

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE TARİHİ)  
ANABİLİM DALI**

**POST-ANTROPOLOJİK FELSEFELERDE ADALETİN İMKÂNI**

**Doktora Tezi**

**Nazan YEŞİLKAYA**

**ANKARA- 2020**



**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
(FELSEFE TARİHİ)**

**POST-ANTROPOLOJİK FELSEFELERDE ADALETİN İMKÂNI**

**Doktora Tezi**

**Nazan YEŞİLKAYA**

**Tez Danışmanı  
PROF. DR. HASAN YÜCEL BAŞDEMİR**

**ANKARA- 2020**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
(FELSEFE TARİHİ)**

**(POST-ANTROPOLOJİK FELSEFELERDE ADALETİN İMKÂNI)**

**(DOKTORA TEZİ)**

**Tez Danışmanı  
PROF. DR. HASAN YÜCEL BAŞDEMİR**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı**

- 1- **PROF. DR. HASAN YÜCEL BAŞDEMİR**
- 2- **PROF. DR. ŞAMİL DAĞCI**
- 3- **PROF. DR. CELAL TÜRER**
- 4- **PROF. DR. KASIM KÜÇÜKALP**
- 5- **DR. ÖĞRETİM ÜYESİ FATİH ÖZKAN**

**Tez Savunması Tarihi**

**15.10.2020**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR danışmanlığında hazırladığım “Post-Antropolojik Felsefelerde Adaletin İmkânı (Ankara.2020)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 15.10.2020  
Nazan YEŞİLKAYA

## ÖNSÖZ

Günden güne belirsiz bir geleceğe doğru yol kat eden insanlığın karşılaştığı yeni evrimin teknoloji ve biyolojinin buluşması ile gerçekleştiğini söylemek mümkün. İnsanlık tarihinde yeni biyo-teknolojiler insan evriminin önemli bir aşaması olmaya doğru süratle eviriliyor. Hızla ilerleyen teknoloji ve bilimin karşısında insan yeniden tanımlanıyor. Bu durum yeni ontolojik ve epistemolojik şekillenmelere yansırken hem antropolojinin hem de felsefenin sahasında önemli bir gündem edineceğe benziyor. Nitekim, transhümanizm (insan ötesi), posthümanizm (insan sonrası), siborgizm, üstün ve yapay zekâ, insanlık+, singularity gibi kuramlar ve kavramlarla bezenen yeni bir dünyayı deneyimleme yolunda olduğumuz söylenebilir. Bu kavramların her biri kendine özgü bir sahayı ve vizyonu temsil ediyor olsa da birbiriyle örtüşen yanları dikkate alındığında multidisipliner bir yaklaşımla çalışmayı zorunlu kılıyor... Post-antropolojik felsefeler hukuktan siyasete, ekonomiden antropolojiye, etikten teknolojiye, bilimden biyolojiye kadar geniş bir alanı kapsıyor.

Yeni bilgi teknolojilerinin ve biyoteknolojik gelişmelerin bugün bizlere sunduğu imkanlara göz atacak olursak bilhassa şu soruların cevaplanması elzem gözüküyor: Bahsi geçen bu imkanların bahsettiği güç ile insan gelecekte nasıl şekillenecek? İnsan ırkı için tehlike arz eden virüs ve bakterileri yenmenin yolunu bulmak adına geliştirilen biyoteknoloji ve nörofarmakoloji gibi uygulamalar yoluyla insan, kendisini emsali görülmemiş bir tehlide doğru mu sürüklüyor? Bu tür sorular dikkate alındığında böylesi uygulamalar her ne kadar insanlık adına yararlı bir amacı içeriyor olsa da kuşkusuz terör gruplarının, kapitalist çıkarlarını önceleyen kötü niyetli grupların ya da devlet dışı aktörlerin ellerinde etkili bir silaha dönüşmeyi de bünyesinde barındırabilmektedir. Dahası en büyük zenginlik kaynağının bilgi haline geldiği çağımızda tıpkı nükleer silahlar gibi siber teknolojilerin de yeni savaşlara zemin hazırlayabileceğini ve siyasi istikrarsızlıklara neden olabileceğini söylemek mümkün. Hatta yakın bir tarihe kadar laboratuvarlardan dünyaya sıçrayacak savaşlar ve krizler kaçınılmaz gözükmektedir. İşte, böylesi tehlike arz eden kıyamet senaryolarının ve distopyaların konuşulduğu zamanımızdan çok da uzak olmayan bir gelecekte insanın dönüşebileceği şekli ve yeni hedeflerini konuşmak önem arz etmektedir. Keza transhümanistlerin ölümsüzlük ideallerinin ve siborg mühendislerinin yaşam uzatma projelerinin gündemde olduğu şu günlerde siborg teknolojileri ile organikten inorganığa doğru değişen ve dönüşen yeni insan metaforunun siborg varlıklara dönüştüğü gerçeğini vurgulamak son derece önemlidir. Nitekim homo sapiensin, etik unsurları önceleyerek yeni insanı irdelemesi ve bununla yüzleşmesi gerekmektedir. Zira olası problemlerin etik bir süzgeçten geçirilmesi ve ihmal edilememesi büyük önem taşımakta olup bu durum insanlığın geleceği açısından aciliyet gerektiren bir husus olarak değerlendirilmelidir.

Bu çalışmada, modern bilimin bizleri cüretkâr hedeflere yönelttiğini ve çağın antroposen adını aldığı bir dünyaya doğru evirildiğimizi hatırlatarak siborg mühendisliğinin insan geliştirme adı altında sunmuş olduğu imkanları incelemeyi amaçlıyoruz. Donna Haraway, Gerd Leonhard, Ray Kurzweil, Andy Walker gibi çağdaş düşünür ve fütüristlerin varsayımları eşliğinde bu hususun etiğe yansımalarını kritize etmeyi hedefliyoruz. Çalışmamız bu amaçla yeni insan metaforunu konu edinerek bizleri bekleyen devrimsel nitelikte değişimleri ön plana alarak gerek güncel gerekse varsayımsal hususlar üzerinde özenle düşünmeye ve etik bir perspektiften insanı yeniden değerlendirmeye davet ediyor.

İnsanın üstünlüğü inancı çok temel varsayımlardan biri olmanın yanı sıra birçok kritik alanda düşüncelerimizin temelinde yer alıyor olsa da artık değişen paradigmayla beraber hümanist bazlı bu inanış yerini aksi yönde bir görüşe terk etmekte olup antihümanist bir perspektif yaygınlık kazanmaktadır. Bu nedenle araştırmamızda süper insan olma çağına doğru yol aldığımız şu günlerde bilim ve teknolojinin gerek antropolojiyi gerekse felsefeyi ve adaleti nasıl etkilediğine yönelik bir incelemede bulunuyoruz. Gezenimizde çevreye onarılmaz zararlar açan tavırlar, kök hücre elde etme gayesiyle insan embriyosunun tahribi gibi konular üzerinden somut olarak gözlemlediğimiz adaletsizlik, eşitsizlik ve aynı zamanda etik dışı müdahalelere değinerek insanlığı bekleyen problemlere dikkat çekildi.

Gelecekte bizi nelerin beklediğine ilişkin soruşturmayı hedeflediğimiz bu araştırmada gayemiz yeni teknolojiler ile şekillenen yeni insan metaforunu felsefi antropoloji ve adalet perspektifinden değerlendirmektir. Böylelikle genetik mühendisliği ile insanlığı ve içinde yaşadığımız toplumu radikal biçimde geliştirmeyi planlayan bilim ve teknolojinin mükemmel insanı tasarlama girişimlerini ontolojik zeminde bir sorgulamaya tabi tutmayı ve adaletin yeni insanla ilişkisini incelemeyi planlamaktayız. Ayrıca kimliğimizin bir parçası haline gelebilecek olan makineler ile karışık siborg varlıklara dönüşebileceğimizi göz önünde bulunduracak olursak bu durumun hukuki ve etik yönleri de tartışmaya açılmış olacaktır. Böylelikle kaçınılmaz geleceğin farkındalığıyla adeta bir keşif süreci içinde bulunarak insanlığa farklı perspektiflerden bakmayı amaçladık. Bu çalışmanın önemi, post-antropolojik felsefelerin analizini yaparak insana ve adalete ilişkin izdüşümlerin özünü ihtiva etmesiyle açıklanabilir.

Bu ortaya çıkmasında kıymetli hocalarımın, arkadaşlarımla ve ailemin katkısını zikretmem gerekir. Çalışmamın başından sonuna dek yardım ve desteğini eksik etmeyen, öğrencisi olmaktan kıvanç duyduğum muhterem hocam Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye, çalışmamda katkıda bulunan ve tezin mevcut şekli almasında her türlü yönlendirme ve tavsiyede bulunan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir'e, tezin ortaya çıkmasındaki fikrin sahibi olan ve tez süresince üzerimde emeği büyük olan Prof. Dr. Kasım Küçükalp'e ve çalışmamın başında tez danışmanlığımı yürüten, yardım ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Celal Türer'e, tez izleme komitemin değerli üyeleri Prof. Dr. Şamil Dağcı'ya, Dr. Selçuk Erincik'e ve Dr. Fatih Özkan'a, gerek manevi desteğini gerekse tezin son okuma sürecinde katkılarını eksik etmeyen Doç Dr. Berat Demirci, Dr. Tuba Nur Umut'a, Nüzila Aracı'ya, Araş. Gör. Mine Demirbilek'e, Araş. Gör. Tuğba Öztürk'e, Dr. Nurdan Yağlı Soykan'a, Araş. Gör. Kibar Gürbüz'e ve Dr. M. Muhdi Gündüz'e teşekkürü borç bilirim.

Hayatım boyunca maddi-manevî desteklerini gördüğüm ve hassaten uzun soluklu tez sürecinde hiçbir yardımı esirgemeyen kız kardeşlerim Gülminet, Nurten, Handan, Gülistan, Kader ve Sevgi'ye, dualarını esirgemeyen anneme ve babama ve son olarak çalışma süresince sevgisi, sabrı ve desteğiyle moral bulduğum eşim Ramazan Yeşilkaya'ya minnettarım. Ayrıca eğitim hayatım boyunca fikirlerinden istifade ettiğim ismini zikre demediğim hocalarıma, tez çalışmaları arası müzakerelerinde başlarını ağrıttığım arkadaşlarıma da teşekkür etmeliyim.

Nazan Yeşilkaya

Ankara, 2020



## KISALTMALAR/SİMGELER

AB: Avrupa Birliği

ABD: Amerika Birleşik Devletleri

AIHBS: Avrupa İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi

AÜHFD: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi

Bkz.: Bakınız

BM: Birleşmiş Milletler

C.: Cilt

Çev.: Çeviren

Der.: Derleyen

DNA: Deoksiribonükleik Asit

Ed.: Editör

Haz.: Hazırlayan

İİBF: İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

İng.çev.: İngilizce'ye çeviren

İÜHFM: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası

ODTÜ: Orta Doğu Teknik Üniversitesi

S.: Sayfa

SBF.: Sosyal Bilimler Fakültesi

Ss.: Sayfa sayıları

Vd.: Ve diğerleri

Vol.: Volume

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                 |            |
|---------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>GİRİŞ</b>                                                                    | <b>1</b>   |
| <i>Ontolojik Sınırların Bulanıklaşması ve Adalet Sorunu</i>                     | 6          |
| <i>Kapsam ve Sınır: İnsanın/Öznenin Dönüşümü ve Adalet</i>                      | 9          |
| <i>İçerik: Hypokeimenon'dan Post-human'a Dönüşümde Adalet</i>                   | 10         |
| <b>I. BÖLÜM</b>                                                                 | <b>14</b>  |
| <b>SÜBJEKTİVİTE METAFİZİKLERİ BAĞLAMINDA ADALET</b>                             | <b>14</b>  |
| 1. <i>Hümanist İdealin İnsan İstisnacılığı</i>                                  | 14         |
| 2. <i>Sübjektivitenin Dönüşümü: Hypokeimenon'dan İnsan Özneye</i>               | 16         |
| 3. <i>Machiavelli: Özne ve Güç Sevgisine Dayalı Adalet</i>                      | 22         |
| 4. <i>Francis Bacon: Sübjektivite Manifestosu Olarak Novum Organum</i>          | 27         |
| 5. <i>Thomas Hobbes: Kaotik Özne ve Dünyevi Adalet</i>                          | 27         |
| 6. <i>René Decartes: Etkin Özne ve Tasarlanan Adalet</i>                        | 31         |
| 7. <i>John Locke'un Özne Devrimi</i>                                            | 37         |
| 8. <i>Jean Jacques Rousseau: Bilen/Bilinen Ayrımında Özne ve Adalet</i>         | 40         |
| 9. <i>İskoç Aydınlanmasında Algılanan Özne ve Yapay Bir Erdem Olarak Adalet</i> | 43         |
| 10. <i>Immanuel Kant: Bilen-Eyleyen Özne Bağlamında Adalet</i>                  | 49         |
| 11. <i>Wilhelm Fredrich Hegel: Tarihsel Özne, Farklılık ve Adalet</i>           | 55         |
| 12. <i>Modern Özne ve Adalet Dair Kısa Bir Değerlendirme</i>                    | 60         |
| <b>II. BÖLÜM</b>                                                                | <b>63</b>  |
| <b>POST-ANTROPOLOJİK FELSEFELERDE SÜBJEKTİVİTE PARADOKSU</b>                    | <b>63</b>  |
| 1. <i>Anti-Hümanizme Bir Giriş</i>                                              | 63         |
| 2. <i>Modern Sübjektivitenin Tahribi Olarak Anti-Hümanizmin Genel Hatları</i>   | 67         |
| 3. <i>Modernitede Öznenin Nesneleşmesi</i>                                      | 69         |
| 4. <i>Modernitede Öznenin Yabancılaşması</i>                                    | 72         |
| 5. <i>Sübjektivite Karşıtı Tavrın Kökenleri: Marx, Freud ve Nietzsche</i>       | 75         |
| 6. <i>Sübjektivite Metafiziğinden Kopuş ve Heidegger</i>                        | 83         |
| 7. <i>Lacan'ın Bütünlüklü Özne Eleştirisi</i>                                   | 90         |
| 8. <i>İnsanın Tükenişi/ Öznenin Ölümü ve Foucault</i>                           | 93         |
| 9. <i>Yapısalcılık ve Postyapısalcılıkta Öznenin Aşındırılması</i>              | 101        |
| <b>III. BÖLÜM</b>                                                               | <b>105</b> |
| <b>POST-HUMAN VE ADALET</b>                                                     | <b>105</b> |
| 1. <i>Post-Antropolojik Felsefelere Bir Giriş:</i>                              | 105        |
| 2. <i>Singularity, Posthümanizm ve Transhümanizm Bağlamında Adalet</i>          | 108        |

|    |                                                                             |            |
|----|-----------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3. | <i>Biyoteknolojik Varlıkların Hukuka ve Adalet Yansıması</i>                | 116        |
| 4. | <i>Modern ve Postmodern Hukuk Yaklaşımında Adalet</i>                       | 125        |
| 5. | <i>Kimlik ve Farklılık Meselesi</i>                                         | 140        |
| 6. | <i>Başka'nın Filozofu Emmanuel Levinas ve Radikal Farklılıklarda Adalet</i> | 157        |
| 7. | <i>Jean-Francois Lyotard: Farklılıklara Duyarlılık ve Adalet</i>            | 165        |
| 8. | <i>Jacques Derrida: Farklılığın İmkânı ve Heterotopik Adalet</i>            | 171        |
| 9. | <i>Gilles Deleuze: Farklılık ve Adalet</i>                                  | 180        |
|    | <b>SONUÇ</b>                                                                | <b>189</b> |
|    | <b>KAYNAKÇA</b>                                                             | <b>198</b> |
|    | <b>ÖZET</b>                                                                 | <b>217</b> |
|    | <b>ABSTRACT</b>                                                             | <b>218</b> |

## GİRİŞ

Dünyanın baskın ve kült platformu halini alan teknoloji ile beraber insanı makine ve makineyi de insandan ayırt etmenin mümkün olamayacağı ve biyolojik insanın makine zekâsı ve ağ bağlantılarıyla bütünleşeceği zamanlara doğru yol alıyoruz. Bugünün ve geleceğin teknolojilerinin insana fayda sağladığı yönünde pek çok fikirle karşılaşılıyor ve “teknolojik tekillik”in<sup>1</sup> hayatımızı değiştireceğiyle alakalı son yıllarda etkin ve yoğun bir gündemle yüz yüze geliyoruz. Bütün bu söylemler bizlere bilhassa bilim ve teknolojinin insani özelliklerimizi ne şekilde etkileyeceği konusunda birtakım argümanlar sunmakla beraber gelecekte ne tür bir şekle bürüneceğimizden, çocuklarımızın neye dönüşeceğine, yüzlerce yıl yaşayıp yaşamayacağımıza, ölüme çare bulunup bulunamayacağına, sağlıklı olup olmayacağımıza kadar geniş bir skalaya hâkim perspektifler sunuyor.

Mumford’un da belirttiği üzere insanlık tarihinin büyük bir oranda kullanmış olduğu araç ve aletler çoğunlukla onun kendi organizmasının uzantılarıydı yani bunlar ne bağımsız bir varoluşa sahip olmuşlardır ne de bağımsız bir varoluşa sahipmiş gibi görünmüşlerdir.<sup>2</sup> Ancak günümüzde bu durum aksi yönde değişmektedir. Yaşama ve dolayısıyla da insana hizmet etmek adına insan eliyle geliştirilen insan becerisi, hayal gücü ve çabasının ürünü olarak varlık bulan teknik öğeler insan doğasını asimile eden bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Soruna bu çerçeveden bakınca postmodern söylem içinde ortaya çıkan Guattari’nin eleştirisi haklı bir temele oturabilmektedir. Guattari, Dünya’ya yeterince meydan okuduğumuzu ve şimdi “ekosid”in<sup>3</sup> eşiğinde olduğumuzu itiraf ederek yüzlerce benzersiz bilimsel ve teknolojik ilerlemeden sonra, varlığımızı gezegene en dramatik şekilde ve kendi kendini yenilgiye uğratan bir biçimde tanıttığımızın altını çizer. Nitekim insan, özneliliğinin tüm benzersizliği içinde her gün gezegenden yok olan nadir türler kadar tehlike altındadır.<sup>4</sup>

Yeni alet ve araçlar yeni çevre ve düzen, yeni algılar ve duyular tüm bu yeni söylemler dikkate alındığında akılda şöyle bir soru belirlemektedir: Modern teknik ne tür bir insan doğurmaktadır?<sup>5</sup> Teknik alanında meydana gelen gelişmeler insanlık için umut verici olmaktan çıkıyor ve tehlikeli bir hal mi alıyor? Organik olan ile mekanik olan arasındaki karşıtlık ve ikilem nereye varıyor? Kabarmaya başlayan ahlaki, sosyal ve politik problemler bir kenara mı bırakılıyor? Teknoloji odaklı bir dünya, insan odağının yerine mi geçiyor? İnsan merkezli değil makine merkezli bir hayata doğru evrilirken insani değerlerimiz ve insan olma vasfı ve onuru hiçe mi sayılıyor? Dahası makinenin verimliliği insan verimliliğinin çok daha önüne mi geçti? Kısacası modernlik ve postmodernlik arasında zuhur eden krizin kaybedeni insanlık mı? Nitekim bu krizin neden olduğu ağır tahribat insanın bedeniyle, zihniyle ve yaşam tarzıyla ödenen bir bedele ve ahlaki çöküşlere doğru evrilirken tüm bu değişimin izdüşümünde insan ve adalet sorunsalı nasıl şekilleniyor?

---

<sup>1</sup> Teknolojik tekillik (singularity): Gelecekte yapay zekânın insan zekâsının ötesine geçerek medeniyeti ve insan doğasını radikal bir biçimde değiştireceğine inanılan hipotezsel nokta. Bkz. Amnon H. Eden ve James H. Moor, *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, Dordrecht: Springer, 2012, ss. 1-2.

<sup>2</sup> Lewis Mumford, *Teknik ve Uygarlık*, çev.: Emre Can Ercan, İstanbul: Açılım Kitap, 2017, s. 295.

<sup>3</sup> Ekosid, kapsamlı hasara neden olmak veya ekosistemleri yok etmek veya bir türün (insanlar dahil) sağlığına ve esenliğine zarar vermek gibi çevresel adalet ilkelerini ihlal eden suçlu insan faaliyetidir. Birleşmiş Milletler tarafından henüz uluslararası bir suç olarak kabul edilmemiştir. Bkz. Robert Douglas White ve Diane Heckenberg, *Green Criminology: An Introduction to the Study of Environmental Harm*, UK: Routledge, 2014, ss. 45-59.

<sup>4</sup> Félix Guattari, *The Three Ecologies*, London: The Athlone Press, 2000, ss. 3-6.

<sup>5</sup> Mumford, *Teknik ve Uygarlık*, s. 327.

Çevrenin ve hayatın rutin ilerleyişinde insan araç olarak belirlediği şeylerin dramatik değişimlerle aracı haline gelirken ahlaki, antropolojik, sosyal ve politik zeminlere yansıyan ve insanın onurunu gölgede bırakacak bu türden endişeler felsefi ve hukuki boyutta değerlendirilmeye muhtaçtır. Teknolojinin oluşturduğu sinerjiyle bu soruları değerlendirecek olursak görülen manzara o ki teknik, “Tanrı ve insan” yüceliğinin yerine geçerek yeni bir metafizik dizgenin tahtına geçerken *post-human* bu yeni dünyanın içine doğmaktadır.

Hatırlanacağı üzere insan merkezli atomistik bir paradigma karakterini içinde barındıran modern seküler hümanizm, varlık ve hakikat anlayışını bilimsel ve rasyonel gerçeklikle sınırlar. Bu durum göz önüne alındığında böylesi bir sınırlandırma beraberinde niteliğin kaybına neden olmakla beraber bütünüyle niceliksel bir dünya tasavvurunun egemenliğine kapı aralamış olur.<sup>6</sup> Braidotti’nin de belirttiği üzere “hümanist ideal, insanı evrensel boyutlara kadar şişirir: Yüksek fiziksel kusursuzluk standartları ile düşünsel ve ahlaki değerleri birleştirerek medeniyet standardı haline getirir.”<sup>7</sup> Tüm bu sorunların kökenini insanın kendisini doğanın diğer varlıklarından daha üstün olduğu düşüncesiyle ilişkilendiren, insan istisnacılığının yaygın paradigma olduğu modern sübjektivitenin hümanist karakterinde bulan postmodernist düşünürlerin eleştirilerine yönelerek kavramamız mümkündür.

Geleceğin toplumunda gerek ayrı bir toplumsal sınıf oluşturmaya aday siborgların gerekse androidlerin değişik modelleri yarı robot yarı insan şeklinde insanla bütünleşmiş varlıklar, genetik olarak yükseltilmiş insanlar ve normal insanlardan oluşan sınıfların varlığı göz önüne alınırsa günümüz dünyasında *ben*’in muadili varlıklar dillendirilmektedir. Ben’in dışındaki bu varlıkların görmezden gelinemeyeceğini kabul etmemiz gerekir ki bu eğilim post-antropolojik felsefelerin dikkat çektiği hususlar arasındadır. Bu noktada post-antropolojik felsefelerin öne çıkan söylemleri güncel felsefi tartışmaların gerisinde kalmamak adına oldukça önemlidir.

Nietzsche ve Nietzsche sonrası postyapısalcı ve postmodern düşünce hattını kapsayan post-antropolojik felsefeler, “insan özne”nin eleştirisini muhteva eden aynı zamanda yeni insan telakkilerini ve insan olmayan özneleri de merkeze alarak ekolojiden kozmolojiye, teknolojiden biyolojiye, etikten hukuka, sosyolojiden politikaya kadar geniş bir felsefi söylemi barındırmaktadır. Bu anlamda post-antropolojik felsefeler verili insanı konu edinirken imal edilmiş insanı da kapsayan, farklı disiplinleri içine alan, bütüncül ve kapsamlı bir çerçeveye sahip olmanın ötesinde modernizmin rasyonalizasyon anlatısına meydan okuyan düşünce hareketlerinin (antihümanizm, posthümanizm, meta-hümanizm, transhümanizm vd.) karmaşık bir tertibi olarak tanımlanabilir.

Tıpkı antropoloji disiplini gibi geleneksel araştırma nesnesi olarak insana ve insanlığa odaklanan post-antropolojinin esas ayırt edici özelliği insan dışı aktörlerin araştırmaya eklenmesine dayanır. Bu bakımdan post-antropolojik felsefelerin panoramasını tanımlayacak olursak bir dizi ilginç fenomeni (biyo-teknoloji, nano-teknoloji, nörofarmakoloji, yapay zeka teknolojileri vd.) içerdiğini ve bu içeriğe bağlı olarak yeni insan

<sup>6</sup> Kasım Küçükalp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, *İnsanı Yeniden Düşünmek*, ed. Lütfi Sunar ve Latif Karagöz, Ankara: İlem Yayınları, 2019, (ss. 287-311), s. 292.

<sup>7</sup> Rosi Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, *Cogito: İnsan Sonrası*, Sayı: 95-96, İstanbul: YKY, Kış 2019, (ss. 53-97), ss. 65-66.

tasavvurlarının (teknolojideki devrimlerin gerek tıbbi ve askeri gerekse sanal ve biyoteknik olsun ortaya koyduğu yeni varlığın) post-antropolojik felsefelerde oldukça önemli bir kavram olan *post-human* adını aldığını ifade edebiliriz.

*Posthuman* veya *post-human* bilim kurgu, fütüroloji, çağdaş sanat ve felsefe alanlarında ortaya çıkan ve kelimenin tam anlamıyla insan olmanın ötesinde bir durumda var olan bir kişi veya varlık anlamına gelen bir kavramdır. Aynı zamanda genetik veya biyoteknik müdahale yoluyla insanlardan evirilebilecek varsayımsal/spekülatif bir türün üyesi olarak nitelenebilir. Bu kavram etik ve adalet, dil ve türler arası iletişim, sosyal sistemler ve disiplinler arası entelektüel konuları ele almaktadır.<sup>8</sup> *Post-human* etrafında yeni alanların şekillenmesi felsefede olduğu gibi birçok disiplin için de yeni çalışma alanları olarak tebarüz etmekte olup post-antropolojik felsefelerin odağına insan olmayan aktörler ve *ya-pay insan* söylemleri de dahil edilerek insan tanımlarına dair skalayı genişletmektedir.

*Post-human* gündelik hayatının neredeyse bütünü makinenin temposuna ve kapasitelerine göre şekillendirmekte ve adapte etmektedir. İşte tam da bu noktada postmodern dünyadan husule gelen yeni bir vücut söz konusu edilmekte olup yapay hafızalar, yapay organlar ve genetik mühendisliğiyle şekillenen insan melezleriyle birlikte yeni insan tasavvurları artık makine karışımı bir hal almıştır. İnsanlığın paleoteknik dönemden neoteknik evreye dönüşüm serüveninde esas vurgulanması gereken husus *post-human*ın makineyi zekice kullanması ancak organizmanın inceliği ve duyarlılığını geri planda bırakmamasıdır. Oysa homo creator olarak insan kültüründe bir öge durumunda var olan teknik ve onu kendi menfaatleri doğrultusunda doğuran ve geliştiren insanlık, şimdilerde makine tarafından asimile edilerek fethedilmiş durumdadır. Bilindiği üzere gerek mekanikliği oluşturma gerekse sistematik bir düzen inşa etme olgusu tarihte yeni olan bir şey değildir. Genel bir teknik tarihi incelenecek olursa varoluşumuzdan itibaren teknik işlevlere sahibiz. Ancak yeni olan şey bu teknik işlevlerin *post-human* üzerinde kurmuş olduğu tahakküm biçimleridir.

Entelektüel anlamda geniş bir felsefi söylemi içeren post-antropolojik felsefelerin biyoteknoloji ve nörofarmakoloji gibi müdahalelerle gerçekleşen insan doğasının uğrayabileceği değişiklikleri hesaba katarak incelediği gerek öznenin ölümünün konuşulduğu gerekse yapay insanın tasvir edildiği şimdinin etik ve politik dünyasında söz konusu entelektüel eğilim yeni epistemolojik, ontolojik ve metodolojik sorunları beraberinde getirmektedir. Bu sorunlardan biri de kuşkusuz insan öznenin adaletle olan bağlantısında belirlemekte olup post-antropolojik felsefelerde sıklıkla dillendirilen *post-human* kullanımlarının adalet ve hukuk (güç, tahakküm, eşitsizlik, baskı, kimlik ve farklılık sorunları) çerçevesinde gündeme gelmesidir. Bu bakımdan araştırmamız günümüz teknolojilerinin insan doğasının geleceğine ne şekilde sirayet ettiğini dikkate alarak *post-human*ın adaleti ve hukuku ne şekilde dönüştüreceğini etik ve politik bir perspektiften tartışarak bu konuda beliren adalet sorunlarını gündeme taşımaktır. Özellikle belirtilmelidir ki insan yetiştirme metaforu adı altında beliren tüm bu unsurlar varoluşumuzun bütün vasıflarını daha önce duyulmadık biçimlerde etkilerken felsefi, ahlaki ve hukuki birçok problemi de gündeme taşımaktadır, söz gelimi: Postmodern momentte gücünü teknikten alan *post-human*, adaletin meselelerini savuşturuyor ya da sorunlara yenik mi düşüyor? Makinenin elde ettiği zafer insan ve adalet üzerinde nasıl bir tahribat oluşturuyor? Bu sorulardan da anlaşılacağı

---

<sup>8</sup> Post-Human, *Oxford Dictionary*, Çevrimiçi Erişim: 08.09.2018, <https://www.lexico.com/definition/post-human>

üzere insanın bedensel ve tinsel varlığının güvence altına alınmadığı bir yer başta antropolojik ve sosyolojik olmak üzere birçok krizi de beraberinde getiriyor. İnsan doğası üzerinde teknolojinin fazlasıyla etkili olduğu bu süreç belki de insanı teknolojinin efendisi değil kölesi olmaya mahkûm edecektir.

Bugüne kadar teknolojinin sunduğu büyümlü dönemleri hep beraber deneyimlemiş olsak bile içinde bulunduğumuz nokta kritik bir farklılık arz ediyor. İnsanlık büyük bir anlam krizine doğru sürükleniyor çünkü teknoloji bizlere güç katarken bir o kadar da bizleri kendine bağlıyor ve çepeçevre sarıyor. Bir yanda mega dönüşümlerin önümüze serdiği büyüleyici gelişmelerin deva gibi yüceltilmesi diğer yanda söz konusu gelişmelerin zararlı olabileceğini haykıran yaklaşımlar ve endişeler... Esasında tüm bu paradoksal hadiseler felsefenin yaşadığı paradigma kaymasını en öz biçimde ifade eder. Teknoloji bu denli içimize yerleşirken bizi adeta insani deneyimlerimizden uzak tutarak koparıyor tıpkı biyolojimizin teknolojiye boyun eğdiği gibi. Dolayısıyla teknolojinin gerçekten araç olarak kalıp kalmayacağı hala meçhul. Belki de Marshall McLuhan'ın "önce biz aletleri yaparız sonra aletler bizi yapar" şeklindeki meşhur ifadesinde belirttiği türden bir döneme ayak basıyoruzdur. Öte yandan bahsi geçen bu paradigma değişikliğinin beraberinde getirdiği hakların, özünde ve kapsamında belirleyici bir role sahip olduğunu da hatırlatmak gerekir.

Makinenin insanlığa ve uygarlığa yaptığı katkıları elbette adil bir biçimde takdir etmeyi bilmeliyiz lakin makine ve insan arasında gerçekleşen ya da gerçekleşebilecek birtakım soru ve sorunları göz ardı etmeden durumu değerlendirmeliyiz. Bu noktada teknik başarıların beraberinde getirdiği antropolojik ve sosyolojik tehlikelere gereken ilgiyi göstermek adına felsefenin ve hukukun üzerine düşen görevini yinelemekte fayda var. Daha yalın bir anlatımla ifade edecek olursak dünyamızın aşırı süratle geçirdiği dönüşüm hayatımızın her evresini etkilerken insanlık yeniden tanımlanıyor ve post-antropolojik felsefelerde bu durum önemli bir argümantasyon olarak araştırmamızda şöyle yer buluyor: Adalet ne olacak?

Bu noktada dikkat çeken bir diğer husus yirminci yüzyılın insan hakları çağı olarak lanse edilmesine karşın çeşitli insan hakları ihlallerinin, toplu katliamların ve soykırımların tanığı olmuş olmasıdır. Keza modernitenin vaatleri arasındaki eşitlik ve özgürlük ideali bir nevi etnik temizlikler yüzyılı halini alırken bu durum modernitenin sunmuş olduğu vaatlerle bir hayli çelişir. Modern dünyanın sunmuş olduğu demokrasiler yaklaşık bir asır öncesinde faşizm, Nazizm ve komünizm gibi ideolojilere yenik düşmekle kalmadı insan ve etik değerler de kaybolma tehlikesiyle burun buruna geldi. Diğer bir deyişle modernite projesine duyulan iyimserliğin yaklaşık bir asır önce deneyimlenen, "ölüm kamp-ları, ölüm mangaları, iki dünya savaşı, nükleer yok olma tehdidi ve Hiroşima-Nagazaki" hadiseleriyle tuzla buz edildiği söylenebilir.<sup>9</sup> Her ne kadar modernite projesi farklılaşmaya zemin hazırlayan akılcılığı ön plana çıkarsa da esasında toplumsal ve siyasal formda tekçi, bütünleştirici, birleştirici ve homojen politikaların varlığıyla neticelenmekte olup modern insanın cennetin kapılarını aralayacağını umduğu meta anlatılar ise şimdilerde yerini kıyamet versiyonlarıyla yer değiştirmiş görünüyor. Ayrıca ifade etmek gerekirse yaşanan bu hadiselerin çoğunun kimlik ve farklılık meselesi ile yakından bağlantılı oldu-

---

<sup>9</sup> David Harvey, *The Condition of Postmodernity An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell Publishers, 1990, s. 13.

ğunu gözlemlemek mümkün. Bu nedenle erken dönem modern hukuk sistemlerinin buluşu olan ve Batı düşüncenin temel yapı taşı oluşturan insan haklarının günümüzde özgülleşme vaadini yerine getirmemesine ve insan haklarının kullandığı dilin esasında farklılığı ve başkalığı tahrif eden bir yapı sergilemesine yönelik söylem ve eleştiriler post-antropolojik düşüncelerin odağındadır.

Şunu vurgulamak önemlidir ki yaşadığımız karmaşık dünyanın güncel meselelerinden olan ve kuramcılar tarafından çözüme kavuşturulmayı bekleyen hususlardan biri de ortak yaşayabileceğimiz bir payda bulmaktır. Postmodern insanın bir arada ve adil bir toplumda yaşaması nasıl mümkün olacaktır sorusu yüzleşmemiz gereken temel bir sorundur. Neredeyse herkes için konforun ve huzurun kaynağı addedilen modern dünyaya dair beklentiler yerini aksine kendi özüne yabancılaştıran, bunaltan, ötekileştiren ve kutuplaştıran bir atmosfere terk etmiştir. Bu durumda postmodern dönemin insanı için yabancılaşma ve toplumsal kopuş son derece ciddi bir sorun olarak belirlemektedir.

Modern felsefe ve modern hukukun akıllı, etiği ve hukuku tek bir ilkeye, biçime ya da anlama dayandırma çabalarının başarısızlığı karşısında adaletin imkânı meselesi görmezden gelinmeyecek bir konudur. Geleceğin, çoğumuzun farkında olduğunun çok daha ötesinde şaşırtıcı olacağının bilincinde olsak da başkalarıyla nasıl birlikte yaşayabiliriz, farklılıklarımızı koruyarak ve geliştirerek ortak bir yaşamın birliğini nasıl bağdaştırabiliriz ve adil bir düzeni nasıl tesis edebiliriz şeklindeki sorular, çağımızın hala cevap bulmakta güçlük çektiği etik ve politik konular arasındaki yerini korumaktadır. Nitekim insan-öğlunun kimlik ve farklılıklara ilişkin adalet kavrayışında farkındalığı her ne kadar artmış olsa da kimlik ve farklılık düzleminde adaletsizliğin ve eşitsizliğin yoğun olarak dillendirildiği ve deneyimlendiği bir dönemdeyiz.

Problem şu ki çağdaş felsefe kuramcılarının odağında Batı dünyasının teknolojiye sunduğu sınırsız öncelik ile insani gelişim adına yürütülen yeni teknoloji uygulamalarının evrenselleşerek insan doğasını değiştirmesinin, etik ve politik anlamda yeni adaletsizliklere yol açabileceği ve bu durumun her şeyin toptan bir yıkımından başka bir şey vaat etmeyeceği düşüncesi yer almaktadır. Ayrıca yeni düzenin gereksinim duyduğu günümüz adaletinin de kendisini yenilenmesi gerektiğine yönelik tartışmalar yürütülmektedir. Kuşkusuz böylesi bir döneme damgasını vuran esas unsurlardan biri de üsler halinde ilerleyen üstel teknolojinin muazzam potansiyeller sunduğu kadar çok büyük ve yeni sorumluluklar üstlenmemizi de gerektirdiğidir. Bu bakımdan teknolojinin insanlık temelini yeniden şekillendirebildiğini ve tıpkı yerküredeki hayatın her alanını etkileyebildiği gibi adalet tasavvurunu da derinden etkilediğini söylemek mümkün.

Bununla birlikte bir diğer problem kuşkusuz insan tasavvuruna dair tanımların değişiyor olması ve bunu belirlemenin oldukça güç bir unsur halini almasıdır. Öyle ki bu durumun *post-human* momente ve adalet etkileri ışığında modern dünyanın gerek doğaya gerekse insanlara adil muameleyi mümkün kılıp kılmadığı ve felsefenin insanlığını sorgulatacak türden çelişkilerle bezeli dünyasında sorunların yeterince köküne inip inmediğinin sorgulanması gerektiği hususu yüzleşmemiz gereken bir kördüğüm olarak karşımızda durmaktadır.

Çalışmamız bu sorunlara adalet düzleminde katkı sunma imkânını araştırarak post-antropolojik felsefeler bünyesinde beliren eleştirileri değerlendirmeyi ve çağımızın önemli sorunu olan adalet anlayışına felsefi bir katkı sunmayı hedefliyor. Dochherty'in de belirttiği üzere "adaleti keşfetmek -üretmek- durumundayız. Postmodernin asıl politik sorumluluğu ve yörüngesi burada bulunabilir: Doğru bir politikanın ya da sadece bir po-

litikanın araştırılması.”<sup>10</sup> Postmodern yaklaşım içerisinde insanın tanımlanmasını, postmodern insan ve kimlik kavramının irdelenmesini, postmodern düşüncenin moderniteye karşıt söylemlerini ele alarak günümüz etik ve politik anlayışıyla konunun ilişkilendirilmesini adalet düşüncesi bağlamında değerlendirmeyi amaçlıyor.

### **Ontolojik Sınırların Bulanıklaşması ve Adalet Sorunu**

Yakın zamana kadar insanın kendi türünün dışında kalanlardan niteliksel olarak farklı olduğu ve sahip olduğu akıl yoluyla eşsiz ve istisnai bir statü edindiği inancı hemen tüm uygarlıkların en daimî kanaatlerinden biri olmuştur. Nitekim modern düşünce, bilme kapasiteleri bakımından merkeze alınan bir varlık haline gelen insanın doğadan ve diğer canlılardan kendi kapasiteleri bakımından bir mahiyet farkını barındırdığı düşüncesinden hareketle kendisinin ana yapı özelliğini bulduğuna inanmıştır. Dolayısıyla modern öznenin kuruluşu, adaleti nasıl tesis ettiği ve öznenin adaletle arasındaki münasebeti inşa şekli, hümanistik düşüncenin belirleyiciliği, merkeziliği, her şeyi akla ve bilime referansla temellendirmesi ve adaleti de bununla ölçmeye kalkmasıyla sonuçlandığı için hümanizm ve anti-hümanizm düşünceleri üzerinden özne ve adalet sorunsalı çalışmamızın ana dinamikleri olarak konumlanacaktır.

Modernitenin göz kamaştıran politik ütopyalarının ve meta anlatılarının tükenişini göz önünde bulundurursak dünya günden güne belirsiz bir geleceğe doğru yol almakta olup teknoloji artık insan evriminin evrelerinden biri olarak belirmektedir. Postmodern düşüncede ‘*insan nedir?*’ sorusunun ele alındığı referans önemli bir kopuşa sahne olurken insan yeniden tanımlanmaktadır.

