-222.

¹⁰²¹ Best ve Kellner, 2011, s. 223-226.

¹⁰²² Best ve Kellner, 2011, s. 227.

retorik silahlardan birisidir.¹⁰²³ Dil oyunları arasındaki mücadeleyi çözüme bağlayacak genel bir adalet ise söz konusu değildir. Dil oyunlarında farklı ifadelerin kendini sunmasına izin vermeyen genel bir yaklaşım adaletli değil baskıcı bir yaklaşımdır.¹⁰²⁴

Derrida *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* başlıklı çalışmasında hukuk ve adalet üzerine görüşlerini sunmaktadır. Derrida burada hukuk olarak (yasa olarak) adaletle yapıbozumsal adaleti birbirinden ayırmaktadır. Derrida'ya göre İngilizcede kullanılan *Enforceability of Law* ifadesi hukukun her zaman yetkilendirilmiş güç olduğunu akılda tutmayı sağlamaktadır. Bu ifadeye göre güç kullanılarak uygulanma imkanını içermeyen hukuk yoktur. Güç olmadan yasanın uygulanabilirliği olmayacaktır. Almancada yasanın gücünü ifade eden *Gewalt* sözcüğü de hem şiddeti hem de meşru iktidarı birlikte ifade etmektedir. Derrida'ya göre yasanın meşrulaştırılmış güç, şiddet olan otoriteyi ima etmesi onun öncesine dair bir sorun doğurur. Bu, iktidarın meşrulaştırılmasından önceki şiddetin kendisinin herhangi bir meşruiyete dayanmadığını, şiddetin başlangıç anında “ne yasal ne de yasadışı” olduğunu göstermektedir.¹⁰²⁵ Derrida, Pascal ve Montaigne'ye atıfla hukukun otoritesinin mistik bir temeli olduğundan bahseder. İnsanlar yasalara uyarken onlara sırf yasa oldukları için güvenmektedir. Onlara adil olduğu için değil yasa olduğu için itaat edilmesi ve adil kabul edilmesi hukukun otoritesinin mistik temelidir.¹⁰²⁶ Derrida hukuk ve adalet arasında bir ayrıma giderken hukukun otoritesinin mistik bir şekilde kurgulanan adaletle kuvvetlendirildiğini ileri sürmektedir. Montaigne'ye yaptığı atıfla yasanın, kendi adaletini meşrulaştıran kurgulara dayandığını vurgulamaktadır. Hukukun kurguladığı adalet yasanın zorlayıcı gücünü sürdürürken kullanılır. Montaigne'e göre “hukukumuzun da, adaletinin hakikatinin temeli olan meşru kurguları olduğu söylenir”. Derrida bu şekilde doğadaki “doğal hukuk” eksikliğinin pozitif hukukun performatif bir eki olan adalet kurgusuyla giderildiğini söyler: “Adaletin ve hukukun bizzat ortaya çıkışı, hukuku tesis eden, kuran ve haklılaştıran an, performatif bir gücü, yani hep yorumlayıcı bir gücü gerektirir ve inancı çağırır.”¹⁰²⁷ Hukukun başlangıcındaki şiddet performatiftir, yorumlayıcıdır ve haklılaştırıcıdır. Bu

¹⁰²³ Best ve Kellner, 2011, s. 230-231.

¹⁰²⁴ Best ve Kellner, 2011, s. 232; Yükselbaba, 2016, s. 152.

¹⁰²⁵ Derrida, J. (2010). *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* (Çev. Zeynep Direk). İçinde: *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis yayınları s. 48-49.

¹⁰²⁶ Derrida, 2010, s. 55.

¹⁰²⁷ Derrida, 2010, s. 56-57.

sebeple ona haklılaştırmadan önce adil ya da adaletsiz demek mümkün değildir. Derrida'ya göre haklılaştırıcı söylemlerin, yorumların üzerinde bunları sınavacak bir üstsöylem olan haklılaştırıcı bir söylem yoktur.¹⁰²⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki Derrida için hukuk ve şiddet ilişkisi şiddetin hukuku kurmasıyla kesintiye uğramamaktadır. Burada daha karmaşık bir ilişki gözlemlenmektedir. Şiddet sadece hukukun “kurulmasında” değil kurulmuş hukukun devamlılığının “korunmasında” da görevdedir. Yasaların *enforceability*'si bu anlama gelmektedir. Hukuku kuran ve onu koruyan şiddet icrasıdır. Hukuk şiddet etrafında kurumsallaşmıştır.¹⁰²⁹ Bununla birlikte hukuku kuran ve onu koruyan şiddet arasındaki ilişki de bulanıktır. Derrida, kurulmuş hukukun belirsizliğinin imkân verdiği durumlarda (hemen hemen her zaman durum böyledir) örneğin polis kurumunun yasayı koruma gücünü aşarak yasa koyucu şiddet uyguladığını tespit eder.¹⁰³⁰ Hukukun içindeki koruyucu şiddetin hukuk kurucu şiddete dönüşme ihtimali de vardır. Hukuk kurucu şiddet de ortaya çıktığı zaman hukuku koruyan yasayı da askıya almaktadır. Saf kurucu ya da saf koruyucu bir şiddet yoktur.¹⁰³¹

Derrida'ya göre hukukun temelini şiddet olması ve onun kurgulanmış, inşa edilmiş metinlere dayanıyor olması onun da her metin gibi başka yorumlara ve yapıbozuma açık olduğunu göstermektedir. Derrida kurguların, inşaların yapıbozuma uğratılabilmesinin hukuk olarak adaletin yapıbozuma uğratılmasını gerektirdiğini ancak hukukun ötesinde bir adalet varsa bunun yapıbozuma uğratılamayacağını belirtir. Yapıbozumun kendisi sonsuz bir adalet olarak ele alınırsa bu adalet yapıbozuma uğratılamayacaktır. Derrida bu sebeple “yapıbozum adalettir” demektedir.¹⁰³² Derrida gördüğümüz üzere burada “hukukun içindeki adalet” ve “yapıbozumsal adalet” arasında ayırım yapmaktadır. Bu ikincisine “sonsuz adalet” demektedir.¹⁰³³ Yine de Derrida hukuk içindeki adalet ve sonsuz adalet arasında mutlak bir karşıtlık kurmaz çünkü sonsuz adalet kendisini sürekli yasalarda görünür kılmaya çabalamakta ve hukuk içindeki adaletle katılmaktadır.¹⁰³⁴ Derrida'ya göre bu kesişimin var olması hukukta yargılama faaliyetinde sonsuz adaletin karar anında

¹⁰²⁸ Derrida, 2010, s. 58.

¹⁰²⁹ Sağlam, 2014, s. 121.

¹⁰³⁰ Derrida, 2010, s. 104-105.

¹⁰³¹ Sağlam, 2014, s. 122-123.

¹⁰³² Derrida, 2010, s. 59-60.

¹⁰³³ Sağlam, 2014, s. 127.

¹⁰³⁴ Sağlam, 2014., s. 128.

gerçekleşmesine olanak sağlamaktadır. Yasaların genelliği adalet deneyimi için elverişsizdir. Derrida'ya göre bir kuralın belirli bir duruma doğru biçimde uygulanması adaletin hesaba katılması değildir. Hukuk hesaplamalar yapmaya çabalarken adalet hesap edilemez olanı talep etmektedir. Adaletin “biricik bir durumda, bir tekillikle, bireylerle, gruplarla, yeri doldurulamaz varoluşlarla, başka'yla ve başka olarak ben'le ilgilenmesi” gerekir.¹⁰³⁵ Bu anlamıyla adaletin gerçekleşebilmesi yasanın askıya alınmasına bağlıdır. Sadece yasanın uygulanması hukukun içindeki adaleti gerçekleştirebilir ancak yargıç adil olmak istiyorsa yasayı askıya almalı, münferit durum için yeniden icat etmelidir. Yine de bu askıya alma faaliyeti mevcut yasayı yok saymak değildir. Yargıç kararını askıya aldığı kararla gerekçelendirmelidir. Hukuku koruyucu şiddetle hukuk koyucu şiddet birbirini dışlamadığı için hukuk hem kuralı hem de istisnayı devreye sokabilecektir. Dilin ve hukukun yorumla zorunlu ilişkisi buna imkân sağlamaktadır. Mevcut düzen dahilindeki normun yeniden yorumlanmasıyla yasa yeniden icat edilir, atıf ise içeriye yani mevcut yasaya yapılır.¹⁰³⁶ İçerisi ile dışarıları arasındaki bu geçişkenlik ve yargıcın istisnayı devreye sokma imkânı sonsuz adaletin karar anında gerçekleşebilmesine olanak verir. Yargıcın adil olabilmesi, ötekinin tekilliğini, adalet talebini, farklılığını yasalara bağlayan ve böylece hem hukuku askıya alıp hem ona sadık kalan tekil bir yorumu icat edebilmesi koşuluna bağlıdır.¹⁰³⁷ Böylesi tekil bir adaletin hesap edilemez bir karaktere sahip olması yadsınamaz bir sorundur. Adalet talebini tekil olanı dikkate alma talebi olarak değerlendiren her yorum bu sorunu taşımaktadır. Derrida'nın adalet anlayışını bu sebeple genele karşı tekilin, evrensele karşı yerelin, ötekinin taleplerinin adalet talebi olarak hukuka sürekli yöneltilmesi hareketi olarak görmek mümkündür. Adaletin hesap edilebilirliği ne kadar sorunlu olsa da yapıbozum hukukun da yapıbozumuna imkân verdiği için adalet talep edilebilir durumdadır. Bu, ötekileri inkâr eden her tek tipleştirmeye karşı sonsuz adaletin ide olarak ileri sürülebilmesini sağlar.¹⁰³⁸

Yukarıda Nietzsche'nin çalışmalarında adaletin soykütüğünü soruşturduğumuz kısımda felsefesinin metafiziksel manada, üst hukuk manasında adaletin bir

¹⁰³⁵ Derrida, 2010, s. 62.

¹⁰³⁶ Derrida, 2010, s. 70-71.

¹⁰³⁷ Sağlam, 2014, s. 137.