Çağımıza dair en kaygı verici sorunlardan biri kuşkusuz ontolojik sınırların bulanıklaşmasıyla insan tanımlarının/tasvirlerinin tehlike altında olması ve bu hususun adalet olduğu kadar hukuka yansımalarının da ciddi boyutlara varabilmesidir. Özne ile adalet ilişkisinin ortaya çıkışında modernizmin insanı bilgi nesnesine dönüştürmesi ve insanlığı üzerinde çalışılan bir nesneye indirgemesi adalet sorunsalının felsefi dönüşümüyle de yakından bağlantılı olduğu için bu çalışmada adalet sorunsalının özneyle olan bağlantısı etik ve politik bir zeminde ele alınacaktır.

Öznelerin çok katlı ve değişken yapısı dikkate alındığında, postmodern politik düzlemde beliren yeni bireyin gereksinimlerine karşılık verecek “çoğul ve demokratik” bir politika gütmesi ve bu bağlamda adaleti tesis etmeye yönelik hamleler geliştirmesi olası kitlesel kargaşaların önüne geçebileceğinden ötürü önem taşımaktadır. Şunu vurgulamak önemlidir ki çağımızda küresel ve yerel düzeyde kimlikten doğan gerilimler, kabul edilemez nefretler ve bolca şiddetin hüküm sürmesinin yanı sıra kişinin ben kimim sorusuna yanıtı artık değişik türden tanımlamaları kapsamaktadır. Buna bağlı olarak farklı aidiyet tarzları zuhur etmekte olup farklı hak ve adalet arayış biçimlerinin de ortaya çıktığını gözlemlemekteyiz.

İşte bu denli büyük ve yalın bir öneme sahip olan “adaletin ne olacağı?” hususu üzerine yürütülecek tartışmalara ve felsefeye olan ihtiyacın genel olarak anlatımını post-antropolojik felsefelerin şemsiyesi altında toplanarak gündeme taşınabileceği kanısındayız. Çünkü post-antropolojik felsefeler açısından insanın ve adaletin eşdeğer ağırlıkta öneme sahip olduğu ve her ikisinin de birlikte değerlendirilmesi kanaatimizce elzemdir.

---

<sup>10</sup> Thomas D. Dochherty, “Postmodernizm: Bir Giriş”, *Post Modernist Burjuva Liberalizmi*, çev.: Yavuz Alogan, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2002, s. 46.

Bu düşünceden hareketle tezimizin muhtevasını *post-human* ve postmodern adalet dizgeleri üzerine inşa etmeyi planladık.

İnsan zihninin sınırlarını ve kapasitesini çoktan aşmış olan bir sentetik varoluşun artık bir bedene gereksinim duymadığı ve modern küresel rasyonalite düşüncesinin sunduğu meta anlatıların yerini mini irrasyonalitelere ikame ettiği bir dönemde olduğumuzu hatırd tutacak olursak önemli bir tarihsel başkalaşımın ortasında yaşamakta olduğumuz şüpheye yer bırakmayacak şekilde aşikâr. Tıpkı Ray Kurzweil'in belirttiği gibi "gelecek, çoğu insanın farkında olduğunun çok ötesinde şaşırtıcı olacaktır."<sup>11</sup> Bu doğrultuda çalışmamızın ana gayesi, geleceğin çarpıcı bir biçimde küçüldüğü bu çağın beliren insan sonrası öznesinin zamanın getirdiği adaletsizlikleri savuşturabilmesinin mümkün olup olmadığını tartışmak, adaletsizlikleri daha iyi idrak etme umudu taşıyarak özgün bir bakış açısı sunmak, toplumsal-politik yaşamın önemli bir meselesi olan ve sosyal bilimlerin bir çok sahasının öncelikli inceleme konusu olan kimlik ve farklılığın yeniden düşünülmesine katkıda bulunmaktır.

Bu çalışmayı tetikleyen esas dinamiklerden bir diğeri de kimlik ve farklılık meselelerinin kaygı ve şiddet halini alarak adaletle yansımasıdır. Adaletin veçhelerine yönelik görüşler farklılık arz etmekte olup ve bu durum adaletin imkânı meselesini tartışmayı güç bir hale getirmektedir. Aynının veya özdeş olanın, fark veya farklılık üzerindeki tahakkümünün tartışmaya açılması ile metafiziksel düşüncenin sahip olduğu iç imkanların tüketilmesi arasında yakın ilişkinin varlığı<sup>12</sup> dikkate alınırsa modernleşmenin başarısızlığıyla yüzleşen *post-human*ın kimlik arayışı ve bunun modern dünyadaki adaletsizliklerle olan teması çalışmamız açısından oldukça önem taşımaktadır. Çünkü yozlaştırılmış hukukun ve adaletin çatışmalara sebebiyet verebileceği herkesçe malumdur. Bu nedenle hukuktaki bozulmanın toplumda nefreti arttırıp, düzeni bozup ve neticede toplumun kendisini tahrip etmesine neden olacağı düşüncesi ciddiyetle üzerinde durulması gereken bir olgudur. Şu genel gözlemi de ekleyebiliriz ki insanların adaleti elde etme umudunu yitirmesi beraberinde kendi adaletlerini kendilerinin sağlayacağı bir kaosu ve istikrarsızlığı hâkim kılar. Dolayısıyla adalet tesis edildiği oranda sergilediği güç ve faziletler ile mükemmelleşirken üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmediği sürece korkutucu bir unsur olarak belirecektir.

Batı dünyası 20. yüzyılda iyice zirveye ulaşan bilim ve teknikten beslenerek edindiği güçle ulaşmış olduğu zenginliği adaleti merkeze alarak değil çalışmayı, sorumluluğu, itaati, hukuksal dayatmayı, bilimi kendi toplumlarının lehine manipüle etmeyi itaati meşrulaştıracak bir özdeşlik düşüncesiyle elde ettiğini ifade edebiliriz. Teknolojideki ilerlemeler günümüzde Batı dünyasının bu tutumunu beslemekte olup dünyayı günden güne bir panaptikona dönüştürmektedir. İnsanın makineleşirken attığı her adımın gözleniyor oluşu, yitirdiği sevginin yanında daha neleri kaybettiğinin farkına bile varmıyor olması üzerinde düşünülmesi gereken konulardır. Ne var ki insanoğlunun sevgiyi geri kazanmak adına adaleti de bulamıyor olması ve adaletin yerine koymuş olduğu şeyin yine bir özdeşleştirme çabası olduğu rahatlıkla söylenebilir. Özdeşlik yerine farklılık konumlanmış olsaydı ne olurdu ya da bizi nasıl bir gelecek beklerdi? Bu minvalde sorular post-antropolojik felsefeleri karakterize eden sorular arasında olup *post-human* çağında adaletle ilişkin düşüncelerin de yeniden inşası açısından önemlidir.

<sup>11</sup> Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, çev.: Mine Şengel, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, s. 25.

<sup>12</sup> Kasım Küçükaltın, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Bursa: Emin Yayınları, 2016, s. 20.

Bununla birlikte başkalarıyla nasıl birlikte yaşayabiliriz, farklılıklarımızla ortak bir yaşamın birliğini nasıl bağdaştırabiliriz ve adaleti nasıl tesis edebiliriz minvalinde sorular, çağımızın hala cevap bulmakta güçlük çektiği etik ve politik konular arasında bulunmakla beraber bu durumun günümüzün politik oluşumlarının çok daha ötesinde değerlendirmeye muhtaç olduğu apaçık ortada. Bu güçlüğün üstesinden gelmeye olabildiğince katkıda bulunmak amacıyla bir yandan gündelik hayatımızda sıklıkla dillendirdiğimiz adalet kavramını öte yandan yaşamımızın hemen her anında aşırı anlam yüklü ve kimliğin taşıyıcı öznesi olan insan terimini yeniden değerlendirmeyi amaçlıyoruz. Bu bağlamda *post-human* ve adaletle dair şimdinin karmaşık ve çok katmanlı yapısını ufku genişleten felsefi argümanlar eşliğinde çağımızı okuyabilmeyi hedeflemekteyiz. Böylelikle *insan sonrası*<sup>13</sup> yönelik başı çeken meselelere yer vererek *post-human*ın tesiriyle şekillenen adaletin teorik penceresinden bakmayı sağlayan tartışmaların sergilediği kompleks yapının izahı ve müphemliği üzerinde durulacaktır.

Bununla beraber araştırmamızda hedeflediğimiz bir diğer husus ise yeni teknolojilerin yaşam dünyası deneyimimize nasıl aracılık ettiğini insana ve adaletle yansımalarını analiz etmek adına günümüz teknolojilerinin vaat ettiği derin kapasitelerin yararları ve dezavantajları konusundaki heyecan ve endişe arasında bir boşluk bırakarak, yeni insan tasavvurlarının post-antropolojik felsefeler adı altında adaletle olan biçimlenişini anlama gayreti olacaktır.

Bu çalışmanın güzergahında postmodernizmin düşünce ve yönelimlerinin analiz edilmesine ve adaletin aktörü olarak insana ait potansiyel dönüşümlerin irdelenmesine yer verilecektir. Böylelikle felsefi boyutta insan ve adalet anlayışlarının yeniden düşünülmesine katkıda bulunmak ve postmodern dönemde adalet fikrinde yaşanan değişim ve dönüşüme nelerin sebep olduğuna ve bu değişimler sonucunda kimlik ve farklılıkların oluşumunda ve yapısında ne gibi farklılıkların meydana geldiğine ilişkin tutarlı düşünceler ileri sürebilmek ve *post-human* olarak temsil ettiğimiz ve ihtiyaç duyduğumuz adaletin imkânına dair sorunların altını çizmek önceliklerimiz arasındadır.

Daha kapsamlı bir ifadeye başvuracak olursak nükleer çağın şafağı olarak 1950'ye tarihlenen antroposen çağında, *post-human* ve hukuk arasında söz konusu olan derin, etik bir kırılmanın varlığıdır. Yaşanan bu kırılma, hukukun problemlerine cevap arayışında yeni bir anlatı ve kurama gereksinim duyar çünkü hukuk olabildiğince yeni kavramlar üretse de sorunu çözmeye kalkıştığı şema, hep aynı kaldığı için problemin çözümü yetersiz olarak değerlendirilebilir. Söz gelimi “yasa her gün değişmez, ama, toplumun daha adil olması bakımından, her zaman onu dönüştürmeyi ve yenilerini yapmayı düşünmek için iyi nedenler vardır.”<sup>14</sup> Bir başka ifadeyle, bir toplumda adaletin dinamik bir karakter sergilemesi için hukuk kurallarının devamlı surette sorgulanması ve sınanması gerekir.<sup>15</sup>

Yakın zamanda robot olduğunu gizleyebilecek androidlerin ve siborgların aramızda olacağına dair felsefi ve fütüristik gündem yoğunluğunun yanı sıra transhümanizm ve post-hümanizm yaklaşımlarının edimselleşeceği bir toplum tahayyül edebiliriz. Gerek

---

<sup>13</sup> Çalışmamız boyunca *insan sonrası* ve *post-human* kavramlarını eş anlamlı olarak yer yer kullanacağız.

<sup>14</sup> Jean-Luc Nancy, *Tanrı Adalet, Aşk, Güzellik*, çev.: Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2011, ss. 69-70.

<sup>15</sup> A. Heller ve F. Feher, *Postmodern Politik Durum*, çev.: Ş. Argın ve O. Akınhay, İstanbul: Öteki Yayınları, 1993, ss. 200-201.

bilim insanlarının gerekse devlet yöneticilerinin bilimin ve teknolojinin sunduğu büyüleyici güce kapılmaları adalet duyarlılığından yoksunluk hali yalnızca insanın değil diğer canlıların da doğasını ve geleceğini karartabilecek boyutlara varabilir. Küresel ısınmanın, nesli tükenen canlıların ve çevre kirliliği gibi hususların dahi adalet bilincinin yeterince etkin olmaması ile yakından ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bahsi geçen bu yıpratıcı faktörlerin hukuk üzerinde birtakım değişim dinamikleri oluşturduğunu öngörmek pek de zor değil. Nasıl ki “İnsan sonrası etik, insan olmayan insan dışı, insandan-hızlı kuvvetlerle bağlantımızı yeniden icat etmekle ilgili”<sup>16</sup> ise insan sonrası adalet de benzer biçimde bu aktörlerle bağlantımızı yeniden inşa etmekle ilgili olabilir. Nitekim postmodernizmin adalet anlayışı da dinamik bir yapıdan yanadır.

### **Kapsam ve Sınır: İnsanın/Öznenin Dönüşümü ve Adalet**

Postmodernizmin ilk etapta çelişkili gibi algılsa da bütünleştirme yöntemlerine ilişkin topyekûn bir itiraz ortaya koyarak bir adalet teorisi oluşturmayı amaçlayan siyasal-etik bir projeyi imlediği<sup>17</sup> hatırd tutulacak olursa araştırmamızda, modern dünyanın farklılıkları yok sayma eğiliminin adaletle yansımaları tartışılmakla beraber yeni insan tasavvurlarının etik ve politik düzlemdeki ilişkileri bilhassa kimlik ve farklılıklar bağlamında ele alınarak post-antropolojik felsefelerde adaletin toplumsal olarak kabul edilen sunumları değerlendirilecektir. Bu alanda tartışılan sorular, bu sorulara cevap veren ekollerin ve bu ekoller içinde yer alan filozofların bakış açılarındaki farklılıklar, ortaya çıkan yeni sorunlar ve perspektifler araştırmamıza intikal eden hususlardır.

Çalışmamız daha çok modern dönemdeki tartışmalara odaklanacağı için adalet ve insan ile ilgili görüşlerin Antik Yunan’dan itibaren günümüze kadar olan seyrini çok detaylı bir şekilde ele almayıp adalet ve insan tasavvurunda vuku bulan dönüşüm sürecine genel hatlarıyla değinip, ayrıntılı bilgi vermekten ve detaylı tartışmalara girmekten kaçındık. Ayrıca insan ve adalet ilişkisini incelerken, etik ve politik hususlar araştırmanın kapsamı dahilindeydi. Post-antropolojik felsefelerde tartışılan kimlik ve farklılık konularının dışındaki diğer hususlara ise adalet alanıyla ilişkili olduğu ölçüde değinmiş olup derinlemesine ele almamayı tercih ettik.

İnsan-adalet ilişkisi üzerine yapılan bu çalışma, post-antropolojik felsefeler ve yine felsefenin önemli dallarından hukuk felsefesi alanında çalışmayı gerektirdiğinden ele aldığımız problemin bu alan ile arasındaki bağlantıyı tesis etmeyi önceledik. Post-antropolojik felsefeler Batı’da gelişme gösteren bir alan olduğu için kıta felsefesindeki tartışmalara yer vererek özellikle 20. ve 21. yüzyılda yapılan felsefi çalışmaların üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede öncelikli amacımız, konunun doğru ve sağlıklı bir zeminde ele alınması ve kolay anlaşılır sistematik bir şekilde açıklanması olmuştur. İnsana ve adaletle dair perspektiflere yeniden yönelerek düşünmeyi ve bu konuda kalem oynatmış öncü düşünürlerin yol göstericiliğiyle belli bir bütünlük içinde derledikleri metinlere yönelik referans çerçevesinde ele alarak çalışmamızı teorik olarak faal hale getirmeyi amaçladık. Bunun yanında ilgili konular hakkındaki tartışmalara ışık tutacak filozofların özgün gö-

---

<sup>16</sup> Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, s. 71.

<sup>17</sup> Burcu Bostanoğlu, “Postmodernizm ve Uluslararası Politika”, Çevrimiçi Erişim: 10.11.2019, <http://www.foreignpolicy.org.tr/arkaplan/mart04/tr/aykonu.htm>

rüşleri incelenerek özellikle konu ile ilgili tartışmalarda öne çıkan argümanları değerlendirilmiş olup ayrıca yeri geldikçe kişisel kanaatlerimizi yansıtan eleştirilere de yer verilmiştir.

### **İçerik: *Hypokeimenon*'dan *Post-human*'a Dönüşümde Adalet**

Çalışmamız, sonuç bölümü hariç (1) “Sübjektivite Metafizikleri (hümanistik düşünce) Bağlamında Adalet”, (2) “Post-antropolojik Felsefelerde Sübjektivite Paradoksu” (antihümanistik düşünce) ve (3) “Post-human ve Adalet” olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır.

Hümanizm ideolojisini antihümanizm başlığı altında sorgulamadan önce sübjektivite metafiziklerinin incelendiği ilk bölüm, modernitenin kavramı olan özne düşüncesi-nin tarihi ile başlayarak insan ve adalet muhteviyatlarına dair çeşitli dönüşümleri inceliyor. Bu bölümde modern anlayışın adaleti nasıl konumlandığı, özneyle arasındaki münasebeti ne şekilde oluşturduğu, hümanistik düşüncenin belirleyiciliği, merkeziliği, her şeyi akla, bilime ve daha çok tekniğe referansla temellendirişi, adaleti de bununla ölçmeye kalkması dolayısıyla Batı düşüncesinin buna uygun insan doğası teorileri geliştirmeleri gibi konular üzerinden ilerleme düşüncesini ve insanın gitgide yetkinleşerek bilincini bir anlamda hurafeden, mittenden, dinden, irrasyonel şeylerden kurtaran bir özneye doğru evrilmesini mümkün kılan tüm bu anlatının ortaya çıkardığı adalet mefkuresini araştırıyoruz.

Söz konusu bu amaçla birinci bölüm, post-antropolojik felsefelerde modernist sorunların bir uzantısı ve sorunsallaşmasına zemin oluşturan sübjektivite konusunun merkezi bir endişe olarak kaldığı düşüncesinden yola çıkmaktadır. Böylelikle post-antropolojik felsefeler ve adalet ile ilgili sonraki kavramsal ve etik bölümler için tarihsel bir bağlam sunmaktadır. Dolayısıyla bu bölüm, sübjektivite metafiziğinin tarihi hakkında anlamlı bir tartışmanın önce kavramı daha sonra tarihinin iç içe geçtiği bir dizi ilgili kavramdan ayırt etmeyi gerektirdiğini düşünerek başlayacaktır. Böylelikle sübjektivite nosyonu ile ilişkili meselelerin felsefi düşüncedeki yerine ve adalet alanına intikal eden dönüşüme dair tespitler yapmayı, yine genel hatları ile modern sübjektivitenin ve adaletin nasıl anlaşıldığına dair tarihsel süreci serimleyen bir içeriğe sahiptir.

Bu çerçevede ilk etapta sübjektivite kelimesine kök veren antik *hypokeimenon* kavramı, ilişkili kavramlar göz önünde bulundurularak ve tarihi süreç içerisinde anlam içeriğindeki değişimler dikkate alınarak felsefi literatürdeki yeri genel hatlarıyla sunulmaya ve adalet alanı ile olan bağlantıları gösterilmeye çalışıldı. Araştırmamızın ilk bölümünü teşkil eden bu başlık altında ağırlıklı olarak hümanizm düşüncesi üzerinden sübjektivite nosyonu, sübjektivitenin inşası, sübjektivite merkezli dünya görüşü ve hakikat için merkezi bir statüye taşınması adaletle olan teması temelinde irdelendi.

Çalışmamızın ilk bölümünün nihai hedefi, modern düşüncede sübjektivite metafiziği bağlamında modern filozoflar tarafından adaletin hangi anlamda kullanıldığını detaylı bir şekilde ele almak olmadığı için söz konusu amaca binaen fikir verecek ortalama bir tespit yapma imkânı elde etmeyi temin edebileceğimiz belirli filozoflar ve eserleri üzerinden gitmeyi tercih ettik.

Sübjektivite merkezli metafizik düşüncenin ufkunu belirlemek amacıyla problem özelinde Antik düşünce geleneğinde öne çıkan postulatlardan bir de insanın doğuştan toplumsal ve politik bir varlık olmasıdır. Bu nedenle Hobbes, Rousseau ve Kant’la süren

modern yönelimin etik ve politik yönleri insan anlayışları çerçevesinde ele alınacak olup Descartesçı, Kantçı ve Hegelci yaklaşımlarla birlikte Machiavelli, Hobbes, Rousseau ve Locke'un siyasi-hukuki görüşlerini şekillendiren özne tasavvuru ve adaletle yönelik söylemleri serimlendi. Söz gelimi Hobbes, Rousseau ve Locke gibi bilincin biyolojik ve psikolojik yapısını resmetmiş ve siyasi tutumlarını bu noktadan başlatarak türetmiş olan bu düşünürlerin birtakım faktörlere dair analizleri ve çıkarımları farklılık gösterse de bu düşünürler kavramlarını zamansız ve değişmez olan insanlık üzerinden tasarlar.<sup>18</sup>

Bu düzlemde sübjektivite merkezli metafizik düşüncenin ilk düşünürü olan Rene Descartes, *cogito ergo sum* söylemiyle Tanrı-özne düşüncesinin tepe taklak edildiği ve *cogito* bağlamında akla yapılan vurguyla ön plana çıkan John Locke'un zihin incelemesi ele alınarak "insan-özne"nin başarısı ve insanın kendi akli sayesinde artık varolan her şeyi kavrayıp bileceği düşüncesi üzerinde durulmuştur. Böylelikle Descartes'tan Hegel'e uzanan bu kapsamlı hatta modern öznenin kuruluşundaki epistemolojik değişimin ve buna bağlı olarak adalet anlatısının nasıl bir dönüşüm geçirdiği de anlatılmıştır.

Bu durumla bağlantılı olarak Descartes ve Kant'ın gayretleriyle meydana gelen transendent olandan transendental olana geçişin aslında aşkınlık fikrinin yitirilerek yeni bir aşkınsallık düzleminin yaratılması hususu da çalışmamızda vurgulanacak bir diğer önemli ayrıntıdır. Kant'ın özne tasarımının yanı sıra Hegel'in tarihsel öznesiyle sunduğu katkı, modern öznenin sergilemiş olduğu dönüşümün hâkim adalet anlayışına yansımaları hususunda derin bir perspektif sunduğu için hümanistik düşüncede ön plana çıkan bu düşünürlerin, bahsi geçen dönüşüme katkıları özne ve adalet bağlamında incelenerek epistemolojik çözümlemeleri ve sübjektivitenin inşasına katkıları değerlendirilmiştir. Bilhassa postyapısalcı düşünürlerin Hegelci özdeşliğe karşı geliştirdikleri özdeşsizlik/kimliksizlik tezi araştırmamız açısından oldukça elzemdir.

Kısacası ilk bölüm geniş sübjektivite alanına yönelik bazı modern yaklaşımları tartışacaktır. Ancak modern felsefedeki öznellik kavramının genel bir tarihini ya da bir taslağını oluşturma amacı gütmediğimizi açıkça belirtmeliyiz. Bu bölümün amacı, sübjektivite metafiziğinin modern felsefedeki rolünü anlamak için bu temanın önemine işaret etmektir. Dolayısıyla hümanistik düşünce düzleminde modern sübjektivite nosyonunun hakikat algısı ile insan arasında kurulan münasebeti modern düşüncenin ne şekilde kurduğunu ana hatlarıyla tasvir etmeyi ve modern öznenin icadıyla birlikte modern dönemin adaleti nasıl konumlandığı, öznenin adaletle arasındaki münasebeti nasıl inşa ettiği irdelenecek olup bir bakıma öznenin tarihsel arka planına yukarıda isimlerini zikrettiğimiz filozoflar ekseninde kısaca değinmiş olacağız.

Sübjektivite metafizikleri alanındaki özne kavramı ile ilgili mevcut tartışmaların özgüllüğünü postmodern çağda adaletin imkânı tartışmaları açısından ortaya koyma gerekliliği felsefi antropolojinin hümanizm sonrası bakış açısıyla nasıl yorumlanabileceği hususunu gündeme getirmektedir. Bu bağlamda "Post-antropolojik Felsefelerde Sübjektivite Paradoksu" başlığı adı altında inşa ettiğimiz ikinci bölüm ise adalet söylemlerini anlamlandırmamız açısından önemli olduğundan anti-hümanizm kavramının (çağdaş)

---

<sup>18</sup> Henry Kissinger, *Dünya Düzeni*, çev.: Sinem Sultan Gül, İstanbul: Boyner Yayınları, 2016, s. 379.

felsefî ve kültürel anlamda nasıl ima edildiğini ve geliştirildiğini araştırarak anti-hümanizmi tanımlayan ve teorileştiren çeşitli analitik ve kıta geleneklerinde öznenin nasıl tahribe uğradığını tasvir etmeye çalıştık.

Gerek *öznenin ölümü* etrafında ileri sürülen iddiaları savunan ve eleştiren teorisyenlerin benimsedikleri tavırlar gerekse post-antropolojik felsefelerde öznenin ele alınış biçimlerinin doğurduğu sonuçlar adaletin imkânına ilişkin yorumlamalar için etkili bir kalkış noktası olacaktır. Böylelikle *öznenin ölümü* söylemini ileri süren teorisyenlerin ontolojik öncülleri üzerinden sübjektivite nosyonunu nasıl algıladıklarını betimleyerek post-antropolojik düşüncelerde adalet tartışmalarına yönelik bir girizgâh yapılacaktır. Bu nedenle postmodernlerin ve postyapısalcıların antihümanist söylemleri, Alman Tarih Ekolü, Alman Romantikleri, Varoluş Felsefeleri, Marxist ve Freudyen felsefelerinden istifade edilerek farklılık, kimlik tartışmaları ve öznenin çözülüşü gibi hususlarla birlikte özneye duyulan güven kaybının nedenleri üzerinde durmayı hedeflemektedir. Bu gerekler bağlamında düşünüldüğünde özne ve modern sübjektivite metafiziğinin yıkılışındaki sürecin izlerini sürerek, ilerleyen bölümde kimlik ve farklılık tartışmalarının adaletle olan bağını ön plana almaya çalışacağız.

Bu doğrultuda antihümanizm kökenlerine eğilecek olursak Nietzsche, Marx ve Freud gibi kült isimlerin düşüncelerine antihümanist bir çizgi üzerinde olmalarından ötürü müracaat edilecektir. Marx'ın *katı olan her şeyin buharlaştığı* düşüncesi, Nietzsche'nin *Tanrı öldü* söylemi ve öznenin merkeziliğini yitirmesi olarak nitelenen *öznenin ölümü* eksenindeki antihümanistik yaklaşımların kökenine inerek öznenin âdem-i merkezîleşmesi hususunu ikinci bölümün esas konusu olarak belirledik. Bu düzlemde anti-hümanizmin savlarına değinerek modern sübjektivitinin tahribi olarak anti-hümanizmin genel hatları serimlenmiş olup sübjektivite metafiziğinden kopuş Heidegger bağlamında tartışıldı ve Foucault'nun insanın tükenişi anlamında ifade ettiği öznenin ölümü söylemine yer verildi.

“Post-human ve Adalet” etiketiyle incelediğimiz üçüncü ve son bölümde postmodern yaklaşımın hukuku ve adaleti nasıl yorumladığı inceleme konusu yapılacaktır. Tekno-bilimdeki ilerlemelerin ve biyoteknolojik uygulamaların önderliğinde şekillenen yeni insan tasavvurları, kurgusal varlıkların adaletle yansımaları, *posthümanizm* ve *transhümanizm* anlayışları ve insan yaşamını geri dönülmez bir biçimde değiştirecek olan *singularity* dönemi bu bölümün inceleme konusudur. Bu çerçevede “Singularity, Posthümanizm ve Transhümanizm Bağlamında Adalet” ve “Biyoteknolojik Varlıkların Hukuka ve Adaletle Yansımaları” gibi iki ayrı alt başlık altında Andy Miah ve Rosi Braidotti'nin *post-human* kavramına, posthümanizm hareketine ve posthümanizm çalışmalarına yönelik incelemeye rafine bir şekilde değindik. Ayrıca transhümanizmin öncü savunucularından olan ve *Tekillik* (singularity) kitabının yazarı olan Ray Kurzweil'in transhümanizm ve tekillik hakkındaki fikirlerine *Siborg Manifestosu* adlı yapıtıyla dikkat çeken Donna Haraway'in organik ve mekanik olanı aynı bedende buluşturan siborg metaforuna adalet, hukuk ve kimlik çerçevesinde yer verildi.

Bu bağlamda postmodernitenin insanı tanımlayışı ve karakterini ortaya koyuşu bakımından söz konusu kimliklerin kesişen yönlerinin, farklı yanlarının tespiti ve belirgin yönlerinin neleri kapsadığını ortaya koymak önem arz eder. Sadece çağımızın “insan” tasarımları üzerinde durarak bilimsel ve sosyal gelişmelerin yanı sıra insan-doğa ilişkisini değerlendirmenin son derece önemli olduğu bilinciyle, çağımızda insanın ne şekilde tanımlanabileceği tartışmasına katkı sunan ve günümüz insanını anlamaya yönelik çabada

dikkat çeken önemli düşünürlerin görüşleri konuyla bağlantıları ölçüsünde anlamlı bir bütünlük dahilinde sunulacaktır. Genel hatlarıyla postmodern siyaset ve etik anlayışları derinlikli olmayan bir biçimde sunularak ortalama bir fikir edinmek planlanmaktadır.

“Modern ve Postmodern Hukuk Yaklaşımında Adalet”, “Kimlik ve Farklılık Meselesi” şeklinde adlandırdığımız hususlar üçüncü bölümün diğer önemli alt başlıklarıdır. Bilindiği üzere çağdaş Fransız filozoflarının insana ve adalete ilişkin söylemleri oldukça dikkat çekicidir. Bu çerçevede postmodernist bakışın adalet anlayışını irdeleyen bilhassa Emmanuel Levinas, Jean François Lyotard, Jacques Derrida ve Gilles Deleuze gibi fark ve farklılık düşünürlerinin adalete dair görüşleri sunularak tek ve kapsamlı bir adalet teorisinin olmayacağını savunmaları yönündeki söylemleri incelenecektir. Küçükalp’in de ifade ettiği üzere bahsi geçen bu düşünürler, metafiziksel/hümanistik düşünme biçimlerinden oluşturulan ve bir özdeşlik mantığı kapsamında farkı *aynı* içerisinde eriten kesinlik söyleminin konforlu dünyasını terk ederek farka, başkaya, aynı olmayan ve varlıktan başka olana yönelik bir istikamet üzerinde olmuşlardır. Böylesi bir istikamette olmalarının nedenine göz atacak olursak şüphesiz bu durum birtakım epistemik yahut ontolojik şiddet şekillerini meşru kılan, farkı özdeşlik uğruna dışarda tutan veya özdeşlik potasında eriten totalleştirici bir inşa mantığına dayanmalarındır. Dolayısıyla düşüncenin tahakküm mantığından kurtarılmasının gerekliliğini önceleyen çağdaş düşünürler açısından bu mevzu düşünmeye biçilen yeni bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>19</sup>

Son olarak belirtmelidir ki post-antropolojik felsefeler ve adalet alanında yürütülen tezimizin “post-antropolojik felsefeler” lafzını kullanması hasebiyle bu kapsamdaki ilk tez çalışması olduğu düşünülebilir. Bu anlamda ulaşılan eserlerin her birinin klasik mertebeye ulaşmış olması ve yazarların entelektüel saygınlıklarını çığır açıcı eserleriyle edinmiş olmaları göz önünde bulundurulmuştur. Araştırmamızda post-antropolojik felsefelerin muhtevası ve çağdaş adalet kuramını incelemesi baz alınacak olursa çalışmanın amaçlarından biri de ortaya konulan literatürden faydalanarak çağdaş dönemde süregiden felsefi ve hukuki tartışmalara ve eleştirel düşünüşe dikkat çekmenin ötesinde halihazırda deneyimlediğimiz ve gelecek yıllarda etkisi artarak devam edecek olan etik, politik, insani ve hukuki sorunlara dair bir farkındalık oluşturmaktır.

---

<sup>19</sup> Kasım Küçükalp, *Jacques Derrida Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, s. 12.

## I. BÖLÜM

### SÜBJEKTİVİTE METAFİZİKLERİ BAĞLAMINDA ADALET

#### 1. Hümanist İdealin İnsan İstisnacılığı

Machiavelli’i modern yapan özelliğin onun klasiği reddetmesine bağlayan Strauss’a göre Klasiklerin doğa anlayışında tüm canlı varlıklar “*telos*’a, mükemmelliğe, tamam olmaya, olgunluğa, kendini gerçekleştirmeğe” yönelir. Oysa onun altını çizdiği husus, Machiavelli başta olmak üzere tüm modern düşünürlerin bahsi geçen bu doğa görüşüne son vermiş olmalarıdır. Strauss’un belirttiği üzere modern öncesi anlayışa bakılırsa, “insan, bütünü içerisinde belli bir yere, çok yüksek bir yere sahiptir; denilebilir ki insan her şeyin ölçüsüdür ya da insan mikro kozmostur ama o, bu yeri doğa gereği doldurur; insan, kaynağı olmadığı bir düzen içinde kendi yerine sahiptir. ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür’ demek, ‘insan her şeyin efendisidir’ demenin tam karşıtıdır.”<sup>20</sup>

Rasyonel varlık ve hakikat anlayışının öz itibarıyla sübjektivist bir metafizik üzerine oturtulduğu Batı düşüncesi, hakiki düşüncüyü imkansızlaştıran bir mahiyete sahip olmasının neticesinde birçok ontolojik, epistemolojik, etik ve politik meseleyi 19.yy.’dan itibaren tartışa gelmiştir. Bu tutum, bütün bir rasyonalist düşünce evrenine egemen olan ve özdeşlik lehine farklılığı dışlayarak, Bacon’ın ‘bilgi egemen olmaktır’ sözünün de ifade ettiği üzere bilgi ve iktidar arasındaki temasın iyiden iyiye gün yüzüne çıktığının kanıtıdır. Nitekim hakikat hususunu bir yöntem meselesi olarak niteleyen Descartes’in, epistemik özneyi tüm tarihselliğinden, tikelliğinden yalıtma suretiyle, modern Batı felsefesini oldukça radikal bir kerteğe taşımış olduğunu belirtmekte yarar vardır.<sup>21</sup>

Bilindiği üzere modern dönemle birlikte adaletin ne olduğuna ilişkin tutum değişiklik arz eder. Söz gelimi Orta Çağ’ın insanı pasifleştirmekle kalmayıp aynı zamanda çaresiz varlık olarak konumlandığı bir yaklaşımdan beslenen, tanrısal içerik ve çağrışımlardan kendini arındıran modernitenin *adalet nedir* sorusu, dünyevi bir veçheye bürünerek yeniden konumlandırılmıştır. Hem adalet sorusunu hem de sorununu böylesi bir dönüşümle ele almak ise insanın kendi çeperinde yer alan bir özgürlük ve özgürleşme meselesi olarak belirir.

Foucault, insanın felsefedeki konumunun bir bilgi nesnesi olarak değil bir özgürlük ve varlık nesnesi olarak kaybolmakta olduğunu ileri sürer. Onun bu ifadesinde kaybolmakta olan özne-olarak-insan ardında düşünmeye imkân teşkil eden bir boşluk bırakmıştır.<sup>22</sup> Değişim, yenilik ve ilerlemenin tek geçer akçe olduğu modern dönemde yeni bir insan şafağı atıyor diyen Lewis Mumford’a göre bu en son ve en yeni olanın en iyi olduğu inancıydı. Kendi başarılarından her geçen zaman daha da fazla gurur duymaya ve kendi konumlarından daha fazla güvende olmaya başladıklarında özel bir övgü terimi kabul edilen modern kavramını üstlenen “Modern İnsan”ın zaferi, derin bir çelişkiyle neticele-

---

<sup>20</sup> Solmaz Zelyüt Hünler, “Strauss’a Giriş”, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev.: Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2000, s. 8.

<sup>21</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 7-19.

<sup>22</sup> Eric Paras, *Foucault Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev.: Yunus Çetin, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016, s. 17.

nir: “Modern İnsan”ın kendisi bitmişti. Sonuç: objektif tek biçimlilik ve sübjektif (manevi/deruni/içsel) bir kaos.<sup>23</sup> İnsanı kâinatın merkezine oturtan hümanistik yönelimin neticesi böylesi karmaşa ile sonuçlanır.

Bu düşünceden de anlaşılacağı üzere özne nosyonunun modernitedeki karşılığının anlaşılması adına sübjektivite kavramının önemi kendiliğinden belirmektedir. Zira öznenin bütünlüğü, monadlığı ve muktedirliğiyle öne çıkması hümanist bir çizgiyi yansıtmakta olup modern insan tasavvuru, esasında sübjektivite düşüncesiyle vücut bularak ifade edilir.

İşte sübjektivite metafiziğiyle tasarımılanan bütün yaşam formlarında diyalektik diğer varlıkların farkındalığının veya otoritesinin ortadan kalmasıyla artık yerini “tarihsel gelenek ve dışsal otoriteler” karşısında özerk olma talebi anlamına gelen modern olmaya ikame eder. Öyle ki bu türden bir arzu, esasında toplumsal anlamda kişinin kendisini yönlendirme ve özerklik duygusunu imlemektedir.

Her ne kadar modern toplumun siyasal-hukuki yapısı daima bir ilerleme gösterip yeni dönemeçlerle evrilip yeni dokular üreterek yeni anlamlarla dünyamızı sarıp sarmalayıp yaşamamızın görünüşünü ve özünü daima yenileyerek geleceğe taşıyor olsa da<sup>24</sup> Max Weber için durum daha farklıdır. Webere’ye göre, Batı’da ortaya çıkan modernitenin kendi durumunu rasyonaliteye dayandırması dünyanın büyüünün bozulmasıyla açıklanabilir.<sup>25</sup> Modern zamanı, aklın erdemine ve gücüne olan inanış olarak özetleyen Weber açısından akıl ile yeniden inşa edilen toplumsal yapının belirlediği modern zaman, “beraberinde teknik donanımı (endüstri), ekonomiyi (kapitalist sistemi), politikayı (modern devletin ortaya çıkışını) ve bunların hepsine şamil olarak, akıl ve aklın ürünü yasaların üzerine oturtulmuş bir iktidarı getirmiştir.”<sup>26</sup>

Bu durum ile ilgili akılda tutulması gereken bir diğer ayırt edici unsur ise modern felsefeyle birlikte epistemik özne hem varlık hem de hakikatin kendisinden hareketle temellendirildiği ontolojik bir zemin kılınmıştır. Ayrıca epistemik özne ister rasyonalist ister ampirist bir epistemoloji olsun gerekli epistemik enstrümanları kullanarak realiteyi temsil eden bir statü işlevini yüklenmiştir. Söz konusu bu yaklaşım öznenin adem-i merkezileştirilmesiyle beraber gündeme taşınan çağdaş tartışmalar hem öznenin merkezi konumunu hem de modern seküler hümanizmi sarsmıştır. Bunun yanı sıra, bilinç dışının keşfi ve bu zeminde beliren felsefeler, “irrasyonel addedilen yönlerinin belirleyiciliği altında libidonun taşkınlıklarına açılmak ve sınır tanımaz arzularının önündeki engelleri kaldırmakla mükellef yeni bir hümanizm anlayışına yol açmıştır.”<sup>27</sup>

Bu anlayışla birlikte Habermas’ın da ifade ettiği üzere: “İnsandan sonra gelen, bir zamanlar her şeyin ölçüsü olan ‘İnsan’ın ciddi bir biçimde yerinden edilme imkânına dair coşku kadar kaygı da doğuruyor.”<sup>28</sup> Dolayısıyla özneye ilişkin yaygın görünüm ve insani

---

<sup>23</sup> Lewis Mumford, *İnsanın Durumu*, çev.: Yusuf Kaplan, İstanbul: Açılım Kitap, 2017, ss. 359-360.

<sup>24</sup> Rukiye Akkaya Kia, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, İstanbul: Beta Yayınları, 2011, s. 2.

<sup>25</sup> Max Weber, “Meslek olarak Bilim”, *Sosyoloji Yazıları*, çev.: Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 214.

<sup>26</sup> Kia, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, s. 58.

<sup>27</sup> Küçükalp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, ss. 299-300.

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev.: Kaan H. Öktem, İstanbul: Everest Yayınları, 2003.

bilimlerin müteessir oldukları hükümler ve anlam yitiminin kaygı halini göz ardı etmemek gerekir.

Aslında insan tam da istediklerine kavuştuğu ve her şeyi anlayıp hakikate eriştiğini anladığı an varlık ve değerlerini yitirmiştir. Fazlasıyla maruz kaldığı etkili görüntü ve duygu insanı, duygularına ve varlığına yabancılaştığından sonuç itibarıyla varlık ve değerlerine olan inancını da kaybetmiştir.<sup>29</sup> Artık insan merkezci yaklaşımlar çağın sorunlarının çözümünde yeterli olamamaktadır.