¹⁰³⁸ Heper, 2015., s. 3.

tarihselleştirmesi olduğunu ancak adaletin Nietzsche'nin felsefesinin evet diyen kısmında da yer aldığını belirtmiştik. Nietzsche hem tarih eleştirisinde tarihçileri adalet karşıtı olarak yorumlamıştı hem de Zerdüşt karakterinde adaleti bir erdem olarak ele almıştı. Zerdüşt bir erdem olarak adaletin ancak sonsuz tekillikleri ele alabilirse var olabileceğini belirtmişti. Bu adalet kavrayışının burada Postmodernizm için tarif edilen yaklaşımla tekillik ve farklılık vurgusunda uyumlu olduğu açıktır. Nietzsche'nin eşitlik eleştirisi de eşitliğin aynılaştırma, tek tipleştirme anlamına geldiği yönünde bir eleştiridir. Bu yaklaşımın postmodernizmin kanun önünde eşitlik eleştirisiyle de paralellik taşıdığını görmek mümkündür. Tekil olanın nasıl hesaba katılacağı, onun hakkında nasıl karara varılacağı sorunu yani adil kararın imkânı hakkında şüphe Nietzsche için de geçerliydi.

Hukuk kuramı alanında postmodernizmin modern hukuk eleştirisinin modern hukuk düşüncesinde ikincil planda kalmış konuları öne çıkardığını söylemek mümkündür. Modern hukuk düşüncesinde kurallara yönelik ilgi ön plandayken postmodernizm hukuki karar sürecine, yargıcın yorumuna, takdir hakkına, kararlarını belirleyen etmenlere yönelik bir ilgi söz konusudur. Modern hukuk anlayışı hukukun tarafsız, belirli, genel, değerler üstü karakterini vurgularken, hukuk Postmodernizm için kültürel, ideolojik, belirsiz, değerlere bağlı bir varoluşa sahiptir.¹⁰³⁹ Postmodernizm hukukun meşrulaştırılacağı büyük anlatıların hepsine karşı şüphecidir. Hukuk Postmodernizm için artık doğal haklarla, doğal hukukla, evrensel ilkelerle meşrulaştırılabilecek bir şey olmadığı gibi modern pozitivizmin varsaydığı üzere bilim tarafından keşfedilebilecek bir gözlem nesnesi de değildir. Minda'ya göre postmodernistler dışarda bir yerde keşfedilmeyi bekleyen, bütünlüklü, tam “gerçek bir dünyanın” veya “hukuk sisteminin” varlığı düşüncesine direnmektedir.¹⁰⁴⁰ Burada belirtmek gerekir ki modern hukuk yaklaşımları ve özellikle hukuki pozitivizm, pozitif hukukun bilgisini analitik ya da empirik yollarla ortaya koymaya yönelmişken, hukukun doğası ve yargılama hakkında sistematik bilginin mümkün olduğuna inanmışken, hukuk hakkındaki hakikati ele geçirmeyi sağlayacak doğru metodu keşfedip geliştirmenin peşindeyken postmodernizmin anti-temelciliği, objektif dünyaya karşı şüpheciliği bu türden bir araştırmayı kabul etmemektedir.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁹ Yüksel,2002, s. 193.

¹⁰⁴⁰ Minda, 1995, s. 224.

¹⁰⁴¹ Minda, 1995, s. 225.

Postmodern dönemde teoriye karşı genel bir şüphecilik hakimdir. Bu şüphecilik hukuk bilimi alanında da birçok yaklaşımda etkisini göstermiştir. Minda'ya göre Posner'in pragmatizminin teori karşısındaki tutumu bunun bir örneğidir. Hukuk bilimi alanında teori artık araçsal değeri bakımından değerlendirilmektedir. Posner, teorinin soyut önermeleri yerine, yargıçların araçsal mantığa güvenilmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşıma göre yargıçlar teoriyi ve hukuki akıl yürütmeyi bir işi bitirmek için araçlar olarak kullanır.¹⁰⁴² Neopragmatik hukuk eleştirmenleri, Rorty'nin bilim ve deneyciliğe karşı şüphecilik tavrını da izlerler. Rorty'nin neopragmatizmi, aynı zamanda, hakikat ve otoritenin sosyal ve dolayısıyla her zaman belirli bir topluluk tarafından inşa edilen anlama bağlı olduğu konusunda ısrar eden bir anti-teori biçimidir. Gerçek olarak kabul edilen şey, yalnızca bir şeyin gerçekliği hakkında paylaşılan topluluk inançlarının ifadesidir. Belirli amaçlara ulaşmak için gerçeklik her toplum tarafından sosyal olarak inşa edilir.¹⁰⁴³ Yukarıda ele aldığımız gibi Nietzsche'de de (örn. Adalet kavramının gelişiminde) bir kavramın, kuramın, hakikat öğretisinin ve genel olarak mantığın gelişimi onların o topluluk için gerçekleştirdiği işleve bağlıdır. Ancak bu bir şeyin doğru olduğunun kanıtı değildir.¹⁰⁴⁴ Postmodernizmin hukuk üzerine düşüncesinde bir diğer genel özellik postmodern dil eleştirisinden doğmaktadır. Postmodernler dilin ve anlamın sürekli inşa edildiği ve belirsizlik taşıdığı bağlamında kararların salt kuralların uygulaması olarak görülmesini -formalizmi- reddeder. Ne hukuk kurallarının anlamı yorumdan bağımsız, sabit ve belirlidir ne de hukuku uygularken kendi benliğinden sıyrılarak tarafsız biçimde uygulayan özne yargıçlar mümkündür.¹⁰⁴⁵ Kurallar hakkında, kuramlar hakkında, özne hakkında, hukuk hakkında genel bir şüphecilik atmosferi modern hukukun eleştirisinde hakimdir.

Modern hukuk bilimi hukuku, hukuk sistemlerine dahil olanların bakış açılarında keşfetmeye çalışırken Postmodern hukuk kuramlarında dışsal bir bakış açısı hakimdir.¹⁰⁴⁶ Dışsal bakış açısı Nietzsche ve Foucault'da gördüğümüz gibi bilgi ile iktidar, ahlak ile iktidar arasında bağlantı kurmak suretiyle hem nesnel bilginin hem de meşruluğun imkanını reddetmektedir. Hem bilgi hem de değer boyutuyla hukuk kimi güçlerin bakış açısını yansıtmaktadır. Postmodern dönemde kuramlar bu sebeple

¹⁰⁴² Minda, 1995, s. 234.

¹⁰⁴³ Minda, 1995, s. 235.

¹⁰⁴⁴ Nietzsche, 2017a, s. 336.

¹⁰⁴⁵ Minda, 1995, s. 245.

¹⁰⁴⁶ Litowitz, 1997, s. 22.

hukukun içsel araştırması yerine onun cinsiyetçi, ırkçı, sınıfsal, ideolojik varsayımlarını ifşa etmeye yönelmiştir.¹⁰⁴⁷ Postmodernizmin genel amacı da bu yöndedir. Amaç, modern düşüncede sembolik anlam sistemleri tarafından tanımlanan insan kimliklerini ortaya çıkarmak ve daha sonra benliğin evrensel kimliğinin diğer kimlikleri nasıl dışladığını ve disipline ettiğini ortaya çıkarmaktır.¹⁰⁴⁸ Postmodernizm için hukuk da kültürel bilginin bir biçimi olarak, her ne kadar rasyonel ve ahlaken özerk bireyin kontrolünde bir kurum görüntüsü çizse de, bireyi normatif hukuk düşüncesinin kabul ettiği biçimde inşa etmektedir.¹⁰⁴⁹

Yukarıda Nietzsche'nin yasa anlayışının doğal hukuk varsayımlarını tersyüz ettiğini ve üst hukukun kendisini güç istencinin ürünü olan yasaya bağladığını görmüştük. Haklar konusunda da Nietzsche insanların doğasından gelen eşit haklar olmadığını, hakların güç mücadelelerinde icat edildiğini göstermiştir. Doğal hukuk geleneğinin sosyal sözleşme, adalet, insan doğası, doğa, tanrı gibi varsayımları Nietzsche'de geçersiz hale gelmiştir. Bunların hepsi tanrının ölümünün sonuçları olarak anlaşılabilir. Nietzsche için tanrının ölümü düşünce tarihindeki bütün temelci varsayımların yıkılışı anlamını taşımaktadır. Postmodernizm de Nietzsche'nin izinde bu temelci varsayımları sorgulamıştır. Doğal hukukun ahlak ve adalet anlayışının postmodernizmin rölativist yaklaşımına uygun düşmesi mümkün değildir.¹⁰⁵⁰ Postmodernizm modern hukuksal söylemde de kendini bulan doğal hukuka karşı şüphecidir. Postmodernizmin anti temelci yaklaşımı insan doğası, doğal haklar, evrensel akıl gibi modern hukuk kuramlarına temel oluşturan yaklaşımları inceleme konusu haline getirmiştir.¹⁰⁵¹ Postmodernizme göre ahlak hakkında, politika hakkında böylesine sabit ve keşfedilecek temellerin yokluğu estetik bir politikanın imkanını doğurmaktadır. Ayrıca mutlak öğretilerin geçersizliğinin büyük bir çoğulculuk doğurduğu da söylenebilir. Yine de postmodernizmin temelleri reddedişinin doğurduğu problemlerin nihilizme düşmeden aşılabilirliği şüphelidir.¹⁰⁵²

Bu bağlamda Postmodernizmin insan hakları eleştirisinin Nietzsche'nin modernizm eleştirisinin takipçisi olduğunu belirtmek mümkündür. Postmodern

¹⁰⁴⁷ Litowitz, 1997, s. 23.

¹⁰⁴⁸ Minda, 1995, s. 231.

¹⁰⁴⁹ Minda, 1995, s. 240.

¹⁰⁵⁰ Yükselbaba, 2016, s. 153.

¹⁰⁵¹ Litowitz, 1997, s. 35.