Bu çerçevede özne ile adalet ilişkisi nasıl ortaya çıkıyor, öznenin ortaya çıkışı ile adalet mefkuresi nasıl bir dönüşüm geçiriyor türünden sorular üzerinden problemi ele almayı hedeflemekteyiz. Çünkü otonom, özerk, yalıtık bir özne ortaya çıkmadan tam anlamıyla hümanizm<sup>30</sup> anlamını bulamadığı için ve hümanistik düşüncenin ortaya çıkmasıyla beraber öznenin hakikati, değeri ve anlamı üstlenen bir statü içinde kendini görmesiyle birlikte özne, varlığa müdahale etme güç ve salahiyetinde bulunarak kendini varlığın efendisi kılmaktadır. Oysa bu durumun ortaya çıkardığı metafiziksel, epistemik, ahlaki ve ontolojik kriz ve şiddetin deşifre edilmesi gerekir. Bu problem üzerinden meseleyi ortaya koyacak olursak post-antropolojik felsefelerin farka olan tutkunluğu sıradan bir ayrıcalıklı olma tutkunluğu değil aksine özdeşlik mantığı üzerinden, öznenin hakikati üstlenmiş olması noktasında ortaya koymuş olduğu iddiaların şiddet üretmiş olması iddiasıdır.

Nietzsche ile başatabileceğimiz post-antropolojik çalışmalar ekseninde ve daha ziyade Kıta Avrupası geleneğinde şekillenmiş olan çağdaş felsefeler kabaca bir göz atıldığında, temel meselelerin büyük ölçüde, Batı metafizik düşünce geleneği ve söz konusu gelenek içerisinde şekillenen varlık ve hakikat anlayışlarının eleştirisi bağlamında içerik kazandığı söylenebilir. Daha başlangıcından itibaren varlık-oluş dikotomisi ekseninde rasyonel, tarih-dışı, sabit, kalıcı ve düşünülebilir bir varlık ve hakikat anlayışı, Batılı anlamda düşünmenin yegane motivasyon kaynağı olmuş ve bu doğrultuda tesis edilen çeşitli metafizik hakikat öğretileri de söz konusu varlık ve hakikate ulaşma iddiasında olagelmışlerdir.<sup>31</sup>

Modern felsefenin sübjektivist karakteri ve bu karakterin çözülmesi sürecinin post-antropoloji ve adaletin imkânı açısından önemli bir tarihsel arka plan sunduğunu dikkate alacak olursak bu çözülmeyle beraber sübjektivist temelli her türlü evrensellik söylemi değer kaybına uğradığı gibi adalet nosyonundan bahsetme imkânı da tartışmaya açılmış olur.

## 2. Sübjektivitenin Dönüşümü: *Hypokeimenon*'dan İnsan Özneye

Genel bir kabul olarak sübjektivite meselesi “düşünen ben”den hareketle kurulmuş olup insanın sübjektiviteye dönüşmesi, tüm varlığının temelini oluşturacak bir zemin bulma arayışının öncülüğünü üstlenen Descartes’la bağlantılıdır. Merkeze özneyi yani

<sup>29</sup> Küçükcalp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, s. 307.

<sup>30</sup> Esasında hümanizm tek düze bir hareket değildir, yani tek tür bir hümanizmden bahsedemeyiz: Açıklayıcı hümanizm, neo-hümanizm, epistemik hümanizm, dini hümanizm, seküler hümanizm şeklinde ifadeleri mümkün.

<sup>31</sup> Kasım Küçükcalp, “Derrida’nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, ed. Celal Türer, Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı: 63, 2016, s. 5.

*cogitoyu* koyarak Tanrının yerine geçiren Descartes’la beraber modern düşüncede “sübjektivite” tartışmaları başlamış olup felsefi anlamda ilk olarak bilgi öznesi olarak anlam bulmuştur. Post-antropolojik felsefelerin sübjektivite temelli tartışmaları merkeze alması nedeniyle sübjektivitenin nasıl bir dönüşüm geçirdiğine dair kısa bir inceleme sunmak bu bakımdan önemlidir.

Düşünce tarihi boyunca sübjektivite nosyonunun genişlediğini, anlamca zenginleştiğini ve bununla birlikte yön değiştirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim yeni bir şey olmakla beraber Grekler’de zikredilen “özne” fenomeni, “*hypokeimenon* (önde duran şey), insanın karşısına çıkan gerçeklik” manasında kullanılmaktadır. Yunancada köken olarak “dayanak, temel anlamına gelen *hypokeimenon*’un Latincedeki muadili *subjectum*dur.”<sup>32</sup> Grekler, günümüzde ‘nesne’ olarak adlandırdığımız şeye “özne” demekle olup bunun nedenini, kendilerini önlerine çıkan gerçekliğin karşısında değil tam aksine içinde buluyor olmalarıyla bağlantılandırırılar zira kendileri öne çıkan gerçekliğin bir parçasıydı. Dolayısıyla *hypokeimenon-subject* terimi her şeyi temel olarak kendi bünyesinde toplayanı ve altta yatanı imlemektedir.<sup>33</sup>

Modern bilimin doğuşu tözün *hypokeimenon*’dan insan özneye dönüşümüyle ilişkilidir. Nitekim Grekler açısından *hypokeimenon* bir bütünün çeşitli boyutlarını bir arada bulunduran temel olarak öne-çıkan şey manasında “töz” demekti. Bir diğer ifadeyle *hypokeimenon*, şeylerin “temeli” yahut “töz”üydü. Yaşayan yani canlı töz, kendisini mevcudiyete getirerek ön plana çıkarma ve kendisini “gerçekleştiren” şey anlamında kullanılmaktaydı. Dolayısıyla töz (substance), “özne”yle anlamdaş olarak anlam bulmuştur. Bu ise günümüz dünyasında “araştırmanın öznesinden” söz ettiğimiz şekilde tanımlanabilir bir olgudur.<sup>34</sup> Ancak özellikle belirtilmelidir ki Antik Yunan düşüncesinde *hypokeimenon* sözcüğü, bilgi için temel sağlayan bir özne anlamında kullanılmamaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere Descartes’la beraber *hypokeimenon*’un bir diğer deyişle “Greklerin öznesi”nin ifade ettiği anlam kesin bir şekilde dönüştürülmüştür.<sup>35</sup>

Bilindiği üzere kartezyen “dönüş”le beraber insanlık kendisini “şeylerin” tözü haline getirerek kendisinden-emin özne, temel inşa eden temel, her hakikatin/doğrunun ve değerlerin kurucu temeli haline getirmiştir.<sup>36</sup> Nitekim Descartes odağını “kendinin-bilinci olarak ve bu bilinç içerisinde mevcut-olan şeye yöneltir ki bu noktada insan, kendinin-bilinci, yani özne haline” gelerek bundan böyle gerçeklik önde-duran- şey değil tam aksine Descartes’ın söz konusu öznesi olur.<sup>37</sup>

Öyle ki insan, entite anlamında entitenin ilişki merkezi haline gelmiş olup esasında kendisini şeylerin “tözüne” absorbe ederek onları yalnızca temsiller konumuna indirgemıştır. Daha yalın bir anlatımla şeyleri algılayan özne, onları objektifleştirdiği ölçüde “reel” yahut “fiili”dir. Açıkçası insanlık objektif her şeyin yeterli nedeni haline gelmiştir. Bu minvalde insanlığın kendisini Tanrı (ürettiği “eser” olarak entitelerin tamamına

<sup>32</sup> Ahmet Cevizci, “Özne”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 668.

<sup>33</sup> Doğan Özlem, *Heidegger ve Teknik*, (Martin Heidegger Tekniğe İlişkin Soruşturma adlı eserine yazdığı giriş), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 19.

<sup>34</sup> Michael E. Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*, çev.: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011, s. 317.

<sup>35</sup> Özlem, *Heidegger ve Teknik*, s. 18.

<sup>36</sup> Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*, s. 317.

<sup>37</sup> Özlem, *Heidegger ve Teknik*, s.19.

egemen ve onları hesaplayan/planlayan ilahi Yaratıcı olarak anlaşılan Tanrı) suretinde (imajında) “yaratma” hamlesi tepe noktasındadır. Esasında denilebilir ki Batılı insanlık, “Tanrı’nın suretinde yaratıldık” şeklindeki Kitab-ı Mukaddes hükmünün manasını aksi yöne doğrultmuş olup kendi ben-imajını Tanrı’ya yansıtmıştır. Tıpkı Marx’ın da belirttiği gibi insanın yegane tanrısı insandır. İnsan, kendisini üretmekle ve tekrar üretmekle kalmaz aynı zamanda içinde yaşadığı sosyal dünyayı da inşa eder.<sup>38</sup>

Modern bilim çağında insan kendini, kendi kendisini oluşturan şey, her şeyi kontrolü altına alma amacıyla, tümüyle bağımsız rasyonel ego olarak takdim eder. Heidegger bu kontrole eğilimli antroposentrizmin pençesindeki insanlığı tanımlamak için *subjectum* terimini kullanır. *Subjectum* ile Heidegger otansite-dışı insani varoluşun göstergeleri durumundaki bencilliği ve çıkarıcılığı kasteder.<sup>39</sup>

Sübjektivizmi modernizmin temel karakteristiği olarak değerlendiren Heidegger, Batı metafiziğinin devamı olarak ele aldığı Aydınlanma düşüncesinin ve modernitenin tutumlarının en yetkin anlatımını Descartes’ın *cogitosunda* bulduğunu ve bunun sübjektivist bir çizgide olduğunu vurgular. Nitekim bu aşamadaki sübjektivizm hem nesnelliğin hem de evrenselliğin öznenin kendisine referansla güvence sağlamasından kaynaklı Heideggerci perspektifle ele alınırsa modern felsefede sübjektivite, sübjektif anlatımındaki izafiyetten çok *hypokeimenon* yahut *substance* bir başka deyişle, her şeyin kökeninde olan veya altta duran tözselliği imlemektedir. Hakikat ve anlamın özneye binaen belirlenip evrensel bir düzleme geçmesiyle Modern düşünce felsefi tutumla özdeşleşmiş olur.<sup>40</sup> Kısacası felsefenin farklı kulvar ve periyodlarında kimi zaman öz, zihin ve nesne kimi zaman da insan gibi kavramlara karşılık gelen özne, bilgi ve hakikatin kaynağı olarak özetlenebilir.

Öznenin kavramsal içeriğine rafine bir şekilde değindikten sonra hem ontolojik hem de epistemolojik olarak özne tartışmasının nasıl başladığı ve nereye evirildiği özne sorununu anlamamız açısından önemlidir. Bu bağlamda modern özne düşüncesinin hakikatin ve anlamın merkezi olarak edinmiş olduğu problematiğin tarihsellik süreci göz ardı edilemez. Söz konusu bu problematiğin başlangıç noktası Descartes’ın, Orta Çağ’ın bütün ontolojiye ve metafiziğe dayalı tartışmalarında merkezi bir konumda olan Tanrı düşüncesini yerinden ederek *cogitoyu* merkeze almasıyla gerçekleşmiştir. Modern felsefede özne tartışmalarının fitilini ateşleyen de kuşkusuz *cogitonun* merkezi statüye taşınmasıdır. Hakikatin ortaya konuluşunu ilk olarak düşünen özne üzerinden inşa eden Descartes, *cogitoyu* öncelikle kendi varlığının bilincinde olan, ilkin kendini ardından kendinde bulunan idelerle Tanrı ve dış dünyanın varlığını ispatlayan bir özne olarak değerlendirir.

Yukarıdaki pasajlarda da değindiğimiz üzere Kartezyen düşünceye kadar olan süreçte neredeyse hâkim ve yegane özne anlayışı fazlasıyla köklü değişim ve dönüşümlerden geçerek günümüze ulaşır. Söz gelimi özne kavramı, 17. yüzyıla kadar hem Skolastik felsefe hem de Orta Çağ’da Aristoteles’in ele aldığı şekilde değişken koşullardan etkilen-

<sup>38</sup> Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*, s. 317.

<sup>39</sup> Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*, ss. 319-320.

<sup>40</sup> Kasım Küçükaltın, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Derrida ve Heidegger*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008, s. 4.

meyen, “kendisiyle aynı kalan, orada gerçekten varolan, düşünen varlık olarak, salt zihinsel bir içerik olarak var olmak için kendisinden başka bir şeye gerek duymayan töz’e çok yakın” bir anlamı içermektedir.<sup>41</sup>

İnsan mutlak özne karşısındaki edilgen konumunu terk ederek kendi düşüncesinin ve tekilliğinin öznesi olarak ön plana çıkar. “Descartes *subjectum*’u metafiziğin önceden belirlenmiş yolunda aradıkça sürekli bulunan olarak, ego *cogitoyu* buldu. Böylece ego sum, *subjectum*’a dönüştü yani özne kendini bilmeye dönüştü.”<sup>42</sup> Bir başka ifadeyle *cogito*, kendisinin dışındakileri “nesne” kılan öznedir ve bu öznenin ancak cogito olarak varlığını ispatlamasının ardından Tanrı ve diğer var olanların ispatlanmasına ve bu yöntemle onların bilgisine ulaşılmaktadır. Heidegger’in bu durumu değerlendirmesine yer verecek olursak:

Bütün varolanlar artık ya nesne olarak gerçektir ya da nesnenin nesnelliğinin kurulduğu nesneleştirme olarak gerçeği etkileyendir (wirkend). Nesneleştirme, nesneyi tasarlamada (göz önüne koymada) ego *cogitoya* verir. Bu vermede, ego kendi eyleminde (göz-önüne getirici vermede) kendini temele koyduğunu, yani *subjectum* olduğunu kanıtlar. Özne kendisi için öznedir. Bilincin özü kendini bilmez. Bundan ötürü bütün varolanlar ya öznenin nesnesi ya da öznenin öznesidir. Her yerde varolanın Varlığı, kendini-kendi-gözünün-önüne-getirmeye, böylece de kendini kurmaya dayanır. İnsan varolanın öznelliğinde kendi özünün öznelliğine yükselir. İnsan başkaldırıya adım atar. Dünya nesneye dönüşür.<sup>43</sup>

Dünyanın nesneye dönüşmesiyle evrene dair perspektifin değişime uğraması, matematiğin her geçen gün daha fazla fizik bilimlerinin temel enstrümanı olarak kullanılması ve sonuçların sayılarla ifade edilerek nitel değerlendirmelerin yadsınması<sup>44</sup> aslında felsefi perspektifin de değişim ve dönüşüm geçirdiğinin bir ifadesidir. Söz gelimi, modern öncesi dönemde “şeylerin nedenine” dair metafizik sorular ön plandayken artık moderniteyle beraber bu durum yerini “şeylerin nasılına” dair ve ereğe ulaştıran mantıksallık yahut matematiksellik yoluyla sadece olgular arasında bağlantılar kurularak cevaplanan bilimsel sorulara ikame etmiştir.<sup>45</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere felsefenin merkezi ilgisi ontolojiden epistemolojiye kaymıştır. Öyle ki bu durum bütün bir felsefi yapılanmanın yalnızca epistemolojik bağlama indirgenmesine sebebiyet vermiştir. Modernitenin metafizik anlayışı, sübjektiviteyle temellendiğinden dolayı insan varlığının esaslı bilim olmakta ve hakikat mevzusu bilincin öncelikle “kendini” sonrasında diğer var olanları bilmesinden emin olmasına evrilmektedir.

Bilhassa belirtilmelidir ki felsefi sorgulamanın bütününü *ben* üzerinden başlatmak ve *ben*’e dayandırmak suretiyle sübjektivite metafiziğinin temeli oluşur ve bunun sonu-

---

<sup>41</sup> Sevcan Yılmaz Kutlay, “Çeviribilimde Özne ve Özneyi Konumlandırmak”, *Çeviri Üzerine Gözlemler: Observations on Translation*, ed. Seda Taş, İstanbul: Hiperlink Eğitim İletişim Yayınları, 2019, s. 124.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev.: Levent Özşar, Bursa: Asa Kitapevi Yayınları, 2001, s. 36.

<sup>43</sup> Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, s. 51.

<sup>44</sup> Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun, Ankara: Tübitak Yayınları, 2005, s. 373.

<sup>45</sup> Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, s. 63.

cunda sübjektivite metafiziği bir “öznel-bilinç felsefesi” şeklinde kurulur. *Ben*’in öncelikli işlevi olarak düşünme, *ben*’in bir bilince haiz oluşundan kaynaklıdır. “Benim aklım, öz-bilincimi” meydana getirerek dünyadaki başka şeylerle hiçbir epistemolojik-ontolojik münasebeti bulunmayan tek kesinliğe ve şüphesizliğe dayanak noktasıdır, bu nitelik ise özne ve modernitenin ayırt edici parametresidir.<sup>46</sup>

Epistemeye ulaşmada aklın işlevini geleneksel epistemoloji, epistemik öznenin dış dünyaya ilişkin öznel deneyimlerinden bağımsız bir biçimde açıklar. Öyle ki *episteme* hem tüm çevresel koşullardan hem de biyolojik ve antropolojik etkenlerden bağımsız bir aklın ürünü olan kanıtlara dayalı olarak meydana gelebilir. Bu yaklaşımın aksine radikal dışsalcı epistemolojiler “aklın işlevinin özneyi yaşamış olduğu biyolojik, sosyal ve kültürel çevreye adaptasyon olduğunu ileri sürerler.”<sup>47</sup> “Nesnel akla dayalı felsefi sistemler, her şeyi kapsayan ya da temelde yatan bir varlık yapısının bulunabileceği ve buradan bir insan hedefi kavramının çıkarılabileceği inancını içeriyordu.”<sup>48</sup> Bu düzlemde sübjektivitenin dönüşümünü özetleyecek olursak Antik dönem ve Orta Çağ düşüncesinde nesnel olarak ele alınan akıl, modern düşüncede öznedir. Bunun anlamı aklın insanı da kapsayan ve bütün varlığı içine alan bir sistem ve hiyerarşi içinde olmasıdır. Nitekim nesnel akıl, gerçeğin özündeki ilke olarak görülmüştür. “Nesnel akılda, bireyin davranışlarının ölçüsü, kendini gerçekleştiren bir amaç değil, davranışın bu büyük bütünlükle ve iyilik, kader, doğa düzeni gibi büyük kavramlarla uyum içinde olmasıdır.”<sup>49</sup>

Bu anlam çerçevesi içinde değerlendirildiğinde hem sübjektivite hem de sübjektivite metafiziğinin oluşumunu Descartes’ın felsefi düşüncesiyle rasyonel bir kesinlikle kurma arzusuyla bağlantılandırabiliriz. Nitekim Descartes hem felsefi kuşuculuğu hem de rölativizmi öznenin kendisinde bulduğu kesin bilgiyle aşma gayretindedir. Söz konusu bu durumu Kartezyen kaygı olarak adlandıran Bernstein’a göre, “ya varlığımız ve bilgimiz için bir temel ve destek vardır, ya da bizi moral ve entelektüel anlamda kaosta bırakan, deliliğe iten karanlık güçlerin mahkûmu oluruz.”<sup>50</sup>

Esasında Bernstein’ın bu ifadesi sübjektivitenin dönüşümünün bizlere yansımalarını özetler niteliktedir. Diğer bir anlatımla modern dönem, Orta Çağ’ın Tanrı’sını alaşağı ederek Tanrı’nın yerine yani hakikatin ve anlamın merkezine insanı konumlandırmak suretiyle yeni bir özne tasavvurunun belirmesine tanıklık eder. Öznenin bilgi için temel kuran rasyonel aynı zamanda istençli bir varlık olmasıyla beraber modern düşüncede ‘insan nedir?’ sorusunun ele alındığı referans da önemli bir kopuşa sahne olmakta ve Tanrı sferinden insan sferine geçiş bir başka ifadeyle mutlak öznenin bireysel, empirik özneye geçiş gözlenmektedir. Küçükalkal’ın de belirttiği üzere hakikatin bilinmesinde insan aklının referans olarak merkeze alındığı hümanizm her türlü hakikat arayışının insani perspektife indirgendiği ve bu dünya lehine öte dünya düşüncesine sırt çevrildiği bir anlama gönderme yapar.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Couze Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, London: Sage Publications Ltd., 2000, s. 107.

<sup>47</sup> Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2011, s. 279.

<sup>48</sup> Max Horkheimer, *Aklın Tutulması*, çev.: O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, ss. 65-66.

<sup>49</sup> Kia, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, s. 58.

<sup>50</sup> Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, USA: University of Pennsylvania, 1983, s. 18.

<sup>51</sup> Küçükalkal, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, s. 289.

Post-antropolojik felsefeler ise Batı düşüncesine hâkim olan özne ya da birey kavramını yadsır. Batı düşünce geleneğinin, kültürel sürecin özünü teşkil eden ayrıcalıklı bir varlık olan öznenin, modernizmin benimsediği hümanist bir perspektifte öncelikli konumda yer alan aklın iktidarının harekete geçirildiği her bir öznenin eşsiz merkezi bir kimlik özünü, bireysel özneyi birlikli bir benlik olarak kabul etmemizi öğretmiş olduğunun altını çizer ve bu durumu eleştirir. Modernitenin doğa dünyasını sömüren, onu kendi eril hakimiyeti altına sokan girişimci özne kavramını desteklemesini kritize eden postmodernistler, modernitenin haklar ve ayrıcalıklar, gelişimi ve kendini gerçekleştirmesi Batı kültürünün temel bir hedefi olarak benimsenen rasyonel, birlikli, güçlü ve denetleyen bir varlık olarak beliren bu özne modelinin atfedilebilir olmasına giderek artan biçimde karşı çıkarlar.<sup>52</sup>

Bu noktada sübjektivite eleştirmenlerini ve savunucularını karşı karşıya getiren içeriği şöyle özetleyebiliriz: Eleştirmenler için sübjektivite felsefesi teorik yönü açısından geçersizdir, dolayısıyla pratik yönü açısından nafile ve hatta felakettir. Teori yönüyle insanın bir özne olduğu doğru değildir (ya da filozofların özcü deyimini söylemek gerekirse o insan öznedir) ve onun bir özne olabileceği doğru değildir. Pratik yönüyle öznellik idealinin derinden yanıltıcı olması, en iyisi yararsızdır ve en kötüsüdür. Sübjektivite savunucularına gelince, felsefede “pratik ilginin önceliğini” iddia ediyor gibi görünmekte. Onlar için “özne felsefesi” teorik yönüyle tamamen geçersiz olamaz çünkü pratik yönüyle geçerlidir. Kendimizi düşünme imkânımız ya da hakkımız olmasaydı sadece kısmen de olsa özne olarak etik sorular soramazdık. Artık baskıcı bir siyasal rejim ile bir özgürlük rejimi arasında ayırım yapamayız: En azından kendimizin özne olduğuna inanmakta haklı olmasaydık görebildiğimiz tek şey mevcut güçlerin farklı bir dağılımı olurdu. Artık bir tiran ile bu tirana direnen bir adam arasında ayırım yapamayız: Bunlar sadece farklı “bakış açıları”dır. Bu nedenle özne kavramı korunmalı ve gerekçesi (kesinlikle gerçekleştirilemez) idealini düzenleyici işlevinde bulmalıdır.<sup>53</sup>

Hümanist idealin insan istisnacılığına yer verdiğimiz bu bölümde modern sübjektivitenin savunucuları ve eleştirmenleri arasındaki ayırma kısaca değindikten sonra modern sübjektivitenin doğuşunda yaşanan kırılmanın odağındaki düşüncülerin etik ve politik zeminde özneye ve adalete yönelimlerine yer vermek araştırmamızın tarihsel arka planını oluşturması bakımından önemlidir. Modern düşüncenin hümanist karakterinin çıkış noktası düşünen insan olduğu için insandan yola çıkarak anlaşılabilen ve tanımlanabilen bilgi, politika, etik, din, adalet gibi hususlar da haliyle sübjektivite merkezli bir hale bürünür. Modern zeitgeistin nasıl bir özne düşüncesi dayattığı ve sübjektivitenin tarihsel serüveninde beliren önemli kırılma noktalarının hangi düşüncüler etrafında şekillendiği hususu sübjektivite meselesini anlaşılır kılmak adına önemlidir. Bu nedenle çalışmamızda öncelikli olarak insan doğasının niteliği ile politika felsefesinin bağı, Rönesans hümanizminin insan tasavvurunun geçirdiği dönüşümleri, genel ilke ve eğilimlerini içinde barındıran Niccolo Machiavelli’in özelinde ele almaya çalışacağız.

---

<sup>52</sup> Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev.: Mukadder Erkan, Ali Utku, Ankara: Eba-bil Yayınları, 2006, s. 352.

<sup>53</sup> Vincent Descombes, “Apropos of the ‘Critique of the Subject’ and of the Critique of this Critique”, *Who Comes After The Subject?*, New York: Routledge, 1991, ss. 120-121.

### 3. Machiavelli: Özne ve Güç Sevgisine Dayalı Adalet

Machiavelli felsefesi gerek postmodern dünyaya etik ve politik düzlemde yansımaları gerekse post-antropolojik felsefelerde öznenin kurgulanışını anlama ve anlamlandırma serüvenine katkıda bulunması bakımından önem arz etmektedir. Modern sübjektivitenin doğuşunda özneyi ve adaleti yeniden kurgulamasıyla ve ontolojik manada amaçsallıkla bezenmiş insan anlayışından tarihi hür bir biçimde oluşturduğu varsayılan birey anlayışına geçişiyle araştırmamızda ayrı bir öneme sahip olan Machiavelli<sup>54</sup> öğretisinde, yeni toplumsallık Tanrısal güç bağlamında değil dünyevi güçle ilişkilendirdiği iktidar kavramıyla yorumlanır. Tanrı-insan bağıntısı yerine dünyevilik arz eden hükümdar-yönetilen ilişkisini ikame eden Machiavelli felsefesi, merkezinde Tanrı'nın olduğu toplum kavramını parçalaması ve adaleti rasyonel zeminde güç sevgisine dayandırması bakımından dikkat çekicidir. Öyle ki bu durumun yansımaları Nietzsche'nin *Tanrı öldü* söylemine kadar dayandırılabilir. Modernitenin sonuçları arasında yer alan Tanrı merkezli düşünceden insan merkezci anlayışa geçişin oldukça belirgin biçimde görüldüğü Machiavelli felsefesi, postmodern ve post-yapısalcı düşünürler için öznenin egemenliğini sorgulamada birer kalkış noktası gibidir. Çünkü gücün ahlakın üstünde tutulduğu ve şiddetin gerekliliğinin vurgulandığı Machiavelli'in görüşleri hala postmodern çevrelerce işlenmekte ve eleştirilmektedir.

Bilindiği üzere modern dönemin asıl parametresi insanın doğada sahip olduğu konumu olmayıp aksine “insanın doğanın efendisi olduğu düşüncesidir.” İşte Machiavelli ile bu inanış yerle bir olup insan, var olan her şeyin efendisi olmaya doğru yol almıştır. Protagoras ile özdeşleşen “insan her şeyin ölçüsüdür” inanışı Machiavelli ile yerini “insan her şeyin efendisidir” görüşüne ikame ederken insan tasavvuruna dair büyük bir kırılmanın yaşandığı da gözlerden kaçmamaktadır. Ancak belirtilmelidir ki doğanın efendisi olarak insanı sınırlayan tek şey kendi doğasıdır ve “insan doğanın efendisi” olmak istese de kendi doğasından kaçmamaktadır.<sup>55</sup>

Machiavelli'in felsefi antropolojik yaklaşımı daha çok onun insan doğası söylemine dayanır ve “insan” idesiyle inşa edilir. Bu açıdan geliştirdiği siyaset bilimi, esasında insan biliminin bir ürünüdür. Bu durumda insan doğası ve politika arasındaki bağlantıyı örnekleyecek olursak Machiavelli nazarında insan için hırs ve aç gözlülük önemli iki tutkudur.<sup>56</sup> Hırs tutkusu hükmetmeye yani politik bir duruma işaret ederken aç gözlülük tutkusu da benzer biçimde hem hükmetmeye hem de güvenlik isteklerini doğurur yani bu istekler de politiktir. Bu durumda şöyle bir çıkarım kaçınılmaz olur, Machiavelli açısından insanların doğaları gereği en önemli tutkuları politik nitelikteki tutkularıdır bu ise insan doğası ile politikanın doğasını bağdaştırmayı yöntem olarak mümkün kılmaktadır.

Sübjektivite metafiziği bağlamında ele aldığımız Machiavelli felsefesinde önemli olan bir diğer husus da insanın birey olarak kurgulanmış olmasıdır. İçinde yer aldığı hümanistik düşüncenin birey olarak yaşamını gerçekleştirme ve geliştirme kuvvetine haiz

<sup>54</sup> M. Ahmet Tüzen, “Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna”, *Mavi Atlas*, Sayı: 6, 2018, (ss. 107-125), s. 113, Çevrimiçi Erişim: 09.09.2019, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/604111>

<sup>55</sup> Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison D'etat and Its Place in Modern History*, New York: Yale University Press, 1965, s. 36.

<sup>56</sup> F. Chabod, *Machiavelli and the Renaissance*, İng. çev.: David Moore, New York: Harper Torchbooks, 1965, s. 140

olduğu vurgusuyla birlikte tarihsel ve insani olandan hareket eden politik öğretisiyle de dikkat çeken Machiavelli için insan doğası denilen niteliğin kendisi ve ardından gelen filozoflar için esaslı konumda olma sebeplerinden biri de ‘birey’in sosyal bir aktör olarak her geçen gün artan önemi olmuştur.<sup>57</sup> Bu özellik onun insan tasavvurunun modern olabilmesi için gereklidir çünkü modern insanla birey kavramı paralellik sergiler. Hatırlanacağı üzere modern öncesi dönemde bireyden önce cemaat gelmektedir ya da aslolan bireycilik değil kollektivitedir. Her ne kadar birey kavramı Antik Yunan felsefesinde var olsa da bireyin bütünüyle değer kazanması moderniteye kadar bugünkü anlamıyla tarih sahnesinde görülmemiştir.<sup>58</sup> İnsanın birey olarak kurgulanması postmodern düşüncenin odağında yer alan eleştirilerden biri olması bakımından dikkat çekerken bu durum aynı zamanda modernitenin totalleştirici söylemlerine ve bilimsel bilgi tekeline karşın post-antropolojik felsefelerin çoğulluğu, yerelliği ve özgürleşmeyi savunan düşüncelerinde karşılık bulur.

Machiavelli’in insan doğasına ilişkin tasvirinde belirttiği bir diğer özellik ise insanın esasen değişmez ve ilerleyici mükemmelliğe erişmede yetersiz oluşudur.<sup>59</sup> Onun insan doğasının sabit ve değişmez olduğu yönündeki bu görüşleri, post-antropolojik felsefeleri bizzat kendisiyle başlattığımız Nietzsche’nin sabit benliğin geçerliliğine karşı ileri sürdüğü söylemleriyle tezatlık gösterir. Buna rağmen Nietzsche’nin öznenin kinci ve güç isteyen bir yapıda olduğunu belirten ifadeleri Machiavelli’in insan doğasındaki kaotik yönlere olan vurgusuyla paralellik sergiler.

İnsanların doğaları gereği sosyal olmadıklarına dayandırdığı insan doğası<sup>60</sup> inancı-şında olan Machiavelli açısından gücün aynı zamanda güvenliğin sağlanması devleti- kurulmasıyla sağlanır. Devlet kurulmadan adaletten, iyilikten ve erdemden söz edilemez.<sup>61</sup> Dolayısıyla Machiavelli’in insanın doğasına ilişkin görüşü Platoncu, Aristotelesçi yahut Hristiyan inancına dayanmamaktadır.<sup>62</sup> “Siyasi iktidar olgusunu kendi (dünyevi) sınırları içinde ele almaya yönelik bu çaba, Orta Çağ Hristiyan düşüncesiyle Yeni Çağ düşüncesi arasında çekilen duvardır ve ötesinde, modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın oluşturulacağı düşünsel kesintiyi belirtir.”<sup>63</sup>

İnsanların gizli ve açık kötülüklerine karşı dikkatli olmak gerektiğini<sup>64</sup> hatırlatan Machiavelli açısından insan, doğası gereği çıkarlarını korur çünkü insanda mülkiyet duygusu önemli bir yere sahiptir. Öyle ki insanların verdikleri sözleri bile bu uğurda bozabileceklerini vurgulayan Machiavelli’in insan doğasına dair düşüncelerinin yer aldığı *Söylevler* adlı eserinde yer alan şu ifadeleri nispeten önemlidir; “şuna inanıyorum ki onlar mülklerini kaybetmek korkusunu taşıdıklarında onları kaybetmektense, sözlerini bozacaklar

---

<sup>57</sup> Türker Alkan, *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*, Ankara: Bilgi Yayınları, 1993, s. 163.

<sup>58</sup> Zeynep Özlem Üskül, *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*, İstanbul: Buke Yayınları, 2003, ss. 26-34.

<sup>59</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev.:İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 2001, s. 173.

<sup>60</sup> Niccolo Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, çev.:Nazım Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2003, s. 197.

<sup>61</sup> Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, s. 145.

<sup>62</sup> A. J. Parell, “The Question of Machiavelli’s Modernity”, *The Rise of Modern Philosophy*, der: Tom Sorell, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 267.

<sup>63</sup> Cemal Bali Akal, *Sivil Toplumun Tanrısı*, İstanbul: Afa Yayınları, 1990, s. 42.

<sup>64</sup> Niccolo Machiavelli, *Discourses*, İng. çev.: Leslie J. Walker, London: Penguin Books, 2003, s. 481.

ve sana karşı nankörlük yapacaklardır”<sup>65</sup> ve “yasa yapıcı herkesin kötü olduğunu varsaymalıdır.”<sup>66</sup> *Hükümdar (Prens)* adlı çalışmasında ise insanların “nankör, döneke, yalancı, hilekar, açgözlü”<sup>67</sup> oldukları yönünde genellemelerde bulunur ve şöyle der;

Bir hükümdar, verdiği sözler kendisine zarar verdiğinde ve söz vermesini gerektiren şartlar ortadan kalktığında sözünde duramaz, durmamalıdır da. İnsanların tümü iyi olsaydı bu davranış biçimi kötü olurdu fakat insanoğlu verdiği sözü tutamayan biçare bir varlık olduğundan, onlara karşı sözünüzü tutmak zorunda değilsiniz.<sup>68</sup>

Machiavelli, hükümdarın iktidarını koruması amacına yönelik olarak hiçbir ahlaki standardı tanımaması gerektiğini belirtir. “Amaç için her araç meşrudur” deyişiyle tanımlanan bir düşüncenin temsilcisi olan Machiavelli’in modern siyasi-hukuki düşüncesi incelenecek olursa politik öğretisinde yer alan **erdemler öğretisi** ve ahlak anlayışı adalet söylemiyle birlikte değerlendirilebilir. Yasaların insan yapımı olduğunu dolayısıyla tözsel bir “iyi”yi yahut “erdem”i kapsayan ilkeler olmadığını aksine onun insani istekleri dizginlediğini vurgular. Yasa yapıcıya atfettiği bu gayriahlaki özellikler hükümdarın kendi iktidarını elinde tutması için gerekli başarıyı sağlayacak niteliklerdir. Bu durum ahlak ile siyasetin birbirinden ayrılması olarak yorumlanabilirken aynı zamanda postmodern politik durumun kritize ettiği ve çarpıcı bulduğu etik tartışmaları ateşleyen bir konu olarak değerlendirilebilir. Bu anlam çerçevesi içinde Machiavelli’in modern düşüncenin dönüşümündeki insan ve adalet görüşlerini analiz etme imkânı doğmaktadır. Çünkü Machiavelli’in antropoloji ve hukuk alanındaki iktidar görüşleri modernite eleştirisinin önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

Machiavelli’in “siyasal eylem ve kurumları ahlaksal yani dinsel bir yargıya başvurmaksızın yargılama konusunda gösterdiği irade sayesinde” yeni bir siyasal bilim de doğmuş olur.<sup>69</sup> Onun siyasi öğretisindeki “erdem” anlayışı ve bu yeni erdem anlayışından hareketle ahlak anlayışı da aynı politik teorisinde olduğu gibi yaşadığı dönemin ruhuna uygun bir biçimde insanı merkeze alan hümanist bir yapı sergiler.<sup>70</sup> Machiavelli’e göre iktidarın kurulmasıyla yepyeni bir süreç meydana gelir ve bu sürece bağlı olarak da iyilik ile kötülük gibi kavramlar anlam kazanmaya başladığı gibi adaletin doğuşu da imkan bulur:

...bir kimse kendisine iyilik gösterene kötülük yaptığında bu, insanlar arasında kin ve acıma duygularını uyandırmakta ve iyilik bilmeyenler ayıplanır, kınanırken iyilik bilenler saygı görmekteydiler. Bunun ötesinde insanlar, aynı kınama ve sövmelerin kendilerine yönelebileceğini düşünerek, bu biçim kötülüklerden kaçınma amacıyla yasa yapma ve buna karşı gelebilecekler için ceza saptama yoluna git-

---

<sup>65</sup> Machiavelli, *Discourses*, s. 258.

<sup>66</sup> Niccolo Machiavelli, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar” *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi II Yeni Çağ*, çev.:Pars Esin, der. Mete Tunçay, Ankara: Teori Yayınları, 1986, s. 53.

<sup>67</sup> Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev.:Mehmet Özey, İstanbul: Şule Yayınları, 1999, s. 101.

<sup>68</sup> Machiavelli, *Hükümdar*, s. 105.

<sup>69</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev.: Hülya U. Tanrıöver, İstanbul: YKY, 2018, s. 33.

<sup>70</sup> Murat Eren Özel, “Machiavelli’in Politik Teorisindeki Hümanist Ahlak Anlayışı”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı: 9, Ekim 2017, s. 192.

mişler ve adalet anlayışı buradan doğmuştur. Bunun sonucu, insanlar bir kral seçmeleri gerektiğinde en güçlüyü değil de en akıllı başında ve en adil kişiyi seçmişlerdir.<sup>71</sup>

Bu hususu daha anlaşılır hale getirecek olursak dünyevileşme görüşüyle birlikte ele alınan klasik modernlik düşüncesini tamamlayan yeni bir siyasal ve toplumsal düşüncenin oluşumuyla birlikte ahlaki yargı ilkesi olarak toplumun Tanrı yerine geçtiğini söylemek mümkün. Machiavelli'in görüşlerini, çalışmamızın temeline oturttuğumuz etik ve politik düzlemde adalet çerçevesi içinde ele aldığımızda din aracılığıyla üstten belirlenmiş ve anlam kazanan iyilik, kötülük, adalet gibi kavramların onun felsefesinde belli bir sosyalleşme ve bir siyasal iktidarın kurulmasıyla anlamlandığını görmüş oluruz. Bir tür güç siyaseti geliştirmesiyle ünlenen Machiavelli'in bu şekilde lanse edilmesinin esas nedenlerinden biri tikel sübjektivitenin büyük tutkularından biri olan güç sevgisini vurgulamasıdır.

Adalet kelimesini nadiren kullanıyor olsa da Machiavelli, politik ve tarihi yazılarında ve yazışmalarında “adalet” (giustizia, iustitia) kelimesini sıklıkla kullanır. Adalet hakkında akıl yürütmenin Machiavelli'in etik ve politik düşüncesinin tam merkezinde olduğunu belirtmekte fayda var. Adalet ve adaletsizlik sorunları tartışmalı bir şekilde Machiavelli'in tüm temel siyasi eserlerinin ana, kapalı konusunu oluşturmakla beraber o, adalet anlayışını düzen ve özgürlüğün temeli olarak ele alır.<sup>72</sup> Machiavelli'e göre geçmişte gelişen herhangi bir devletin tarihine her kim bakarsa iktidar için vazgeçilmez olan iki şeyi görür bunlar, “adalet ve ordular”dır. Adalet insanları dizginlemek ve düzen için ordular ise onları yabancı saldırılara karşı korumak için gereklidir. Kim ki imparatorluk, krallık, prenslik, cumhuriyet derse esasında yine iki şeyi ima etmiş olur bunlar “adalet ve ordular”dır. Bu konuda dikkat çekici bir tespitte bulunur ki o da hiç kimsenin yasal adalet ve idari adalet olmadan iyi bir yönetici olamayacağıdır zira bu hususlar iyi bir hükümetin omurgasını oluşturur.<sup>73</sup>

Modern devletin ve modern siyasetin adeta habercisi olmakla birlikte aynı zamanda sübjektivite odaklı bir siyaset tasavvur eden Machiavelli'e<sup>74</sup> göre “insan doğasının değişmeyen, zamana ve mekâna göre farklılaşmayan bazı evrensel ya da genel-geçer” nitelikleri vardır.<sup>75</sup> Çünkü Machiavelli, öncelikli olarak evrensel, genel-geçer bir siyaset düşüncesi kurgulamak niyetindedir. Siyasetin ahlakla olan bağına koparmak gerektiğini düşünen Machiavelli için ahlak ve siyasetin gayesi ve mantığı birbirinden tamamıyla farklılık arz eder. Çünkü her ikisi de farklı yönlerde doğru ilerler ve kesinlikle çatışır. Bu

---

<sup>71</sup> Machiavelli, “Titus Livius'un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar”, s. 50.

<sup>72</sup> Erica Benner, *Machiavelli's Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 2009, ss. 290-291.

<sup>73</sup> A. J. Parel, “Machiavelli's Notions of Justice”, *Political Theory*, Vol. 18, No. 4, 1990, (ss. 528-544), s. 531.