¹⁰⁵² Litowitz, 1997, s. 37.

düşünürlerin insan haklarına yönelik olarak getirdikleri eleştiriler, postmodernizmin yukarıda sunduğumuz temel özelliklerinin sonucudur ve bu eleştiriler Nietzsche'dir. Tepe'nin belirttiği üzere Postmodernizm teorik düzlemde insan haklarının dayandığı; insan doğası, hümanizm, evrensellik varsayımlarını hedef almaktadır.¹⁰⁵³ Postmodernizmle beraber Nietzsche'den yola çıkarak Foucault'da gördüğümüz üzere insanın sabit bir doğası olduğu yaklaşımı terk edilmiştir. İnsan tarihsel süreçte kazandığı gelip geçici özellikleri sergilemektedir. O, modern felsefenin varsaydığı gibi katıksız bir özne değildir. Tanrının ölümünün de sonucu olarak varlık metafiziğini sürdüren özne varsayımı da terk edilmiştir.¹⁰⁵⁴ Hümanizm ise tek değerli varlık olarak insanı görmenin kaynağı olması sebebiyle eleştirilmiştir. Buna getirilen eleştiriler insan hakları düşüncesinin diğer canlılar için hakları düşünemediği yönündedir.¹⁰⁵⁵ Douzinas'a göre Marx, Nietzsche ve Freud'u izleyen düşünürler hümanizme karşı kuşkucudur. Hümanizm insanın “doğal onurunda ve bilimsel nesnelliğinde, insan doğasına göre doğru olanı açıklar”. İnsanın doğasında kendinin bilincinde olma, kendi kaderini belirleme yani otonomi varsayılr.¹⁰⁵⁶ Otonom özne Postmodernizm için ise bir yanılsama hatta modern bir mittir. Arslan'ın belirttiği gibi Postmodernizmin bu eleştirileri insanların yerel, kişisel kimliklerinden soyut ve evrensel bir şekilde haklarını düşünmeyi zor hale getirmektedir.¹⁰⁵⁷ Evrensellik eleştirisi herkese uygulanabilecek evrensel ilkelerin olmadığı ileri sürülmesi anlamına gelmektedir.¹⁰⁵⁸

Postmodernizmin etik ve politika alanına yansması genel olarak farklılıklar ve kimlikler üzerinden olmuştur. Foucault'un ve Derrida'nın felsefi eleştirileri mevcut normal-anormal ayrımını bozarak buna açılım sağlanmasında etkili olmuştur. Foucault öznenin inşa ediliş sürecindeki disiplini ön plana çıkararak “ötekilerin” bastırılmasına dikkat çekmiştir. Derrida metnin içinde kurulan ikili ayrımlarda hiyerarşik olarak ikincil plana atılan kavrama odaklanarak hiyerarşiyi tersine çevirmiş ve yine “ötekileştirilenleri” ortaya koymuştur. Siyaset felsefesi alanında kimlik ve farklılık

¹⁰⁵³ Tepe, H. (2019). İnsan Hakları Eleştirileri Üzerine Düşünmek. *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 16, SS. 7-18, s. 10.

¹⁰⁵⁴ Arslan, Z. (2001). Postmodern Söylem ve İnsan Hakları. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 56 (01), SS. 1-22, s. 9-10.

¹⁰⁵⁵ Tepe, 2019, s. 15.

¹⁰⁵⁶ Douzinas, 2015, s. 30.

¹⁰⁵⁷ Arslan, 2001, s. 10.

¹⁰⁵⁸ Tepe, 2019, s. 13.

politikaları kendini “radikal demokrasi” görüşlerinde bulmaktadır. Burada radikal demokrasi teorilerini hakkıyla ele almak mümkün değildir. Bununla birlikte Nietzsche’nin felsefi görüşlerinin çağdaş radikal demokrasi yaklaşımları üzerinde etkili olduğu belirtilmelidir. Nietzsche’nin çağdaş yorumcuları nihilistik olmayan bir demokrasi projesinin temellerini Nietzsche’nin sağlayabileceğini, demokrasinin Nietzsche’nin felsefesi aracılığıyla savunulabileceğini ileri sürmüştür.¹⁰⁵⁹ Küçükalp Nietzsche’yi postmodern demokrasi anlayışı için önemli hale getiren üç husus tespit etmiştir. Bunlardan birincisi Nietzsche’nin metafizik eleştirisinin felsefedeki dikotomik ayrımlara yönelmesidir. Liberal demokrasinin dikotomik ayrımları “devlet-sivil toplum”, “özel-kamusal”, “iktidar-özgürlük” gibi ayrımlardır. Postmodern demokrasi yaklaşımlarına göre bu ikili ayrımlar vasıtasıyla kamusal alanın daraltılması farklı kimliklerin dışlanmasına yaramaktadır. Örneğin demokrasinin vatandaş kimliğini tanımlaması ve bu vatandaş kimliğinin dışında kalan kimlikleri dışlamaktadır. Ulus devlet içerisinde vatandaşlık kimliğiyle sağlanan bütünlük birçok kimliği dışarda bırakan metafizik bir insan varsayımına dayanır. Radikal demokrasi yaklaşımları ise dikotomilerin kurduğu iktidar ilişkilerini göstererek farklı kimliklerin kamusal alanda tanınmasını talep etmektedir.¹⁰⁶⁰ İkinci husus ise Nietzsche’nin; objektif hakikati reddeden, hakikatin keşfedilen değil yaratılan bir şey olduğunu ileri süren, büyük anlatıları perspektife bağlayan şüpheciliğidir. Modern politik öğretiler toplumdaki herkes için geçerli olabilecek, rasyonel ortak iyilerin varlığına atıfla kendini meşrulaştırmaktayken Nietzsche burada varsayılan evrensel özneyi dahi karşısına almıştır. Postmodern demokrasi açısından Nietzsche evrensellik iddiasında bulunan öğretilerin bazı kimliklerin diğerleri üzerinde tahakküm kurmasını sağlayan sahte meşrulukları reddeden bir müttefiktir. Nietzsche’nin evrensel etik anlayışlarını eleştirmesi, ilişkisel ve akışkan benlikleri kabul etmesi, kimliğin olumsuzluğunu vurgulaması da Nietzsche’nin postmodern demokrasiye katkısı olarak görülmüştür.¹⁰⁶¹ Üçüncü husus ise liberal yaklaşımların aksine Nietzsche’nin gücü ve mücadeleyi onaylamasıdır. Nietzsche’ye özgürlük ve güç birbirini dışlamamaktadır. Kişinin güç istenci hem kendi benliğinin dönüşümü hem toplumsal yapının değişimi için etkilidir.

¹⁰⁵⁹ Küçükalp, 2005, s. 234.

¹⁰⁶⁰ Küçükalp, D. (2015). Bir Politika Filozofu Olarak Nietzsche. İçinde: *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: 3.Cilt Yeniçağ Düşüncesi* (Ahmet Erhan Şekerci). İstanbul: İnsan Yayınları. SS. 583-601, s.598.

¹⁰⁶¹ Küçükalp, 2015, s. 600.

Esasında güç mücadelesi yaşamın özünü oluşturur ve yaşam içindeki şeylerin ontolojik kaynağıdır. Postmodern demokrasi kuramlarında “agonistik demokrasi” olarak ifade edilen yaklaşımın güce bakışı da bu görüşlerden etkilenmiştir. Bu görüşlere göre de normların kaynağı güç ilişkileridir.¹⁰⁶²

Yukarıda da belirtildiği gibi Nietzsche modern devletin demokratik ve sosyalist hallerine “köle ahlakının” yeni biçimleri, yeni putlar oldukları için karşı çıkmaktadır. Devlet hakkındaki görüşlerine bakıldığında da totaliter bir rejimi reddettiğine dair herhangi bir gösterge yoktur. Eşitliği değil hiyerarşik düzeni savunan aristokratik bir politika görüşü sergilediği, kaotik perspektif çokluğunu düzenleyen iradenin buyruğunu zayıf istenci aşmak için gerekli gördüğü ve güç istencinin kapsamında şiddeti, savaşı, baskıyı ve tahakkümü reddetmediği halde Nietzsche’nin radikal demokrat bir yorumunu sunmak söz konusu olabilmıştır.¹⁰⁶³ Dombowsky bu tezlerin dayanak noktasının, Nietzsche’nin felsefi görüşleri ile politik açıklamaları arasında varsayılan bir süreksizlik olduğunu belirtmektedir. Bu görüşler ikinci dünya savaşı sonrası Nietzsche’yi Nazi okumalarından kurtarmaya çalışan Kaufmann gibi yazarların apolitik Nietzsche yorumuna dayanmaktadır. Kaufmann’ın tezine göre güç istenci modern dünyada kişinin kendini gerçekleştirmeyle ilgili apolitik bir prensiptir. Radikal demokrat Nietzsche okumaları her ne kadar Nietzsche’nin aristokratik, baskıcı politik görüşlerini görmezden gelse de Nietzsche’nin radikal demokrat olduğunu ileri sürmeden, felsefi temellerini onda bulan bir demokrasi kuramı inşa edilmesi mümkündür. Bu görüşler Nietzsche’nin kartezyen ve Kantçı, atomistik, tarih dışı birey yaklaşımını reddederek özneyi merkezileştirmesinden beslenmiştir. Nietzsche öznenin belirli tarihsel koşullarda belli bir topluluğun çıkarlarını gerçekleştirme yarayan bir varsayım olarak geliştirildiğini belirtmektedir.¹⁰⁶⁴

Bunun dışında Nietzsche’nin çoğulcu hakikati ve perspektivist epistemolojisinin potansiyel totaliter görüşlerin altını oyduğu da kabul edilmiştir. Hatta Nietzsche’nin metafizik eleştirisi totalitarizme imkân vermezken kendisinin güç istenci teziyle baskıyı haklılaştırması Nietzsche’nin çelişkisi olarak da yorumlanmıştır. Connolly’ye göre ise Nietzsche’nin felsefesinden yola çıkılarak baskıcı, ötekileri

¹⁰⁶² Küçükaltı, 2015, s. 599.

¹⁰⁶³ Dombowsky, 2004, s. 78-79.

¹⁰⁶⁴ Dombowsky, 2004, s. 69-71.

sömüren bir yaklaşım kadar farklılıkları eşitleyen bir yaklaşım da inşa etmek mümkündür.¹⁰⁶⁵ Radikal demokrat görüşler perspektivist hakikat kuramını politik teoriye demokratik çoğulculuk ve ötekilerin farklılıklarına saygı olarak taşımıştır. Hiçbir perspektifin ayrıcalığının olmadığı, hiçbir kimliğin üstünlüğünün olmadığı ve bu sebeple bir perspektifin diğeri üzerinde egemenlik kurmasının, hiyerarşik bir düzenin tesisinin haklılaştırılamayacağı sonucuna varılmıştır. Radikal demokratik görüşler perspektivist epistemolojinin baskıyı ve hiyerarşiyi haklılaştıran politikalarla çeliştiğini belirtmiştir ve buna Nietzsche'nin aristokratik tutumları da dahildir.¹⁰⁶⁶

Nietzsche'nin güç istenci tezi radikal demokrasinin "agonistik" görüşüyle de uyumlu bir şekilde yorumlanmıştır. Buna göre güç istenci tezi katılmış ve değişimi durduran sosyal yapılara karşıdır. Agonizme göre Nietzsche'nin perspektivizmi güç istencinin yorumlarının sonsuz bir çatışma içinde olduğu bir yaşamı savunmaktadır. Her güç istenci baskın olmak istese de karşı güç istençlerinin direnişi ile karşılaşmaktadır. Agonistik görüşe göre güç istenci "sürekli üstesinden gelme politikasını" haklılaştırır. Buna göre kapalı, totaliter, evrensellik iddiası taşıyan her görüş yaşam karşıtıdır. Nietzsche'nin görüşü ise her şeyin perspektife bağlı ve geçici olduğunu gösterir. Güç istenci tezi her şeyin karşılıklı bağımlılığını öğrettiği için ötekinin onaylanmasını da içerecektir. Ben ve öteki gibi mutlak bir ayrıma gidilemeyecektir. Bu yine Nietzsche'nin otoriter yönelimli ifadelerinin de altını oymaktadır.¹⁰⁶⁷ Hatab, agonistik demokraside politik görüşlerin dikte edilmediğini, politik aktörlerin mücadelesi içerisinde şekillendiğini ve kazanan görüşün yönetimin gücü ile temin edildiğini, bununla beraber kazanan görüşün sürekli mücadelede revize edilebileceğini belirtir. Güç politik görüşlerin birbirini ikna etme çabası olarak ortaya çıkar. Bu süreç içinde bir taraf galip gelse de agonistik demokrasinin koşulu farklılıkları onaylamak, farklı iyi görüşlerinin eşitliğini bilmektir. Nietzsche'nin evrenselci etikleri reddetmesinin bu etik çoğulculuğu da sağladığı ileri sürülmüştür.¹⁰⁶⁸ Hatab Nietzsche'nin güç istenci tezinde güç istencinin direnişle ilişkili olduğunu ve Nietzsche için yaşamın ilerleyişinin yarışan güçlerin mücadelesine bağlı olduğunu, yani ona göre direnişin gelişim için gerekli olduğunu belirtir. Bu Nietzsche'nin

¹⁰⁶⁵ Dombowsky, 2004, s. 72.

¹⁰⁶⁶ Dombowsky, 2004, s. 82-84.

¹⁰⁶⁷ Dombowsky, 2004, s. 89-90.

¹⁰⁶⁸ Küçükalp, 2005, s. 239.

otonom özneyi reddetmesinin nedenidir. Nietzsche’de benlik ötekiyle kurulan agonistik ilişki içinde ortaya çıktığından kişinin ötekinin varlığını feshetmesi kendini de feshetmesi olacaktır. Bu sebeple agonistik güç istenci modeli katıksız şiddetten farklıdır. Katıksız şiddet yaşamı kötürümleştiren bir şiddettir. Benzer bir şekilde katıksız tatmin de hayat enerjilerini kurutmaktadır.¹⁰⁶⁹ Hatab’a göre demokrasi de agonistik bir aktivite olarak görülmeye elverişlidir. Yazar siyasi pratiklere bakıldığında demokrasinin içindeki seçim, yasama, yargılama gibi süreçlerde de mücadeleci bir yapının görülebileceğini belirtir. Gerçekten bir demokrasiden bahsedebilmek için farklı perspektiflerin yarışabilmesi gereklidir. Bir demokraside oybirliğinin ortaya çıkması, rekabetin sona ermesi ancak demokratik uygulamaların ölümünün göstergesi olabilecektir. Çağdaş demokrasilerde ise tüm bakış açılarının görüş sunmaya davet edilmesi, ihtilafların çözülmesi için oy pusulalarının kullanılması küresel olarak belirleyici bir hakikatin yokluğunu ve farklılıkların kaçınılmazlığının kabulünü göstermektedir. Nietzsche kendisini demokrat olarak addetmese de güç istenci ve direnişe olan bağlılığı çatışmacı demokrasiyi beslemektedir. Güç istenci eğer karşıt perspektiflerin doğmasına ve mücadele etmesine imkân tanııyorsa güç oyununu baskılamakla yaşam karşıtı bir güç uygulamış olacaktır.¹⁰⁷⁰ Radikal demokrasi yaklaşımları için Nietzsche’nin; güç istencinin mücadeleci karakteri, benlik üzerine eleştirel yaklaşımı, etik evrenselciliği reddi bir çıkış noktası olarak kabul edilebilmiştir.

Schrift’e göre Nietzsche’nin sabitlenmiş her kimliğe karşı savaşması onun üstinsan düşüncesinde kendini göstermektedir. Üstinsan bizzat kendisinde sabitlenmiş kimliklere, kendisine dayatılan kimliklere karşı çıkmaktadır. Estetik olarak kendini yaratmakta ancak onun benliğinde bu süreç sona eren bir yaratıma işaret etmemektedir. Nietzsche’nin ve onu izleyen Deleuze’un oluş düşüncesi ulusal, etnik, cinsel vb. türden sabitlenmiş herhangi bir kimliği sorunlaştırmaktadır. Nietzsche ruh atomizmine karşı ruhun öznel çokluk ve sosyal bir yapı olduğunu ileri sürmüştür. Bu Laclau ve Mouffe gibi teorisyenlerin sabit öznelğin dağılmasını savunmalarına ve demokrasinin akışkan, olumsal bir kimlik mefhumu getirmesi gerektiği düşüncesine yakındır. Demokratik öznenin kimliği Laclau ve Mouffe’ye göre toplumsal yapılar tarafından üretilen ve onlara karşı tepki olarak kendini üreten bir kimliktir. Özne asla bitmeyen

¹⁰⁶⁹ Hatab, 2014, s. 122.

¹⁰⁷⁰ Hatab, 2014, s. 123-127.

bir çatışma içinde kimlik kazanmaktadır. Laclau ve Mouffe için de çatışmanın devamlılığı radikal ve çoğulcu bir demokrasinin olmazsa olmazıdır. Nietzsche bireyin gelişimi için, yaşamın ve oluşun devamı için mücadele ortamını gerekli görmesine rağmen buradan yola çıkarak bir demokrasi kuramı geliştirmemiştir. Schrift de yukarıda sunduğumuz üzere Nietzsche'nin demokrasi eleştirisinde bahsettiği geleceğin demokrasisinin bu model olabileceği kanaatindedir.¹⁰⁷¹

Nietzsche'nin kimi postmodern yorumcuları ise onun açık kadın düşmanı ifadelerine rağmen farklı şekilde ele alınabileceğini düşünmüştür. Hekman'a göre Nietzsche kadın ve hakikat arasındaki ilişkiyi doğrudan tartışarak postmodern feminizme bir köprü sağlamıştır.¹⁰⁷² Nietzsche eserlerinde kadınlar hakkında; "bir mülkiyet, kilit vurulabilir bir mülk, hizmet etmek için belirlenmiş ve bunda yetkinleşmiş bir şey", "zayıf cins" gibi ifadeler kullanmaktadır.¹⁰⁷³ Onun gözünde kadınların eşit haklar için mücadele etmesi erkekten korkmayı unutması ve kadınsı içgüdülerinden vazgeçmesi, yozlaşmasıdır. Kadının ilerlemesi ve haklar elde etmesi, kadının etkisinin azalmasıdır.¹⁰⁷⁴ Kadın erkeğin yanında ikinci rolde olma içgüdüsüne sahiptir.¹⁰⁷⁵ Kadınlar hakkında şöyle ifadeler kullanır; "Kadın mülk edinilmek, sahiplenilmek ister; o alan birini ister, kendini vermeyen, kendini sunmayan birini ister."¹⁰⁷⁶ "Erkekler savaş için eğitilmelidir, kadınlar da savaşçıları dinlendirmek için."¹⁰⁷⁷ "Kadın itaat etmeli ve yüzeyine bir derinlik bulmalıdır. Kadının duygusu yüzeydedir, sığ sulara hareketli, fırtınalı ince bir tabakadır."¹⁰⁷⁸ "Erkeğin mutluluğu şudur: istiyorum. Kadının mutluluğuyorsa: erkek istiyor."¹⁰⁷⁹ Bu örnekler çoğaltılabilir.

Pearson, Nietzsche'nin feminist okumalarının, onun farklılık felsefesini savunan postmodern filozoflarca sahiplenilmesi ile aynı dönemde yükseldiğini belirtir. Radikal feministler liberal politik düşüncenin rasyonel, tarih-dışı öznesine yönelik Foucaultcu bir eleştiriyi benimsemiştir. Radikal feministler evrenselleştirilmiş ve

¹⁰⁷¹ Schrift, A. (2000). Nietzsche for Democracy?. *Nietzsche-Studien*. 29. SS. 220-233, s. 227-231.

¹⁰⁷² Hekman, J. S. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi: Postmodern Bir Feminizmin Öğeleri*. (Çev. B. Balkız ve Ü. Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları. s. 51.

¹⁰⁷³ Nietzsche, 2016, s. 167.

¹⁰⁷⁴ Nietzsche, 2016, s. 168.

¹⁰⁷⁵ Nietzsche, 2016, s. 89.

¹⁰⁷⁶ Nietzsche, 2003, s. 241.

¹⁰⁷⁷ Nietzsche, 2020a, s. 60.

¹⁰⁷⁸ Nietzsche, 2020a, s. 61.

¹⁰⁷⁹ a.g.e.

hijerarşik olarak kurgulanmış erkek ve kadın tahayyüllerine karşı çıkmaktadır.¹⁰⁸⁰ Nietzsche'nin değişmez ve sabit egoya yönelik Postmodernizm tarafından da sahiplenilen eleştirisi radikal feministlere göre de “toplumsal tahakküm ve normalleştirmeye kesin bir karşı koyuş tarzı” sunmaktadır. Bu yaklaşıma göre Nietzsche'nin yapıbozuma uğrattığı özne, burjuva erkek öznesidir.¹⁰⁸¹

Derrida ise Nietzsche'de bu dolaylı katkıdan fazlasını bulmaktadır. Derrida'ya göre Nietzsche'nin özcülük eleştirisi, sabit kimlikleri kabul etmemesi kadınlar hakkındaki ifadeleri için de geçerlidir. Derrida, Nietzsche'nin erkek felsefecileri mutlak hakikate ilişkin dogmatizmi dolayısıyla eleştirirken keşfedilecek mutlak hakikatin yokluğunun kadınlar için de geçerli olduğunu düşünür. Nietzsche zaman zaman hakikatten bir kadın olarak bahseder. Derrida'ya göre Nietzsche'nin feminizm eleştirisi de onun kadının arzulu, içgüdüsel yapısını zaman zaman öven pasajlarıyla birlikte düşünüldüğünde “kadının, erkek gibi olmasının” bir eleştirisidir. Bu yaklaşıma göre Nietzsche kadınlardan bahsettiğinde ve feminizmi eleştirdiğinde “kendisini erkek olarak onaylayabilmek için kadını olumsuzlayan feminizmi” eleştirmektedir. Feminizm hakikat gibi çoğul ve belirsiz olan kadınlığı savunmak yerine “nesnel” bir kadınlığı savunmakla güç istemi olarak, akış olarak yaşama ve hakikate karşı erkekçe bir hakikati savunmaktadır.¹⁰⁸² Nietzsche'nin “kadın bağımsız olmak ister: ve bunun için erkekleri “kendinde kadın” hakkında aydınlatmaya başlar- Avrupa'nın genel çirkinleşmesindeki en kötü gelişmelerden birisidir bu”¹⁰⁸³ derken ve kadınların hak talepleri hakkında “belki böylelikle iktidar istiyordur. Hakikati istiyor değildir ama: hakikatin ne önemi var kadın için! Kadına daha en baştan hakikat kadar yabancı, aykırı, düşman bir şey yoktur- büyük sanatı yalandır, en yüce olayı görünüş ve güzelliştir”¹⁰⁸⁴ derken bu yorumla uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Derrida ve postmodern feministler *İyinin ve Kötünün Ötesinde* eserinin girişindeki şu ifadelere başvurmaktadır:

“Hakikatin bir kadın olduğunu varsayarsak-, nasıl? Tüm filozofların dogmatik olduklarında kadınları iyi anlamadıkları, şimdiye kadar hakikate yaklaşmaya çalıştıkları korkunç ciddiyetlerinin, sakar ısrarcılıklarının, özellikle bir kadını kazanmak için beceriksizce ve yakışsız yöntemler olduğu kuşkusuz temelsiz

¹⁰⁸⁰ Pearson, 2011, s. 223.