<sup>74</sup> Söz gelimi Machiavelli yorumcularından biri olan Leo Strauss, Machiavelli'i politika felsefesinin modern anlamda kurucusu ve Aydınlanma geleneğinin önderi olarak zikreder. Bkz. Levi Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev.: Solmaz Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 75. Bu görüşün aksi yönünde iddialarda yok değildir. Kimi görüşler Machiavelli'in bir Orta Çağ filozofu olduğu yönündedir. Bkz. C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evreni*, çev.: Mehmet Harmancı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 75.

<sup>75</sup> M. A. Ağaoğulları ve Levent Köker, *Tanrı-Devlet'ten Kral Devlet'e*, Ankara: İmge Yayınları, 1997, s. 176.

nedenle siyasetin ahlaki öncüllerden kendisini tam olarak arındırması gerekmektedir.<sup>76</sup> Bu bakımdan siyaset felsefesini ilk defa gerçekçi bir zeminde ele alması, klasik politik ve ahlak doktrinlerini reddetmesi ve modern devletlerin yapay kurumlar olduğunu iddia etmesi Machiavelli felsefesini sübjektivite metafizikleri bağlamında önemli kılan etkenlerdir. Gerek siyasete özerklik atfederek onu ahlaktan ayrı tutması gerekse seküler bir hukusal çerçeve geliştirmiş olmasıyla Machiavelli, olması gereken yerine olanı inceleyerek politika çalışmalarına bilimsel bir zemin kazandırmıştır. Bu yaklaşımlarıyla o, hümanizmin akla ve bilime yaptığı referansı hukuk ve siyaset alanına yansıtarak hümanistik yaklaşımı çok daha görünür kılmıştır.

Machiavelli öğretisini sübjektivite metafiziği bağlamında değerlendirmemize neden olan bir diğer ayırt edici unsur ise onun tutkuları ve menfaatleri peşinde koşması şeklinde tanımladığı insan görüşünden yola çıkarak adaletle dair söylemlerine siyasi sübjektiviteyle anlam kazandırmış olmasıdır. İktidarın kuruluşuna ilişkin olarak gücü bir tür başlangıç olarak ele alan Machiavelli, yalnızca gücün elde edilmesi sonucunda adaletin doğabileceğini vurgular. Bu hususu daha net bir şekilde ifade edecek olursak Machiavelli'e göre iktidar, muktedir olamadığı müddetçe hem ahlaki hem de adil olmayan araçları kullanmaya eğilimli bir tutum sergileyecektir. Söz konusu bu tutumla birlikte devlet aynı zamanda kendisinin belirlemiş olduğu kurallara uyarak ülke genelinde beşeri ahlakı da geliştirmelidir. Oysa devletlerarası ilişkilerde kendisinin belirlediği kurallara uymak pek de geçerli değildir. Yöneten konumundakilerin yasalara uymalarının zorunluluğundan bahseden Machiavelli'in adaletle ilişkin yaklaşımı hem pratik hem de taşımış olduğu amaca uygun olmakla birlikte, ahlak-kanun çatışması durumunda ise kanun aranmaması isabetli bulunmamıştır.<sup>77</sup> Dolayısıyla onun döneminden postmodern dönemin politik dünyasına göz atacak olursak ahlak-kanun çatışması ciddi eleştirilere maruz kalmaktadır. Nitekim ahlak ve kanun çatışmasında siyasetin kendisine biçtiği rolün çıkar ve güce dayanan politik bir yaklaşım olarak hayli revaçta olduğunu ve kanunun çoğunlukla ikinci plana itildiğini gözlemlemek mümkündür.

Machiavelli açısından insanlar, politik toplumda çıkar çatışmalarını önlemek veya cezalandırmak için yasalar icat ettiler ve ancak bu tür yasalar ortaya çıktıktan sonra adalet kavramı ortaya çıktı. Adalet kavramı ortaya çıktığında, hükümetin temeli değişti. Bu temel şimdi iktidara, sağduyuya ve adaletle ek olarak dahil edildi. Sonuç olarak daha sonra bir prens seçmek zorunda kaldıklarında en güçlüsünü tercih etmediler aksine en ihtiyatlı ve en adil olanı tercih ettiler.

Machiavelli'de adalet, insanların ilk deneyimi olmasa da her türlü yerleşik siyasi düzenin temelidir ve fiziksel güç tek başına iyi bir hükümet için yeterli değildir. Prensün ünlü formülüne göre, “iyi yasalar ve iyi ordular” tüm hükümetlerin esas temelleridir. Son tahlilde, o zaman güç, sağduyu ve adalet siyasi düzenin temelleridir. Söz konusu adalet, elbette olumlu adalettir yani güç temelinde yasaların kurulmasından kaynaklanan adalettir. Machiavelli için adalet yasa ve emirlerden akar, hukuk ve adalet birlikte gider. Siyasi dil “hukuk ve düzenin” dilidir. Adalet birlik ya da topluluk duygusu üretir. Böyle bir birlik gücün temelidir. Yurtiçinde devletin dayanak noktası olarak adalet fakirlerin ve zayıfların yanında yer alır ve zenginleri ve güçlüleri bastırır ve en önemlisi iç eşitlik üretir. Fakat

<sup>76</sup> Hasan Yücel Başdemir, *Siyaset ve Ahlak*, Ankara: Liberte Yayınları, 2017, s. 71.

<sup>77</sup> Mehmed Akad, “Machiavel-Bodin ve Hobbes'da Monarşi Anlayışı”, *İÜHFM*, c:XL, Sayı:1-4, 1974, ss. 561-562.

her şeyden önce adalet, vatandaşlar arasındaki ilişkinin uygun bir üslubu olduğu kadar bir erdem olarak da işlev görür.<sup>78</sup>

Machiavelli fikriyatında iyilik, kötülük ve adalet gibi nosyonlar dinden bağımsız olarak ve belli bir sosyalleşmenin neticesinde bir politik iktidarın kurulmasıyla anlam bulur. Machiavelli, her ne kadar iktidarın kökenine kaba gücü koyarak domine etse de bunu salt temel edinmeyerek bu temel üzerine bina edilen bir iyilik ve adalet yaklaşımı inşa eder. İktidarın kurumsallaşmasını tamamlamasıyla dominant olan artık kaba güç değil adalet olur. Sonuç itibarı ile Machiavelli nazarında adaletin savunmaya hazır ve yeterli bir iktidara sahip olmasıyla adalet savunulabilir.<sup>79</sup> Machiavelli felsefesinde yer alan zorunluluk görüşü klasik hümanist adalet anlayışına bir darbe olarak görülürken Machiavelli zorunluluğu adaletten daha önemli bir ilke olarak kabul etmiştir.<sup>80</sup> İktidarın esasında kaba güce dayandığını iddia eden Machiavelli, bu temelden yükselen bir iyilik ve adalet anlayışının söz konusu olduğunu bildirir. Öncelikle baskın olan kaba güç iken sonrasında yani iktidar kurumsallaşmasını tamamladıktan ve düzeni yakaladıktan sonra artık baskın olan husus adaletin kendisidir. Bir başka deyişle, iktidarın temelindeki güç adaletin oluşumunda başat rol oynar yani adaleti şekillendiren etken iktidarın gücü olarak belirmektedir. Bu noktada Machiavelli kimi zaman kaba gücü kimi zaman da ahlakı ve adaleti ön plana çıkarır. Nitekim onun nazarında insanlar, zorunluluğa maruz kalmadıkça kendiliğinden iyi bir şey yapacak değildirler, bu sebepten ötürü ahlaki iyilikler ve adalet devletin zorlaması ile imkân bulur.

Machiavelli'in özneyi bir kaos ortamında değerlendirmesi onun Althusser'in sözünü ettiği *bağlam içinde düşünen* bir düşünür olduğunu ve kendi döneminin tüm sosyopolitik meselelerinden etkilendiğini göstermektedir. Ayrıca insanları bir ve aynı doğaya sahip olmaları bakımından tasniflemesi postmodern dönemin eleştirdiği tekdüze ve evrensel anlatıların hedefindedir. Onun öznesi ele geçirme arzusuyla yanıp tutuşmaktadır. Rasyonel, elde etme arzusuna sahip, kötü ve bencil bir doğayla özdeşleştirdiği insanların kurduğu siyasi yönetimin yani devletin kaynağının tarihsel olgular olması gerektiğini bu nedenle herhangi bir özneyi hedeflemesi gerektiğinin altını çizer.

Son olarak belirtmelidir ki Machiavelli felsefesini örnek alarak adaleti ve insanlığı bir kenara atmaya kalktığımızda tüm dünyayı yok etmiş oluruz.<sup>81</sup> Bu ifade post-antropolojik felsefelerde insanlığın ve adaletin ihmal edilmesinin esasında sadece insanlığı değil kozmostaki diğer canlıların da yok oluşuyla sonuçlanacağına dair düşüncemizi destekler niteliktedir.

#### 4. Francis Bacon: Sübjektivite Manifestosu Olarak Novum Organum

Felsefeyi metafizikle özdeşleştiren ve bunun karşısına bilimi yeni bir yol gösterici olarak sunan Bacon, felsefede sübjektivite metafiziklerine doğru bir evrilmenin gerçekleşmiş olduğunun da habercisidir. Bacon'ın araçsal aklı yüceleştirmesi, yararlı teknik sonuçları olan bilimsel çalışmaları övmesi, bilgi ile insan gücünü aynı anlamda değerlendirmesi, insanın insana Tanrı olabileceğini düşündürmesi, bilimin bütün insanlığın refah

<sup>78</sup> Parel, "Machiavelli's Notions of Justice", ss. 532-539.

<sup>79</sup> Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison D'etat and its Place in Modern History*, s. 14.

<sup>80</sup> Quentin Skinner, *Vision of Politics II: Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss.146-147.

<sup>81</sup> Ejder Yılmaz, *Adalet İnsana Yakışan Anlayış*, Ankara: Turhan Kitabevi, 2020, s. 171.

ve mutluluğuna hizmet eden teknik ilerlemenin kuramsal dayanağı olduğunu ileri sürmesi gibi hususlar onun felsefesinde sübjektivite metafiziğini görünür kılan unsurlardır. Bu duruma en bariz örneği ise sübjektivitenin bir tür manifestosu olarak Bacon'ın *Novum Organum* adlı eseri verilebilir.

Bacon'ın radikal görüşlerinin etkisiyle birlikte bu dönemdeki pek çok düşünür, insanların tanıklığından ziyade tabiatın tanıklığına güvenmeyi, bilginin kaynağı olarak nesneleri öncelemeyi ve insanın gözüyle ve aklıyla keşfettiklerini başkasının söylemiyle değişmemesi gerektiğini öğütler.<sup>82</sup> İnsanın doğaya ilk ciddi baş kaldırışını aklın yasalarını dikte ettirmesiyle gerçekleştiren Bacon, mağaramızdaki idolleri yıkarak doğaya ve kendimize yalınkat bakmamızı salık vererek insanın ilerlediği müddetçe hem doğanın hem de kendisinin biricik hakimi olacağını vurgular. Yapmış olduğu bu çağrıyla Bacon tümel olana, belirlenmişliğe ve doğaya karşı durmanın adeta bir simgesi olmuştur. Bu husus dikkate alındığında Bacon açısından insan zihnindeki put veya idolleri yıkma gereği kaçınılmaz olmakla beraber doğa yasalarının doğru bilgiye erişme yolu zihnin temizlenmesi ve putlardan arındırılmasına bağlıdır.

Bacon'ın geleneksel düşünceyi karşına almasıyla sübjektivite odaklı yeni metot ve bilim anlayışı dikkate alınınca çalışmamız açısından önemi kendiliğinden belirlemektedir. Nitekim *Yeni Atlantis* adlı yapıtı büyük dönüşümü ifade etmesi bakımından birçok bilim adamınca aydınlanma biliminin başlangıcı olarak lanse edilir. *Yeni Atlantis*'te Bacon, kurgulanmış bilimsel araştırma merkezinin içindeki bilim adamlarının insan egemenliğindeki sınırları araştırırken gayesi bir taraftan Tanrı'nın sanatçılığının övülerek yüceltilmesi diğer taraftan insanın yaratılan bu şeylerden optimum düzeyde istifade etmelerini sağlamaktır.<sup>83</sup>

Ortaya koyduğu çalışmalarda yeni bilim, metot, dünya ve insan tasarlayan Bacon, “yaratılmış düzenin insan iradesinin kontrolünü arttıracığına inanarak insanlığın yeniden Aden Bahçesinde olduğu gibi ölümsüzlüğü yeniden elde edebileceğine inanır.”<sup>84</sup> Bu anlamda transhümanizmin öncüsü olarak görülmesi onun sadece bilime deneysel olarak yaklaşmasından değil aynı zamanda bilimi insanın hizmetine sunmasıyla da ilişkilendirilir.<sup>85</sup> Böylesi bir inancı dillendirmiş olması Bacon'ı post-antropolojik felsefelerin bünyesinde konumlanan transhümanizm anlayışının öncü düşünürü yapmaktadır.

Modern insanın içinde bulunduğu yetersizlik durumunu aşacağı iddiasında bulunan Bacon'a göre modern insan kendine güveni sayesinde hakikati ve değeri tek başına keşfedebilecek yapıdadır.<sup>86</sup> Bacon'ın bu tavrı esasında sübjektivite metafiziğine kapı aralar niteliktedir çünkü metafizik temalardan ayrılarak, salt fenomenler dünyasına yönelmek gerektiğine inanan Bacon'ın esas kaygısı ontolojik gerçekliğe dayanarak bütün belirlenimleri insan hakimiyetine yüklemektir. Bu noktada önemsedığı husus doğayı anlamaktan ziyade doğadan egemenlik sağlamak adına bilgi elde edebilmektir. Bacon'ın söz

---

<sup>82</sup> Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, çev.: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, s. 88.

<sup>83</sup> Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, s. 81.

<sup>84</sup> Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü*, Ankara: Elis Yayınları, 2018, ss. 109-111.

<sup>85</sup> Dağ, *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü*, s. 108.

<sup>86</sup> Hans Jonas, “Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution”, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, New Jersey, 1974, ss. 50-51.

konusu bu yönelimi kuşkusuz kendi dönemine kadar süre gelen doğaya yönelim yaklaşımının temelden değiştiği anlamına gelmektedir.

Hatırlanacağı üzere modern felsefenin ana teması şeklinde belirginleşen insanın kendinin dışındaki varlığa metodik yaklaşımı kullanarak “kendine göre anlamlandırma, yönlendirme ve kullanım alanına sokma teşebbüsü Bacon ile birlikte teorik bir temel kazanmış ve doğayı hüküm altına alma ifadesiyle ortaya çıkmıştır.”<sup>87</sup> Ulaşılan bilgi sayesinde doğanın hakimiyetinin de insana geçeceğine inanan Bacon, bilgi hususunun insanlık problemlerini çözmesi, pratik işlevselliğinin öne çıkması gerektiğine inanmakla beraber bu durumun bilime yüklenen ve ondan beklenen bir ödev olduğunu savunur. Daha ılımlı bir ifadeyle özetleyecek olursak Bacon için “bilgi, insanın doğa karşısındaki sorunlarını çözüp, insanı doğa karşısında güçlü, egemen kılıyorsa bilgi ve bilim olmayı hak edendir.”<sup>88</sup>

Bu husus dikkate alındığında, doğanın tahakküm altına alınması gerekliliğine değinen Bacon için insan hem doğaya egemen hem de onun yorumlayıcısıdır. İnsan, “hem nesneleri hem de zihnin işleyişini dikkate alarak tabiatın düzeni üzerine yaptığı gözlemlerin kendisine izin verdiği ölçüde onu anlayabilir ve onunla baş edebilir.”<sup>89</sup> Bacon’a göre “insanın kişiliği ya yararlı bitkiler yetiştirir ya da ayırkotaları; yararlıyı zamanında sulamalı, ayırkotunu da söküp atmalı.”<sup>90</sup> İnsanın değişmeye elverişli olan doğasına yönelik Bacon şöyle der: “İnsan ruhu (genel yaratılışına göre) değişebilen bir özelliğe sahiptir, karışıktır ve sanki şans eseri harekete geçirilmiştir.”<sup>91</sup> İnsan ruhunun sahip olduğu özellikleri vurgulayan Bacon, insan doğasının esasında her şeye müsait olduğunu, bunun var olan şartlarla değiştirilebileceğini ancak buna uygun anda müdahalede bulunulması tarafıdır.

İnsanoğlunun kendi yararı için doğayı fethetmesi, bununla birlikte bilim ve teknolojiyi kullanması gerektiği düşüncesine öncülük eden Bacon bu savını felsefi, teolojik, etik, metodolojik ve politik argümanlarla beslemekten geri durmaz.<sup>92</sup> Bilginin araçsal işlevinin ortaya çıkacağını ve yapılması gereken hususun doğada bulunan varlıkların nedenleri, gizli devinimleri ve derin manalarına dair bilgilenmek olduğunu ancak bu sayede insanın hakimiyet sınırlarını genişletebileceğinin ve mümkün olan her şeyin bilgisine vakıf olacağını altını çizer.<sup>93</sup> Görüldüğü üzere araçsal akıl öğretisinin büyük mimarlarından olan Bacon için akıl, bilim ve bilgiyle özdeş konumdadır.

Bu noktada belirtilmelidir ki doğayı hüküm altına alma teşebbüsü bir bakıma sübjektivite eliyle doğanın ve adaletin nesneleştiğinin de göstergesi olup post-hümanizm düşüncesinin tartıştığı konular arasında olması bakımından dikkate değerdir. İnsanın evrenin efendisi olma yolunda ilerlemesinde Bacon’ın görüşleri ciddi katkı sunmakla beraber

---

<sup>87</sup> Yakup Kahraman, “Modern Epistemolojinin Temel Refleksiyonu Olarak Yöntemsel Düşünmenin Zeminini”, *FLSF*, Sayı: 24, 2017, s. 234.

<sup>88</sup> Anthony Quinton, *Bacon*, London: Oxford University Press, 1989, s. 58.

<sup>89</sup> Francis Bacon, *Novum Organum; Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, çev.: Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 119.

<sup>90</sup> Francis Bacon, *Denemeler*, çev.: Akşit Göktürk, İstanbul: YKY, 2006, s. 158.

<sup>91</sup> Bacon, *Novum Organum; Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, s. 127.

<sup>92</sup> Tuba Nur Umut, *Teknoloji-Değer İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018, s. 117.

<sup>93</sup> Bacon, *Yeni Atlantis*, s. 111.

bu durum hümanizmin benimsemiş olduğu antroposentrik dünya görüşünün postmodernist düşünürlerce iddia edildiği üzere gerek insan dışı varlıkların gerekse doğanın insan tahakkümüyle uğramış olduğu hasara ilişkin vurguyu da hatırlatır.

Bilgiye ulaşmaktan ziyade doğayı egemen altına alma amacını önceleyen Bacon'ın görüşü kuramsal alanın pratik hayata adanması gerektiği yönündedir. Doğaya egemen olmayı ise doğa yasalarının öğrenilmesine bağlayan, doğanın insan için hizmette bulunacak şekilde dönüştürüleceği aynı zamanda insanın bu şekilde “doğanın efendisi” haline geleceğini vurgular. Doğanın efendisi söylemi, sübjektivite hükümlerinde metafiziksel bir söylem olarak değerlendirilebilir. Çalışmalarında, insana yaşam koşullarını iyileştirmesi niyetiyle doğa üzerinde egemenlik ve üstünlük kurmayı tavsiye eden Bacon'ın bu ütöpik tutumu kusursuz insan ve kusursuzlaştırılmış mekân tasarımıyla transhümanizme yakın bir tavır da ortaya koymaktadır.<sup>94</sup> Modern dünyaya dair yukarıda sunulan argümanlar gösteriyor ki Tanrı merkezli düşünceden insan merkezli düşünceye yönelen Bacon'la birlikte aslında sübjektivite metafiziği en iddialı söylemini gerçekleştirme eğilimindedir.

Bilginin bizzat kendisi güçtür görüşünü savunan Bacon'a göre, “yönetmek (manipülasyon) için bilim hemen hemen kaçınılmaz olarak tabiatın manipülasyonundan insanların manipülasyonuna geçmeye meyleder.”<sup>95</sup> Böylelikle Bacon, yeni temel hakikat tanımını bilgi güçtür mottosuyla ifade eder. Bacon için bilginin kontrol ve öndeyiye eşdeğer olduğu ve bu nedenle bilginin yalnızca insanlığın doğadaki gücünün artması mukabilinde artabileceğine dair değerlendirmede bulunan Robert Hollinger'e göre Bacon'ın insan durumunu daha iyiye götürmek adına bilginin var olduğunu savunduğu görüşü “teknokrazi, bilimsel ütopyacılık ve toplum mühendisliği, pratik ve moral olanın teknik olana indirgenmesi” yönündeki ilk aşama olmakla beraber aynı zamanda “modern araçsal ya da teknolojik rasyonalitenin” de başlangıç noktasıdır.<sup>96</sup> Tüm bu hususlar Bacon'ın günümüz dünyasının etik ve politik boyutlarıyla gündemde sıklıkla tartışılan bilgi güçtür mottosunun ne derece hayatlarımıza sirayet ettiğini ve adalet olgusunun da güçle ölçüldüğünü anlamamız açısından dikkat çekicidir.

Bir diğer dikkat çekici unsur Bacon'ın varlığa ilişkin yapısal işlevleri “mekanik bir düzen” olarak programlamasıdır, bireyin tüm niteliklerini teknik açıdan ele almasına sebebiyet vermekle beraber doğayı idrak ettiğimiz metotla insanı da anlayabileceğimizi varsaymaktadır. Bu yolla hem insana hem de varlığa dair her çeşit felsefi husus olgusallıkla ve genel-geçer bir metotla yapılacaktır. İnsanları doğayı organize eden ve onun efendisi olmaya çağıran Bacon'ın felsefesi, idoller yoluyla esasında modern sübjektivitinin nasıl bir yol izleyebileceğini belirleyen temeller kurması açısından önemlidir. Bacon'ın bu kuramı, epistemolojisinin en can alıcı bölümü olmasının yanı sıra aynı zamanda özne zihninin hangi sistematik şekilde hataya dönüştüğünü de açıklar.<sup>97</sup>

Genel olarak bir değerlendirme yapmak gerekirse, Bacon'ın Aristotelesçi metafizik geleneğinden radikal kopuşuyla herhangi bir aşkın hakikatin bulunmadığı, yöntem ile

<sup>94</sup> Dağ, *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü*, s. 110.

<sup>95</sup> E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev.: Mustafa Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 70.

<sup>96</sup> Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, çev.: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 38.

<sup>97</sup> S. Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, UK: Cambridge University Press, 2001, s. 121.

şekillenen ve modern sübjektivite tarafından belirlenmiş bir gerçekliğin alanını rahatlıkla gözlemleyebiliriz. Baconcı düşünceye referansla elde edilen güçlerin, modern aklın ve özerkliğin hem insan dışı tabiata hem de diğer insanlara yönelik tahakküm oluşturduğunu göstermekte olan Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanma'nın Diyalektiği* adlı eserlerinde yer verdikleri modern öznenin kendi kendisini tahrip edişine, iktisadi üretkenliğin bir taraftan adil dünya için gerekli şartları sağladığını ancak diğer taraftan teknolojik aygıta ve onu kontrol eden gruplara ölçsüz bir üstünlük sunduğunu ifade ederler.<sup>98</sup> Aslında bu tespit, Bacon'ın eserlerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığımız sübjektivite metafiziğinin nasıl vücut bulduğunu özetlerken aynı zamanda bizi bekleyen dünyanın adil bir dünya olup olmayacağına yönelik sorgulamalara da kapı aralamaktadır.

Gelinen noktada insan tasavvurundaki dönüşümün bir değil birden fazla alandaki kırılmayla bağlantılandığını söylemek mümkündür. Bilimin yeni bir değer olarak belirirken felsefeden ve metafizikten kopuşu sonrasında etik ile siyasetin bağlarını koparmasıyla insansal değerlerden arındırılan toplumsal ilkeler, hukukun varsayımlar üzerine oturtulduğunu, diğer taraftan doğa ile insanın ayrıldığını ve doğanın insanın karşısında kendi yasalarına göre işleyen mekanik bir güç olarak konulduğunu ve bu yaklaşımın yeni bilimsellik anlayışıyla birleşmesi sonucu insan bilimlerinin yeni bilimsel yönetimin kapsamı içine alındığını görmüş bulunuyoruz. Disiplinler alanında yaşanan bu kırılmanın kavramsal karşılığı ise doğa, akıl, erdem, adalet ve insan kavramlarının kazanmış olduğu yeni içeriktir.

##### **5. Thomas Hobbes: Kaotik Özne ve Dünyevi Adalet**

İnsan İnsan doğası tartışmalarında ön plana çıkan Rousseau ve Locke'un düşüncelerine geçmeden önce Bacon'ın "bilmek egemen olmaktır" düsturunu benimsemiş olan ve ileriki tartışmalarımızın daha anlaşılır olması için fikirlerinin üzerine eğileceğimiz bir diğer düşünür ise Thomas Hobbes'tur. Fikir farklılıkları yaratan şeylerin çoğunlukla tutku, güç, zenginlik, bilgi ve onur arzusu olmasına rağmen bütün bu isteklerin esasında güç isteğine indirgeneceğini belirtmesinin nedenini isteklerin gücün çeşitli varyasyonlarından öte bir şey olmamasına bağlar. Bu noktada Hobbes'un antropolojisinin merkezinde güç isteğinin yer aldığını belirtmekte fayda vardır. Hatta tıpkı Bacon gibi Hobbes için de bilgi güç demektir. Dolayısıyla Hobbes felsefesinde güç isteği bütün geri kalan isteklerin kendisine indirgenebileceği bir istek olması bakımından çok önemlidir. Bu yaklaşım bizleri Hobbes'un politika felsefesi ve özne kavrayışı için "doğal durum konsepsiyonu" fikrine götürmektedir.

Hobbes'un "niteliksel doğal eşitlik" anlayışına yönelttiği vurgu, klasik dönemin "niteliksel doğal eşitsizlik" düşüncesine aykırı bir tutumdur. Söz konusu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde kimi siyaset felsefesi tarihçileri Machiavelli'in değil esasında Hobbes'un modern siyaset felsefesinin ilk temsilcisi olduğunu öne sürmektedir.<sup>99</sup> Onun yeni gelişen modern düşünce ve bilim yaklaşımından etkilendiğini göz önünde bulunduracak olursak insan doğası ve politika felsefesi temelinde şekillendiği adalet yaklaşımı, post-antropolojik düzlemde adalet tartışmalarına yönelik anlam arayışımıza referans niteliğindedir. Çünkü bireyci insan tasavvuruyla Hobbes, Rönesans'la şekillenen

<sup>98</sup> Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*, çev.: N. Ülner ve E. Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010, ss.12-20.

<sup>99</sup> Neşet Tok, *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 183.

yeni doğa, bilim ve akıl üçgenine dayalı felsefi antropolojinin nasıl bir şey olabileceğinin en çarpıcı örneğini ortaya koyar. Bu noktada Machiavelli'in insana dair görüşlerini Hobbes'un düşünceleri ile kıyaslayacak olursak Rönesans hümanizminin sunduğu insan düşüncesi, Reform hareketinin sebep olduğu kaosa karşı duramadığından yerini Machiavelli'in öncülüğünü yaptığı ardından Hobbes'un da (bir şekilde revize ettiği) devam ettirdiği, doğasından kaynaklı bencil aynı zamanda kötü addedilen insan görüşüne bırakır.

İnsan davranışlarını, mekanik materyalist bir perspektiften faydalanarak açıklamaya koyulan Hobbes'un nazarında insan karmaşık bir nesnedir.<sup>100</sup> Aristoteles geleneğinde ereksel yaklaşımın insanı harekete geçirdiği görüşü Hobbes'un felsefesinde yerini nedensel yaklaşıma terk etmiştir. Nedenselci tutumu benimseyen Hobbes için insan, doğal olarak bencil bir yapıda olmanın yanı sıra aynı zamanda kendi eylemlerini kendisini korumaya endeksli bireysel güdülerle yönlendirmektedir.<sup>101</sup> Hobbes'un insana dair görüşlerinde baskın olan husus, insanın diğer varolan cisimler gibi bir cisim olmasıdır yani insan doğal bir cisim olarak kabul edilmekte olup cisim ile insan arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir. Onun insanların "istekleri" ve "nefretleri" tarafından yönlendirilen makineleri andırdığını söylemesi, mekanistik yaklaşım açısından önemli bir açıklama olup Hobbes'un modern sübjektivite düşüncesinin Descartes'a nispeten daha materyalist bir karakterde olduğunu belirtebiliriz. İnsanı otomat olarak yorumlayan Hobbes'un bu antropolojik yaklaşımı postmodernitenin insana dair kaotik tanımlamalarının bir yansıması olarak yorumlanabilir.

Hobbes'un atomistik bireycilik yaklaşımı yeni addedilen doğa ve bilim yaklaşımının neden olduğu sonuçları görmemizi ve kişi anlamında insanı gözeterek etik, hukuk, eğitim ve siyasete yaklaşmanın bizlere farklı perspektifler sunması bakımından önemli olmakla beraber onun düşünsel dizgesinde birey anlamında insanın doğuşunu gözlemlemek mümkündür. Birey tasarımıyla eşzamanlı olarak beliren modern hukuk ve politika kavrayışlarında da bireye dayalı görüşlerin varlığı kendisini net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Öyle ki modern hukuk düzeni sübjektif haklar üzerine konumlandırılmış olup bu haklar, hukuk süjelerine kendi kabul ve önceliklerine göre hareket etmeleri için gerekli olan hukuki sahayı sağlamakta olup hukuken serbest bırakılmış oldukları bu sahada hiç kimse yapıp ettiklerinden ötürü hesap vermek zorunda olmayan özgür insanlardır. Bu anlamda sübjektif haklar teorisi, Hobbes'un açık ve kesin bir biçimde yasaklanmamış her şey serbesttir prensibine geçerlilik kazandırmaktadır.<sup>102</sup>

Bu düşünceden de anlaşılacağı üzere Hobbes'un adaletle ilişkin görüşleri, onun insan doğası görüşleriyle yakından bağlantılıdır. Doğa durumunda herkesin her istediği şeyi yapma hakkına sahip olduğunu belirten Hobbes'a göre esasında doğa durumunda hiç kimse bir diğerinin söz konusu bu hakka ve özgürlüğe sahip olduğunu kabullenmediğinden dolayı kimsenin bu hakkı da gerçekleşmez. "Çünkü doğal durumda ne iyi ve kötü ne adalet ve adaletsizlik vardır. Çünkü ortak bir gücün olmadığı yerde yasa,

---

<sup>100</sup> Martin Cohen, *Political Philosophy*, London: Pluto Press, 2001, s. 51.

<sup>101</sup> Amittay, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 163.

<sup>102</sup> Kia, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, s. 70.

yasanın olmadığı yerde de adalet veya adaletsizlik olmaz.”<sup>103</sup> Dolayısıyla Hobbes açısından adalet fikri insan doğasından bağımsız inşa edilmez.

Hobbes’a göre toplum-öncesi periyot “herkesin herkesle savaştığı” bir ortamdır.<sup>104</sup> Onun bu kurgusunda anlatmak istediği husus, “fiili ve/veya eylemsel bir savaş hali değil, herhangi bir güvencenin olmadığı böylesine bir koşulda çarpışma ve/veya kavga olasılığının süreklilik arz etmesi ve insanların da bu olasılığın farkında ve bilincinde olmasıdır.”<sup>105</sup> İnsanın kendi doğasından kaynaklı olarak toplumsallık özelliğinin bulunmadığını ileri süren Hobbes açısından doğa durumu içinde insanlar birbirlerine karşı nispeten tehlike arz eden bir rakip aynı zamanda üstesinden gelinmesi gereken bir engel olmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles tarafından “zoon politikon” olarak tasvir edilen insan kavrayışı Hobbes’un “insan”ı değildir. Dolayısıyla böylesi bir ortamda bulunmak insanları savaşa iter ve doğa durumu da devamlı surette bir savaş halini alır.

Hobbes nezdinde birey yalnızca bedensel olarak değil aynı zamanda zihinsel olarak da doğuştan eşit yaratılmıştır. İnsanın fiziksel olarak eşit olmasını açıklarken bunu fiziki güç olarak en zayıf insanın kendisi gibi benzer bir risk içinde olan öteki insanlarla bir araya gelerek bedensel açıdan en güçlüünün hayatına son verebilecek kadar güçlü olmasına bağlayan Hobbes, benzer biçimde insan zihninin eşitliğini de insanların çevrelerinde kendileri gibi zeki ve bilge pek kimsenin olduğunu düşünmediklerini söyler. Böylelikle kişinin zekâ bakımından eşitsizliğinin tersine eşitlik içinde olduğu anlamına gelir. Zira eşit paylaşımın önemli kanıtı her insanın payına düşenden memnuniyet duymasıdır.<sup>106</sup>

Devlet ve siyaseti, kötücül duygulara engel olan bir mekanizma şeklinde değerlendiren Hobbes, ahlak alanını siyasetin lehine “kralın gücü” ile daraltmayı savunur.<sup>107</sup> Daha açık bir ifadeyle Hobbes tarafından “bir doğa yarattığı” olarak addedilen insanın ilk etapta kendini düşünmesi ve koruması doğal bir seyirdir.<sup>108</sup> Hobbes’un düşünce dizgesinde doğa halindeki insanları başkalarına zarar vermekten alıkoyan bir güç yani hukuk yoktur oysa insan aklı, kendini güvende hissetmek adına bir çıkış yolu arayarak *Toplum Sözleşmesi*yle doğa halinde var olan haklarını dünyevi olana yani develete devrederek kenidini güven ve koruma altına almayı yeğler. Böylelikle devlet, suç ve suçluyu tespit eder ceza verir. Buradan da anlaşılacağı üzere adalet, devlet eliyle tesis edilirken aynı zamanda ahlak ilkelerini de belirlemiş olur. Tanrı devletindeki adalet yerini dünyevi olan adalete bırakır.

Hobbes açısından düzen, doğal akış halinde olan dünyanın kontrol altında tutulması için şarttır.<sup>109</sup> Böylesi bir savaş halinde ne doğru ve yanlış ne de adalet ve adaletsizlik gibi çıkarımlara yer yoktur. Ortak bir erkin olmayışı yasanın da söz konusu

---

<sup>103</sup> Solmaz Hünler, *Dört Adalı*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2001, ss. 19-20.

<sup>104</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, İstanbul: YKY, 2008, s. 94.

<sup>105</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi (Hobbes-Locke)*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1991, ss. 53-54.

<sup>106</sup> Hobbes, *Leviathan*, ss. 92-93.

<sup>107</sup> Başdemir, *Siyaset ve Ahlak*, s. 17.

<sup>108</sup> Selahattin Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985, s. 92.

<sup>109</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev.: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 17.

olamayacağı anlamına gelir. Şiddet ve sahtekarlık savaşın en önemli erdemleriyken adalet ve adaletsizlik de toplum nezdinde insanoğlunun maruz kaldığı niteliklerdir. Böylesi bir mücadele ortamı içinde insanlar kendilerini güvene alma imkânı bulamamakta dolayısıyla bu tür bir güvensizlik ortamında adaletten bahsetmek oldukça anlamsız bir hal almaktadır. Çünkü adalet, mantıksal ve akılsal olmayan bir oluşum olmasına rağmen Hobbes, insanoğlunun sadece akıl tarafından yönetilebileceği hususunda pek de iyimser değildir.<sup>110</sup> Hobbes'un adaletle rasyonelite atfetmeyerek adaleti mantıksal bir oluşum olarak değerlendirmemesi oldukça dikkat çekicidir.

Bu doğrultuda kişinin doğasından ötürü kötü ve yönetilmeye ihtiyacı olduğunu belirten Hobbes'un insan görüşüne bakacak olursak felsefede Kartezyen ve Aristotelesçi alternatiflere karşı çeşitli materyalist, nominalist ve ampirik görüşler savunduğu söylenebilir.<sup>111</sup> Hobbes söz konusu "insan doğası" argümanlarını iki çıkarımla değerlendirir: İlki "herkes ortak mülkiyeti kendisi kullanmak ister; ikinci ise tüm insanları doğadaki en büyük kötülük olan vahşi bir ölümden kaçınmaya yönelten doğal akılla ilgilidir."<sup>112</sup> Dolayısıyla insanın devamlı surette bir korku hali içinde olduğunu ve bu halin dikkate alınması gerektiğini belirtir.

Böylesi bir doğal yaşam döngüsünde insanların birbirini tehdit yahut tehlike olarak algılamakta olduğunu vurgulayan Hobbes'a göre herkes herkesi düşman biçiminde değerlendirmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Hobbes'un "doğa durumu/hali" kurgusu tamamıyla kaotik bir atmosfer ve güvensizlik hali üstüne inşa edilmiştir. Düşünür açısından "eşitlik güvensizliğin, güvensizlik de çatışma ve savaşın" ana kaynağıdır. Böylelikle Hobbes, insanın sahip olduğu doğasından kaynaklanan kendi çıkarını gözetmesinin ve birbirleriyle devamlı savaş halinde olmasının barışın tesisi için bir egemenlik geliştirmelerine neden olduğunu belirtir. Bir başka deyişle Hobbes, Tanrı'yı ve dini devre dışı bırakarak Batı düşünce yapısında sekülerleşme sürecinin sonucunda boş kalan tahta *Devlet*'i oturtur. Hobbes'un olağan üstü etki yapan toplum ve devlet kuramı, insanlar arasında sürekli ve karşılıklı bir savaş bulunduğunu ve başlangıçta var olan bu ilkel ve doğal durumun daha sonra yine insanlar arasında bir sözleşmeye yani devletin yaratılmasına yol açtığı yönündedir.

Özellikle belirtilmelidir ki varolan bütün şeylerin cisim olduğunu ve bunları doğal ve yapay olarak değerlendiren Hobbes'a göre yapay cisimlerin en önemlilerinden biri devlettir. *Toplum Sözleşmesi* kuramında devletin hâkim bir güç olarak meydana çıkışındaki koşulları ve nedenleri inceleyen Hobbes, "güvenlik-güvensizlik ikilemini" irdeler. Devlet ve toplum düzeninin ontolojik nedenini güvenlik düzleminde sorgulayarak iktidar odaklı bir güvenlik teorisi ortaya koyar. *Doğa hali* ve *toplum halini* birbirlerinden ayrı konumlandıran bu formülasyonu ile insanların siyaset kuramını iki ayrı tasarıma dayanarak inşa etmesine neden olmuştur. *Toplum Sözleşmesi* teorisiyle güvensiz bir ortam ifadesini *doğa hali* ile ilişkilendirir. *Toplum hali* ise güvenliğin hâkim bir ölçüt olduğu dö-

---

<sup>110</sup> Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, çev.: İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002, ss. 57-58.

<sup>111</sup> Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Thomas Hobbes", Çevrimiçi Erişim: 03.07. 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/hobbes/>

<sup>112</sup> Thomas Hobbes, *Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri*, çev.: C. D. Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2014, s. 4.

nemi ifade etmektedir. Böylelikle Hobbes, genel güvenliğı maksimize etmenin ve korkuyu minimize etmenin ilk adımını *Toplum Sözleşmesi* kuramında görür.<sup>113</sup> Hobbes'un bu kuramı adalet olgusunu rasyonel temeller üzerinden inşa ettiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Sonuç olarak gelinen noktada “her şeyin efendisi” olan hümanizmin insanı, Reform hareketi sonrasında bir kurda dönüşmüştür. Toplum ögesini bir kurgu olarak niteleyen Hobbes, asıl olanın insan olduğunu belirterek felsefi antropolojiye dayalı olan bir toplum felsefesi inşa ederken dünyevi adalet fikrine de öncülük eder.

## 6. René Decartes: Etkin Özne ve Tasarlanan Adalet

Evrensel insan tasarımının beraberinde gerçekleşen zihin dünyasının keşfi önemli bir çalışma alanını oluşturması bakımından hem Bacon hem de çağdaşı sayılan Descartes açısından oldukça etkili bir başlangıç noktasıdır. Her iki düşünürün katkıları, insan dünyasında oluşan değişimleri felsefi açıdan bir tür anlama ve yorumlama çabası olarak değerlendirilebilir. Modern felsefede Descartes ile başlayan özne kavramının oluşumunu ele alacak olursak o, *cogito ergo sum* önermesiyle aslında *düşünen ben* yani öznenin varlık ve kesinliği hususunda şüphe edilmeyeni ortaya koymasıyla ve insan toplumlarının ahlakla değil hukukla kontrol edilmesi gerektiğini savunmasıyla dikkat çeker.