¹⁰⁸¹ Pearson, 2011, s. 229.

¹⁰⁸² Pearson, 2011, s. 231.

¹⁰⁸³ Nietzsche, 2016, s. 162.

¹⁰⁸⁴ Nietzsche, 2016, s. 163.

değil midir? Hakikatin ele geçirilmesine izin vermediği kesindir: - ve bugün her türden dogmatik bilgi kederli ve cesareti kırılmış, yulgın bir tavırla duruyor ortada... Ciddi konuşacak olursak, felsefedeki her türlü dogmatikleştirmenin, ne kadar vakur, ne kadar kesin ve nihaiymiş gibi davransa da, yine de yalnızca asil bir çocukluk ve acemilik olmuş olabileceğini umut etmek için haklı nedenler var.”¹⁰⁸⁵

Hekman’a göre Nietzsche’nin böyle başlayan eseri kadınlara karşı önyargıları sık sık tekrarlamakla hayal kırıklığı yaratsa da bu ifadeler onun batıdaki dogmatik hakikat ve rasyonalite anlayışını eril bir anlayış olarak gördüğünü göstermektedir. Bu yönüyle Nietzsche “batılı rasyonalitenin yapıbozumunun zorunlu olarak eril ‘hakikat’ tanımını reddetmesi gerektiğini ortaya koyan ilk modernizm eleştiricilerinden biridir.”¹⁰⁸⁶ Bu sebeple Nietzsche’nin feminizme getirdiği eleştirileri, kadınların eril hakikat anlayışını taklit etmesinin eleştirisi olarak görmek mümkündür.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁵ Nietzsche, 2016, s. 1.

¹⁰⁸⁶ Hekman, 2016, s. 54.

¹⁰⁸⁷ Hekman, 2016, s. 55.



4. SONUÇ

Nietzsche bir hukuk felsefecisi değildir. Hukuk felsefesi adına doğrudan bir eser üretmemiştir. Pozitif hukuk hakkında doğrudan konuşmamıştır. Buna rağmen eserlerinde hukuk ve adalet hakkında zaman zaman ortaya çıkan ifadeleri, felsefesinin Platon'dan Kant'a uzanan batı metafiziğini karşına alan genel amacıyla birlikte düşündüğümüz zaman onun hukuk felsefesi adına doğal hukuk yaklaşımını alt üst eden bir felsefe olarak sistemleştirilebileceği görülmüştür. Doğal hukuk yaklaşımı bir hukuk felsefesi meselesi olduğu müddetçe burada sunduğumuz Nietzsche yorumu da bir hukuk felsefesi yorumudur.

Nietzsche'nin kozmolojisi ve ahlak felsefesi doğal hukuk yaklaşımının metafizik yapılarını alt üst etmiştir. Nietzsche'ye göre doğa bir kozmos değil bir kaostur. Bu kaosun iticisi sürekli çarpışan ve geçici olarak odaklaşan güç istençleridir. Güç istenci vasıtasıyla belirsiz kaotik doğaya anlam yüklenir, doğaya erek atfedilir. Stoacıların doğada ahlak bulması Nietzsche'ye göre bunun örneğidir. Güç istenci sayesinde insan görsel kaosu kavramsallaştırarak insanca halini alır. Şeylere ad verir ve onların ideal bir forma tekabül ettiğini ileri sürer. Güç istenci sayesinde insan anlam sorununa karşı öte dünyayı icat eder. Güç istenci sayesinde insan kendini özne olarak varsaymış ve bu öznenen yola çıkarak sorumluluğu icat etmiştir.

Nietzsche'nin güç istenci tezinin ahlak felsefesi alanına uygulanmış hali onun ahlakın soykütüğünü çıkartma projesidir. Ahlakın soykütüğünün amacı evrensel, ezeli-ebedi olduğu iddia edilen ahlaki doğruların tarihselliğini ortaya koymaktır. Köle ahlakı ve efendi ahlakı ayrımı ile Nietzsche diğer ahlak düşünürlerinde göremediği tarihsel ruhu sergilemiştir. Ahlakın soykütüğü insan doğasına dayandığı iddia edilen ahlaki tarihselleştirerek doğadan, insan doğasından ve insan aklından çıkarılacak evrensel ahlak yasaları olmadığını göstermiştir. Evrensel ahlak yasası hakkında iddialar iktidar iddialarıdır. Politik üstünlüğü gösteren kavram ahlaki iyiyi gösteren kavramda, saf ve doğal olanın tanımlandığı kavramda sona ermektedir.

Nietzsche'nin adalet kavramını farklı bağlamlarda ele alışı ise adaletin soykütüğünü çıkarmanın mümkün olduğunu göstermektedir. Adalet; metafiziğin yokluğu, insanın yarı hayvanlığı, derinleşmemişliği koşullarında yaklaşık olarak eşit güç durumunda bulunanlar arasında savaşın faydasızlığından kaçınmak için değerlendirme, müzakere etme, takas ilişkisinde doğan bir kavramdır. Adaletin

soykütüğü buradan başlar. Buna uygun olarak suç kavramı da borç kavramından doğmuştur. İnsanlar karşılıklılık ilişkisinde şeylerin değerine ek olarak borcun ifa edilmediği durumda neyin ceza olarak verileceğini de kararlaştırır. Bu aşamada kişilerin güçlerine bağlı değerlendirmesinden “her şeyin bedeli vardır, her şeyin karşılığı ödenebilir” ilkesi ortaya çıkmıştır. Adaletin soykütüğünün ikinci aşaması ilkel adalete karşı topluluğu biçimlendiren zorbanın yasasıdır. Hukuk topluluk alanına ve oradaki gelenekselleşmiş yapıya karşı yürütülmüştür. Devlet ilkel halkları dizginleyen güçtür. Devletin yasaları borçtan doğan adaleti gerçekleştirmek için ortaya çıkan hınç kaynaklı kavgalara son verir. Devletin yasaları neyin adil olduğuna karar verirken önceki değerlendirmeleri iptal edebilir. Doğal hukuksal-metafiziksel-ahlaki manada adalet kavramı devletin yarattığı radikal kopma koşullarında doğmaya başlar. Yine de devlet öncesi durumda da devletin adil olanı saptadığı durumda da neyin adil olduğunu belirleyen güçtür. Devletin yasa yaratıcı gücü aynı zamanda buyruklarından başka bir şey olmayan yasaları haklılaştırmak için “vahiy duvarı”, “gelenek duvarı”, “doğallık” vb.ni kurgular. Yasa; iyiye, doğruya, ahlaka uygun olanı yaratır.

Üçüncü aşama devlet içinde başlayan köle ayaklanması aşamasıdır. Düalizmin ve metafiziğin doğduğu aşamadır. Köleler intikamlarına adalet adını takmışlardır. Efendilerden değil adaletsizlikten memnuniyetsizlik duyduklarını dillerine dolamışlardır. Köle ahlakının tesisi; ahlaki, doğal hukuksal, metafizik adaleti ortaya çıkarmaktadır. Burada adalet kavramının kullanımı ilkel durumdaki güç eşitliği koşuluna ya da devletin yasasının belirlediği anlama bağlı değildir. Bu adalet anlayışı kölenin yaratımıdır.

Nietzsche için aynı tarihsel dönüşüm hak kavramı için de geçerlidir. Hak, kabul edilen ve sürdürülen güç dengeleri durumunu ifade eder. Güç dengesinin bozulması hakların ve yükümlülüklerin yeniden değerlendirilmesi sonucunu doğuracaktır. Modern doğal hukukun varsaydığı gibi insanın doğasından gelen ihlal edilmez hakları yoktur. Nietzsche ayrıca insan haklarını insan doğasına dayandıran yaklaşımları da alt üst etmektedir. Nietzsche öznenin tarihselliğini gösterir. İnsanın “insanca” halini alması devletin güç istencini içe yöneltmesiyle ahlaklaşmanın başlamasının bir parçasıdır.

Nietzsche’nin hukuk görüşünün yanında devlete ve siyasete dair görüşlerinin de olduğunu görmek mümkündür. Sözleşmecî görüşlerin karşısındadır. Buna göre

devleti yaratanlar karmaşık kitleyi düzene sokan ve toplum haline getiren sanatçı zorbalarıdır. Bir yazgı gibi ansızın geliverirler. Bu zorbaların sözleşmeye ihtiyacı yoktur. Yırtıcı sarışın hayvanlar, zayıflar sürüsüne karşı içgüdülerini tatmin etmek için bir araya gelirler. Devletsiz durumda topluluk, aile alanının kapsamını aşacak düzenden yoksundur. Kitleler ancak devletin “çelik kancaları altında” bir araya getirilebilir. Başlangıçta kültürü yaratan, yaşamı kuran devleti bu fatihlerin devletini Nietzsche olumlu bulsa da devletin efendilerin, güçlülerin devleti olma halinden kölelerin devleti olma haline geçişini devletin bozuluş biçimi olarak açıklar. Devlette güç, güzellik ve fetih değerlerinin yerini çekingenlik, alçaklık, çilecilik değerleri almıştır. Hiyerarşik yapılanmanın yerini önce tanrı önünde eşitlik, Fransız devrimiyle beraberse hukuk önünde eşitlik almıştır. Büyük ruhlar kitlelerin içinde yok edilmiştir. Modern devlet, insanların sarıldığı, tanrının ölümünü gizleyen yeni put olmuştur. Modern devletin milliyetçi, demokratik, sosyalist bütün versiyonları köle ahlakının taşıyıcılarıdır. Nietzsche bu çöküşten kurtulmak için yeniden aristokratik bir düzene geçilmesini gerekli görmüştür.

Nietzsche’nin felsefesinin modern bilim eleştirisi, olumsuzluk vurgusu, perspektivizmi, dilbilimsel özcülüğü reddetmesi gibi özellikleri kendisinden sonra gelen düşünceyi büyük ölçüde etkisi altına almıştır. Nietzsche’nin Postmodernizmin ve Post yapısalcılığın kurucularından olduğu büyük ölçüde kabul görmektedir. Nietzsche’nin tanrının ölümü ifadesiyle sunduğu metafizik eleştirisi öznenin ölümü, varlık metafiziğinin reddi gibi yaklaşımlarda kendisine yer bulmuştur. Nietzsche’nin her yerde güç mücadelesi görmesi Foucault’un iktidarı hukuksal-söylemsel iktidar modelinden farklı olarak her yerde üretilen, akışkan bir şey olarak ele almasını sağlamıştır. Nietzsche’nin metnin anlamının belirsizliğine, doğru yorumun imkanına, metaforların gerçekliği kurmasına, metinlerdeki ikili ayrımların giderilmesine yönelik düşünceleri Derrida üzerinde büyük etki yapmıştır. Nietzsche’nin nihilizm tespiti, postmodernizme büyük anlatıların sonu olarak taşınmıştır.

Çağımız yorum çağı olarak ifade edilmektedir. Anlama karşı yorumun, yasa koyucuya karşı yorumcunun hukuk çalışmalarında merkeze alınması gündemdedir. Eleştirel hukuk çalışmaları hukukun belirsiz, taraflı ve ideolojik mahiyetini öne çıkarmakla, Amerikan realizmi formalizm eleştirisinde yargılamayı vurgulamakla bu durumun örneğini oluşturmaktadır. Hukukun belirsizliği tezi dilin her yoruma açık

yapısının ve doğru yorumun belirsizliği tezinin hukuka aktarılması olarak görüldüğünde eleştirel hukuk çalışmaları Nietzsche'nin dil felsefesi ve perspektivizminin izlerini taşımaktadır. Hukukun taraflılığı tezi pozitivist manada nesnel ve kavramsal bilim tezinin de eleştirisidir. Nietzsche'nin bilime ve pozitivist bilimsel yönetime yönelik eleştirileri hukuki pozitivistizmin bilimsel çabasına yönelik eleştirilerle paralellik taşımaktadır. Hukukun ideolojisi tezi hem hukukun içerik olarak ideolojik olduğu hem de kendisinin modern çağda ideolojiye yani hakikat öğretisine dönüştüğü yönündedir. Nietzsche için de modern kurumlar ve kavramlar güç istenci kökenli Hristiyan ahlakının ve batı metafiziğinin taşıyıcısıdır. Literatür taramamız Nietzsche'nin ahlaki göreceliği ile realist hukukçu Holmes arasında ilişki kurulduğunu, Holmes'un "*Amerikan Nietzsche*" olarak anıldığını tespit etmiştir. İki yazar ahlak ve hukukun ardında güç ilişkilerinin bulunduğu, aforistik yöntemi kullanma konusunda benzeşse de bu fazla ileri götürülebilecek bir ilişki değildir. Leiter örneği ise Nietzsche'nin sofistler, Machiavelli, Marx ile klasik realizm çizgisine yerleşebileceğini göstermiştir. Hem realizme göre hem de Nietzsche'ye göre belirsiz formüllerin iktidardakiler tarafından ihtiyaçlara uyacak şekilde manipüle edildiğini ve yorumlandığını görmek mümkündür. Güç istenci tezi hukuki kuralların mekanik olarak uygulanmadığı ve kararların biçimsel kurallardan başka güç mülahazalarına dayandığı yönündeki realist görüşü haklılaştıran bir tezdur.

Nietzsche'nin modernizmin nihilizme varacağı yönündeki öngörüsünü hukuki nihilizm ifadesiyle eleştirel hukukçular doğrulamıştır. Nesnellik ve belirlilik metafizik olarak görülmektedir. Nihilizm ise epistemolojik ve etik alanında doğruluğun imkanını yadsımakta ve perspektivizm bunun yerini almaktadır. Sadece yorumlar vardır ve doğruluk bakımından eşit konumdadır. Ahlaki eylem için de doğruyu yanlış belirleyen objektif bir temel yoktur. Hukuk politiktir. Hukukçular kendi politik tercihlerini hukuki muhakemede perdelemektedir. Davaya karar verirken objektiflik mümkün değildir. Hukuk metninin ne anlama geldiği belirsizdir ve yorum gerektirir. Nietzsche'nin gerçekliğin yorumsal, dilsel faaliyetle oluşan bir kurgu olduğu eleştirisi, değerlerin güç istencinin kurguları olduğu sebebiyle yeniden değerlendirmesi, farklı değerlerin yaratılmasına imkân tanıyacaktır. Nietzsche'nin yaşamı onaylayan aktif nihilizm dediği durum budur. Hukuki nihilizmi ifade edenlerin bu yokluktan yola çıkarak yeni öneriler getirebilmesi bu nihilizmin de Nietzsche'nin aktif nihilizmine paralel olduğunu göstermektedir.

Postmodernizmin etik ve politik alandaki görünümü farklı kimliklerin, ötekileştirilenlerin savunulması üzerinden olmuştur. Hukuk alanında ise hukuki çoğulculuk postmodern bir gündem olarak belirmiştir. Mevcut normal-anormal ayrımlarının eleştirilmesi, normal öznenin gündelik iktidar pratikleri üzerinden üretildiğinin gösterilmesinin ve metnin içindeki hiyerarşide kimilerinin ötekileştirildiğinin gösterilmesi sayesinde olmuştur. Ötekinin farklılığını ve tekilliğini tanıyan bir adalet tasavvur edilmiştir. Bu Nietzsche'nin de kullandığını tespit ettiğimiz, ne ölçüde mümkün olduğu sorunlu olan ve tam olarak geliştirilmemiş gören gözlere sahip adalet anlayışı ile paraleldir. Siyaset felsefesi alanında Nietzsche postmodern yaklaşımlarda kendine yer bulabilmiştir. Nietzsche'nin kadın düşmanlığına ve demokrasi düşmanlığına rağmen bu gerçekleşmiştir. Radikal demokrasi yaklaşımları Nietzsche'nin evrensellik iddiasında bulunan öğretileri hâkim kimliğin diğerleri üzerinde tahakküm kurması biçiminde değerlendirmesini, ilişkisel ve olumsal benlikleri kabul etmesini postmodern demokrasiye bir katkı olarak görmüştür. Nietzsche'nin gücü ve mücadeleyi yaşam için asli gören yaklaşımı mücadelecı demokrasiyi haklılaştıran bir yaklaşım olarak yorumlanmıştır. Postmodern feminizm ise Nietzsche'nin liberal özne eleştirisinin burjuva erkek özne eleştirisi olduğunu, feminizme yönelik eleştirisinin ise “kendinde kadın” gibi bir yaklaşımın savunulmasının eleştirisi olduğunu düşünmektedir. Nietzsche, bu yaklaşımlara göre hakikat olarak kadın şeklindeki ifadesiyle hakikatin belirsiz olduğunu ancak feministlerin erkek filozoflar gibi mutlak ve “eril hakikatin” peşinde koştuğunu belirtmektedir.

Nietzsche'nin hukuk ve devlet hakkında görüşlerini sistemleştirme çabamız ve çağdaş hukuki-politik görüşlerde Nietzsche'nin etkisini aktarma amacımız bu sonuçlara ulaşsa da belirtmek gerekir ki Nietzsche'den bu kadar farklı sonuçlara ulaşılmasında onun tarzının etkisi de büyüktür. Nietzsche'yi tanıdığımız ölçüde diyebiliriz ki metinlerine mutlak bir anlam atfedilemiyor olması ve çok farklı yorumlara ev sahipliği yapması onun mutlak bir hakikate ev sahipliği yapmama çabasının başarılı olduğunu göstermektedir. Nietzsche'nin dili kullanım şekli, batı metafiziğinin dilin içine yerleşmiş olması sebebiyle metafizikten bir kaçııştır. Nietzsche yeni bir üslupla dile işlemiş metafiziği yeniden üretmekten kaçmıştır. Anlamın çokluğunu savunan filozof kendi metnlerinin de başka anlamlara açık olmasından memnuniyet duyacaktır. Nietzsche mutlak anlamlara gelmediğinden onun

hakkında yapılacak bizim açıklamamız dahil her açıklama bir yorum olmaya yazgılıdır.



KAYNAKÇA

- Akal, C. (2017). *Hukuk Nedir?* Ankara: Dost Yayınları.
- Akbaş, K. (2015a). *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş* İçinde: Hans Kelsen: Hukukun Saf Kuramı. İstanbul: İthaki.
- Akbaş, K. (2015b). *Hukukun Büyübozumu*. İstanbul: Nota Bene.
- Akman, Ş. T. (2016). *Hukuk ve Politika İlişkisi: Hukukun Ekonomi Politik Analizi ve Liberal Hukuk Düzenin Eleştirisi*. Ankara: İmge.
- Aktaş, S. (2011). *Eleştirel Hukuk Çalışmaları*. İstanbul: On İki Levha.
- Akı, E. İ. (2008). *Amerikan Hukuki Realizmi Çerçevesinde Hukuki Belirsizlik*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Altun, D. (2006). *Nietzsche and Human Rights*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi. S.16-18.
- Aral, V. (2012). *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: On iki Levha.
- Aristoteles. (2019). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say.
- Arnhart, L. (2018). *Siyasi Düşünce Tarihi* (Çev. Ahmet Kemal Bayram ve Muhammed Erdal Okutan). Ankara: Adres Yayınları
- Arslan, Z (2001). Postmodern Söylem ve İnsan Hakları. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 56 (01), ss. 1-22.
- Aslan, S. ve Yılmaz, A. Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C.2, S.2.
- Ateş, M. (2015). İnsan Doğası Üzerine Bir Tartışma: Hume ve Nietzsche. *Dört Öge*, Yıl 4, Sayı 7, S. 77-90.
- Aydın, M. B. (2020). Gadamer'in Felsefi Hermeneutik Disiplininin İmkanları Olarak Yasa Yorumunun Kurucu İşlevleri. İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi – *İNÜHFD* 11(2): 542-549
- Baç, M. (2011). *Epistemoloji*. Eskişehir: Aöf yayınları
- Balkin, J. (2004). Yapısöküm (Çev. Kasım Küçükcalp). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 321-332.
- Berkowitz, P. (2003). *Bir Ahlak Karşıtının Etiği* (Çev. Ertürk Demirel). İstanbul: Ayrıntı
- Berkowitz, R. (2005-2006). Friedrich Nietzsche, The Code of Manu and The Art of Legislation. *New Nietzsche Studies* v. 6-7. S. 101-117.
- Benton, T. (2016) *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri* (Çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Küre yayınları
- Bix, B. (2004). Doğal Hukuk Modern Gelenek (Çev: Ertuğrul Uzun). *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Cilt: 6, Sayı : 2, s.291-343.
- Bix, B. (2018). Nietzsche and Law: The Revaluation of Values. *Internet: Academia.edu/30861711*