Felsefi sorgulamanın bütününü *ben*'den başlatmak ve *ben*'e dayandırmak suretiyle sübjektivite metafiziği bir öznel-bilinç dizgesi şeklinde kurulur. *Ben*'in öncelikli işlevi olarak düşünmek, *ben*'in bir bilince haiz oluşundan ötürü “benim aklım” öz-bilincimi meydana getiren ve dünyada var olan başka şeylerle kesinlikle bir epistemolojik-ontolojik ilişkisi bulunmayan, tek, kesin ve şüphesiz dayanaktır. Dolayısıyla özne, modernitenin esas ayırt edici parametresidir.<sup>114</sup> Bu anlam çerçevesi içinde değerlendirildiğinde Descartes hem felsefi kuşuculuğu hem de rölativizmi öznenin kendisinde bulunduğu kesin bilgiyle aşma gayretindedir. Söz konusu bu durumu Kartezyen kaygı olarak adlandıran Bernstein'a göre “ya varlığımız ve bilgimiz için bir temel ve destek vardır ya da bizi moral ve entelektüel anlamda kaosta bırakan, deliliğe iten karanlık güçlerin mahkumu oluruz.”<sup>115</sup>

Descartes'ın düşüncesinde özne-nesne ayrımının getirdiği zihin-beden ayrımı her ne kadar ontolojik bir ayırım olarak ön plana çıksa da bu ayrımın epistemolojik boyutu tezimiz açısından çok daha öncelikli bir konumdadır. Çünkü özne-nesne dikatomisinde öznenin neliği, ne şekilde ortaya çıktığı ve nesneye ait bilginin nasıl ve ne çeşit bir metotla elde edildiğini konu edinen Descartes'ın epistemolojisi özneliliğin ilk belirtileri olması bakımından önemlidir. Nitekim onun felsefesi sübjektivite metafiziklerinin özneyi önemsemeye başlamasıyla gerçekleşen bir tür kırılma noktasının da ilk habercisidir.

Öznellik vurgusuyla beraber Deleuze'un de ifade ettiği üzere modern felsefenin tamamını etkileyecek türden bir dokunuş gerçekleşir ve bu da düşünen tözün özne olarak belirlenmesidir.<sup>116</sup> Düşünmenin bir düşüneni gerektirdiğini, bunun da özne olduğunu sa-

<sup>113</sup> J. R. Pennock, “Hobbes's Confusing Clarity-The Case of Liberty”, *The American Political Science Review*, Vol. 54, No. 2, 1960, s. 435.

<sup>114</sup> Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, s. 107.

<sup>115</sup> Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, s. 18.

<sup>116</sup> Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev.: Ulus Baker, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2000, s. 73.

vunması ve *ben*'in şüphe götürmez kesinliğini dile getirmesiyle Descartes, felsefeyi sübjektivite metafiziği kulvarına da itmiş olur. Çünkü Descartes için varlığından ve kesinliğinden kesinlikle şüphe duyulamayacak olan şey öznedir. Yani *ben*'in bilgisi doğrudur ve tüm sistemin üzerine inşa edileceği ilk ilkedir.

Modern dönemde epistemolojinin ontolojinin yerini alması Descartes'ın "epistemolojik özne" konseptini kullanarak yeni bir özne nosyonu geliştirmesine neden olur. Bu durum benzer şekilde nesne tanımı ve aralarında var olan ilişki tarzının değişmesiyle sonuçlanır. Öznenin salt bilen olmayıp bilgiyi inşa eden ve inşa ettiği bilgiyi kullanan ve tüm bunları yapanın özne olma şartı ise düşünmeyle gerçekleşir ve böylelikle düşünen bir varlık olarak kendini kavramış olur. İnsanın nesneden etkin kılınması onun düşünme yetisinden kaynaklıdır yani özne etkin bilen olur ve pasif bilen olmaktan çıkar. Bu durum nesnenin öznenin ayrı ve düşünemeyen bir varlık olduğu yönünde yorumlanmasına neden olur.<sup>117</sup>

Sübjektivite metafiziğiyle Descartes evrensel, kesin bilginin temeli olan özne ve öznel akılla Kartezyen kaygıdan yani kaostan kaçışın formülünü ortaya koymuştur. Kartezyen felsefe ile birlikte içeriği değişen akıl, Antik Yunan düşüncesinde olduğu şekilde varlığın özüne yönelerek "tözsel akıl"dan "araşsal öznel akla" dönüşmüştür. Modern düşünceyle dünya *res cogitans* ile *res extensa*'dan meydana gelen ve aklın sadece bireysel akılla sınırlı olduğu, bunun ötesindeki şeylerin ise mekanik-fiziksel alemdeki nesneleri oluşturduğunu ilan eder. Descartes, insan zihninin haricinde kalanı mekanik ve amaçsız dünyaya indirgeyerek doğal varlıkların asli değerden yoksun olduklarını duyurarak "anlam ve değer alanı"nı sadece *res cogitans*'la sınırlandırmış olur.<sup>118</sup> Descartes'ın Kartezyen devrimini Brehier'den alacağımız şu alıntıyla özetlemek mümkün:

Descartes'a değin, insan anlığı evrenin düzenine bağlı olarak konumlanırken, şimdi artık evrenin düzeni insan anlığına bağlı olarak tanımlanmaktadır. Descartes'ın gerçekleştirdiği bu devrim her şeyden önce felsefenin kendi içindeki düzenlemesiyle ilgili bir altüst oluşturmaktır... Bu dönüşüm, içinde insan zekâsının kendi gücüne dayanarak yöntemli kuşğunun özenle hazırladığı yolda, bir düzeni keşfedebileceği ve giderek doğanın efendisi ve sahibi olabileceği bir felsefi çevrenin oluşturulması anlamına gelir.<sup>119</sup>

Descartes'e göre bilgisiyle doğanın hâkimi konumuna yükselen insan, düşünen öznenin ürünüdür. Bu noktada Decartes'ın sübjektivite metafiziği de belirir çünkü "düşünen ben", kendi varlığının bilincindedir. Dolayısıyla etkin olan bu varlık öznedir. Sübjektivitenin böylesi etkin bir varlık oluşunun kaynağı düşünmeyle kendi üzerine dönebilmesidir. Tüm bunların işaret ettiği üzere sübjektivitenin bu belirttiğimiz etkinliği benzer şekilde kendisini etkin kılan nesneden ayırır. Bu husus sübjektiviteyi hem düşünme yetisinden yoksun ve bilinci olmayan nesneden ayırır hem de nesne üzerindeki etkinliğinden dolayı ona hükmetmiş olur. Böylece özne-nesne ilişkisi tersine çevrilir diğer bir deyişle sübjektivite yalnızca bilen değildir aynı zamanda hükmedendir. Modern doğal hukuk öğretisi, insanların onları diğer varlıklardan ayıran ortak bir töze sahip olduklarını

<sup>117</sup> Afşar Timuçin, *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2000, s. 76.

<sup>118</sup> Lawrence E. Cahoon, *Modernliğin Çıkması*, çev.:A. Demirhan ve E. Çatalbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, s. 68.

<sup>119</sup> Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY, 1996, s. 18.

kabul ederek aralarındaki farklılıkların önemli olmadığını ve bütün insanların özde eşit oldukları sonucuna ulaşır. Eşitlik düşüncesi modern doğal hukuk öğretisinde eşit haklar nosyonu ile formüle edilmiştir. Buna göre, ortak bir özün (insani öz) taşıyıcıları olmaları nedeniyle, aynı doğa yasalarına tabi oldukları için bütün bireyler aynı (eşit) haklara sahiptirler.<sup>120</sup> Söz gelimi “Tüm varlığı bir ve kılarak tekliği ve farklılığı yadsıyan Descartes’in bu aşkın özne felsefesini Deleuze, tarih dışı, homojen ve rasyonel varlık anlayışına bağlı olarak, aşağıdan yukarıya doğru gittikçe yetkinleşen hiyerarşik bir yapı olmasından dolayı sıklıkla eleştirir.”<sup>121</sup>

Descartes’in aklın evrensel ilkelerini bulduğunu iddia etmesiyle beraber bu kriterlerin hukuk ve politikanın alanına da uygulanabileceği düşüncesi doğmuştur. Böylelikle aklın doğurduğu yasaya ve adalete bakmak yeterli görülmüştür. Bu sayede modern hukuk, kendisini tanrısal kaynağa dayandırarak değil akla dayandırarak meşrulaştırmış olup seküler bir niteliğe erişmiştir.

*Cogito* ile modern hukuk ve adalet yaklaşımları akıl temelli bir çerçeveye oturtularak seküler ve sübjektif öğelerle donatılmıştır. Kartezyen düşüncenin tamamen bireye ve onun iradesine odaklanması, özgürlüklerin kaynağı olarak hukuku ve yaratıcı akli referans almasıyla hukuk ve adalet anlayışı insan aklıyla ve sözleşmeler yoluyla tasarlanmış olur. Böylelikle insanın özgürlüğü, mülkiyeti ve yasa önünde eşitliği güvence altına alınmış olur. Descartes’in insan aklının yetkinliğini ön plana çıkartan hukuk ve adalet yaklaşımı İlahi kaynaklı hukuk ve adalet yaklaşımından bütünüyle koparak bağımsızlaşmayı sağladığından sübjektivite metafiziklerinin en karakteristik hukuk ilkesini de belirginleştirmiş olur. Dışsal ya da aşkın bir güce dayandırılmayan aksine sübjektivite odaklı ilerleme düşüncesine dayandırılan dünyevi, akılcı, evrensel hukuk ve adalet düşüncesi merkezleşmeyi amaçladığından post-antropolojik felsefelerin eleştirdiği parametrelerdir. Çünkü postmodern düşünürlere göre modern insan, akli sayesinde kendisini metafizik güçlerin baskılarından kurtardığını sanmakla hata etmekte olup aşkın bir metafizik yaklaşımdan sübjektivite odaklı bir metafiziğe yönelmiştir.

## 7. John Locke’un Özne Devrimi

Modern sübjektivite düşüncesinin kurucusu Descartes’in özne tasarımıyla ardından John Locke’un özne devrimi de hem insanı hem de insan doğasını yorumlayışıyla dikkat çeker. Bilhassa bu yönüyle Locke, kendi çağdaşlarından farklılaşarak antroposentrik açıdan kritik öneme sahip bir diğer düşünür olup ele aldığı zihin araştırmasıyla insan-öznenin zaferini ilan eder.

İnsanı diğer duyarlı varlıklardan üstün kılan ve üzerlerinde üstünlük ve hakimiyet kuran şeyin bilme yetisi olduğunu bildiren Locke, müşterek ahlaksal kaidelerin var olmadığını, benzer gibi algılsa bile farklılıkların olabileceğini öne sürer. Nitekim Locke açısından ortak içtimai ilişkinin esası “adalet ve dürüstlük” kaidelerinin oluşturulmasıyla sağlanır. Bu görüş nispeten doğru olsa bile böylesi bir zorunluluk düşüncesini varsayarak söz konusu kaidelere bireyin doğuştan haiz olduğunu söylemek uygun olmaz.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, s. 92.

<sup>121</sup> Sadık Erol Er, *Gilles Deleuze’ün Fark Felsefesi*, Konya: Çizgi Kitapevi, 2012, s. 17.

<sup>122</sup> John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, I.-II. Kitap*, çev.: M. D. Topçu, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999, s. 57.

Adalet ve dürüstlük ortak toplumsal bağlardır; dolayısıyla kendileri dışındaki dünyadan kopuk yaşayan suçlular ve soyguncular arasında da aralarındaki birliğin bozulmaması adına adalet inancı ve kuralları korunmalıdır. Fakat kimse çıkıp da dolandırıcılık ya da yağma ile yaşamlarını sürdüren bu insanların kabul ettikleri ve onayladıkları adalet ve dürüstlük ilkelerine doğuştan sahip olduklarını söyleyebilir mi? Yaşantılarında ters düştikleri şeylere zihinlerinin sessiz onayıyla evet dedikleri öne sürülebilir.<sup>123</sup>

Bu düşünceden hareketle doğanın insana hayatını ve varlığını korumak için güçlü bir arzu yerleştirmiş olduğunu vurgulayan Locke'a göre insanın varlığı için faydalı ve gerekli olanın ne olduğunu kendisine bildiren yalnızca sahip olduğu aklıdır.<sup>124</sup> Bu yaklaşımın bir bakıma Locke'un felsefesindeki insan haklarının esasını oluşturduğunu belirten Arnhart ise bu tespiti şöyle dile getirir: "İnsan haklarının temeli, insan aklı sayesinde her insanın aşağı mertebedeki yaratıklar için imkânsız olan, kendisinin efendisi olma melekesidir."<sup>125</sup> Bu düşüncelerden hareketle belirtilmelidir ki Locke'un insanın istisnai oluşunu akılla temellendirmesi onun modern sübjektivite metafiziğindeki konumunu iyice belirginleştirmektedir.

Onun özne düşüncesi bilhassa post-antropolojik felsefelerde merkezi tartışma konularından biri olan kimlik sorunu açısından da oldukça dikkat çeker. Hem Skolastik hem de Kartezyen hesapları reddederek kişinin ve kişisel kimliğin geleneksel ontolojik bakış açısını bozar. Özel kişisel kimlik sorununa, genel kimlik teorisi uyarınca davranır ve bu tutum esasen kendi kavramlarımızın kendisinden daha çok önemli olduğu meseleye öznelci bir yaklaşımdır.<sup>126</sup> Locke, birçok düşünür gibi insanın toplumsal bir varlık olduğunu belirtse de onun bu tutumu daha çok tanrısal inançla ilintili görülmektedir: "İnsanı toplumsal bir varlık olmak üzere yaratan Tanrı, ona yalnızca kendi türünden varlıklarla beraber yaşama eğilimi ve zorunluluğu sunmakla kalmayıp en güçlü toplumsal araç ve bağ olan dili de bağışlamıştır."<sup>127</sup>

Locke, "insanın mutluluğu veya mutsuzluğunun en büyük sebebi kendisidir"<sup>128</sup> şeklindeki ifadesiyle aslında insanın mutluluğunu insanın bizatihi kendisine indirgemiş olur. Bu yaklaşımla Locke, aynı zamanda birey merkezli düşüncenin ilk formunu ortaya koyar çünkü bireyin kendi mutluluğunun nedeni olarak adres gösterilmesi toplumdan ayrı birey tasarımı da beraberinde getirmekte olması nedeniyle modern sübjektivitenin karakteristik yönünü açığa çıkarmaktadır.

---

<sup>123</sup> Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, I.-II. Kitap*, ss. 74-75.

<sup>124</sup> Levi Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev.: M. Erşen ve P. Onur, İstanbul: Say Yayınları, 2011, ss. 262-263.

<sup>125</sup> L. Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi: Plato'dan Rawls'a*, çev.: A. K. Bayram, Adres Yay., Ankara, 2005, s. 233.

<sup>126</sup> Udo Thiel, *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 102.

<sup>127</sup> John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap*, çev.: M. D. Topçu, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999, s. 11.

<sup>128</sup> John Locke, *Eğitim Üzerine*, çev.: A. Uğur, Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2004, s. 13.

Bilhassa insanların doğa durumunda güvencesiz olduğunun altını çizen Locke, bu durumda tek çözümün hükümet ya da sivil toplum olduğunu belirtir çünkü akıl, sivil toplumun ne şekilde tasarlanacağını ve onun hak ve sınırlarını belirleyerek dikte eder.<sup>129</sup> Bu noktada doğa durumunda mülkiyet kullanımının güvencesiz olmasından da kaynaklı olarak insanların bir yasa oluşturarak aralarında bir barış inşa etmeleri gerektiğini şu şekilde ifade eder: “Dolayısıyla insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır. Doğa durumunda ise bu konuda pek çok şey eksiktir.”<sup>130</sup> Locke açısından “mülkiyet doğa yasasının buyurduğu zorunluluktan kaynaklanan mülkiyettir. İnsan varlığını sürdürmek için doğal bir zorunlulukla bu amaç için gerekli maddelerin mülk edinilmesini gerektirir.”<sup>131</sup> Dolayısıyla Locke’un özne kavramında öne çıkan husus sübjektivitenin haklarını mülkiyet kavramına dayandırmasıdır.

Bir özgürlük durumu olan “doğa durumu”, bir başıboşluk hali değildir diyen Locke, “doğa durumu”nda insanların davranışlarını barış adına yönlendiren doğal yasaların var olduğunu ve insanın bu yasaları akıl ile kavrayabileceğini söyleyerek eşitlik ve özgürlüğün doğa düzeninde var olduğunu ama insanın doğa kurallarına yani aklın kurallarına karşı gelerek aynı eşitlik ve özgürlük üzerinde yıkıcı bir potansiyel taşıdığını kabul eder. Bu yıkıcı potansiyeli dizginlemek için özgürlüklerin garantisini oluşturacak bir güce bu özgürlüklerin herkes için geçerli ilkelerini, doğa yasalarına karşı gelenlerin yine herkes için yaptırımları belirleyecek ve denetleyecek bir iktidara ihtiyaç vardır. Locke, doğadan gelen özgürlüğü, bozgunculuk sananları yine doğal yasalar ile sınırlandırma ihtiyacı duymuştur. Aslında, insan aklını yücelten ve özerk kılan liberal yaklaşımda bile temel sorun, insan doğasına duyulan güvensizliktir. İnsandaki yıkıcı ve açgözlü tutumu göz ardı etmeyen Locke, özgürlüğü belirli bir düzen çerçevesinde anlatır.<sup>132</sup> Sübjektivite metafizikleri bağlamında ele aldığımız Locke, devleti meşrulaştırırken kullandığı temel enstrüman genel olarak doğaları gereği özgür, eşit ve bağımsız olan insanların söz konusu doğal haklarının korunması ve güvence altına alınması olurken özgür öznenin sahip olduğu mülklerin de korunmasıdır.

Locke’un insana ve adalete dair söylemlerini araştırmamız özelinde özetle değerlendirecek olursak Newton’cu fizikten esinlenen Locke, temel yapı birimleri insanlardan oluşan atomcu bir toplum tasarlayarak toplumda gözlemlediği kalıpları bireylerin davranışlarına indirgemeye çabası içinde olmuştur. Bu çabanın neticesinde “insanoğlunun ilk doğasını” araştırmaya teşebbüs ederek insan doğası ilkelerini hem ekonomik hem de siyasal problemlere uygular.<sup>133</sup> Hobbes gibi Locke’da siyasetin işlevini insanlar arasında meydana çıkan çıkar çatışmalarını yönetmek ve yönlendirmek şeklinde yorumlar.<sup>134</sup>

---

<sup>129</sup> Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 264.

<sup>130</sup> John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme; Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev.: F. Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınları, 2012, s. 81.

<sup>131</sup> G. Acar Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul: Dipnot Yayınları, 2013, s. 37.

<sup>132</sup> Kia, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, s. 71.

<sup>133</sup> Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev.: Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, ss. 79-80.

<sup>134</sup> Başdemir, *Siyaset ve Ahlak*, s. 11.

Locke, ahlak ve siyasete ilişkin görüşlerini benimsemiş olduğu rasyonalist epistemoloji doğrultusunda şekillendirir. Hukukun ve hakların akli bir gerçeklik olarak kendiliğinden var olduğunu kabul eden Locke, doğal hukukun koşullara göre değişkenlik göstermediğini belirterek bu durumun siyasetin meşruiyet ilkesi olduğunu dile getirmiştir.<sup>135</sup> Bu bakımdan Locke'un felsefesinde kendini koruma hakkı kadar mülkiyetini koruma hakkı da ön plana alınırken onun hukuk ve adalet görüşü de bu minvalde şekillenmiş olup özerk, özgür ve akıllı özne anlayışıyla beraber iyice bireyselleşen bir özne ve adalet yapısı gözlenir.

## 8. Jean Jacques Rousseau: Bilen/Bilinen Ayırımında Özne ve Adalet

Özellikle de atomistik, özerk benlik konusu ve düşünceleriyle kendi tekilliği üzerinde ısrarla duran Rousseau, benliğin biricikliğine ve duygunun önceliğine vurguda bulunarak benliğin şu anki konumuna zamanla kavuştuğunu ifade ederek muazzam mikro kozmos ve makro kozmos paradigmasını kökünden sarsarak sübjektivitenin biricikliğini savunmasıyla dikkat çeker.

Kafa ile yüreği, mantık ile duyguyu, doğa ile toplumu, benlik ile toplumu, ülke ile kenti ve benlik ile doğayı birbirinden ayırır, ardından bunlar arasındaki karşılıklı görür. Bu bölümlleme stratejisi, Rousseau'nun gücünün temelidir. Kendisini dünyadan ayırma yoluyla bir benlik yaratır, kendisini bir bilgi ve inceleme konusu olarak oluşturur.<sup>136</sup>

Rousseau'nun dikotamiler yoluyla oluşturduğu benlik algısı sübjektivite metafiziğinin en net ifadelerinden biri olarak yorumlanabilir. Ayrıca beni inceleme konusu yapması özneyi aynı zamanda nesneleştirdiğini de gösterir. Benliğin oluşumunda birincil ve en köklü adımı bölünmede bulduğundan dolayı bilen benlik ve bilinen benlik ayrımının sınırlarını net bir biçimde ele alır.

Rousseau, *ben'i ben olmayan'dan* ayırarak benliğini inşa ederek benliğini nesne gibi inceler ve onu bir özne olarak kurar.<sup>137</sup> Günah çıkarma ritüeli olan itiraf yönteminin yeni bir teknik kullanılarak ele alınması ile bu durum gerçekleşmiş olur. Çünkü itiraf, öznenin aynı zamanda ifadenin konusu (nesnesi) olduğu bir söylem ritüeli olup bireyin kimliğini meydana getiren her deneyimin bir bir sayılıp dökülmesini de gerektirir.<sup>138</sup> *İtiraf*lar adlı eseri bireyselleşmiş modern bireyin kaynağını teşkil etmesi açısından önemlidir ancak Rousseau *İtiraf*lar'da kurduğu bu bireyselleşmiş benliğin mutluluk vermediğini *Yalnız Gezerin Hayalleri*'nde keşfeder:

Yaratılmış benlik, benliğin dünyadan koparılması, sonunda insani mutluluğu gerçekleştirme yeteneğinden yoksun bir stratejik adımdır. İşte derin ironi buradadır: Modern benliğin büyük mimarı, tam bitirdiği anda inşa ettiği binanın içinde oturamaz olduğunu keşfeder. Benliğin dış dünyaya karşı sığınağı olarak çekildiği

<sup>135</sup> Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, ss. 94-95.

<sup>136</sup> M. Foucault, H. Gutman ve P. Hutton, *Kendini Bilmek*, çev.: G. Çağalı Güven, İstanbul: Om Yayınevi, 2001, s. 87.

<sup>137</sup> J. J. Rousseau, *İtiraf*lar II, çev.: Arif Obay, İstanbul: MEB Yayınları, 1999, s. 7.

<sup>138</sup> Foucault, Gutman ve Hutton, *Kendini Bilmek*, ss. 83-88.

düşlem, benliği ifşa ederek ve kararlaştırılmayan bir tarzda şeylerin ‘totolite’ sinde eriyerek son bulmaktadır.<sup>139</sup>

Rousseau’nun bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere modern sübjektivitenin se-külerleşmesiyle beraber özne umduğunu bulamadığından mutlu da olamamıştır. Çünkü Rousseau da tıpkı diğer Aydınlanma düşünürleri gibi toplumun örgütlenme ilkesi olarak görülen tanrısal vahyin yerine akli ikame ettiğinden öznenin totallik söylemleri içinde eriyip yok olduğunun farkındadır.

Eşitsizliğin kökeninde özel mülkiyetin yer aldığını iddia eden Rousseau’ya göre “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Bu, bana aittir’ diyebilen (...) ilk insan, uygar toplumun ilk kurucusu oldu.”<sup>140</sup> Rousseau açısından insanlar, uygarlığa doğru yöneldikçe yalnızca doğa durumundan uzaklaşmış olmazlar aynı zamanda eşitsizlik içine de düşmüş olurlar; “Eşitsizlik doğa durumunda kendisini bizim yeteneklerimizden, insan aklının ilerlemesinden alır ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşir ve yasallaşır.”<sup>141</sup> Ona göre insanların toplumsallaşma ve uygarlaşmasının başlangıç noktası olan mülkiyet fikrinin ortaya çıkması ile doğa durumundaki eşitliğin bozulması arasında tam bir örtüşme söz konusudur. Keza “doğa halinde görülmesi mümkün olmayan eşitsizliğin güç ve artışı, aklın ilerlemesi anlamında bizim yeteneklerimizden aldığını, sabitleşip yasal hale gelmesinin ise mülkiyet ve kanunların yerleşmesiyle mümkün olduğunu düşünür.”<sup>142</sup>

İnsan doğasının doğal ortamında bir tür kaos içinde olması yani belirsizlik, güvensizlik ve düzensizlikle çevrili olması Locke, Hobbes ve Rousseau’nun doğa durumu ve toplumsallık konusundaki görüşlerini etkiler. Bu üç düşünürün görüşlerinin kesiştiği nokta eşitsizliğin insan doğasından kaynaklandığı yönündedir. Fakat şu hususun özellikle altı çizilmelidir ki kaosu yerini düzene bırakabilmesi yalnızca bir tür uzlaşma yani sözleşme ile mümkündür. Formülü akılda bulan bu filozoflara göre doğanın sahip olduğu düzeni keşfeden ve bu düzeni yasallıkla oluşturan tek araç olarak akıl, söz konusu bu epistemolojik konumuyla beraber aynı zamanda toplumsal sahada da düzeni sağlayabileceğinden tek araç olarak eksik kalan yanını tamamlamaktadır. Rousseau, diğer Aydınlanma düşünürleri gibi adaleti ve hukuku tesis ederken yasayı inşa ederken akli merkeze almakta olup sözleşmeyi gerekli görmektedir. Adalet ile ilgili meselelerde eşitsizlik sorununun kökenine ise mülkiyeti yerleştiren Rousseau’ya göre akla dayalı yasa toplum düzenini sağlamak için şarttır. Göksel hayat dünyevi hayattan radikal bir biçimde dışlanmışır.

Siyasetin ve bireyin hukuk bağlamında özerkleşmesini sağlayan ve kademe kademe gelişen modern hukuk, halkın özgür iradesiyle meşrulaştırılmış bir düzen getirecek, hukukun muhataplarını, aynı zamanda yasaların yazarları olarak belirleyecektir.<sup>143</sup> Siyasi iktidarın keyfi gücüne ve gücün hegemonyasına son verilerek, toplumun hukuk ile düzenlenmesi için modern hukuk fizikötesi güçlere başvurmayı bir kenara bırakarak insanı

<sup>139</sup> Foucault, Gutman ve Hutton, *Kendini Bilmek*, s. 98.

<sup>140</sup> Jean J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: R. Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 1998, s. 135.

<sup>141</sup> Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 145.

<sup>142</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Derrida ve Heidegger*, ss. 44-45.

<sup>143</sup> Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak, Siyaset Kuramı Yazıları*, çev.: İlknur Aka, İstanbul: YKY, 2005, s. 20.

merkeze alan, akla uygun bir düzen kurgular. Modern hukuku diğer hukuk türlerinden ayıran nokta şüphesiz modern hukukun bizzat bilimsel düşüncenin konusu yapılabilmesi ve bilimsel metotlarla sosyal bilimlerin değişik konumlarına taşınması dolayısıyla hukukun bir bilim olarak kabul görmesiyle mümkündür.<sup>144</sup> Böylelikle modern siyaset düşüncesinin modern hukuka en ciddi katkısı iktidarın kaynağının Tanrı'dan gelmediği ve bu kaynağın tartışmasız halka ait olduğudur. Sözleşme kuramı, bu dayanakta en mühim role sahiptir.<sup>145</sup>

Bu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde genel kanaat toplumsallık öncesinde öznenin durumunun bir doğa hali olduğu hususunda kesişse de düzene duyulan gereksinimin nedenleri bir diğerinden farklıdır. Toplumsallığın ön-şartı olarak doğa halinden sözleşmeye geçiş hali Hobbes açısından bir kaos ortamının yok edilmesi gerekliliğinden kaynaklanırken Locke ve Rousseau bu durumu özel mülkiyet kavramıyla ilişkilendirirler.

Doğaya uygulanan epistemolojik tasarım arasında kalan etik özne yahut toplumsal bir özne konumundaki insan kendisini yepyeni bir konum içerisinde bulmaktadır zira modern dönemle beraber ortaya çıkan epistemolojik düzlem ve bilim artık doğadan ziyade insana yönelmektedir. Bu yönelim, özneyi yahut insanı doğa nesnesi halinde gören bir yaklaşımdır. Kurucu özne, Aristotelesçi metafizik geleneğin aksine kartezyen gelenek bağlamında incelendiğinde bu öznenin sadece doğa alanında değil aynı zamanda toplumsal alana eğilimli ve tahakküme alınan bir özne olduğu görülecektir. Bu nedenle, “modernlik, insanı tüm tikelci koşumlarından birer birer soydu ve onu (varsayılan) ‘tamamen insani’ öze -bağımsız, özerk ve dolayısıyla esas itibarıyla toplumsal olmayan ahlaki varlığa- indirdi.”<sup>146</sup> Bunun da ötesinde Kartezyen gelenekle birlikte epistemik-özne kurgusu öznenin siyasal ve toplumsal gelişimini de etkilemiş olmakla beraber “aynı öznenin, doğal bağlarının kabuğu soyulan ‘bizatihi insan’ın ‘özü’nün, diğer şeylerin yanı sıra asosyal bir yalnızlık olduğu anlaşıldı.”<sup>147</sup>

Rousseau’nun doğal olana ilişkin vurgusu çağdaş yapısalcılık ve post-yapısalcılık çerçevesinde önemli tartışmalara neden olan yazı ile şiddet bağlantısında tam bir uyumun olduğu yönündeki iddialarıyla yankı uyandırır. Çünkü Rousseau, “konuşma dilinin yazı diline olan öncelik ve üstünlüğünü vurgular. Buna göre, bütünüyle metaforik olan konuşma diliyle mukayese edildiğinde yazı, bir dejenerasyon anlamında ikincil sırada yer alıp olsa olsa konuşmanın zayıflatılmış şekline tekabül eder.”<sup>148</sup> Rousseau açısından ölümün taşıyıcısı olan yazı, bir düşüş durumu olan kültürün en belirgin göstergesidir. Çünkü kültür, insanlar arasındaki eşitsizlikleri, adaletsiz bir şekilde yorumlayarak eşitsizlik ve şiddetin kurumlar içerisinde yer edinmesine böylelikle doğa tarafından insana sunulmuş olan özgürlüğün ve eşitliğin tehdit edilmesine neden olur. Bu anlamda Rousseau, etik hoşnutsuzluklarla beraber uygarlaşma zemininde temel bir sorun haline gelen şiddete ait

---

<sup>144</sup> Ernest Hırş, “Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri”, çev.: S. B. Veziroğlu, Ankara: Bankacılık Enstitüsü Yayınları, 2001, s. 41.; Cahit Can, Hukuk Sosyolojisinin Gelişim Yönü, Ankara, 1997, s. 105; Kia, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, s. 25.

<sup>145</sup> Philippe Braud, “Devlet: Hukuki Öğretinin İkilemleri”, *Devlet Kuramı*, çev.: Gülçin Balamir Coşkun, Ankara: Dost Yayınları, 2000, s. 369.

<sup>146</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev.: Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 105.

<sup>147</sup> Bauman, *Postmodern Etik*, s. 106.

<sup>148</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Derrida ve Heidegger*, ss. 46-47.

performans ve eşitsizliğe ait dil arasındaki münasebete ilişkin sorgulamayı başlatır.<sup>149</sup> Şiddetin dil ile olan ilişkisi ve postmodern dönemde dillendirilen adalet konusuyla ilintisini dikkate alacak olursak Rousseau'nun bu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir.

Buraya kadar adalete dair genel bir değerlendirmede bulunmak gerekirse kendini sözleşme yoluyla dışa vuran hukukun oluşumu Hobbes'un düşüncesinde kendini koruma yasası şeklinde bir sözleşme olarak ifadesini bulurken Locke için özgürlük ve mülkiyet üzerine yükselen bir sözleşme söz konusudur. Rousseau'da ise bu durum genel iradenin iktidarıyla gerçekleşen sosyal sözleşmeyle gerçekleşir. Rousseau'ya göre ortak irade eliyle ortak bir bilinçten türeyen iradenin yasaya evrildiğini böylelikle modern devletin ve modern hukukun birlikteliğine şahit oluruz. Bu bakımdan Rousseau'nun toplumda iktidarın totalleştirici yönünü destekler nitelikteki yaklaşımı post-antropolojik felsefelerde evrensellik söylemlerine yönelik şiddetli eleştirilerin hedefine yerleşir.

### 9. İskoç Aydınlanması'nda Algılanan Özne ve Yapay Bir Erdem Olarak Adalet

İskoç Aydınlanma geleneğinin sübjektivite metafizikleri açısından önemini ahlak ve siyaset perspektifinden değerlendirecek olursak David Hume'un ve Adam Smith'in insan doğasına ve adalete ilişkin görüşlerinin hümanistik anlayışa katkılarını inceleme gereği doğmaktadır. Başdemir'in de belirttiği üzere İskoç Aydınlanma etiğinin tecrübeye, duyguya ve geleneğe yönelik bir uzlaşmayı imlediğini hatırla tutacak olursak İskoç Aydınlanması'nın ahlak felsefesi, ekonomi ve tarih konularına yoğunlaştığını ve İskoç düşünürlerin (Hutcheson, Hume ve Smith), bireysel erdemle/avantajla kamu menfaati arasında herhangi bir tercihte bulunmanın yanlış bir yaklaşım olacağını bildirmeleri oldukça dikkat çekicidir. Onlara göre ahlak kurallarının kaynağında insani duygular ve gelenekler yer almaktadır. Bu düşünce, esasında rasyonalizmin eleştirisine dayanmakta olup tek başına aklın orijinal bir fikir meydana getiremeyeceğini ileri süren Hume açısından insanın geleceğin bilgisine sahip olamayacağı şeklinde bir karşılık bulur. Smith ise bizlerin doğru ve yanlış çıkarımını akıldan çıkarabileceğimiz ilk ilkeler görüşünü bütünüyle saçma ve anlaşılmaz bulmaktadır.<sup>150</sup>

Gerek Hume'un gerekse Smith'in yaşadıkları dönemde yoğunluk kazanan akıl merkezli düşünce dizgelerinin ön planda olduğunu düşünecek olursak salt akla böylesi bir eleştiriyi yöneltebilmeleri kendi dönemleri için radikal bir tutum olarak yorumlanabilir. Bu bakımdan araştırmamızda öncelikle Hume'un sorasında Smith'in birey ve adalet görüşleri etik ve politik çerçevede ele alınacaktır.

Hatırlanacağı üzere Descartes *ben*'in (öznenin), düşünen bir töz olduğunu bu nedenle zamanda kalıcı ve değişmez olduğunu belirtir. Değişimden bağımsız olan bu töz kavramı rasyonalist geleneğin merkezi görüşüdür. Descartes'ın izinden giderek benliği özne şeklinde konumlandıran akılcı filozofların yanında bir de benliği nesne yani bilinen benlik şeklinde ele alan empirist filozoflardan söz etmek de mümkün. Descartes'ın bu görüşüne karşın Hume yalın, zamanda kalıcı ve özdeş kalan bir töz düşüncesi ve böylece de bir özne ya da benlik düşüncesinin gerçekte bir karşılığı olmadığını iddia ederek Descartes'ın düşünen töz olarak özne nosyonunu eleştirerek bu hususta şu ifadeye yer vererek kimi felsefecilerin; "benliğimiz dediğimiz şeyin her an yakinen bilincinde olduğumuzu,

<sup>149</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Derrida ve Heidegger*, s. 47.

<sup>150</sup> Hasan Yücel Başdemir, "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith", *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 37, 2005, (ss. 1-19), ss. 2-3.

varoluşunu ve varoluştaki devamlılığını duyumsadığımızı imgelerler ve hem eksiksiz özdeşliğinden hem de yalınlığından bir tanıtılmanın açıklığının ötesinde emindirler.”<sup>151</sup> Hume’a göre bu tutumu benimseyen felsefecilerin düşünceleri pek de anlam ifade etmemektedir.

Empirist çizgide bulunan Hume, öznenin bir töz olduğu görüşünün karşısında durma nedenini izlenim ve ide olarak iki algı biçimine dayalı bilgi anlayışına bağlar. Bu anlayışa göre Descartes’ın ileri sürdüğü gibi öznenin düşünen töz olduğuna dair bir izlenim bulunmamaktadır. Bu yapıda bir özne izlenimimiz mevcut olmadığından ötürü öznenin yalın, zamanda kalıcı ve değişmez olan bir töz olduğunu iddia edemeyiz. Hume’a göre özne, belleğimizin ve nedensellik ile benzerlik ilişkilerinin neticesinde oluşan bir kurgudan öte bir şey değildir.

Hume ve Locke gibi empiristler, benliğin bir töz olarak mevcut olmadığını ve bilen bir benliğin var olmadığını iddia ederek aksine sadece algılanan benliğin varlığından söz ederler. Hume, benliği algı olmadan hiçbir şekilde yakalayamadığını ve yakaladığı asıl şeyin her daim algı olduğunu ve algıları olmadan var olmadığını bildirir. Empirik bir analizle değerlendirdiği özne kavramı yani benlik Hume açısından yalnızca algılarımızın bir demeti olup yalın ve özdeş bir benlik ve özdeş olma halinden söz edilemez. Bilindiği üzere empirist düşünce geleneğinde sübjektivite doğada determinist bir belirlenim altında olduğundan Hume için özne olmak, doğa içinde bulunmak ve yalnızca akıl sahibi bir varlık olmaktan öte bir şey değildir.

Genel olarak erdem ve erdemsizlik konuları üzerinde incelemede bulunan Hume’a göre ahlaksal ayrımlar ustan türemez. Bunun aksine, ahlaksal ayrımlar ahlak duygusundan türer.<sup>152</sup> Ahlakı normlar üzerinden değil erdemler üzerinden değerlendiren Hume, insan doğasının ve onun işleyiş biçimleri ile insanlığın koşullarının karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olduğunu belirtir. Bir başka ifadeyle, ahlak meselesini insanların bir arada peyderpey ürettikleri ve inşa ettikleri ve bu üretimin sürekliliğinin daima devam ettiği önemli bir husus olarak yorumlar. Bunun yanı sıra, ahlakı belli davranışların yapılmasını ve yapılmamasını buyuran bir normlar sistemi olarak düşünmez.

Hume’a göre gerek Hobbes gerekse Locke doğrudan “bencil bir ahlak sistemini” destekleyen düşünürlerdir. Çünkü bu düşünürlere göre haz duygusu tarafsız olamayacak bir duygudur. Psikolojik bir kuram olan egoizmde bireylerin yalnızca kendilerini mutlu ettiğini ve çıkarlarını gerçekleştirdiklerini göz önünde bulunduracak olursak Hume nezdinde Hobbes ince bir egoizmi benimsemiştir. Hume’a göre ahlakın temeli bireyin kendisini düşünmesinden ziyade başkasını düşünmesiyle ilişkili olup en büyük ahlaki dürtü ise bireysel çıkarlarımız değil aksine yardımseverliktir. Bunu açıklarken sempati (duygudaşlık) kavramına başvuran Hume, sempatinin gözlemcinin en önemli niteliği olduğunu vurgular.<sup>153</sup>

Hume’a göre adalet kavramı gelenek ve eğitim neticesinde ortaya çıksa da adalet, sempati sayesinde arzulanır ve geçerliliğini korur. Hume, sempati sayesinde insanların adalet erdemine ulaşmak için mücadele ettiğini savunur. “Duygudaşlığın insan doğasında

---

<sup>151</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev.: E. Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009, s. 173

<sup>152</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ss. 307-320.

<sup>153</sup> Başdemir, “İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, ss. 5-12.

çok güçlü bir ilke olduğundan eminiz. (...) duygudaşlığın ahlaksal ayırımların başlıca kaynağı olduğundan kuşku duymayız...”<sup>154</sup> Bu duygudaşlığın neticesinde bencil insan modeli aşılmakla kalmaz aynı zamanda insan, kamunun faydasını ve iyiliğini arzular. Bunun yanı sıra adaleti hem onaylar ve olumlar hem de destekler. “Adalet hiç kuşkusuz kamu yararına yönelik bir eğilimi olmasının dışında hiçbir nedenle onaylanamaz; kamu yararı da duygudaşlığın bizi onunla ilgilendirmesi dışında bizimle ilgisizdir.”<sup>155</sup>

Hume, adaleti insanlığın koşullarından ve gerekliliğinden kaynaklanan bir çelişkiyle “hoşnutluk ve tasvip” üreten yapay bir erdem olarak değerlendirir.<sup>156</sup> Adaleti yapay bir erdem ve beşeriyetin bir icadı olarak görmesinin gerekçesini sempati kavramına bağlayan Hume’un perspektifinden sempati kavramı başka insanları hissetmek, duygu düzeyinin başkalarıyla benzerlik içinde olması ve olumlu bağ kurmakla ilişkilidir. Sempatinin her kişide farklı düzeylerde bulunması, çıkar çatışmalarının yaşanmasına neden olur ancak potansiyel olarak sempati, üst seviyeye çıkartılabilir. Özellikle belirtilmelidir ki Hume, adaleti insani erdemler arasında onun için bir izlenim ya da memnuniyet duygusu üreten bir şey olarak sınıflandırır. Bazı eylemlerin sadece ahlaki bir açıklama yapmak olduğunu ve bilimsel türden tamamen rasyonel bir yargıya varmak olmadığını söyler.

Hume’un teorisinde adalet konusu mülkiyet meselesiyle temellendirilir. Hume’a göre “adaletin kökeni mülkiyetin kökenini açıklar.”<sup>157</sup> Hume’a göre adaletin üç unsuru vardır: “...mülkün el değiştirilemezliği, mülkün rıza yoluyla devredilmesi ve verilen sözlerin yerine getirilmesi yasaları. Bütün bir toplumun huzur ve güvenliği bu üç yasaya tam anlamıyla uyulmasına bağlıdır zira bunlar göz ardı edildiği sürece insanlar arasında iyi ilişkiler kurmak olanaksızdır.”<sup>158</sup> Bu üç temel husus, aslında adaletin özel mülkiyet sisteminin tanınmasını ve onun işleyişini ortaya koymaktadır.

Hume, böylesi bir temellendirmenin sebebini toplumu tehdit eden ve kendisi için yıkıcı bir potansiyel taşıyan dış koşulların varlığıyla ilişkilendirir. Söz konusu bu durumu insanların mülkiyetlerinin istikrarsızlığı ve saldırıya açıklığı gibi etmenlere dayandırmaktadır.<sup>159</sup> Bu dayanaktan hareketle, adalet olgusunun bireyin veya toplumun sahip olduğu mülkiyete dair istikrar, güvence ve belirlilik gibi hususları sağladığı kurallardan oluştuğunu ifade etmek mümkündür. Söz gelimi bu haliyle adalet, mülkiyet unsurlarını içeren çekişmeleri, çatışmaları, pürüzleri giderecek ve insanların kendi aralarında konsensüse varabilecekleri birtakım kuralları kapsayacaktır.

Hume, adalet kurallarının insanlar tarafından neye dayanarak belirlendiği ve bu kurallara uymaya ya da uymamaya ahlaksal olarak güzellik ya da çirkinlik olarak anlamalar yüklememizin dayandığı nedenleri inceler. Adalet kurallarının keyfi olmadıklarına vurguda bulunan Hume’un nazarında şayet doğal ile bir türe ortak olanı anlıyor ya da hatta yalnızca o türden katıyen ayrılmaz olanı kastediyor yahut yalnızca o türden olanı anlıyorsak adalet kurallarını Doğa Yasaları olarak anmamız yanlış olmaz.<sup>160</sup> Hume’a göre

---

<sup>154</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 409.

<sup>155</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ss. 409-410.

<sup>156</sup> Ian F. G. Baxter, “David Hume and Justice”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 13, No. 47 (1) (1959), (ss. 112-131), s. 116.

<sup>157</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 329.

<sup>158</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 352.

<sup>159</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ss. 325-335.

<sup>160</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 325.

adalet yapay olsa bile ahlaksallık duygusu doğal olup bir adalet edimini topluma yararlı kılan şey, insanların bir davranış dizgesinde birleşmeleridir.<sup>161</sup>

Hume'a göre "adalet duygusu tasarımlarımız değil izlenimlerimiz üzerine kurulmuştur".<sup>162</sup> Bir başka ifadeyle, güzel ile çirkin ve iyi ile kötü olan veya erdemli ile erdemsiz olan arasındaki değerlendirmemizi duygularımız aracılığıyla yaparız, aklımız ile değil çünkü akıl, duyguların kölesidir. Hume, adaleti sağlayan kuralların yerindeliğini analiz ederek, söz konusu bu kuralların olmadığı durumlarda ortaya çıkacak toplumsal durumun kritiğini bu şekilde yapılandırır.

Böylelikle Hume, adaletin kurulmasında ilksel (kökensel) güdü olarak "kişisel çıkarı" ve sempatinin birlikte iş görmesine işaret etmektedir.<sup>163</sup> Hume'un bu husustaki ifadesi şöyledir:

Adaletin kurulu olduğu çıkar akla hayale gelebilecek en büyük çıkardır, zira tüm zaman ve yerleri kapsar. Başka bir buluşun ona hizmet etmesi olanaksızdır. Açık-  
tır ve toplumun ilk oluşumunda ortaya çıkar. Tüm bunlar adalet kurallarını dayanıklı ve en azından insan doğası kadar değişmez kılar.<sup>164</sup>

Hume'un ve Smith'in ılımlı bir subjektivizm savunduğunu belirten Başdemir'e göre ahlaki değerler, bireysel gereksinimlerimizi ve beğenilerimizi karşılamak uğruna yaptığımız seçimler değildir ancak bunlar tarafsız gözlemcilerin beğenilerine uyumlu davranmakla meydana gelir. Tarafsız gözlemcinin bir eyleme yönelttiği reaksiyon, failin o eylemi yapıp yapmaması gerektiğini belirlemektedir.<sup>165</sup>

İyi hayatın çeşitliliği fikrini savunan İskoç düşünürlerine göre söz konusu çeşitliliği bir arada tutabilecek ve ahlaki çatışmaların önüne geçebilecek nesnelleştirici bir mekanizmaya gereksinim vardır. Bu mekanizmayı açıklayan Hume'a göre ahlakla ilişkisi olan (yardımseverlik gibi erdemler) ve olmayan (kişinin kendini sevmesi gibi) ilkeler söz konusu olup her iki türden ilkeler devamlı rekabet içindedirler. İnsanın doğasından ileri gelen bu ilkeler zaman zaman birbirlerinin önüne geçebilmekte olup ben sevgisinin yardımseverliğin önüne geçmediği müddetçe ahlakla uyumlu olduğunu savunan Hume'a göre sempati duygusu bizleri ötekini de gözetmeye yönlendirir. Böylece kişisel menfaatlerimizin neden olabileceği zararın önüne sempati ve yardımseverlik duyguları geçerek olası kötü bir eylem engellemiş olur. Hume'un ben sevgisi anlayışını kişisel menfaatle izah eden Adam Smith'e göre bireysel çıkarlar yardımseverliğin önüne geçmediği müddetçe önemli bir ahlaki dürtü olarak nitelenir ve sempati sayesinde başkalarına zarar vermenin önüne geçilerek onlara sıkıntılı anlarında yardım etmemize olanak sağlanmış olur.<sup>166</sup> İskoç düşünürlerin iyi hayatın çeşitliliği görüşünü savunmaları post-antropolojik felsefelerde kimlik ve farklılık konusunda farklılığın önemiyle uyuşsa da postmodern filozofların nesnelleştirici bir mekanizma fikrine karşı olmaları bakımından ayrılır. Çünkü post-antropolojik felsefelerde nesnelleştirici ve totalleştirici söylemler sıklıkla eleştirilmektedir.

---

<sup>161</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 410.

<sup>162</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 332.

<sup>163</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 334.

<sup>164</sup> Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ss. 410-411.

<sup>165</sup> Başdemir, "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith", s. 10.

<sup>166</sup> Başdemir, *Siyaset ve Ahlak*, s. 148.

Sübjektivite metafizikleri bağlamında Smith'in özne anlayışına genel olarak bakan olursak onun Descartes ile modern düşüncenin merkezi problemi olan sübjektivite kavramını çalışmalarının odağına yerleştirdiğini gözlemlemek mümkün. Kendi düşüncesini Descartes'a ve rasyonalist felsefenin karşısında konumlandırmış olsa da Decartes'ın özne felsefesinin dışına çıkamamıştır. Tıpkı klasik Alman düşünürleri gibi Hume ve Smith'in çalışmalarında da özne kavramı sıklıkla işlenmekte olup "insan doğası" kavramı belirgin bir şekilde işlenmektedir.

Smith'in öznenin kuruluşu ve kurtuluşu etkiyle geliştirdiği kuram modern felsefenin cevap aradığı sorular olarak karşımıza çıkmakta olup Smith, bu sorunu "insan doğasının kuruluşu" şeklinde dillendirerek felsefenin gündemine oturtur. Smith'in özne felsefesini kurma çabasını *Ahlaki Duygular Kuramı* adlı çalışmasında ortaya koyduğu söylenebilir. O, kendinden önceki filozoflar gibi insan doğası kuramını geliştirerek insan doğasına ilişkin gözlemde bulunur.

Smith'in insan doğası kuramı insanların hareket ve davranışlarını belirleyen üç temel güce dayanır bunlar: Kendini düşünme ve sempati, özgürlük isteği ve topluma uyma adabı ve son olarak çalışma itiyadı ve mübadele eğilimi şeklinde sıralanabilir.<sup>167</sup> İnsanı sosyal bir varlık olarak değerlendiren Smith'e göre bu sosyalliğin de kaynağı doğasından ileri gelmekte olup aynı zamanda doğasından kaynaklı olarak insan bencil bir varlıktır ancak bu durum insanın bencilce duygularının kontrol edilemeyeceği anlamına gelmemelidir. Çünkü Smith'in esas vurgusu bu bencil yönlerin kontrol edilebilir ve eğitilebilir olduğundan yana olup bununla beraber şefkatli ve merhametli yönlerinin de onun sosyal olmasındaki önemli etkenler olduğu yönündedir.

Smith, öznenin kuruluşunda olmazsa olmaz faktörün dil olduğunu öne sürerek konuşmanın öğretilmediğini ifade eder ve insan toplumundan uzak olarak büyütülmüş iki vahşinin kendi aralarında gereksinimlerini anlatmak adına doğal olarak nesneleri betimleyebilmek için birtakım sesler çıkarmak yoluyla dili inşa ettiklerini iddia eder.<sup>168</sup> Öznenin nesneyi kendi ihtiyaçları, istekleri, arzuları, estetik duyguları ve tahayyülüne göre yeni bir forma soktuğunu belirten Smith'e göre özne bunu yaparken nesnenin sahip olduğu özellikleri göz önünde bulundurmak zorunda olduğu için keyfi bir tutum sergileyemekte olup nesnenin maddi varlığını kesinlikle ortadan kaldırmamakta sadece formunu değiştirebilmektedir. Bir diğer ifade ile Smith, özne-nesne dualitesinin süreklilik içinde olduğunu ve ortadan kaldırılamaz olduğuna işaret eder.

Empirist ve rasyonalist felsefeler arasında epistemolojik olarak realizm ilkesini benimseyerek bir sentez oluşturan Smith, emek ve etkinlik kavramlarının önemini savunarak öznenin kuruluşunda ontolojik anlamda iç içe geçen üç olmazsa olmaz noktaya vurguda bulunur. Smith'e göre bunlar doğa, toplumsal ilişkiler ve duygu; düşünce ve kavramlar dünyasıdır.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> Atilla Yayla, *Liberalizm*, Ankara: Liberte Yayınları, 2015, s. 80.

<sup>168</sup> Adam Smith, "Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of Original and Compounded Languages", *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, ed. J.C. Bryce, Indianapolis: Liberty Fund, 1985, s. 203.

<sup>169</sup> Doğan Göçmen, Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası: Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes'tan Adam Smith'e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 3/2008, ss. 43-81.

Bütün insanlarda olduğunu varsaydığı meşhur olma, para kazanma ve diğer insanlar üzerinde üstünlük kurma gibi düşünceleri farklı bir şekilde değerlendiren Smith, tutku ve menfaat arasında ayırımıda bulunmayarak insanların geneline ait tutkuları açığa çıkarmayı yeğler. Böylelikle sınıfsal farklılığın bu tür tutkular karşısında anlam ifade etmediğinin altını çizer. Bu yaklaşımla Smith, tutku ve menfaat arasındaki farklılığı öne çıkaran düşünce yapısından kopuşu ifade etmektedir.<sup>170</sup>

Smith'in insan doğasına dair belirlenimlerine ve özne anlayışına kısaca yer verdikten sonra adalete dair görüşlerinin sempati kavramı ile olan bağlantısının post-antropolojik felsefeler açısından ayrı bir önemi ifa ettiğini söyleyebiliriz. Akıl merkezli tutumlarıyla öne çıkan hümanistik perspektiflerin, duyguyu hesaba katmadıklarını iddia eden postmodern düşünürlerin bu yöndeki eleştirileri dikkate alınacak olursa İskoç Aydınlanması'nın ahlakı ve duyguyu önceleyen görüşleri bizlere farklı bir sentez sunmaktadır.

Gerek Hume'un gerekse Smith'in duygudaşlığa (sempatiye) verdiği önem duygudaşlığın, bencilliklerimizin yardımseverliğe dönüşmesine imkân tanınmasıyla açıklansa da her iki düşünür de bunun tek başına yeterli olmadığını farkındadır. Onlara göre ben sevgimizi ve bireysel çıkarlarımızı ahlaki duygulara hamledilmesinin arkasında yatan bir diğer neden bizlerin her davranışının ahlaki faillerce gözetlendiğine olan inancımızdır. Ahlaki faillerin diğer ahlaki faillerce gözlemlenmesi ve bu durumun zincirleme devam etmesiyle ahlak, bu türden ahlaki faillerin davranışları arasında kurulan bir denge halini alır. Bu sürece dahil olan ahlaki failer sübjektif yargılarını başkalarının denetimi altında nesnelleştirmiş olur. Çünkü her bir ahlaki fail aynı zamanda objektif bir gözlemcidir. Böylece bencil duygularımızın ahlaki davranışlara dönüşmesi duygudaşlık ve tarafsız gözlem sayesinde gerçekleşir. Başdemir'e göre "farklı iyi hayatlar sempati ve tarafsız gözlemcilerin denetimi altında uyumlu bir ahlaki görüntü alır. Ahlaki bir kararın doğru veya yanlış olması, tarafsız gözlemcinin duygudaşlık (sempati) içinde ona nasıl tepki vereceğine bağlıdır."<sup>171</sup> Sempati kavramının insan doğasındaki konumunu resmeden söz konusu düşünürler öznenin sübjektifliğinin aynı zamanda objektifleştiğini ileri sürmeleri önemli bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir.

Smith'in savunmuş olduğu hukuk yaklaşımında kişinin anlık ve doğal duygu temelli tepkileri ve yargıları, ussal bir fayda hesabı yahut fayda yorumlanmasına olanak tanımayan bir biçimde adalet kavramının temel dayanağı ve ölçüsü olur. Dolayısıyla başkasına zarar veren şahıstan intikam alınırsa bireylerin ve tarafsız gözlemcinin gözlemlediği meselelere yönelik içine düştükleri nefret, onay, vefasızlık, cezalandırma, kin, ödüllendirme gibi duygular ve tepkiler doğal bir niteliği barındırmış olacaktır. *Hukuk Üzerine Dersler ve Ulusların Zenginliği* adlı yapıtlarında Smith, adaletin sivil hükümet ve siyasal iktisadın temeli olduğunu, "tarafsız gözlemci"yi temele aldığı için doğal hukuk anlayışının ahlak kuramının devamı gibi olduğunu ve doğal hukukun tarafsızlığını yansıttığını ifade eder.

Adaletin iki anlamı olduğunu, bunlardan ilkinin Aristoteles'in başkasına ait olana göz dikmemek ve zarar vermemek şeklindeki "karşılıklı uygulanan adalet" görüşüne benzediğini belirten Smith'e göre ikincisi ise yine Aristoteles'in, "kaynak dağılımı" olarak

<sup>170</sup> Albert Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar, Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?* çev.: Barış Cezar, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 112-114.

<sup>171</sup> Başdemir, *Siyaset ve Ahlak*, s. 149.

adlandırdığı görüştür. Bu görüşe göre başkasına ait olana zarar vermememiz gerektiği gibi kendimize ait olanı yüce gönüllükle kullanmamız gerekmektedir. Smith, her iki adalet görüşünün dışında ve ikincisine paralel bir içeriğe sahip başka bir anlayışın varlığından söz ederek Platon'un savunduğu bu yaklaşımda adaletin tüm sosyal erdemleri kavradığını belirtmektedir. *Ahlaki Duygular Kuramı* adlı yapıtında Smith, adaleti ilk anlamıyla ele aldığı altını çizer.<sup>172</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere tüm diğer erdemlerle adalet arasına bir ayırım koyan Smith için adaletli olmak, başkasına zarar vermemekle eşanlamlıdır. Çünkü Smith nezdinde zarara neden olmak, adalet kurallarının ihlal edilmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Dolayısıyla başkasına zarar vermemek adalet kurallarına uyulması için yeterli bir unsurdur. Bu unsur Smith'in "karşılıklı uygulanan adalet" görüşünü savunmasının esas nedenidir. Smith'e göre adalet, temel erdem olup birey ve kamu arasındaki ilişki çok boyutlu bir yapıda ve adalet temelinde yükselmekte olup farklı erdemleri de içeren bir biçimde genişletilmektedir.

Adaletin en kutsal yasaları, ihlali en yüksek sesle intikam ve cezayı çağrıştıran yasalar, komşumuzun hayatını ve kişiliğini koruyan yasalardır; ikincisi, malını ve mülkünü koruyanlardır ve son olarak, onun kişisel hakları denileni veya ona verilecek olanı başkalarının vaatlerinden koruyanlardır.<sup>173</sup>

Smith'e göre insanlar, adaletsizlikle alınan zararın intikamını almak adına uygulanmış olan şiddete tahammül edip onayladığı gibi zararın önüne geçmek ve onu uzak tutmak ve saldırganı komşusuna zarar vermekten alıkoymak adına yapılan şiddeti de kabullenerek onaylar. Adaletsizlik eden şahsın kendisi de bu duruma duyarlıdır ve suçun işlenmesini önlemek ya da suçu gerçekleştirdiği anda kendisini cezalandırmak için gerek zarar vermek üzere olduğu şahsı gerekse öteki kişiler tarafından en uygun biçimde kendisine yönelik güç kullanılacağına farkındadır. Smith'e göre adalet ve tüm diğer sosyal erdemler arasındaki kayda değer farklılık buna dayanır.<sup>174</sup> Adaletsizliğin ve mutluluk önündeki engellerin maddi hırsların olumsuz yönleriyle ilintili olduğunu savunması, Smith'in manevi hazları maddi hazzardan daha fazla önemseyişini gösterir.

Özetle belirtecek olursak Smith için adaletli olmak başka insanlara ve onların mallarına ve mülklerine aynı zamanda saygınlıklarına zarar vermemektir. Öyle ki adaletli olmak demek başkasına zarar vermemeyi sağladığında bile gerçekleşmiş olur, öylece oturarak ve hiçbir şey yapmayarak bile adaletin tüm kuralları yerine getirilmiş olur. Genel olarak ifade edecek olursak İskoç Aydınlanma düşünürlerini Hume ve Smith'in felsefeleri özelinde değerlendirmeye giriştiğimiz bu başlıkta, her iki filozofun özgün tarafları göz ardı edilemeyecek kadar çarpıcı olmakla beraber ciddi fikir ayrılıkları söz konusudur. Hume'un faydayı esas alan adalet yaklaşımı Smith'in felsefesinde zarar vurgusuyla öne çıkar. Buna rağmen her ikisi de insani uygulamalara, duygulara ve alışkanlıklara dayalı bir düşünce dizgesi ortaya koymaları bakımından sübjektivite metafizikleri açısından önemlidir.

## 10. Immanuel Kant: Bilen-Eyleyen Özne Bağlamında Adalet

<sup>172</sup> Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, São Paulo: MetaLibri, 2006, s. 246.

<sup>173</sup> Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 75-76.

<sup>174</sup> Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 71-72.

Özneden, düşünen benden ve bilme yetisinin çözümlenmesinden hareket eden bir yaklaşım sergileyen Immanuel Kant, kendinden önceki felsefe dizgelerine karşıt bir tutum içinde olmayı tercih eder. Kant'ın felsefesi, transandantal olanın yani ontolojik zeminin yitimiyle beraber beliren boşlukta, modern öznenin fenomenal alana mahkûm edilmesiyle birlikte akıl odaklı bir metafiziğe doğru yol alınmasına sebebiyet verdiğinden sübjektivite metafiziği eleştirmenlerinin birçoğu için önemli bir çıkış noktası sağlar. Dolayısıyla bu sorunsallık modern dönemin yeni özne tasarımı olarak karşımıza çıkmakta olup evrensel ahlak yasası ile birlikte çağdaş felsefelerin yönünü belirleyen ve adalet kavramını etkileyen önemli bir faktör olarak değerlendirilir.

Post-antropolojik felsefelerin Aydınlanma'nın aklın özgürleştirici potansiyeline duyduğu inancı hedef aldığını dile getirecek olursak Kant felsefesinin araştırmamızdaki önemi belirmiş olur. Çünkü dünya tasarımında akla yapılan yüceltmeyle Aydınlanma düşüncesindeki esas vaat edilen, dünyanın adeta bir cennete dönüştürüleceğiydi. Oysa başta Nazi Almanyası'nda yaşanan ırkçı, yok edici politik tutumlar ve Hiroşima'ya yapılan nükleer bombalama olmak üzere deneyimlenen olumsuz gelişmelerin Aydınlanma düşüncesinin evrensel ahlak yasası, adalet, barış, özgürlük, refah gibi vaatleriyle ve insan hakları söylemleriyle pek de uyuşmaması, postmodern düşüncenin kritize ettiği en önemli argümantasyon olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan Kant'ın adalet ve insana dair söylemleri merak uyandırıcı olmakta ve çalışmamızda önemli bir referans kaynağı olarak konumlanmaktadır. Çünkü Aydınlanma felsefesi sübjektivite tanımlamasının odağına yerleşmiş olup Kant'ın felsefi katkıları sayesinde Descartes'ın modern öznesinin ve adalet söylemlerinin sistematize edilmiş halini serimlemektedir.

Hatırlanacağı üzere Kant'tan günümüze kadar Batı düşüncesi yaklaşık iki asırdır nesnelerle sadece öznenen yola çıkarak bağlantı kurmak zorunda kalmıştır. Kant'ın felsefe dünyasında gerçekleştirmiş olduğu Kopernik Devrimi ise özneyi merkeze alır: Dış dünya, bir özne tarafından bilinmediği sürece nesnesi dahi olmayan bir numen alanı yani bir belirsizlik olarak kalır ve nesne, bilen bir özne olmadan hiçbir statüye sahip olamaz.<sup>175</sup> İşte Kant'ı post-antropolojik felsefeler açısından önemli kılan husus onun özneye ilişkin söylemlerinin adeta bir devrim niteliğinde olmasıdır çünkü sübjektivitenin rasyonel olarak tanımlanışı evrenin de akla uygun bir şekilde açıklanmasıyla sonuçlanır.

Kant'ın birey anlayışı epistemolojik, ahlaki ve siyasal bir özne olarak belirir.<sup>176</sup> Descartes'ı takip eden Kant, düşünen-bilen bene indirgenmiş olan özneye bir de eyleme niteliğini ekleyerek Aydınlanma döneminin öznesinin "bilen-eyleyen bir özne" olmasını sağlar. Önceki yaşam şekillerine, tutumlarına ve düşünme biçimlerine şüpheyle yaklaşan Kant bu konularda eleştirel bir tutum sergiler. Nesnellik arayışını hem felsefi söylemin asıl gayesi olarak belirler hem de metafiziğe sınırlar getirmekle kalmayıp aynı zamanda tamamen yeni bir metafizik tasarımı oluşturur. Kısacası felsefenin problemlerini ve felsefe yapma yollarını yenileyen ve dönüştüren bir tutum sergiler.

---

<sup>175</sup> Graham Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev.: Oğuz Karayemiş, İstanbul: Tellekt, 2020, s. 11.

<sup>176</sup> Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 92.

Kant, “Sapere Aude!”<sup>177</sup> söylemi ile tüm Aydınlanma döneminin baskın kodu olarak öne çıkan aklın, akıl sahibi olmanın ve onu kullanmanın önemine dikkat çekerek doğada ve sosyal yaşamda düzenin keşfini ve bu düzeni kurmayı kendisine görev addeder. Akla yüklemiş olduğu bu görev neticesinde doğadaki düzeni matematiksel bir yolla formüle etmesi yasa olarak bilimin en önemli amacı olmuştur. Doğada başarıyla neticelenen bu durumun akabinde söz konusu dönemin içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşullar dikkate alındığında benzer tutumun ve başarının toplumsal sahaya uygulanıp uygulanmayacağı sorgulanmıştır. Esasında, aklın düzenleyici işlevini sosyal sahada işler hale getirmek insan davranışlarının yasalarına dönük bir ilgi oluşturmıştır.<sup>178</sup> Bu yaklaşım şekli ilerleyen zamanlarda Pozitivizm adıyla toplumun tıpkı bir doğa objesi şeklinde incelenerek bilimsel bir ideal olma çabasını yansıtmaktadır.

Kantçı ahlak felsefesinde özne, uyduğu yasayı koyar fakat bunu yapabilmesi için, ego’ya meyil ve akıl konusunda, özdeş değilse de benzer bir evrensel varlıklar topluluğunu varsayması gerekir. Ontolojiden etiğe yönelim ve teorik gereklilikten praksis sahasına geçiş, formun evrensel rasyonelliğinin özgürlüğü sayesinde. Bu nedenle logos’a uymak, özerk olmaktır.<sup>179</sup>

Logos’a uyularak özerliğin elde edileceğinin altını çizen Kant, Yunan yasa düşüncesinden Yahudi Hristiyan yasa fikriyatına yönelen değişiminin rasyonel kuramını gerçekleştirmiştir: “Yasa, kendisine içerik sağlayacak olan, önceden mevcut bir İyi’ye bağlı değildir, iyinin mevcut haliyle kendisine bağlı olduğu saf biçimdir yasa. İyi, yasanın kendi kendisini bildirdiği biçimsel koşullar içinde bildirdiği şeydir.”<sup>180</sup>

Normların, değerlerin ve hukukun kaynağı olarak aklın ve dolayısıyla da insanın kaynak olması felsefi anlamda en tutarlı ve temelli biçimde Kant tarafından incelenmiştir. *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı yapıtlarında Kant’ın öncelikli amacı objektif bir ahlak düşüncesini inşa etmektir. Bununla birlikte Kant’ın, “genel bir özgürlük yasasına göre her bireyin iradesinin diğerlerinin iradeleriyle uzlaştırılabileceği şartların bütünüdür”, şeklindeki hukuk tanımı, “genel özgürlük yasası” dolaşımıyla hukukun da ahlak yasası zemini üzerine inşa edilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Kant’ın felsefesinde tıpkı ahlak gibi hukuk da otonom bir vasıf kazanmıştır.

Akl, gerçekliğin yapısını açığa çıkarır, tekil vakaları ve ahlaki ikilemleri, bireysel kişilerin tekilliğini zorunlu olarak zayıflatan evrenselliğin imperatifliğine tabi kılar. Ancak bu evrensel ahlak yasasının başlangıç ve sonuç noktaları, bilen ve irade gösteren öznedir, ego’dur. Ego formel bir öğüt, somut bir ahlaki norm olarak evrenselleştirecek gerekli kaynakların hepsini kendinde bulur. Ötekini özdeşe indirgeyerek kişi kendini adeta bir monad gibi kapatır.<sup>181</sup>

Douzinan’ın bu alıntısını dikkate alacak olursak Aydınlanma ve modern dönemin öne çıkan ötekini özdeşe indirgenmesi, evrensel ahlak yasasının özneyle olan bağlantısı

<sup>177</sup> (*Bilmeye cesaret et.*) Bkz: Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Felsefe Yazıları*, çev.: Nejat Bozkurt, İstanbul: Yazko Yayınları, 1983, s. 139.

<sup>178</sup> Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, s. 14.

<sup>179</sup> Costas Douzinan, *İnsan Haklarının Sonu*, çev.: Kasım Akbaş ve Umre Deniz Tuna, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015, ss. 376-377.

<sup>180</sup> Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, çev.: Özgür Uçkan ve Işık Ergüden, İstanbul: YKY, 2001, s. 65.

<sup>181</sup> Douzinan, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 377.

ve tekilliğin eritilmesiyle evrenselliğin vurgulanması gibi söylemleri sübjektivite metafiziklerinin karakteristik bileşenleri olup Kant'ın felsefesinde bu kodlar rahatlıkla gözlemlenebilir. İşte bu bileşenler post-antropolojide sorunsallık addedilerek bütün bir felsefi yapılanmanın odağına yerleşir.

Kant, *Salt Aklın Eleştirisi* 'nde salt aklın metafizik konularda Tanrı'nın varlığı, insanın özgürlüğü ve ruhun ölümsüzlüğü konularında yargıda bulunamayacağını kanıtlamaya çalışmış, bu konuların kanıtlanmasını pratik akla bırakmıştır. Kant ahlakının, konumuz açısından da özel önem taşıyan hümanist karakterini göstermesi bakımından hipotetik ve kategorik buyruk ayırımına değinmekte yarar görülmektedir. Bu anlatılanlar, Kant etiğinin -ahlak ve hukuk felsefesinin- mahiyeti gereği laik bir zemine dayandığını ortaya koymakta ve Kant etiğinin hümanist/insan merkezli karakterini ortadan kaldırmaktadır. Ama şu da bir gerçektir ki kendisinden sonraki laik karakterli birçok kodifikasyona esin kaynağı olan Kant'ın ahlak ve hukuk felsefesinde Tanrı düşüncesi kilit bir noktaya yerleştirilmiştir. Bir diğer ifadeyle, modern hukuksal düzenlemelerin teorik arka planını oluşturan Kant etiği bile pür seküler bir niteliği barındırmamaktadır.

İnsanın her şeyi bilme yetisine sahip olmadığını bildiren Kant, anlama yetisinin kavramlarının aşkınsal olarak değil sadece deneysel şekilde kullanılabileceğini düşünür. Dolayısıyla numenal alanın mevcut bilgilerle aklın bilmesinin mümkün olmayacağını altını çizer. Kant'ın akla dair bu çıkarımları sübjektivitenin hümanist karakterine ve muktadirliğine balta vurmuş olup kendinden sonraki özne eleştirilerinin de neredeyse ilk kaynağı olarak gösterilmiştir. Kant'ın insan aklın sınırlarına dair yapmış olduğu çıkarım her şeyi bilmemizin mümkün olmadığına yönelik öznellik söylemleri de dikkate alındığında sübjektivite metafiziklerine ilişkin eleştirilerin ana hatlarını meydana getirir.

Bu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde, Batı hukukunun kaynağı olarak hem külli aklın hümanist bir karakter sergilemesi hem de hukuksal düzenlemelerin seküler yapıda olması söz konusu kaynağın (külli akıl) nispeten hiçbir dönemde saf seküler bir nitelik taşımayıp aksine bir şekilde Tanrı fikriyle ilintilidir. Genel olarak Batı hukuku, özel olarak doğal hukuk düşüncesi geleneğinin neredeyse tamamında hümanist bir hukuk anlayışı söz konusudur. "Mamafih hukukun kaynağı olarak 'külli aklın' pür seküler karakterde olduğunu söylemek zor görünmektedir. Ancak külli aklın bu karakteri, özellikle modern dönemdeki hukuksal düzenlemelerin ve kodların seküler karakterde olmasına engel olmamıştır."<sup>182</sup>

Hukuksal düzenlemelerin seküler karakterini öne çıkaran Kant, hukuku ahlaka yaklaştırma çabası gütmekle beraber mevcut olanın ideal olana yaklaştığı müddetçe hak ve adaletin tam olarak anlamlarını bulabileceği görüşündedir. Söz gelimi Kant'a göre yer yüzünde en adil topluluk hukuk ile ahlakı tam anlamıyla örtüştürebilmiş bir topluluktur. Ne var ki Kant açısından hukuk ve ahlak birbirine eşit olarak görülmemektedir.<sup>183</sup>

Gerek anlamın gerekse hukukun temelini ilahi ve aşkın olandan beşerî ve toplumsal olana kanalize eden Kantçı devrim açısından hukuk, dolaysız ve mutlak anlamda buyurur ve yükümlü kılar. Ancak, özellikle belirtilmelidir ki bu husus bir *iyi* anlayışından

<sup>182</sup> Abdurrahim Kozalı, "Hukukta Aklın Kaynaklığı Konusuna Felsefi Bir Katkı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, 2006, s. 313.

<sup>183</sup> Thom Brooks, "Kant's Theory of Punishment", *Utilitas*, Vol. 15, No. 2, 2003, s. 208.

kaynaklanmadığı gibi empirik yahut toplumsal bir kıstası veya topluma dair bir teori içerisinde yer alan herhangi bir betimleyici önermeyi de takip etmez. Bu bakımdan ahlaki yasanın doğasını yahut işleyişini sorgulamaya başlamadan önce bize sunulmuş olsa da bu ilk radikal atılım, bütünleştirilebilir bir akıl toplumunda yaşadığımız savıyla beraber son bulur;

Rasyonel insanların hepsinin eylemlerini idare ederken kabul edilebilecek ve arzu edilecek ilkelere dayalı olarak davranmak, *ben*'in arzu ve eylemlerinin ötekilerin-kiyle uyumlu ve tutarlı olduğunu varsaymaktadır. Bu varsayım, ahlaki normları bir iyi fikrinden çıkarmanın epistemolojik bir emperyalizme dönüşmesi gibi ahlakiliği de bir ontolojik emperyalizme dönüştürür.<sup>184</sup>

Kant, adaletin hiçbir surette satın alınamaz olduğunu ve zaten satın alınabilseydi adaletin adalet olmaktan çıkacağını belirtir.<sup>185</sup> Kuşkusuz Kant, bu görüşünü ahlak felsefesinin temel prensiplerinden birine hiç kimsenin sadece bir araç olarak kullanılamayacağına dayandırmaktadır. Ayrıca Kant'a göre bir tek mahkeme yoluyla uygulanan ödetme yasası cezası hem niceliğini hem de niteliğini kesin bir şekilde adil olarak belirleyebilir çünkü bu yasa haricindeki yasalar dışarıdan gelen görüşlere dahil olduğu için saf ve katı adalete uygun hükümlerin tesis edilememesi sonucuna sebebiyet vermektedir.<sup>186</sup> Esasında bu durum, cezanın mutlak adalet temelinde meşrulaştırıldığı anlamına gelir.

Adalet tartışmasını ahlaki ve hukuksal olarak pratik akıl zemininde gerekçelendiren Kant felsefesi, doğal-hukuk düşüncesinin yerine bir akıl-hukuku düşüncesini ikame eder zira bilgi için aklın enstrümanlarıyla birlikte empirik sezgilere ve duyumsallığa bağlı olan insan, pozitif hukuku aşan bir doğal hukuku veya tanrısal hukuku bilemez. Adalet, temelde bireysel olarak kişinin özgürlüğü ve çıkarlarının başkalarının özgürlüğü ve çıkarlarıyla nasıl uzlaştırılabileceği sorunudur. Bu aynı zamanda bir iyi olan ve adil olan arasındaki ayrımı ifade etmektedir. Ahlaki anlamda insan özgürlüğünü düzenleyici ide olarak kabul eden Kant, pratik aklın buyruğundan hareketle insanın özerkliğine (Autonomie) ulaşır. İnsanın kendi kendini belirlemesi/öz-belirlenim (Selbstbestimmung), onu kendi eyleminin temel amacı yapar. Kategorik buyruk (kategorische imperativ), buna karşı davranmayı yasaklar: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun."<sup>187</sup>

Rasyonalist ve empirist çizginin özne görüşlerinin doğru yanlara sahip olsa da eksik kaldığı görüşünde olan Kant rasyonalistlerin ve empiristlerin özne hususunda ifade ettikleri düşüncelere ilavede bulunarak hatta ötesine geçerek aslında söz konusu her iki çizginin de özne fikriyatlarını tek potada birleştiren bir anlayış ortaya koyar. Descartes'ta

---

<sup>184</sup> Costas Douzinas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev.: Rabia Sağlam ve Kasım Akbaş, Ankara: NotaBene Yayınları, s. 144.

<sup>185</sup> Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev.: Mary Gregor, UK: Cambridge University Press, 1996, s. 105.

<sup>186</sup> Kant, *The Metaphysics of Morals*, s. 105.

<sup>187</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s. 46.

öznenin töz hatta düşünen töz olarak öznenin özneliliğinin yalın, kalıcı ve değişmez olması ve kuşku yöntemi ile ulaşılan bu düşünen tözün kendisinden kesinlikle şüphe edilemeyen ilk açık ve seçik, kesin bilgi olmasıyla bağlantılıdır.

Rasyonalist ve empirist geleneğin özneye dair öne sürdükleri savlara bazı açılardan katılmakla birlikte her iki geleneğin özneye ilişkin yaklaşımlarındaki eksikliklere dikkat çeken Kant, her iki yaklaşımın özne görüşlerini tamamlayacak bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır. Kant özne ile nesne arasında var olduğu düşünülen uyum fikri yerine nesnenin özneye uymasının gerekli olduğu düşüncesini ileri sürer.

Bugüne dek tüm bilginin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi, kavramlar yoluyla a priori saptama ve bu yolla bilginizi genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelerin kendilerini bilginize uydurma gerektiği varsayımı altında, metafiziğin görevi altında metafiziğin görevinde de daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınayabiliriz.<sup>188</sup>

Nesnelerin bilginize uyması düşüncesiyle birlikte öznenin bilgide belirleyiciliği ön plana çıkmıştır. Elde edilen bilgi nesnelerin kendinde nasıl olduklarının değil bize nasıl göründüklerinin bizim için nasıl belirdiklerinin bilgisidir. Bir bilginin, bir deneyimin olanaklılığı özneye ait belirli transandantal koşullarla gerçekleşir. Bu koşullar duyusalığa ait a priori saf görüş formları (zaman ve mekân) ve anlama yetisinin kategorileridir (saf kavramlar). İlkinde nesne bize verilir, ikincisinde nesne düşünülür. Bilginin oluşumunun iki temel kaynağından duyusalılıkta zihnimiz duyu verilerini iki saf görüş formu altında alımlar ve edilmektedir. Anlama yetisinde ise zihnimiz etkindir ve saf görüş formları altında alınan duyu verileri saf kavramlar ile düşünülür ve sonuçta bilgi meydana gelir. Kant'ın dile getirdiği gibi görüş ve kavramlar tüm bilginizin esaslarıdır. Kant bu konuda duyuların bizlere asla kendi başına şeylere ait bilgiyi sağlayamayacağını, yalnızca onlara ait görünüşlerin bilginize dahil olacağını vurgular.<sup>189</sup>

Kant, iki epistemik geleneğin ötesine geçerek hem duyuların hem de anlama yetisinin bilgi üretip sentezlediği bir fonksiyon üstlendiğini açıklayarak her iki epistemik yaklaşımın beraber bir işlevsel yapıya sahip olduğunu belirtmiştir. Kantçı pratik felsefe eleştirisini özetleyen Douzinas'a göre modern öznenin doğuşu aslında adalet açmazının, akıl, özgürlük ve yasanın sentezlenebilmesinin çözümüdür. Ne var ki bu otonom özne açısından ahlaki olan başkası, benim itibar ve davranışına yönelik hukukun varlığının bir örneği ve kanıtı olmak dışında bağımsız hiçbir talebe sahip değilken özellikle hukukun buyruğuna uymaktır. Daha da önemlisi (ahlaki) yasa işleyişi için evrensel topluluk düşüncesine yönelir. Ancak, "böyle bir topluluk var olmadığından ve yaratılmayacağından ona yapılacak göndermeler, etik bir adalet ideasından mahrum olan devlet hukukunu rasyonalleştirme ve meşrulaştırma işlevi görecektir."<sup>190</sup>

Özetle değerlendirecek olursak özneyi bilhassa düşünme edimleri çerçevesinde kuran Kant, bilgi kuramına dair düşüncelerini kaleme aldığı eserlerinde tarihseli aşan

<sup>188</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 25.

<sup>189</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev.: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983, ss. 38-66.

<sup>190</sup> Douzinas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 144.