- Bodenheimer, E. (1981). *Jurisprudence: The Philosophy and Method of The Law*. Harvard University Press.
- Bodenheimer, E. (1972). *Power, Law and Society: a study of will to power and will to law*. New York: Crane, Russak& Company, Inc.
- Bravo, H. (2005). *Hegel ve Nietzsche’de Birey, Toplum ve Devlet İlişkileri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Büyükdüvenci, S. (2006). “Adalet, Suç ve Ceza Üzerine: Nietzsche”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, C.18, s.1-10
- Cicero (2018). *Devlet Üzerine* (Çev. Cengiz Çevik). İstanbul: İthaki.
- Conway, D. (2008). The Birth of the State. İçinde: Ed. Siemens, H. ve Roodt, V. (2008). *Nietzsche: Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: Walter De Gruyter. S. 37-67.
- Coleman, J. ve Murphy, J. G. (1990). *Philosoph of Law: An Introduction to Jurisprudence*. Westview Press.
- Constable, M. (1994). Genealogy and jurisprudence: Nietzsche, nihilism, and the social scientification of law. *Law and Social Inquiry*, 19(3), 551-590
- Cotterrell, R. (2018). *Hukuk Bilimin Politikası* (çev. Saim Üye). İstanbul: Pinhan.
- Cristi, R. (2010). “Nietzsche On Authority and State”, *Animus* 14
- Cristy, R. (2019). “Being Just Is Always a Positive Attitude”: Justice in Nietzsche's Virtue Epistemology. *Journal of Nietzsche Studies*, 50(1), 33-57.
- Çağıl, O. (1971). *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*. İstanbul: İ.Ü.H.F., s. 22-23.
- Çağıl, O. (1978). *Ruh ve Mana (Manevi Nefs) Metafiziği Kontra ‘Nietzsche’ ve Kozmolojik Nihilizm*. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını. İstanbul: Fakülteler Matbaası
- Çelik, E. E. (2013). Gadamer’in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche’nin Perspektivizmi. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Bahar, sayı: 15, s. 127-144
- Danto, A. (2002). *Nietzsche: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*. İstanbul: Paradigma.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve Felsefe* (Çev. Ferhat Taylan). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche* (Çev. İlke Karadağ). İstanbul: Otonom.
- Derrida, J. (2010). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli (Çev. Zeynep Direk). İçinde: *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis yayınları.
- Demir, G. Y. (2015). *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*. İstanbul: İthaki.
- Detwiler, B. (1990). Nietzsche and Politics of Aristocratic Radicalism. Chicago: University of Chicago Press
- Diener, K. W. (2013). A Nietzschean Justification of Legal Realism. *The Open Ethics Journal*, 7, 1-8
- Dinç, U. (2014). *Semantik Doğal Hukuk ve Hukuki Yorum*. İstanbul: Legal Yayıncılık.

- Dombowsky, D. (2004). *Nietzsche's Machiavellian Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Douzinas, C. ve Gearey, A. (2005). *Critical Jurisprudence: The Political Philosophy of Justice*. Oxford and Portland Oregon: Hart Publishing.
- Douzinas, C. (2015). *İnsan Haklarının Sonu* (Çev. Kasım Akbaş). Ankara: Dipnot.
- Drochon, H. (2016). *Nietzsche's Great Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Eagleton, T. (2018). *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür* (çev. Selin Dingiloğlu). İstanbul: Yordam Kitap.
- Elgat, G. (2017). *Nietzsche's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*. New York: Routledge.
- Emden, J. (2013). *Modern Siyasal Düşünce ve Friedrich Nietzsche* (Çev. Gamze Varım). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erkek, F. (2015). Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 19, s.195-212.
- Evre, B. (2007). Bir Düşünüş Biçimi Olarak Postmodernizm ve Temel Parametreleri. *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi* (13), 1-23
- Ferry, L. (2015). *Gençler İçin Batı Felsefesi* (çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Foucault, M. (2020). Nietzsche, Soybilim, Tarih. İçinde: *Felsefe Sahnesi* (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı
- Foucault, M. (2015). *İktidarın Gözü* (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2000). *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge.
- Foucault, M. (2020). Filozof Kimdir. İçinde: *Felsefe Sahnesi* (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı
- Foucault, M. (2020). İnsan Öldü Mü?. İçinde: *Felsefe Sahnesi* (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı
- Foucault, M. (2020). Filozof Kimdir İçinde: *Felsefe Sahnesi* (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı
- Foucault, M. (2020). Nietzsche, Freud, Marx. İçinde: *Felsefe Sahnesi* (çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı
- Foucault, M. (2005). Hakikat ve Hukuksal Biçimler (Çev. Işık Ergüden). İçinde: *Seçme Yazılar:3 Büyük Kapatılma* (Yay. Haz. Ferda Keskin). İstanbul: Ayrıntı. S.163-279.
- Gaugh, H. (2016) *Bilimsel Yöntem*. (Çev. İbrahim Yıldız) Ankara: Dipnot Yayınevi.
- Gearey, A. (2000). We Fearless Ones: Nietzsche And Critical Legal Studies. *Law and Critique* 11: 167–184.
- Gleen, P. (2004). The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology. *Political Research Quarterly*, Vol. 57, No. 4, pp. 575-583
- Goodrich, P. (1986). Law and modernity. *Modern Law Review*, 49(5), 545-559

- Goodrich, P. ve Valverde, M. (2005). Nietzsche's Half Written Law. İçinde *Nietzsche and Legal Theory* (Ed. Peter Goodrich and Mariana Valverde). New York: Routledge
- Gordon, R. W. (1982) "Holmes' Common Law as Legal and Social Science," *Hofstra Law Review*: Vol. 10: Iss. 3, Article 3.
- Gordon, R. W. (2006). Bazı Eleştirel Hukuk Teorilerinin Eleştirisi (Çev. Serkan Gölbaşı). *İÜHFM*. C. LXIV, S.2, 387-410
- Goyard- Fabre, S. (2005). *Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi*. İstanbul: YKY, Cogito Dergisi, 25.
- Gökberk, M. (2019). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gökçe, B. (2018). *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Gülgeç, Y. (2015). Thomas Hobbes'un Sosyal Sözleşme Teorisinin Nietzsche'nin Siyaset Felsefesi Doğrultusunda Karşılaştırılarak Değerlendirilmesi. *AÜHFD*, 64 (3), S. 687-738.
- Güriz, A. (2009). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Güriz, A. (2011). *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*. Ankara: Phoenix.
- Gürkan, Ü. (1967). *Hukuki Realizm Akımı*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Günsoy, F. (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*. İstanbul: Paradigma.
- Haskell, T. (1987). The Curious Persistence of Rights Talk in the "Age of Interpretation", *The Journal of American History*, Vol. 74, No. 3, pp. 984-1012.
- Hatab, L. (2008). Breaking the Contract Theory: The Individual and the Law in Nietzsche's Genealogy. İçinde: Ed. Siemens, H. ve Roodt, V. (2008). *Nietzsche: Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlin: Walter De Gruyter. S. 169-188.
- Hatab, L. J. (2014). Nietzsche's Will to Power and Politics. İçinde: Ed. Knoll, M. ve Stocker, B. *Nietzsche as Political Philosopher*. Berlin: De Gruyter. SS. 113-133.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* (Çev. Levent Özşar). Bursa: Asa.
- Heidegger, M. (2015). *Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Örnek.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Hekman, J. S. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi: Postmodern Bir Feminizmin Öğeleri*. (Çev. B. Balkız ve Ü. Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları
- Heper, A. (2015). Postmodernizm ve Hukuk. *Hukuk Kuramı*. Cilt 2. Sayı 2, 1-6.
- Himmelman, B. (2017). Nietzsche's Ethics of Power and the Ideas of Right, Justice, and Dignity. *Journal of Nietzsche Studies*, 48(2), 171-189.
- Hobbes, T. (2013). *Leviathan* (Çev. Semih Lim). İstanbul: YKY.
- Hobbes, T. (2014). *De Cive* (Çev. Cihan Deniz Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.

- Işık, S. (2019). Küçük / Süfli Politikaya Karşı Büyük / Soylu Politika: Nietzsche’de Politik O/Alanın Yeniden Değerlendirilmesi. *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 15, s. 7-25.
- Işıktaç, Y. (2019). *Hukuk Felsefesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- İşsevenler, O. V. (2021). *Doğal Hukuk Sorunu: Aristoteles’in Politikası & Hobbes’un Leviathanı*. İstanbul: Pinhan.
- Jaspers, K. (2013). *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* (Çev. Murat Batmankaya). İstanbul: Alfa
- Kararmaz, F. (2017). *Hukuki Pragmatizmin Temel Unsurları*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Kant, I. (2018). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2005). Aydınlanma Nedir? (çev. Atilla Yayla). *Liberal Düşünce*, C.10, No:38-39
- Kazantzakis, N. (2006). *Friedrich Nietzsche On The Philosophy of Right and The State*. New York: State University of New York Press.
- Keyman, S. (1998). Tabii Hukuk Doktrinin Epistemolojik Tahlili. *AÜHFD*, 47 (1), 17-36.
- Kılıç, M. (2011). *Özsellik ile Olgusalılık Arasında Hukuk Kavramı*. Ankara: Yetkin.
- Küçükalp, D. (2017). *Nietzsche’nin Ahlak ve Politika Felsefesi*. Bursa: Dora.
- Küçükalp, D. (2005). *Politik Nihilizm*. İstanbul: Aktüel Yayınları.
- Küçükalp, D. (2015). Bir Politika Filozofu Olarak Nietzsche. İçinde: *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: 3.Cilt Yeniçağ Düşüncesi* (Ahmet Erhan Şekerci). İstanbul: İnsan Yayınları. SS. 583-601.
- Küçükalp, K. (2017). *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1967). *Nietzsche ve İnsan*. İstanbul: Yankı yayınları.
- Kuhn, T. (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (Çev. Nilüfer Kuyaş). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Koloş, U. (2016). *Foucault, İktidar ve Hukuk*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Lazzarato, M. (2020). *Borçlandırılmış İnsanın İmali* (Çev. Murat Erşen). İstanbul: Dergâh.
- Leiter, B. (2000). Holmes, Nietzsche & Classical Realism. Available at SSRN: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.215193>
- Leiter, B. ve Etchemendy, M. X., "Naturalism in Legal Philosophy". (2020). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/lawphil-naturalism/>>.
- Lemm, V. (2018). *Nietzsche’nin Hayvanları: Kültür, Politika ve İnsanın Hayvanlığı* (Çev. Volkan Ay). İstanbul: Gram Yayınları.
- Levinson, S. (1982). Law as literature. *Texas Law Review*, 60(3), 373-404.