“transsendental özne”ye dikkati yoğunlaştırır ve bu öznedeki bilen varlığın öteki bilen varlıklar ile bölüştüğü ortak yanları vurgular. Kant açısından transsendental özne kavramı, özneyi nesnelliğin yapıcısı olarak algılamış ve bilimsel bilgiyi sağlam temellere oturtmayı amaçlamıştır. Onun özne tasarımı yalnızca algı yargısı üretmeyen aynı zamanda deneysel yargıyı ortaya çıkaran özne olarak belirlemekte olup mutlak özne baz alınarak yapılan empirik özne de değildir. Onun özneye dair kurgusunda dikkat çeken yön, “gerçeğe ilişkin izlenimlerin hepsinden önce gelen ve nesne tarafından uyarılmayı/uyarılabilmeyi sağlayan temeldir.”<sup>191</sup> Kant açısından “adalet kararı için düzenleyici olacak fikir, bir birlik veya bütünlük (totalite) fikridir. Ahlakta akıllı varlıkların bütünüdür, politikada ise insanlığın birliği, yani kozmopolitik bakış açısından insanlık veya barış içindeki insanlıktır.”<sup>192</sup> Ne var ki Kant sonrasında adaletle yönelik bütünsel etik-politik yaklaşımların farklı türden hususları ve sorunları, meydana çıkan yeni disiplinler tarafından soruşturulup çözüme kavuşturulmak için parçalara ayrılmıştır.<sup>193</sup>

### 11. Wilhelm Fredrich Hegel: Tarihsel Özne, Farklılık ve Adalet

Kant’ın özne anlayışının eksik yönlerinin olduğunu eleştiren Hegel, özneyi içeriklendirme gayesiyle onu bir bağlamda ele almayı önererek bunu öznenin bağlı bulunduğu kültüre ve tarihe dayandırır. İnsana dair incelenmelerini çalışmalarında detaylı olarak ele almasıyla öne çıkan ve bir sistem düşünürü olan Hegel nazarında tanrısal konuma erişmeye yakınlığı ve mükemmelliği ile merkezi bir konuma sahip olan yegâne varlık insandır. Hegel’in bu yaklaşımı sübjektivite metafizikleri kapsamında hümanist öğelerin içeriğini yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir.

Çalışmamızda Hegel’e özel bir önem atfedilmesinin en önemli sebebi Küçükkalp’in de belirttiği üzere, çağdaş Batı düşüncesi açısından farklılığa odaklanan düşüncelerin özdeşliğe değil farklılığa ayrıcalık tanımalarının buna karşın hem klasik hem de modern felsefelerdeki baskın özdeşlik düşüncesinin farklılığı ikincil, türevsel ve ehemmiyetsiz kıldığına anlaşılmaması açısından Hegel felsefesinin bir hareket noktası olarak görülmesidir.<sup>194</sup> Douzinas’ın da belirttiği üzere Hegel’in ardından artık doğanın sonsuz ve kendi başına olmaması düşüncesi ön plana çıkarken doğanın tarihsel ve özneler arası olarak görülmesi, varoluşçuluğun ardından insan özünün daimi ve özsel değil akışkan ve daima bir oluş olması dikkat çekicidir.<sup>195</sup>

Bu anlamda gerek kendinden sonraki etik-politik meseleler gerekse farklılık tartışmaları çerçevesinde beliren felsefeler üzerinde Hegelci yaklaşımın büyük oranda etkili olduğunu ve çoğulculuk düşüncesini olumlayan bir zemin hazırladığını söylemek mümkün. Bunun yanı sıra “farklılıkları daha ileri bir sentez sürecinde bütünleştirme iddiasıyla, aşılması gereken bir olumsuz öge olarak gördüğünden dolayı nihayetinde, yine çağdaş felsefelerde sıkça eleştirilen baskı ve şiddeti meşrulaştırıcı bir karaktere de sahiptir.”<sup>196</sup>

<sup>191</sup> Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul: Notos Kitap, 2013, ss. 162-170.

<sup>192</sup> J. F. Lyotard ve J. L. Thébaud, *Hakkıyla*, çev.: Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, s. 175.

<sup>193</sup> Douzinas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 144.

<sup>194</sup> Küçükkalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 25.

<sup>195</sup> Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 375.

<sup>196</sup> Küçükkalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 27.

Kartezyen ve Kantçı özne öteki'ni ve dünyayı, öznenin, onlar olmaksızın öteki'ye hiçbir şekilde erişilemeyeceği iddia olunan kendi şema ve kategorilerine göre inşa eder. Hegel'in teşhis çabası iki taraf arasında simetrik bir karşılıklık olduğunu varsayar ve özdeşin özdeş ile farklının sentezlenmesiyle ortaya çıkışının diyalektiğin ürünü olduğunu söyler.<sup>197</sup>

Kant, bilginin/nesnenin var olup olmadığı ve bilgiye ne şekilde ulaşacağımıza dair hususların tümünü öznenin akılsal yetilerine bağlarken Hegel, söz konusu bu anlayışa karşı olmamakla birlikte öznenin bu bilinç düzeyinde olmasını kritize eder. Hegel açısından bilinç, öz kesinliğinden kaynaklı soyut bir fikir oluşturma yanısıra nesnel bir gerçekliğe dönüştürülmelidir.<sup>198</sup> Hegel, Kant'ın özne anlayışına bazı noktalarda katılmakla birlikte bazı hususları eksik bulur. Nitekim Kant, bilinçle özneyi özdeş kıldığından dolayı bilinç “dış dünya” ile arasında zıtlık kurulacak biçimde konumlanmıştır. Bir varlık olması bakımından öznenin “ben” duygusuna “dış dünya” aracılığıyla ulaşacağı hususunda vurguda bulunan Kant'ın aksine Hegel şöyle der: “Kendini dış dünyadan ayırma yetisinin insana özgü olduğu kuşkuludur. Ona göre hayvan da kendinin belli bir tarzda farkındadır ve bu onun bir öz bilinç olması anlamına gelmez.”<sup>199</sup>

Özneye içerik kazandırmak maksadıyla özneyi bir bağlam içinde değerlendirmeyi tavsiye eden Hegel açısından benlik, daima sosyal ve kültürel olarak konumlandırılmalıdır. Bunun sebebi bireysel benliğin, ait bulunduğu kültür dünyasının tarihsel seyri içinde anlaşılması gerektiğidir.<sup>200</sup> Bu husus dikkate alındığında Hegel, Kant'ın evrensel yasalara tabi, anakronik, a-kültürel, a-sosyal ve a-historik bir varlık olarak değerlendirdiği öznesini eleştirir. Bu durumda şunu belirtmemiz gerekir ki Hegel'in özne tasarımı özne, tarihsel ve toplumsal bağlamlarıyla ele alınır. Kant'ın aksine Hegel, tikelden bağımsız bir tümelin ve içkinden ayrı bir aşkın olamayacağını dile getirmekle beraber aynı zamanda sonluluktan ayrı bir sonsuzluğun da olamayacağını savunur.

Aydınlanma'yı akıl çağı olarak yücelten Kant, etik anlayışının temelini de ‘akıl’da bulmaktadır. Hegel ise, ‘Aydınlanma aklı’nın değerine inanmakla birlikte sadece aklederek ulaşılan etik kavrayışını yetersiz bulmaktadır. Dahası Hegel, özne-nesne ayırımına dayanan Aydınlanma düşüncesini eleştirerek özne ve nesne arasında varolan birlik imkânı üzerinde düşüncelerini yoğunlaştırmaktadır.<sup>201</sup>

Her insanın bilinçli bir varlık olmakla beraber aynı zamanda ruha ve bir zihne haiz olduğunu ve bunun doğal olduğunu vurgulayan Hegel'e göre insana ait olan bu zihin sadece bireye özgü olan öznel bir zihindir. Söz konusu bu bireysellik, öznel tin (subjectiver Geist) kategorisini meydana getirir.<sup>202</sup> Hegel'de özne, başka özbilinçler ile karşı karşıya gelmek suretiyle ve yine başka öznelerce kabul edilerek ben haline gelir. Kant'ın özne

<sup>197</sup> Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 375.

<sup>198</sup> Şahin Özçınar, “Hegel’de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı: 2-4, Ekim 2008, s. 6.

<sup>199</sup> Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, İstanbul: YKY, 2010, ss. 34-35.

<sup>200</sup> A.W Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, USA, 1990, s. 18.

<sup>201</sup> Bünyamin Bezci, “Kant ve Hegel’in Felsefesinde Etik Anlayışı”, *Selçuk Üniversitesi, İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 9, 2005, s. 50.

<sup>202</sup> George Wilhelm Fredrich Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, çev.: Nejat Bozkurt, Ankara: Remzi Kitabevi, 1986, s. 26.

anlayışının aksine, Hegel'in öznesi yalnızca başka özbilinçlerce tanındığında var olmaktadır. Geleneksel felsefenin özne yaklaşımı genel karakteristiğini Kant düşüncesinde bulur. Söz konusu bu yaklaşıma göre otonom özne, tarihten aynı zamanda kültürden soyutlanmış ve yalnızca sahip olduğu akıl istemi ile eyler. Kant'ın etiği özgür, otonom ve akla uygun şekilde eyleyerek öznenin ussal olan yetilerinin temelinde kurulmuşken Hegel'in bu hususa karşı çıkması Kantçı idealler temelinde şekillenmiş olan modern öznenin kaynaklanmaktadır:

Özbilinci ortaya çıkartan istek ise kendini kabul ettirme isteği ve ondan kaynaklanan eylemdir. Özbilinç, Kant'ın iddia ettiği gibi; kendi kendinin ve nesnenin farkında olmak değildir. Hegel'e göre özbilinç, kendini dış dünyada nesnel gerçeklik içerisinde anlayan özneliktir; kendisini, o olmayanda -öteki olanda- bulur. Böylece bilinç salt düşünümsel ben olmaktan kurtulacaktır. Bu bakımdan, Hegel'de özbilinç varlığının, zorunlu olarak kendi dışına çıkmayı gerektireceği açık olarak vurgulanır. Özbilince gerçekliğini veren, bir diğer özbilincin varlığı ve onun tarafından tanınmasıdır.<sup>203</sup>

Hegel, sisteminde hem klasik hem de modern geleneğin dayanmış olduğu ön varsayımların hepsini meydana çıkararak böylesi geleneklere politika felsefesinde bir sentez halinde yer verir. O, bu yaklaşımı benimserken gelenekleri kendi sisteminde, bir tür bakış açısı ve dünya görüşü biçiminde yorumlayarak başarabilmiştir.

Hegel'e göre insan düşünen ve akıl sahibi bir varlık olarak bilgiye ulaşması yönüyle ayrıcalıklıdır.<sup>204</sup> Bu doğrultuda insan felsefesini başlangıç kılarak hem siyaset felsefesini hem de ahlak felsefesini tasarlayan Hegel, kuşkusuz bu yönüyle felsefesinin bütünselliğini sergiler. Hegel'in felsefesinde dünya tarihinin içeriği rasyonel olup dünyaya hâkim olan tanrısal iradedir.<sup>205</sup> Akla verdiği önemi felsefesinin merkezine yerleştiren Hegel, kendi felsefesini de bu doğrultuda inşa etmektedir. Onun, "gerçek olan her şey aklidir ve akli olan her şey gerçektir"<sup>206</sup> ve "us dünyaya egemendir ve dünya tarihinde her şey usa uygun olmuştur"<sup>207</sup> yönündeki ifadeleri felsefesinin özeti niteliğinde olup sübjektivite metafiziklerinin en çarpıcı ifadeleri olarak değerlendirilebilir.

Kendinden önceki hukuki temellendirmenin yalnızca ahlaksal olana yahut güce dayandırıldığını belirten Hegel'e göre yalnızca ahlaksallığa dayanmak gerçekçi, etkin, hayatın her anında kendini hissettiren hukuk açısından oldukça güçsüz bir temel oluşturur. Benzer şekilde "yarar ve gereksinme" gibi kavramlar da hukuk alanına güç ve tehdit kadar çok yakınlıktır. Hegel özgürlüğün anlamını, "kendini, ben'in ben'le ilişkisi yönünde yani kendi kendisini sübjektiflik olarak belirleme yönünde" geliştirmesiyle konumlandırır. Özneliğin kendisini görünür kılması, nesnelleştirmesi, eyleme geçmesi ge-

---

<sup>203</sup> Bilge Salur, "Hegel'in Kant Eleştirisi: Hukuk Felsefesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Yalvaç Akademik Dergisi*, Sayı: 1, Araştırma Makalesi, 2016, (ss. 12-20), s. 14.

<sup>204</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev.: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014, s. 31.

<sup>205</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul Remzi Kitabevi, 1996, s. 436.

<sup>206</sup> George Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev.: Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, s. 278.

<sup>207</sup> Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 31.

rektiğini belirten Hegel'e göre öznellik kendi iç dokusuna hapsolmemalıdır. "Asıl özgürlük, kavram ile varoluşun bütünleşmesinden doğar. O halde hukuk, özgür istemin varlığıdır ve bu varlık toplumsal ve tarihsel olarak belirlenmiştir."<sup>208</sup>

Hegel'e göre mülkiyet, özgür iradenin ilk formu olmakla beraber hukukun ilenekselsel bir formu değildir. Dolayısıyla mülkiyet kendisini gerçekleştirmiş olan iradenin izi ve onun bir birey olduğunun nişanesidir. Kabul edilerek tanınan mülkiyet, sözleşmeyle gerçekleşir ve bu şekilde toplumsallaşmanın başlangıcını oluşturur. Ancak sözleşme doğasından kaynaklı konu tarafından belirlendiğinden hukukun soyutluğu, bireyin özgürlüğünü bir diğer ifadeyle onun varlığına değil sahip olduğu şeye yani mülküne yönelir. Bu sebeple insanın neliği (ne olduğu), neye sahip olduğunu göstermesi yoluyla kavranır. Soyut hukukun çelişkili taraflarının kendisini suç ve ceza diyalektiğinde ele verdiği kanısında olan Hegel'e göre özel ya da soyut hukuk zayıf bir yapı arz etmektedir zira, tek başına onun adaletsizliği ortadan kaldırması mümkün gözükmemekle beraber onu sadece tanımlar niteliktedir. Şiddete karşı mülkiyetin korunması ve tanınması maksadıyla yapılan sözleşme, şiddetin yine sadece şiddet aracılığıyla, ceza hukukuyla ve mahkemeler yoluyla önleyebilecektir. Böylelikle "mülkiyet hakkı", cezalandırma hakkına sebebiyet verecek, hatta suçluyu sadece birey ve mülkün sahibi olması bakımından cezalandırarak bir başka ifadeyle, ona ait olanları alarak cezalandırmayacak insanı varoluşuna yaptığı müdahaleyle cezalandırmak suretiyle adaleti mümkün kılacaktır. Öyleyse özel hukuka dayalı sözleşme yaklaşımı, bireyin şiddete eğilimli doğa halinden toplumsallık durumuna yönelmesini sağlama iddiasındadır. Esasen, bu yaklaşım gerçek manada bir evrenselliği kuramamakla beraber sadece çelişkili, biçimsel ve soyut bir toplumsallığı yerleştirebilmektedir çünkü soyut hukuk zoru gerektirmekte olup aynı zamanda onu kapsamaktadır. Bu düşünce Hegel'in adaletsizliği ilişkin vurgulamak istediği bir husustur.

Özel mülkiyet yoluyla tikel istemler büyük ölçüde birbirinden ayrılmakta ve birbiriyle çatışmakta ve dolayısıyla soyut ve evrensel bir hukuk ancak bir şiddet olarak gerçekleşebilmektedir. Çünkü mülkiyetten hareketle belirlenen toplumsallık çerçevesinde adalet ve hukuk ancak değillemenin değillemesi olarak, ceza aracılığıyla yeniden kurulabilmektedir.<sup>209</sup>

Özellikle vurgulanmalıdır ki Hegel açısından özel hukuk alanının gerçek özgürlük alanı olmaması, en iyi anlatımını suç ve ceza diyalektiğinde bulur. Nitekim insanın sahip olduğu şeyler aracılığıyla kendisini gerçekleştirmesi sonucunda bilinç, ahlaki bir üslubu özümseyerek kendine yönelecek bu şekilde Hegel'in soyut dediği bir önceki evresini, tekrardan soyut bir şekilde reddecektir. Hegel *Hukuk Felsefesi*'indeki *Öznel Ahlaksallık* bölümünde, çoğunlukla Kant ahlakını hedef alarak sadece ahlakı baz almanın tek başına bir değer düzeyine yükseltilmemesini düşünür. Hegel, öznenin niyetine ve moral bilincine ceza hukukunda dahi nispeten bir değer atfetmez, "öznenin ne olduğu, yaptıklarının toplamıyla belirlenir. Eğer onlar değersiz bir dizi işlerden oluşuyorsa istemin öznesi de değersizdir; eğer tersine, onun edimlerinin oluşturduğu dizi önemli türden ise, bireyin istemi de öyledir."<sup>210</sup>

<sup>208</sup> Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 145.

<sup>209</sup> Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 146.

<sup>210</sup> Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, s. 147.

Yukarıda verilen argümanlar gösteriyor ki hem Kant'ın hem de Hegel'in özne ve bilinç tasarımları farklılık göstermektedir. Kant'ın öznelcilikten öteye gidemediğinin vurgusunu yapan Hegel'e göre Kant'ın tasarlamış olduğu özne sahip olduğu a priori şeyler ile nesnelere ulaşamaz, yalnızca var olan formlara ulaşabilir ve bu da mutlak bilme olmamaktadır. Buna rağmen Hegel'de akıl, tarihsel ve kültürel bir fenomendir ve dolayısıyla Hegel'in etik yaklaşımı onun epistemolojisi ile uyumlu özneyi kültürel kurumlarla çevrelenmiş nesnel bir dünyada tezahür ettirmeye yönelik bir kurgudur.<sup>211</sup>

Hegel'e göre dünyaya akıl perspektifinden bakana dünyanın kendisi de akıl perspektifinden bakar ki bu durum karşılıklıdır ve dünyanın gayesi algı kaynaklı olmalı diye düşünülüyorsa bu bir bakıma doğru olabilir. Lakin geneli, akılsal-olanı tanımak gayesini güdüyorsa öncelikle işe akılla başlanmalıdır. Zira nesneler onların üzerinde düşünmek için uyarıdır fakat dünyada ele alındıkları şekilde bulunur ve dünyaya sadece sübjektif bir perspektiften bakılırsa her şeyi yaradılışına uygun bulacağı söylenebilir. Nitekim her yerde her şeyin ne şekilde yapılması ve nasıl olması gerekiyorsa o şekilde bilip o şekilde görecektir. Buna rağmen içeriksel anlamda dünya tarihi geniş oranda akılsaldır ve akılsal olmalıdır, "dünyaya tanrısal bir istenç egemendir, bu istençte büyük içeriği belirleyemeyecek denli güçsüz değildir. Bu tözselliği tanımak bizim ereğimiz olmalıdır; tanımak için de usun bilinciyle işe başlamalıyız."<sup>212</sup> Akıl sahibi bu varlığın kendini bilmesinin yolu başka *ben*'lerle karşılaşması koşulunda gerçekleşir.

Bir şahıs olarak ben kendim dolaysız bir bireyim, yani -Ben'i daha belirli bir biçimde tanımlayacak olursak- ben, her şeyden önce, benim dış varlığımı oluşturan, bölünmez, muhtevaca evrensel ve gelecek her türlü belirlenmiş varlık tarzımın gerçek imkânı olan bu organik beden içinde yaşayan'ım. Fakat ben, aynı zamanda bir şahıs olarak, kendi hayatıma, kendi bedenime, tıpkı yabancı şeylere olduğu gibi ancak iradem onların içinde bulunduğu nispette sahibim.<sup>213</sup>

Tarihsel süreç içerisinde insan kendi varoluşunu nesnelerle olan ilişkisi neticesinde tekrar kendine yönelerek gerçekleştirebilmektedir. Öyle ki insan varoluşunu hem özneye yani kendisiyle hem de nesneye olan ilişkisi sayesinde mümkün kılabilmektedir. Hegel'in dizgesinde insan kavramı bütünlükçü yapının "ilerlemeci tarih" anlayışı olarak anlamlandırılır.<sup>214</sup>

Tarihin döngüsellikle tinin yeniden kendine yöneldiği ve kendini diyalektik şekilde açıklama süreci olduğunu ve bunun gelişigüzel bir bütün olmadığını vurgulayan Hegel, bireyin bilinçlilikle kurduğu bu yapının esasen "Geist"ın kendisini gerçekleştirmesine olanak tanıyan tinselliğinde oluşmasına el verdiğini bu nedenle tarihin anlamlı bir yapının inşası olduğunu dile getirir.<sup>215</sup> "Hegel'in öğretisi, Tarihin sonunda kendini gerçekleştiren yetkin İnsanı açığa vurarak ve bu insanın gerçek varlığını önkoşul olarak benimseyerek dinsel ve tanrıbilimsel evrimi olduğu kadar, 'felsefi' evrimi de tamamlayan ve ortadan kaldıran (aufhebt) mutlak Bilmedir (absolutes Wissen)."<sup>216</sup>

---

<sup>211</sup> Salur, *Hegel'in Kant Eleştirisi: Hukuk Felsefesi*, ss. 14-15.

<sup>212</sup> Hegel, *Tarihte Akıl*, ss. 37-38.

<sup>213</sup> Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 66.

<sup>214</sup> Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev.: Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 2001, s. 36.

<sup>215</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Ankara: Say Yayınları, 2014, s. 841.

<sup>216</sup> Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 32.

Hegel'in dizgesinde bireysellik, tikel ve tümelin bir sentezidir. Esas husus tikel varlığın tikel Şekilde mutlak değeri kazanmasıdır. Bu da tümel Şekilde bilinmesi ve tanınmasıyla açıklanabilir ve tekil sadece tmelle zdeŐleŐirse zgrleŐecektir. Bir taraftan kendi ihtiyaçlarını karşılamak, arzularını faaliyete geçirmek için bu ilkeyi baz alarak gerçekleşen düzenlemelerle uyumlu hareket eden bireyler diğer taraftan söz konusu ilkeler vasıtasıyla tümel bir yapı gerçekleşmiş olur.<sup>217</sup> Bir başka ifadeyle insan özgürlüğü, devlet tarafından belirlenen yasalara uymakla sağlanır ve bu yasalarca Şekillenen ahlaki yaşama ilişkin belirlenimle esasen insanı bağlayan ödevler olduğundan kişi tikel özgürlüğü edinebilir. Tarihsel bir sürecin gerekli görüldüğü tikelin gelişiminin başlangıcı bireyin özneler arası bir alana yönlendirilmesiyle sağlanır. Bu aşamada önemli olan 'tanınma' dır. Zira bireyin diğeri tarafından tanınması, karşısında olanla mücadelesi, insanın kendilik bilincine doğru ilerlemesinin baŐlangıcıdır.

## 12. Modern zne ve Adalet Dair Kısa Bir Değerlendirme

Çalışmamızın bu bölümünü kısaca değerlendirecek olursak Rönesans'la beraber insan zneleŐirken doğanın nesneleŐtięi ve bu değişikliğin tüm felsefeyi derinden etkileyen büyük bir paradigma değişikliğine neden olduğu söylenebilir. Nitekim nesne kılınan dünyaya karşılık insanın özne kılınması son derece önemli bir kırılma noktası olmuştur. Modern felsefenin ortaya çıkışıyla yaşanan paradigma değişikliği, özne algısını kökten deęiŐirmiŐ ve bu durum beraberinde adalet söylemini de etkilemiş olduğundan modern dönemde öznenin inşası bakımından ne çıkan filozofların özneye ve adaletle yönelik temel yaklaŐımlarına göz atmayı hedefledik. Böylelikle modern özne ve adalet söylemlerine dair temel problematik noktaları anlama yetisinin ve duyu verilerinin nasıl bir kaynaklık sağladığını, bilginin tüm bunlar aracılığı ile nasıl retilildiğini ve dolayısıyla buradan skn eden özne kuruluşunun nasıl bir tasavvuru gerçekleŐtirdiğini betimlemeye koyulduk.

Modernliğin temel parametresi olarak ön plana çıkan bilimsel bilginin postmodern dönemde yerini ağırlıklı olarak teknolojiye ikame ettiğini dikkate alacak olursak gnmz dünyasını karşı konulmaz bir tekno ağ olarak isimlendirebiliriz. Modern dönemde insanların kendi iradeleri dışında her türlü aşkın otoriteyi reddettiğini buna rağmen insanların teknolojinin boyunduruğuna girerek (farkında olarak ya da olmayarak) teknolojiyi adeta aşkın bir otorite olarak kabullendiklerini ifade edecek olursak pek de iddialı bir tespitte bulunmamıŐ oluruz.

Türer'in de ifade ettiği üzere bu sürec köklü varoluş sorunlarına/krizlerine, bireyin i dünyasının yitimine ve dış dünyanın kutsallıktan arındırılarak egemenlik sağlanacak, kontrol altına alınacak ve sömürülecek bir yer olarak algılanmasına neden olmuştur.<sup>218</sup> Bu bağlamda modernlik ve postmodernlik arasında zuhur eden krizin kaybedeni insanlık mı sorusu gündeme gelmiş olur. Nitekim bu krizin neden olduğu ağır tahribat, insanın bedeniyle, zihniyle ve yaşam tarzıyla ödenen bir bedele ve ahlaki çöküşlere doğru eviriliyor. İŞte tüm bu değişimin izdüşümünde insan ve adalet sorunsalı nasıl Şekilleniyor?

Bilhassa belirtilmelidir ki aklın yeniden doğuşu üzerine inşa edilen modern hukuk, politik ve sosyal yapılanmanın rasyonelleŐmesinde adeta itici bir g olmuştur. Bilindiği

<sup>217</sup> Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 82.

<sup>218</sup> Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 162.

üzere modern düşüncede yaratıcı bir öz olan akıl, laik ve sübjektif öğelerden arındırılmaz. Zira modern devlet, emretme ve yaptırım gücünü ne akıl ne de toplum iradesi dışında bir güce bağlayamaz. Dolayısıyla modern hukuk, moderniteyi sadece açıklamakla kalmaz aynı zamanda onu farklı zamanlara taşıyan bir düşünme biçimidir. Akıl ve irade ile oluşturulan, yasa ile inşa edilen ve bireye odaklanan modern toplum, geleneksel toplumun Aristoteles'ten aldığı miras ile bireyi ve toplumu aynı tözden türeten doğa kaynaklı bağımlılık ilişkilerinden farklılık arz eder. Daha açık bir ifadeyle, sosyal bir varlık olarak görülen insanın doğadan ya da aşkın bir güçten bağımsız olarak sosyal yaşamı kurma iradesi yadsınmaktadır.<sup>219</sup>

Sonuç olarak modern Batı düşüncesine dair tespitlerimizi netleştirecek olursak, “Descartes'ta epistemik özne, Kant'ta otonom ahlaki özne, Hegel'de bireysel iyi ile genel iyiyi kendi şahsında mezcetmeye muktedir kılınan tarihsel özne ve Marx'ta ise diyalektik bir süreç içerisinde ekonomik ilişkilerdeki eşitsizlikleri aşacağı düşünülen “ekonomik özne formunda olmak üzere, sübjektivist bir düşüncenin” egemen olduğu betimlenebilir. Sübjektivite görüşü bir diğer ifadeyle hem kendisiyle özdeş hem de kendi benine referansla anlam ve hakikatin kendisinde temellendiği öznenin ta kendisidir. İşte bu özne, bir manada modern düşüncedeki ben ve öteki ayırımının ayrıcalıklı noktasına konuşlanan bir karaktere sahiptir ki bu yönüyle, ötekini dışlayan ya da en iyisinden ötekine ideal bir telos teşkil ederek ötekinin farkını, aynının düzleştirici mantalitesinde eriten bir fonksiyona sahip olmuştur.<sup>220</sup>

Oysa sözleşme ile kurulmuş olan modern toplum, adeta sembolik yapılar üzerine inşa edilmiş bir yapay bedendir. Öyle ki modern toplumda hukuk, toplumun bizzat kendisinden bağımsız bir odak tarafından önceden belirlenmiş bir yolun mihmandarı sayılmaz. “Hukuk birinin diğerine saygı ile yaklaştığı özgürlüklerin kaynağı ve kendi aksiyomu ile sınırlı kolektif bir edimdir. Aydınlanma Çağı'nın ilkeleri, demokratikleşme ve insan hakları düşüncesi birbirine bağlı bir soy zinciri gibi modern hukuku kendi ölçüleri ile yeniden yaratmıştır.”<sup>221</sup> Dolayısıyla modern doğal hukuk öğretisinde sübjektivitenin merkezi bir konum elde etmesi, hakikatin insan usu tarafından kesin olarak kavranabileceğine dair modern felsefi inançla doğrudan bağlantılıdır.

Post-antropolojik felsefelerin karşı argümanlarını dayandırdıkları ve sübjektivite metafiziklerinin doğuşunu serimlemeye çalıştığımız bu bölümde ele aldığımız düşüncelerin insana dair tasavvurlarını ortak bir paydada buluşturan husus insanı “akıl”dan hareketle tanımlamış olmalarıdır. Bir başka anlatımla nerdeyse hepsinde akıl, insanı insan yapan tür olarak ayırt edici temel bir unsur ve ortak bir kabul olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla akıl kavramı bu dönemde etikle olan bağını kopararak önemli bir kırılma yaşamış olup salt araçsal-bilimsel bir akla dönüşmüş olup adalet de bu durumdan nasibini almıştır.

Modern dönemde hukukun öznesi, tüm somut ayrımlar yok farz edilerek yasa önünde eşitlik olarak konumlandırılır. Bu durum hukukun giderek bütünleşmesine ve prensip/prosedür sistemine dönüşmesine yol açtığı için postmodern düşüncüler tarafından

---

<sup>219</sup> Kia, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, ss. 58-59.

<sup>220</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 19.

<sup>221</sup> Kia, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, s. 60.

hukukun uzmanlaştırılması ve giderek rasyonelleştirilmesinden ötürü eleştirilerin hedefine yerleşmiştir. Postmodernler nezdinde bu durum hukukun esnekliğini yitirmesine dolayısıyla insani deneyimden uzaklaşmasına böylelikle bürokratikleşmesine neden olmuştur. Şüphesiz modern hukuk ve adalet anlayışına yöneltile en önemli eleştirilerden biri de tüm dünyayı etkileyen global ve insani sorunlara sessiz ve kayıtsız kalmış olmasıdır. Modern dönemde hukukun yaşanan sorunlara tepkisiz kalması ve bu problemlere engel olamaması modern öznenin adalet duygusunu fazlasıyla incitmiş ve sarsmıştır. Öyle ki hukukun evrensel ilkelerinin yalnızca olasılığa dönüştüğünün açık bir ifadesi olarak postmodern eleştirilenler tarafından dile getirilmiştir.

Düşüncenin Aydınlanma'yla beraber matematikleştirilmesi esasında öznenin otomatik ve makineleşen bir sürece evrilmesinin ve doğa üzerinde egemenlik kurma idealiyle bütünleşmesinin topluma yansması totaliter bir sisteme neden olmuştur. İşte bu noktada iyice belirginleşen ve sübjektivite metafiziklerinin karakteristik özelliği olan evrenselci ve bütünlükçü anlayışların post-antropolojik felsefelerde oluşturduğu yankı tüm bunlara bir karşı koyuş, reddediş ve yadsıma halidir. Çünkü post-antropolojik felsefeler totalleştirici bütün anlatılara ve bütün totalleştirici açıklama sistemlerine bir başkaldırışı simgeler. Öyle ki onlar için modern düşünce bütünselci ve mitseldir. Bu durumu aşmaya çalışan post-antropolojik felsefeler gerçekliğin sonsuz derecede yorumlanabilirliği ilkesini benimseyerek rasyonaliteyi ve mantığı kısacası akıl ölçütlerini gerçekliğin çoğulluğu adına reddetmişlerdir

Bütün bunları bir araya getirdiğimizde diyebiliriz ki modernite öncesi dönemde her şey Tanrının birliği temelinde açıklanır ve anlam bulurken modern dönemde, Tanrının yerine öznenin geçtiği ve özne merkezli bir kavrayışın hâkim olduğunu ve insan çeşitliliğinin akıl temelinde birleştirildiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla modern sübjektivitenin herhangi bir dış referansa gerek duymaksızın kendi idrak imkânlarına dayanarak hakikati bilmeye muktedir kılınması modern düşüncenin önemli bir karakteristiği olarak belirir. Bu durum aklın kendisini gerçeğin yerine ikame ederek öznenin tanrısallaşmasına, akılla insanın her şeyi bileceğini sanmasına ve aşırı akılcı biçimde düzenlenen toplumlarda adaletin ve mutluluğun sağlanacağı yanılgısına sebebiyet vermiştir.

## II. BÖLÜM

### POST-ANTROPOLOJİK FELSEFELERDE SÜBJEKTİVİTE PARADOKSU

#### 1. Anti-Hümanizme Bir Giriş

İnsanın yeryüzünde derin bir dönüşüme yol açacak bir jeolojik kuvvet olarak tanımlandığı Antroposen<sup>222</sup> terimiyle özetlenen bir tarihsel an bu ve ancak insan olmayanı da kapsayan bir etikle, başka canlılarla birlikte dahil olduğumuz ortak yaşam ağındaki bağlantıların öne çıkarılmasıyla, bu bağlantılara uygun bir hukukun ve siyasetin oluşturulmasıyla aşılabilecek bir kriz. (...) ‘İnsan sonrası’, insan kavramının, hümanizmde tanımlanan haliyle insanlığın, düşünce, yorumlama, nesnellik süreçlerindeki merkezi konumundan alışıya edildiğı, insana dair kabullerin sorgulanmaya başladığı bir potansiyel teorik alanı niteliyor. İnsanın, daha doğrusu ‘erkek insan’ın (Man) her şeyin ölçüsü olduğu hümanist idealin ve insan istisnacılığının ve insanmerkezciliğın karşısına, insan olmayan, insan dışı aktörleri, yeryüzünü paylaştığımız canlı cansız varlıkları da kapsayan bir dolaşıklık düşüncesi çıkarılıyor.<sup>223</sup>

Günümüz çağını diğerlerinden ayıran birtakım temel nitelikleri kısaca özetlediğimiz ve Öztürk’ün de belirttiğı üzere hümanizmin erkek insan idealinin tepetaklak edildiğı postmodern dönemi yansıtan post-insan ya da insan sonrası anlatısı, insan istisnacılığının ve antroposentrizmin karşısına konumlandığı bir karşı konuluşu temsil ederken en çarpıcı anlatısını hümanizm eleştirisi olan anti-hümanizmde bulur. Bu bakımdan anti-hümanist yaklaşımların post-insan söylemlerini anlama ve anlamlandırma açısından önemine dikkat çekmekte fayda vardır. Kuşkusuz, anti-hümanist çizginin bir ifadesi olarak post-insan ve adalet konusunun işlendiğı çalışmamızın örgüsü anti-hümanizm perspektiflerinden bağımsız olarak inşa edilemeyeceğı düşüncesini de beraberinde getirmektedir.

Descartes’in *cogito* tasarımıyla ilintili olan öznesi ile başlayan modern çağın hümanizmi yani *cogito ergo sum* postulatı bir bakıma kendinden sonraki dönemler açısından

---

<sup>222</sup> Antroposen teriminin ilk kez Nobel ödüllü Paul Crutzen kullanmıştır. Bu ilk tanımına göre Antroposen; i) Dünya’nın için de bulunduğı jeolojik devir olan Holosen’den çıkmakta olduğuna ve ii) bu çıkışın büyük ölçekte insan etkileri sebebiyle; insanlığın başlı başına küresel çapta belirleyici gücü olan, biyolojik, kimyasal ve jeolojik bir aktör haline gelmesi sebebiyle gerçekleştiğini öne süren döneme denk düşüyordu. Bir taraftan bildiğimiz dünyanın sonuna karşılık gelerek ana-akımlaşan bu tanım, diğer yandan pek çok yazar tarafından halihazırda insanlığın sosyal organizasyonundan bağımsız, bize içkin olmayan, dışımızda uzakta bir yerde bir doğanın mümkün olamayacağı noktasından eleştiriye maruz kalmaktaydı. Bu eleştiriye göre insan toplumları olarak bizler zaten seçtiğimiz veya bize dayatılan toplumsal organizasyonlar ile tarih boyunca gezegeni şekillendirmiştik. Sadece, belki de hiç bu kadar ileri gitmemiştik. Diğer bir yandan bunun hepimizin ortak üretimi ve günahı olduğunu iddia edebilir miydik? Yani, Antroposen’de hepimiz (sıkça söylendiğı gibi) hakikaten aynı gemide miydik? Gerçekten üzerimize çöreklenen ve kendi imalatımız olan bu distopik gelecek tek seçeneğimiz miydi? Sorular çoğalıyordu. Bkz. Ethemcan Turhan, “İstediğimiz Sorudan Başlayabiliyor muyuz? Küresel Bir Sınav Olarak Antroposen”, *EKOIQ*, Şubat 2015, s. 34-38, Çevrimiçi Erişim: 08.09.2017; <http://ekoIQ.com/2015/02/19/istedigimiz-sorudan-baslayabiliyor-muyuz-kuresel-bir-sinav-olarak-antroposen/> Zalasiewicz, J. ve diğerleri (2015) “When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal”, *Quaternary International*, DOI: 10.1016/j.quaint.2014.11.045.

<sup>223</sup> Şeyda Öztürk, “İnsan Sonrası”, *Cogito*, Sayı: 95-96, İstanbul: YKY, 2019, s. 5.

her türlü antropolojiye metafizik bir zemin sunar. Bu noktada belirtilmelidir ki organik insanın sonunun tasvir edildiği 21. yüzyılda, baş döndürücü bir hızla gelişen teknolojiyle birlikte yaşamamızda şimdiye kadar var olmayan fakat varlık imkânlarından söz ettiren yeni türlerin girecek olması ihtimali ve yeni bir gelecek yaratma yolunda teknolojinin referans olarak kullanılması bu çalışmada bizlere anti-hümanist perspektiflerin neden post-antropolojik felsefelerde ve adalet ile olan münasebetinde geniş bir yeri işgal ettiğinin esas nedenlerini izah edebilir.

Hatırlanacağı üzere modern düşünceyle birlikte varlık ve hakikat fikri gibi insanın da niceliksel kavramlarla değerlendirilip şöyleşerek parçalanması söz konusu olmuştur. Kemal fikrini yitirerek küçülen insan, tıpkı modern temsilci epistemolojinin yaptığı gibi insan varlığını bilinç ve beden ayırımına tabi tutarak şöyleştirip parçalamıştır.<sup>224</sup> İçinde kemal kavramını barındıran insan anlayışı natüralist epistemolojilerden dolayı ufalandıkça arkada yalnızca bilinç-dışı olarak anılan “bilimsel bir meşruiyet kazandırılan adi, bayağı bir dört ayaklı varlık, insan varlığının anlam ufkunun nihai sınırı olup çıkıverdi. Bu yüzden modern zamanlarda önce insan, sonra da Tanrı ölmüştür aslında.”<sup>225</sup> İnsan kavramının bilimsellik statüsüne erişme çabasından hareketle ifade edilebilir ki insan tasavvurunun içinin boşaltıldığı ve anlam daralması yaşadığı hümanistik yaklaşımın esasında insanın kendi sonunu hazırlamış olduğu aşikardır.

Sübjektivite paradoksunu daha açık hale getirecek olursak modernliğe dair üç tür sıkıntıdan söz eden Charles Taylor’ın görüşlerine yer vermek duruma netlik kazandıracaktır. Taylor’a göre öncelikli tehlike “anlam yitimi” olarak nitelenebilecek, ahlaki ufkun kararması olurken ikinci husus, araçsal akıl karşısında hedeflerin gölgede kalmasıdır. Çünkü bir toplumun “araçsal akıl” çeperinde yapılanması gerek bireylerin gerekse tüm grup üyelerinin özgürlüklerini ciddi biçimde daraltmaktadır ve üçüncüsü ise özgürlük yitimidir. Taylor’ın da belirttiği üzere teknolojinin mevcut konumu yaşamımızı tatsızlaştıran ve daraltan olguyu pekiştirmekte insani çevrenin zenginliğini, tınısını ve derinliğini kayba uğratmaktadır. Tıpkı Marx’ın *Komünist Manifesto*’da kapitalist ilerlemenin neticelerinden biri olarak “katı olan her şey buharlaşıyor” söyleminde durumu özetlediği üzere iddia şöyledir; “geçmişte kullandığımız katı, sürekliliği olan, çoğunlukla bir anlam ifade eden nesneler, etrafımızı kuşatan geçici, taklit mallar uğruna bir kenara konuyor.”<sup>226</sup> Dolayısıyla modernitenin sıkıntıları ve bunalımları modern bireyin yaşama ilişkin anlam daralmalarıyla kendini ifşa ederken aynı zamanda içinde bulunduğumuz yüzyıl içinde kendisinin karanlık yönünün de iyice belirginleşmesini gözler önüne serer.

Hümanizmin ilan ettiği, evrenin merkezinde yer alan en zeki tür olarak insanın yapay zekâ gibi kendinden daha zeki türlerin varlığıyla gücünü yitirme olasılığı, tıpkı kendisinin evrendeki en zeki tür statüsünde olduğu gibi onun diğer türlerle kurduğu ilişki şeklini andıran bir vaziyete maruz kalma ihtimalini doğurmuştur. Nitekim bu gücün yitimi, hümanistik yaklaşımda öznenin sahip olduğu merkezi konumunu yerinden ettiği gibi insanı geleceğe yönelik endişeye de sevk etmektedir.