- Linarelli, J. (2004). Nietzsche in Law's Cathedral: Beyond Reason and Postmodernism, 53 *Cath. U. L. Rev.*
- Litowitz, D. (1997). *Postmodern Philosophy and Law*. Kansas: University Press of Kansas.
- Luban, D. (1994). Justice Holmes and the Metaphysics of Judicial Restraint, 44 *Duke Law Journal*, 449-523.
- Lukács, György. (2013). *Nietzsche: Emperyalist İrrasyonalizmin Kurucusu* (Çev. Vural Yıldırım), İstanbul: Epos Yayınları.
- MacCormick, N. (2015). Doğal Hukuku Yeniden Ziyaret (Çev. Şule Şahin Ceylan). *AÜHFD*, 64 (3): 915-930.
- Megill, A. (2008). *Aşırılığın Peygamberleri* (Çev. Tuncay Birkan). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Meyer, L. (1999). Nietzsche. içinde: *The Philosophy of Law: An encyclopedia* (Ed. Christopher Berry Gray). Vol 2. S. 589-590.
- Minda, G. (1995). *Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence At Century's End*. New York; London: NYU Press.
- Mollison, J.A. (2019) Nietzsche contra stoicism: naturalism and value, suffering and amor fati, *Inquiry*, 62:1, 93-115.
- Murphy, J. W. (2000). *Postmodern Sosyal Analiz ve Eleştiri* (Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma.
- Nehamas, A. (2016). *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat* (Çev. Cem Soydemir). Ankara: Doğu Batı.
- Newman, S. (2014). *Bakunin'den Lacan'a Anti-otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu* (Çev. Kürşat Kızıltuğ). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim* (Çev. Levent Özşar). Bursa: Asa Yayıncılık
- Nietzsche, F. (2017a). *Güç İstenci* (Çev. Nilüfer Epçeli). İstanbul: Say Yayınları
- Nietzsche, F. (2005a). *Tan Kızıllığı* (Çev. Özden Saatçi). İstanbul: Say Yayınları
- Nietzsche, F. (2015). *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* (Çev. Gürsel Aytaç). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015). Yunan Devleti. İçinde: *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* (Çev. Gürsel Aytaç). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015). Ahlakdışı Manada Doğruluk ve Yalan Üzerine. İçinde: *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*. (Çev. Gürsel Aytaç). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2014). *Putların Alacakaranlığı* (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020a). *Böyle Söyledi Zerdüşt* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019). *İnsanca Pek İnsanca-1* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

- Nietzsche, F. (2005b). *Karışık Kanılar ve Özdeyişler* (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2016). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020b). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2008b). *Deccal* (Çev.: Ayça Kaya). İstanbul: Say Yayınları
- Nietzsche, F. (2008a). *Ecce Homo* (Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları
- Nietzsche, F. (2017b). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (Çev. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik* (Çev. Zeynep Alagonya). İstanbul: Kabalcı
- Nietzsche, F. (2020c). *Gezgin ve Gölgesi* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020d). *Eğitici Olarak Schopenhauer* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020e). *Tragedyanın Doğuşu* (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nonet, P. (1990). What Is Positive Law?, 100 *Yale Law Journal*. ss. 667-700.
- Nussbaum, M. (1997). Is Nietzsche a political thinker? *International Journal of Philosophical Studies*, 5:1, 1-13
- Öktem, N ve Türkbağ, A. (2003). *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. İstanbul: Der.
- Ökten, K. (2019). *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*. İstanbul: Alfa.
- Özkök, G. (2002). Hukuki Belirsizlik Problemi Üzerine. *AUHFD*, c. 5, S.2, S.S. 1-18.
- Özlem, D. (2016) *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos.
- Patton, P. (1993). "Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", içinde: *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, Routledge, London, s. 145-161.
- Paras, E. (2016). *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Pearson, K. (2011). *Kusursuz Nihilist* (Çev. Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı.
- Platon. (2006). *Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Posner, R. A. (1993) *The Problems of Jurisprudence*. London: Harvard University Press.
- Queloz, M. (2017). Nietzsche's Pragmatic Genealogy of Justice. *British Journal for the History of Philosophy*. Volume 25, Issue 4: 727-749.

- Riley, P. (2009). *The Philosophers' Philosophy of Law from the Seventeenth Century to Our Days. A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence Volume 10*. Springer.
- Robinson, D. (2000). *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Everest.
- Sağlam, R. (2014). *Yapıbozumsal Adalet*. İstanbul: Tekin Yayıncılık.
- Sarup, M. (2019). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (Çev. Abdulkaki Güçlü). Ankara: Pharmakon.
- Schrift, A. (2002). Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm. İçinde: *İnsan Bilimlerine Prologemona* (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma, 333-365.
- Schrift, A. (2003). Nietzsche'nin Fransız Mirası (Çev. Ali Utku). *Tezkire*, düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi, sayı 35, s. 156 – 184
- Schrift, A. (2000). Nietzsche for Democracy?. *Nietzsche-Studien*. 29. ss 220-233
- Segdwick, P. (2013). Nietzsche, Naturalism and Law. İçinde: *Nietzsche and Political Thought* (ed. Pearson, K.). London: Bloomsbury.
- Siemens, H. (2010). The Problem of Law and Life in Nietzsche's Thought. *The New Centennial Review*. Vol. 10, No. 3. pp. 189-216.
- Singer, J. (1984). The player and the cards: Nihilism and legal theory. *Yale Law Journal*, 94(1), 1-70.
- Slattery M. (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler* (Çev. Ümit Tatlıcan- Gülhan Demiriz) İstanbul: Sentez Yayıncılık
- Sokoloff, W. (2006). Nietzsche's Radicalization of Kant. *Polity*, Vol. 38, No. 4, pp. 501-518
- Soper, P. (1992). Some Natural Confusions About Natural Law. 90 *Mich Law Review*. 2393-2423.
- Soysal, S. (2020). *Nietzsche: Güç İstenci, Perspektivizm, Doğruluk*. İstanbul: Say.
- Steven, B. Douglas K. (2011). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmlar* (Çev. Mehmet Küçük). 2. Bs., İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Steven, M. (2004). "Nietzsche, Nihilism, and the Virtue of Nature." *Dogma: Revue de Philosophie et de Sciences Humaines*.
- Strauss, L. (2011) *Doğal Hak ve Tarih* (çev. Murat Erşen). İstanbul: Say.
- Strauss, L. (2019). *Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev. Özgüç Orhan). İstanbul: Pinhan.
- Strauss, L. (2000). *Politika Felsefesi Nedir?* (Çev. Solmaz Zelyüt Hünler). İstanbul: Paradigma.
- Tatar, D. (2020). *Doğa Bilimlerinin Hukuk Felsefesine Etkisi: Modern ve Postmodern Paradigma Ekseninde Bir Değerlendirme*. İstanbul: 12 Levha.
- Tepe, H. (2019). İnsan Hakları Eleştirileri Uzerine Düşünmek. *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 16, ss. 7-18.
- Türkbağ, A. (2000). Amerikan Hukuki Realizm Akımı. *İUHFM*. C. 58.

- Türkbağ, A. (2003). “İki Soruda Postmodernizm ve Hukuka Yansıması,” *İÜHFM*, C. LXI, S.1-2, ss.175-183.
- Troper, M. (2019). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Tuncel, Y. (2010). Nietzsche, Natural Law, And The Reshaping Of Physis. *Vera Lex New Series*, Volume 11.
- Uslu, C. (2011). *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*. Ankara: Liberte.
- Uzun, E. (2015). John Austin: Analitik Pozitivizm. İçinde: Akbaş, K., Uzun, E. vd. (2015). *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş*. İstanbul: İthaki.
- Uzun, E. (2015). Amerikan Hukuki Realizmi. İçinde: Akbaş, K., Uzun, E. vd. (2015). *Çağdaş Hukuk Düşüncesine Giriş*. İstanbul: İthaki.
- Uzun, E. (2019). Pozitivizmi Prokrustes’ten Kurtarmak. *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi: Hukuk Düşüncesi*. Ankara: Doğu Batı, S. 65-81
- Vannatta, S., & Mendenhall, A. (2016). The american nietzsche fate and power in the pragmatism of justice holmes. *UMKC Law Review*, 85(1), 187-206
- Wacks, R. (2017). *Hukuk Kuramını Anlamak* (Çev: Fatma Süzgün Şahin Ünver, Serdar Ünver). Ankara: Astana Yayınları.
- West, D. (2020). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (Çev. Ahmet Cevizci).
- Yıldız, N. (2018). Nietzsche’de Arı Öznenin Eleştirisi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 90-103.
- Yovel, J. (2005). Gay Science as Law. İçinde: *Nietzsche and Legal Theory* (Ed. Peter Goodrich and Mariana Valverde). New York: Routledge.
- Yüksel, M. (2002). *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Yüksel, M. (2010). *Hukuka Postmodern Yaklaşım*. İstanbul: 12 Levha.
- Yükselbaba, Ü. (2016). “Postmodernizm ve Hukuk”. *İÜHFM*. 74/1: 139-156.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : ÇİL, Yusuf Umur
Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Kamu Hukuku Anabilim Dalı	Devam Ediyor
Lisans	Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi	2018
Lise	Selim Nevzat Şahin Anadolu Lisesi	2014

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2019-	Sakarya Üniversitesi Hukuk Fakültesi	Araştırma Görevlisi
2018-2019	Eskişehir Barosu	Stajyer Avukat

Yabancı Dil

İngilizce

Yayınlar

Tebliğ: “Dworkin’in Hukuki Pozitivizm Eleştirisinde Semantik İğne Argümanı.”.
Ceren Damar Şenel I. Genç Bilim İnsanları Toplantısı, 12.11.2020.

Çeviri: “Hukuki Pozitivizm” (Brian Bix). İçinde: Martin Golding ve William Edmunson (ed.). (2021). *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Teorisi Rehberi*. İstanbul: Islık, s. 67-102.