---

<sup>224</sup> Küçükcalp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, s. 288.

<sup>225</sup> Kasım Küçükcalp, *Zamansız Düşünceler Çağdaş Yaşama Meseller*, İstanbul: Onto Yayınları, 2017, s. 35.

<sup>226</sup> Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev.: Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, ss. 14-17.

Bu düşünceden hareketle belirtilmelidir ki evrenin efendisi konumundaki insan, artık sömüren değil teknolojinin insanın yerine geçmesiyle sömürülen konuma geçme riskiyle karşı karşıyadır. Çağımızın yüzleşmesi gereken bu tür sorunlar, adalet söylemlerinde de birtakım dönüşümlerin habercisi olarak yorumlanabilir. Bu nedenle anti-hümanist yaklaşımlar, post-antropolojik felsefelerde insanın adalet ile ilişkisi üzerine gerçekleştirilen yeni tartışmalara yansıyan etkileri açısından önem taşımaktadır.

Bu hususu dikkate aldığımızda, anti-hümanizm yaklaşımını serimlerken modernite eleştirilerinden beslenmek, bu yaklaşımı en iyi ifade etme yöntemlerinden biri olduğu için modernite ve postmodernitenin bir kıyaslamasıyla konuyu incelemenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Söz gelimi modernitenin aslında sahte bir görüntüden, fantazmagoryadan ibaret olduğunu belirten Benjamin'in "ilerlemenin biteviye sürmesi, bizatihi felakettir"<sup>227</sup> ifadesi moderniteye yönelik eleştirilerin çarpıcı bir özeti olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla özgürlüğü motto kabul eden modernitenin, ulaşılmak istenen ideal ile realite arasında bir uzlaşma inşa etmeyi başaramadığı ve farklılığı tek bir potada eriterek vadetmiş olduğu değerlere sadık kalamadığının göstergesidir.

Anti-hümanist düşünürlerin insan sonunu gündeme taşımalarının yanı sıra akılsallığa yapılan vurguyla birlikte adalet, eşitlik, özgürlük ve mutluluk açısından beklenen ilerleme iddiasının gerçekleşmemesi tartışmaya açılmış olur. Turner'in de belirttiği üzere modernliğin rasyonalizasyonu dünyayı belki daha düzenli ve güvenilir hale getirmiş olsa bile dünyayı daha anlamlı kılamamıştır.<sup>228</sup> Soruna bu çerçeveden bakınca postmodern söylem içinde ortaya çıkan modern çağın insan tasavvurundaki iddialar ve eleştiriler haklı bir temele oturabilmektedir.

Görüldüğü üzere postmodernite, modernitenin pratik ve söylemlerinin yok oluşunu sağlayan bir tarihsel dönemdir. Postmodernistler modernizmin adalet, teori, hakikat vb. kavramlarla kendisini meşrulaştırmış olduğunu ileri sürerek bilimsel ve nesnel olma yönündeki söylemlerini meta anlatı olarak adlandırıp reddederler.<sup>229</sup> Ayrıca "modernliğin artık özgürleştirici bir güç değil bir boyun eğdirme, baskı ve ezme kaynağı olduğunu ileri sürerler" ve gerçekçi bir özgürlük adına temelsizlik, görelilik, farklılık, çoğulculuk, olumsuzsalığı savunduklarından dolayı "tek bir kod, tek bir dil, tek bir hakikat" söylemini dayatmış olan bütün anlatılara saldırırlar.<sup>230</sup>

Ontolojik dayanakların sarsılması ve transandantal alanda beliren yarıkla beraber modern öznenin somut varlık alanı olarak bu dünyaya mahkûm edilmesi ve akla olan derin imanı beraberinde yeni özne tasarımlarına da gebe olur. Bu nedenle çağdaş felsefe kuramlarında özne sorunsalı felsefenin rotasını belirleyen bir cihete sahip olurken postmodern düşünürler için de öznenin konumu ciddi sorgulamalara kapı aralar. Öyle ki öznenin yitimi yahut ölümü postmodernitenin başlangıcı olarak lanse edilir.

Bu durumda belirtilmelidir ki modern özneye üç nedenden ötürü karşı çıkan postmodernistler açısından bu nedenlerden ilki modernliğin icadıdır, ikincisi özneye yönelik herhangi bir odaklanma ve sonuncusu ise postmodernistlerin reddettiği öznenin otomatik

<sup>227</sup> David Frisby, *Modernlik Fragmanları*, çev.: Akın Terzi, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012, s. 264.

<sup>228</sup> Bryan S. Turner, *Periodization and Politics in the Postmodern*, Theories of Modernity and Postmodernity, California: Sage Publications, 1995, s. 7.

<sup>229</sup> Küçükaltık, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 157.

<sup>230</sup> Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 23.

olarak bir nesneyi gerektirdiği yönündeki özne-nesne ikiliğidir. Modernlikle ve modern değerlerle ilişkilendirdikleri “özne merkezliliğin” sırf bu niteliği bile özneye şüpheyile bakmak için yeterli bir sebep olarak görülmektedir. Postmodernistler, öznenin modern toplumun bir icadı olduğunu savunurlar. Öznenin toplum bilimlerindeki merkezi konumuna eleştirel yaklaşan postmodernistler açısından dinin yerini alan modern bilim gibi rasyonel birey (modern özne) de Tanrı’nın yerini almıştır.<sup>231</sup> Bu durumda şunu belirtmemiz gerekir ki oluş anlayışı lehine metafizik düşünce geleneğinin, varlık anlayışının terk edilmesiyle de felsefenin ve düşünme etkinliğinin anlamı ve değeri ciddi ölçüde değişmiştir. Bu değişikliklerle beraber nedensellik yerini rastlantıya ikame ederken hesaplanabilir ve akledilebilir bir dış dünya ise yerini çoğunlukla irrasyonel ögeler tarafından yönlendirilen hem içgüdü sahibi hem de düalist bölünmeye maruz bırakılamayan bütünlüklü bir insan düşüncesine bırakmıştır.

Husserl’in, *Avrupa Bilimlerindeki Kriz* adlı son çalışmasında yer verdiği “İnsan özneliliğinin paradoksu: Dünya için bir özne ve aynı zamanda dünyada bir nesne olmak”<sup>232</sup> şeklindeki ifadesi ele aldığımız bu başlığı anlamlı bir şekilde özetler. Modernitenin baştan çıkarılması yönündeki tartışmaların ötesine geçme çabası güden ve postmodern bir felsefi çağın açılışını yapan filozoflar, özne nosyonuna veya daha genel olarak sübjektivite metafiziği olarak nitelendirilen hususa güçlü bir saldırı başlatmaktan geri durmazlar.<sup>233</sup> Husserl, insan sorununa hiçbir çözüm sunamayan bilimlerin sadece olgusal olan üzerinde odaklanmalarını kaynak göstererek salt olgusalılığı baz alan düşünen insan anlayışını eleştirerek bu durumun “insan varlığının anlamsızlığı” düşüncesine yol açtığı yönünde bir tespit sunar.<sup>234</sup>

William Spanos’un da dikkat çektiği üzere postmodernizm, kronolojik bir olay olmaktan çok insanı anlamının sürekli bir modu olmuştur.<sup>235</sup> Nitekim radikal olmak, şeylerin kökenine inmektir ancak söz konusu insan olduğunda ise köken insanın kendisidir.<sup>236</sup> Bu bakımdan Aydınlanma’dan günümüze gerek felsefenin gerek insan bilimleri ve sosyal bilimlerin önemli sorunlarının odağında siyasal ve sosyal boyutlarıyla özne sorunun yer aldığını ve bu durumun postmodern söylemlerde adaleti yakından ilgilendirdiğini söyleyebiliriz.

Tüm bu iddialar ve eleştiriler kendi içinde dikkatlice analiz edildiğinde görülür ki gerek hümanizm ve modernizmin gerekse öznenin maruz kaldığı yoğun eleştirilerin neticesinde öznenin hem hümanizm hem de akılcılık akımındaki ayrıcalıklı düşünsel ve siyasal statüsü radikal bir sorgulamaya tabi tutulur. Öyle ki hem hümanizm hem de antihümanizm söylemleri post-antropolojik felsefelere dair tartışmaların merkezinde konumlanır. Hele ki özdeşliğin yadsındığı ve farklılığın yüceltildiği bir çağda yaşadığımızı göz

---

<sup>231</sup> Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimi*, ss. 78-79.

<sup>232</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. çev.: David Carr, USA: Northwestern University Press, 1978, s. 178.

<sup>233</sup> David Carr, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 3.

<sup>234</sup> Küçükaltı, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Derrida ve Heidegger*, s. 19.

<sup>235</sup> Küçükaltı, *Nietzsche ve Postmodernizm*, ss.159-164.

<sup>236</sup> Karl Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev.: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2009, s. 201.

önünde bulunduracak olursak insan tasavvuruna dair ciddi bir krizin yaşandığı ve antroposentrik yaklaşımların çağın sorunlarını çözmede yeterli olamadığı iddia edilebilir.

Batı düşünce geleneğinde rasyonel, birlikli, güçlü ve denetleyen bir varlık olarak karşımıza çıkan öznenin merkezi bir yapıda olması nedeniyle onu reddeden postmodernistler açısından hümanizm hayal kırıklığına sebebiyet vermiştir. Çünkü adalet ve eşitlik arayışında olduğunu belirtmesine karşın hümanizm, liberal kesim tarafından adaletsizlik ve eşitsizlik halini meşrulaştırma niyetiyle kullanılmıştır. Postmodernistler açısından söz-merkezci bir üst-anlatı olarak değerlendirilen hümanizmin özneyi merkeze almakla kalmayıp onu evrenin efendisi ilan etmesi de hoş karşılanmaz. Öyle ki hümanizmi adeta metafizik bir mevcudiyet yani insanın özü olduğunu varsaymakla itham ederler çünkü hümanizm, hilekâr yaklaşımla insanı potansiyel biçimde etkili akıl sahibi bir fail şeklinde nitelendirir. Postmodern görüş insan doğasına ilişkin söz konusu bu yönelimlere ve ima ettikleri ahlaki iyi/kötü hiyerarşisine mahal vermemektedir.<sup>237</sup> Dolayısıyla parçalı, bölünmüş, çoğulcu, özgün ve farklı oluş postmodernlerin yücelttiği değerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle postmodernler, özneyi de toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş ve parçalanmış bir varlık şeklinde tasarlar.

Bu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde modernliğin aksine postmodernliğin çoğulcu evreninde tüm yaşam şekilleri baskılanmamış olarak farklılıklara açık, öteki damgası yemeden, yabancı muamelesine maruz kalmadan barış atmosferinde yaşamını sürdürebilir. Tıpkı Zygmunt Bauman'ın veciz anlatımında olduğu gibi "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür."<sup>238</sup> Kanaatimizce postmodernliğin ateşkes formülü hattı üzerinde yer alan post-antropolojik felsefelerde sıklıkla gündemde olan gelişen teknolojilerin, 21. yüzyılda insanı ve adaleti nasıl etkilediği ve gelecekte nasıl etkileyeceği sorularının kökenine inmenin en etkin güzergahlarından biri de antihümanist felsefeden yola çıkılmasıdır.

Bu bakımdan modern felsefenin sübjektivist karakteri ve bu karakterin çözülme sürecinin post-antropoloji ve adaletin imkânı bakımından önemli bir tarihsel arka plan sunduğunu baz alacak olursak bu çözümlenmeyle beraber sübjektivite temelli her türlü evrensellik söylemi değer kaybına uğradığı gibi anti-hümanist söylemle beraber adalet nosyonundan bahsetme imkânı da tartışmaya açılmış olur.

## 2. Modern Sübjektivitenin Tahribi Olarak Anti-Hümanizmin Genel Hatları

Heidegger tarafından eleştirilen birçok "-izm" kelimesi gibi hümanizm de belirsiz olduğu kadar yaygın olarak kullanılan bir kavramdır. Hem uzantısı hem de değeri önemli değişikliklere tabidir. İngilizce konuşulan dünyada, insanın organik olmayan varlıklar üzerindeki ayrıcalıklarını öne çıkaran, insanların mutluluğa ve bireysel potansiyellerinin

---

<sup>237</sup> Pauline Marie Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimi*, çev.: Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, s. 80.

<sup>238</sup> Mahmut Avcı, *Zygmunt Bauman'ın İnsan Anlayışı*, Konya: Eğitim Yayınları, 2019, s. 31.

gelişmesine ilişkin haklarını savunan iyimser ve seküler bir bakış açısı ile ilişkilendirilir.<sup>239</sup> Kıtada ve özellikle Fransa ve Almanya’da *insanın ölümü* sırasında hümanizm, birçokları tarafından ima edilen antroposentrizm ve kısmen şüpheli siyasi bağlar nedeniyle kirli bir kelime olarak görülmektedir.<sup>240</sup>

Anti-hümanizm, felsefi antropoloji projesine karşı çıkan bazı düşünürlerce kullanılan bir terimdir. Nietzsche’nin 19. yüzyılda *Tanrı’nın ölümünü* ilan ettiği gibi anti-hümanizmde 20. yüzyıllardaki *insan*’ın ölümünü ilan etmektedir. Sosyal teori ve felsefede anti-hümanizm (ya da antihümanizm), geleneksel hümanizm ile insanlık ve insan durumu hakkındaki geleneksel fikirleri eleştiren bir teoridir.<sup>241</sup> Antihümanizmin odağında “insan doğası”, “insan” veya “insanlık” kavramlarının tarihsel olarak göreceli veya metafiziksel olarak reddedilmesi gerektiği görüşü vardır.<sup>242</sup> Bu bağlamda insanlık kavramının yapısökümü anti-hümanizmin merkezidir: Bu ise posthümanizm ile ortak noktalarından biridir. Anti-hümanizm bazı postyapısalcı teorisyenler özellikle Foucault tarafından öne sürüldüğü gibi *insanın ölümünün* sonuçlarını tam olarak kabul eder.<sup>243</sup> Söz gelimi *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabında insanın özne şeklinde kurgulanmasını anlatan ve öldüğünü haber veren Foucault, insanı soyut ve teorik şekilde ele almaz aksine insanı “sosyal ve tarihsel var oluşunda” incelemeyi tercih eder.

1960’ların ortalarına gelindiğinde “anti-hümanizm”, Fransız düşüncesinin neredeyse resmi bir yüzü olmuştur. Kapitalizm tarafından bozguna uğratıldığı iddia edilen hümanizm, birçok filozof ve yazarın üstesinden gelinmesi gereken modernliğin yenilmez bir temeli olarak ortaya çıkar. Hümanizmin düşüşü beraberinde ateizmde, felsefi antropolojide, modern düşünce tarihinin anlaşılmasında ve ayrıca çağdaş metafizik ve epistemolojideki birçok problemde bir dizi kavramsal yeniden yapılanma için yer açmıştır. Düşünme ve insanı tanımlama süreci, modern düşüncenin kavramsal temelini değişken bir kategoriye, bir figüre hatta bir aporiaya yerleştirmiştir.<sup>244</sup>

Kimi düşünürlere göre anti-hümanizm çoğunlukla hümanist retoriği gizlemektedir.<sup>245</sup> Ayrıca anti-hümanizm, hümanizmin bilimsellik öncesi felsefi antropoloji olduğunu iddia eder. Buna göre tüm hümanizm biçimleri ideolojiktir, hümanizmin ideolojik statüsü belirli tarihsel dönemlere cevap olarak üretilen düşünce veya bilinç sistemleri ile açıklanmalıdır. Antropoloji eğer mümkünse yalnızca insan öznesi kavramını reddetmesi şartıyla mümkündür, insan ne tarih yazar ne de hakikatini veya amacını bulabilir yani tarih, öznesi olmayan bir süreçtir.<sup>246</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere anti-hümanist yaklaşımlar

---

<sup>239</sup> Béatrice Han-Pile, “The ‘Death of Man’: Foucault and Anti-Humanism”, *Foucault and Philosophy*, ed. Timothy O’Leary ve Christopher Falzon, Malden: Blackwell, 2010, s. 118.

<sup>240</sup> Michel Foucault, *Religion and Culture*, ed. J. R. Carrette, Routledge, New York, 1999, s. 101.

<sup>241</sup> J. Childers ve G. Hentzi ed, *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, Columbia University Press, 1995, ss. 140-141.

<sup>242</sup> Childers ve Hentzi ed, *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, s. 100.

<sup>243</sup> Francesca Ferrando, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Vol. 8, No 2, Fall 2013, s. 31, Çevrimiçi Erişim: 09.01.2018, <https://existenz.us/volumes/Vol.8-2Ferrando.pdf>

<sup>244</sup> Stefanos Geroulanos, *An Atheism That is Not Humanist Emerges in French Thought*, California: Stanford University Press, 2010, s. 2.

<sup>245</sup> Davies, *Hümanizm*, s. 53.

<sup>246</sup> Soper, “Humanism and Anti-Humanism”, s. 12.

hümanizmin ideolojik bir çizgide ve içerikte olmasını aynı zamanda özne kavramının belirgin bir şekilde yadsınmasını dile getirirler.

Bu noktada anti-hümanizmin savlarına değinmek elzem görülmektedir çünkü anti-hümanizm dizgesinde insanın gündeme alınırken tekil bir birey mi yahut genel bir insan tasarımı mı olacağı sıklıkla tartışılır. Söz konusu bu tartışmayla birlikte insanın özü üzerinden yapılan felsefeler de ayrıca dikkat çekmektedir. Nitekim felsefi antropolojiye ister hümanizm ister anti-hümanizm cephesinden bakılsın ya birey odaklı bir yaklaşımla toplumun anlaşılması ya da toplum merkezli bir yaklaşımla bireyi anlamak yönünde bir problem zemininin varlığı dikkat çeker.

Bu bakımdan birey unsurunun devletle veya toplumla gerçekleşen iktidar bağlantısında, bireyin genelin çıkarı uğruna topluma feda edilmesi durumunda ortaya çıkan manzaranın anti-hümanist bir manzara olduğunu gözlemleyebiliriz. Keza böylesi bir yaklaşım, aslında Kartezyen çizginin özne tasarımıyla yönelik oldukça kuvvetli bir karşı duruş olarak yani anti-hümanist felsefenin esas dayanağı olarak belirir. Bununla birlikte gerek hümanizmin ve gerekse anti-hümanizmin tartışma çeperinde “insan-insan ilişkisi” diğer bir deyişle ötekiyle gerçekleşen bağlantı oldukça çetrefilli bir sorun şeklinde belirir.

Teorik anti-hümanizm şu basit önermeden hareket eder, “insan kavramı Tanrı fikrinin kişileşmesinden başka bir şey değildir.” Bu anlamda hümanizm, dinsel ideolojinin yapısını esas alan bir kriptoteolojidir ve sekülerliğin “insan-hakları”cı şekli de esasında mücadelede bulunduğu şeyin naif bir suç ortağı olur. Bu açıdan modern düşünce geleneğine baktığımızda da bu hipotezin doğrulandığını görürüz. Nitekim Descartes’e göre insan tarafından ulaşılabilecek türden bir kesinlik varsa bu, Tanrı aracılığıyla mümkün olmuştur yani düşünen-özne Tanrı’ya yaslanır. Modern insan, Hristiyanlık tarafından başlatılmış olan Tanrı’nın içkinleşmesi sürecinin son noktasıdır. İnsan-Tanrı’dan Tanrı-İnsan’a, tam olması gerektiği gibi...”<sup>247</sup> Dolayısıyla insan-Tanrı ilişkisinde Tanrı’ya atfedilen özellikler esasında modern sübjektivitenin kendini ifade şekli olarak kullanılmaktadır.

### 3. Modernitede Öznenin Nesneleşmesi

Modern paradigmayı incelediğimizde öznenin nesneleşmesi tahakküm ilişkisi içinde değerlendirilen önemli bir konudur. Çünkü modern dönemde nesneleşen sadece doğa veya diğer canlılar değil insan da nesneleşmiştir. İnsan merkezçiliğin ve hümanizmin küçümsendiği bugünlerde insanların sahip oldukları biriciklikleri ve ayrıksı konumları beraberinde doğada özel bir statüye sahip olup olmadıkları yönünde birtakım sorunları da beraberinde getirmiştir. Doğal dünyanın teknolojik dünyaya tercih edildiği günümüzün görsellik üzerine kurulu dünyasında modernliğin retoriksel metaforu ve motifleri özne-nesne ikiliğinde bireyin us-merkezli, egosantrik, bireyselleşmiş, farklı-öteki olana kayıtsız, kendi kendine yeten, yalnız ve yabancılaşmışlığını bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer.

Tam da bu nokta da ifade edilmelidir ki kimlik ve farklılık tartışmaları bağlamında, olanca farklılıklarıyla tezahür etmesi beklenen çağdaş insan, tüketim kültürünün vücut verdiği yaşam dünyasında tüm farklılıklarıyla bu bağlamda bütünlük nosyonunu mümkün kılacak ilke, değer ve anlam imkânlarını yitirmek sure-

---

<sup>247</sup> Delruelle, “Pratik Hümanizm ve Teorik Anti-Hümanizm”, s. 1.

tiyle trajik bir sona taşınmıştır. İnsanın anlamsız bir hayatı hiçbir rahatsızlık duymadan yaşadığı bu trajik sonda (yeni hümanizmin hüküm sürdüğü postmodern dünyada) nihilizm sorununun en derin biçimiyle kendisini gösterdiği söylenebilir.<sup>248</sup>

Bilindiği üzere Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de en fazla ihmale uğrayanın insanın kendisi olduğunu söyleyerek söz konusu ihmalin telafisini ise bütün bilimsel çabanın insanın doğasına açıklık kazandırmaya yönelik olmasında bulur. Kierkegaard ise insan doğasının sadece Tanrı'yı bilmekle yani Tanrı vasıtasıyla imkân bulacağını bildirir. Böylelikle Hume'un bu husustaki yaklaşımı, aslında insan bilimlerine antropolojik bir statü edindirmekle beraber görüşlerindeki farklılığa rağmen, ilk etapta aralarında Kant'ın ve Marx'ın felsefeleri olmak üzere Alman düşünce dizgesini de etkiler.<sup>249</sup> Dolayısıyla hümanizm konusu hem Aydınlanma'nın seküler yaklaşımının etkisiyle hem de metafiziksel bir zeminde olmasından kaynaklı olarak birçok disiplin gibi çağdaş felsefi antropolojinin de esas problemi olarak belirir.

Öznenin nesleştirildiği düşüncesi üzerinde yoğunlaşan Foucault'nun bölme pratikleri dediği özne ya kendi içinde bölünür ya da diğerlerinden ayrılır. Foucault'ya göre bu süreç özneyi nesnelleştiriyor. Söz gelimi deli ve akıllı başında, hasta ve sağlıklı, suçlular ve iyi çocuklar şeklinde.<sup>250</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere postyapısalcılar nezdinde modernizmin yaptığı bu türden bölünmeleri yapan modernizm esasında kendi belirlemiş olduğu özne tasarımına uymayanları (delileri, hastaları, suçluları, eşcinselleri, kadınları) özne statüsünde yok saymış olup nesneleştirmiştir. Bu hususta vurgulamak gerekir ki felsefi karışıklık ve politik felaketle karşı karşıya kalan hümanizmin doğuştan gelen niteliklere, karaktere veya haklara dayanan modern bir insanlık hayalini kurduğu statüsü çarpıcı bir biçimde aşırır.

Tüm bu argümanların ışığında, öznenin içine düştüğü paradoksu daha kapsamlı ifade etmek gerekirse postmodernizmin özne karşıtı tavrını Pauline Marie Rosenau'nun bu konudaki tespitleriyle özetlemek yerinde olacaktır. Rosenau'ya göre postmodernizm, modern toplum bilimcinin gözlemciyi özne olarak belirlemesini, buna karşın gözleme tabi tutulan insanları da nesne konumuna indirgemesi şeklindeki özne-nesne ayırımını yadsır. Postmodernistler açısından böylesi ayırımlar adaletsizlik sebebidir çünkü özneye etkin ve insani özellikler atfedilirken nesneye bir şey gibi (bir nesne) davranılıp nesne edilgen olarak nitelenir. Postmodernistlerin çoğu için insana ilişkin böylesi sınıflandırmalar nesneleştirmeye yol açmaktadır. “Özne nesne ayırımı, insanların kabul edilemez bir biçimde, hepsi de dolaylı ya da dolaysız olarak aşağılamayı ve baskıyı içeren yollardan özne haline getirilmelerine izin verir.”<sup>251</sup> Öznenin mevcudiyeti birinin diğerinin tahakkümü altında olduğunun göstergesidir.

Yukarıdaki değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde moderniteye yönelik eleştirilerin zemininde, moderniteyi meşrulaştıran akılsalcılığın söz konusu özgürleşme

<sup>248</sup> Küçükaltık, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, s. 305.

<sup>249</sup> Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy, Humanism, Antihumanism and Being*, London, New York: Routledge, 1995, ss. 62-63.

<sup>250</sup> Michel Foucault, “The Subject and Power”, *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, 1982, ss. 777-778.

<sup>251</sup> Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimi*, ss. 83-84.

vaadini gerçekleştirememiş olduğu görüşü gün yüzüne çıkar. Bir diğer anlatımla özgürlüğün ve sınırlamaların bir sahadan alınıp bir başka sahaya aktarılması aslında bir vakitler tıpkı Hristiyan inancından kaynaklı dogmaların sınırlamalar koyması gibi günümüzde de toplumsal olan bütün alanlarda akılsal bir neden arayışına dönüşmüştür. Zira insan, matematiksel olarak hesaplanabilir bir nesne halini almıştır. Ancak “insan bir nesne olmadığı için, onu nesneleştirmeye çalışan her türlü girişim sonunda hastalanmasına yol açacaktır.”<sup>252</sup>

Bir zamanlar bilginin temeli kabul edilen insan için bilim, teknoloji ve din gibi hususlar kurgu olarak algılanıyorken felsefi anti-hümanizmin ortaya çıkışı ve detaylandırılması ile insan bir dizi felsefi ve politik argümanlar sistemine dayanmaya başlar. Söz gelimi modernizmin, “faşizm ve komünizmin” ütöpik ve kurtarıcı iddiaları yüzünden artan bir güvensizliği barındırmasının yanı sıra savaşlar arası dönemin siyasi uğraşlarından kaynaklı olan büyük bir hayal kırıklığıyla yakından bağlantılı hale geldiği söylenebilir.<sup>253</sup> Ayrıca toplumsal ayrıcalıkların bir tür örtüsü aynı zamanda bir tezahürü olan hümanizmin beyan edilen amaçları ile fiili pratiği arasındaki uyumsuzluğuna dikkat çekecek olursak hümanizm, insanlık durumunu iyileştirme emeline rağmen insanlığı yanlış bir biçimde Marksizme, Nasyonal Sosyalizme ve Stalinizme götürmüştür.<sup>254</sup>

Küçükalkp’ın de belirttiği üzere aklın kategorilerine duyulan güven kaybı, insan odaklı olan bütünlüklü ve kuşatıcı hakikat, anlam ve değer inşa etmeyi imkânsız bir hale getirdiğinden geriye kendisi için bir dünya tesis etmek durumunda kalan çağdaş insanı bırakmıştır. Çağdaş insanın arzuya, tutkuya, içgüdüye ve irrasyonel olana referansla tesis ettiği bu dünya, bireysel farklılıklara vurguyla ön plana çıkan ve istemekten başka hiçbir şeyi temyiz etme imkânı olmayan bir yapıdadır. Günümüzde insan, içine hapsediği simülasyon dünyasında, eşzamanlı olarak hem herkes olabilirken hem de hiç kimse olabilmektedir. Aslında insan, tam da istediklerine kavuştuğu ve her şeyi anlayıp hakikate eriştiğini anladığı an varlığını ve değerlerini yitirmiştir. Fazlasıyla maruz kaldığı etkili görünümler ve duygu insanı duygularına ve varlığına yabancılaştırdığından ötürü varlık ve değerlerine olan inancını da kaybetmiştir:

Modern seküler hümanizmle bu bağlamda yalıtık özne nosyonunun her türlü aşkın referans noktasına müracaatı imkânsızlaştıracak bir biçimde, hakikat, değer ve anlam için ontolojik bir başlangıç noktası kılınmasının akabinde, şimdi de söz konusu olan Tanrı özneye beraber epistemik özne de dahil olmak üzere, rasyonel olana bağlı olarak kabul edilmiş bütün ilke ve değerlerin tam bir değer kaybına uğradığı nihilizm tecrübesidir.<sup>255</sup>

Küçükalkp’ın bu tespitleri hümanizmin geldiği noktayı veciz bir biçimde ifade etmiştir. Tıpkı onun gibi düşünür Delruelle de hümanist bilincin, tahakküm ilişkilerinin ve yabancılaşmanın politik eleştirisinin en kritik noktasında yer aldığının altını çizer. Hümanizm yaklaşımının insanı tamamen “tahakküm ilişkilerinin ve yabancılaşmanın” meşruluğunu yerine getiren bir figür haline dönüştürdüğünü vurgulayan Delruelle’ye göre “hü-

<sup>252</sup> Özyurt, *Modern Toplumun Çözümlemesi*, ss. 225-226.

<sup>253</sup> Geroulanos, *An Atheism That is Not Humanist Emerges in French Thought*, ss. 1-3.

<sup>254</sup> Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimi*, s. 80.

<sup>255</sup> Küçükalkp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, ss. 304-307.

manist bilinç” kendini ideolojik araçsallaştırmanın tuzağında bulmamak adına kendi üzerine düşünerek ciddi bir eleştiri süzgecinden geçmelidir.<sup>256</sup> Böyle bir çerçeveden soruna bakınca postmodern söylem içinde ortaya çıkan hümanizm eleştirisi haklı bir temele oturabilmekte ve adalet konusu etkin bir tartışma motivasyonu olarak değerlendirilebilmektedir.

Özneyi kurucu bir bilinç olarak değil kurulan bir bilinç olarak değerlendiren Foucault nezdinde felsefenin nesnesi olan insan, temsil sahası lağvedildiğinde ve incelenecek ereklı ve tarihsel olarak belirlenen bir varlığa dönüştüğünde ortaya çıkar. Böylelikle özneyi merkezleştirilmeye girişen Foucault’ya göre böylesi sınırlar özneyi bilgi üzerinde egemen kılmaktan alıkoyar. Modern felsefede bilginin hem öznesi hem de nesnesi kılınan insanın istikrarsızlık ve ikilikler arasında inşa edildiğini iddia eden Foucault’ya göre özne dil, arzu ve bilinçdışının bir etkisinden başka bir şey değildir.<sup>257</sup>

Görüldüğü üzere modern özne ve akıl kavramlaştırması, postmodernist düşünürlerce aklın saf olmayıp toplumsal şartların bir sonucu yani oluşturulan bir şey olduğuna yönelik vurguyla yoğun bir biçimde eleştirilir. Aklın evrensel bazı esaslarının varolduğu şeklinde bir iddiada bulunmak mümkün değildir çünkü biz aklın esaslarını toplum içerisinde öğrenmekteyiz. Dolayısıyla yargılarımız, herhangi bir durumla bağlantılı olabilir/olmayabilir. Öyle ki bu durumların hiçbirinde bizler saf bir akla sahip değilizdir. Bu açıdan felsefi bir proje olarak hümanizmin öznenin kuruluşunu öznel özde arama şeklindeki yönelimi hiçbir zaman savunulamaz. Nitekim postmodernler açısından öznenin inşası tamamıyla öznenin düşünüm ve karar alanının dışındaki etkenlerle gerçekleştirilmektedir. “Postmodern düşünce açısından ben, tamamı ile kurgusal bir şey olup, gerçekte normal veya anormal nitelemeleriyle ele alınabilecek kendinde bir varlığa sahip değildir.”<sup>258</sup>

Fransız düşüncesi, insanın “doğası” veya “özüne” verilen veya değiştirilemeyen ya da kendi en yüksek varlığı ve ideali olarak sunulan bir “doğa” ya da “öze” dayandığı düşüncelerini reddetmeye başlar.<sup>259</sup> Artık hümanizmin sahip olduğu değer yıkılır ve “insan” anlamını neredeyse tanınmayacak şekilde değiştirir. Ancak özellikle belirtilmelidir ki insan bir nesne olmadığından dolayı kendisini nesneleştirmeye çalışan bütün girişimler onun hastalanmasına neden olacaktır. “Bu hastalık (nevroz), sıkıntı, hayatın anlamsız olduğunu düşünme duygusu, her şeyin bulunduğu ortamda sevinçten yoksun yaşama hali, hayatın yönünü bilmeme, kendini şaşkın ve çaresiz hissetme şeklinde görülebilir.”<sup>260</sup>

#### 4. Modernitede Öznenin Yabancılaşması

Moderniteye dair eleştirilerde dikkat çekilen bir diğer önemli mevzu yabancılaşmadır. Yabancılaşma<sup>261</sup> kavramı çağdaş toplumun bunalımı ifadesinde en çok başvurulan

<sup>256</sup> Edouard Delruelle, “Pratik Hümanizm ve Teorik Anti-Hümanizm”, *Espace de Libertés*, çev.: Cem Özatalay, 2012, Çevrimiçi Erişim: 05.05.2020, <https://res--communis.blogspot.com/2015/09/pratik-humanizm-ve-teorik-anti-humanizm.html?view=timeslide>

<sup>257</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, ss. 58-67.

<sup>258</sup> Kasım Küçük, *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları, 2017, ss. 191-193.

<sup>259</sup> Geroulanos, *An Atheism That is Not Humanist Emerges in French Thought*, ss. 1-3.

<sup>260</sup> Cevat Özyurt, *Modern Toplumun Çözümlemesi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2005, ss. 225-226.

<sup>261</sup> “Felsefi anlamda yabancılaşma şeylerin bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi, daha önceden ilgi duyulan şeylere, dostluk ilişkisi bulunan insanlara karşı kayıtsız kalma, ilgi duymama, hatta bıkmalık ya da tiksinti duyma anlamına gelir. Yabancılaşma, kontrol altına alınamayan içgüdüler, tutkular

kavramlardan birisi olup özne ile nesne yahut bilinç ile şeyler arasında varolan ilişkinin kopması, bozulması ve öznenin ötekileşmesi gibi anlamlara gelerek felsefe tarihinde daha çok Hegel ile gündeme gelirken Feuerbach ve Marx'ın felsefi yazılarında da yer alan önemli bir kavramdır. Söz gelimi Foucault'ya göre gerek Hegel'in gerekse Marx'ın diyalektik tarih anlayışlarından kaynaklı olarak yabancılaşma ve uzlaşma, insanın özüne dönmesi çağdaş hümanizmin insana insanı vadeden perspektifinden dolayı en önemli sorunları olarak lanse edilir.<sup>262</sup>

Hegel'den günümüze değin verili topluma yönelik eleştirinin bir tür ifadesi olarak kullanılmış olan bu kavram, Hegelci diyalektiğin dünyadaki nesnelleşme ve kendinin yabancılaşması şeklinde iki uğrak noktası dikkate alındığında Hegel'in felsefesi yabancılaşmanın üstesinden gelme çabası olarak şekil alır.<sup>263</sup> Dolayısıyla Hegel perspektifinde yabancılaşma, "aynı insanın, özne, yani kendini gerçekleştirmeye çalışan yaratıcı insan ve nesne, yani başkaları tarafından etkilenip yönlendirilen insan olarak ikiye ayrılışının sonucu olup insanın kendi yaratıları (dil, bilim, sanat vb.) ona yabancı nesneler haline geldiği zaman ortaya çıkar."<sup>264</sup>

Hegel'in yabancılaşmaya dair düşüncelerinin yanı sıra bu konuda dikkat çeken düşünürlerden biri olan Feuerbach'a göre yabancılaşma kavramı, insan ve Tanrı bağlamında değerlendirilir. İnsanın kendi kendisini nesneleştirilmesiyle Tanrı'ya ulaşıldığını yani Tanrı'nın insandan bağımsız olmadığını belirten Feuerbach'a göre insanın yabancılaştığı nokta da burasıdır. Kendi doğasını nesneleştirerek Tanrı'ya ulaşırken bu esnada kendisine ve özüne yabancılaşmıştır çünkü insan kendine ait olumlu özellikleri abartılı bir şekilde Tanrı'ya yükleyerek kendisini olumsuzlamakta ve fakirleştirmektedir. "Tanrı'nın zenginleşmesi için insanın yoksullaşması gerekir, yani Tanrı her şey insan ise bir hiç olmalıdır."<sup>265</sup> Burada açıktır ki Feuerbach açısından insanın kendi özünden daha üstün bir varlığı (Tanrı) hayal ederek kendini onun karşısında küçümsemesi ve köleleştirmesi insanın kendi özüne yabancılaşmasına neden olur. Özetle belirtmek gerekirse Feuerbach'ın yabancılaşma kavramının dini yabancılaşmayı ima ettiğini ve onun insan doğasını odağa alarak hem Tanrı'yı hem de insanı değerlendirdiğini böylelikle yabancılaşmanın teolojiden antropolojiye kaydığını belirtmek mümkün.

Feuerbach'ın yabancılaşmaya dair düşüncelerini kabul eden Marx, onun bu düşünceleri yabancılaşma türlerinden sadece biri olarak niteler. Marx'a göre insan kendisinin ürettiği şeylerden "bir köle, güçsüz ve bağımlı bir varlık olarak ilişki kurduğu, ayrı, bağımsız ve güçlü bir nesneler dünyası meydana getirmek suretiyle, kendi kendisine çeşitli şekillerde yabancılaşır."<sup>266</sup> Marx için insan özünün oluşturulması üretim ve üretim süreciyle bağlantılı olup yabancılaşma görüşü de bu düşünceye dayanmaktadır.

---

ver yerleşik alışkanlıklar nedeniyle insanın kendisine, kendi gerçek özüne yabancı hale gelmesi durumunu, insan özgü özellikleri, insani ilişki ve eylemleri, insandan bağımsız olan ve insanın yaşamını yöneten şeylerin, cansız nesnelerin özellikleri, ilişkileri ve eylemlerine dönüştürme hareketi ya da sürecini tanımlar." Bkz. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 906.

<sup>262</sup> Michele Foucault, *Felsefe Sahnesi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, ss. 33.

<sup>263</sup> Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2010, s. 120.

<sup>264</sup> Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 906.

<sup>265</sup> Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, çev.: Devrim Bulut, Ankara: Öteki Yayınevi, 2004, s. 51.

<sup>266</sup> Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 907.

(...) işçi emeğiyle dışsal dünyaya, duygusal doğaya ne kadar çok sahip olursa, kendini iki bakımdan da yaşam araçlarından yoksun kılmış olur: İlkin, duygusal dışsal dünyaya gitgide onun kendi emeğine ait bir nesne olmaktan çıkar; sonrada dolaysız anlatımıyla yaşama aracı, fiziksel beslenme aracı olmaktan habire uzaklaşır.<sup>267</sup>

Dört ayrı yabancılaşma görünümünden bahseden Marx'ın yabancılaşma teorisinde ilk dikkati çeken "yabancılaşmış emek" kavramıdır. Buna göre işçi, yaşamak ve üretmek için doğaya muhtaçtır. Bu kavramı insan ve doğa ilişkisinde değerlendiren Marx'a göre bu ilişkideki açmaz işçiyi emeğine ve ürününe yabancılaştırır. "İşçi ne kadar çok servet üretse, üretimin gücü ve kapsamı ne kadar artarsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar."<sup>268</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere işçi üretim araçlarını sahiplendikçe kendi nesnesinin kölesine dönüşür. Kontrolü elinde bulunduran işçi hakimiyetini kaybederek kontrol edilen olur.

Yabancılaşmış emek kavramının yanı sıra Marx'ın dikkat çektiği yabancılaşmanın ikinci görünümü üretimle ilişkili olup insanın üretim eylemi yoluyla doğayı sahiplenmesi ve doğayı kendi eseri olarak görmesiyle özetlenebilir. Üçüncü olarak işçinin doğasına ve özüne yabancılaşmasıdır. Kendi üretim araçlarını üretmesiyle insanın hayvandan farklılaştığını bildiren Marx'a göre bu yolla tür olarak kendini diğer varlıklardan ayırarak türsel varlığının özünü oluşturur. Kendi üretim nesnesinden kopması ise insan türüne yabancılaşmasına neden olmaktadır.

(...) insandan kendi üretim nesnesi koparıp alındığında, yabancılaşmış emek insanı kendi türsel hayatından, kendi gerçek türsel nesnelliğinden koparıp almış olur ve onun hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü, organik olmayan bedeninin, doğanın elinden alınması elverişsizliğine dönüştürür.<sup>269</sup>

Yabancılaşmanın dördüncü görünümü kapitalizmin insan ilişkilerini pazar ilişkilerine dönüştürmesi nedeniyle insanların insani nitelikleriyle değil pazardaki statüleriyle değerlendirilmekte olması başka insanlara da yabancılaşmasıyla gerçekleşir.

Modern dönemde gözlemlenen en ciddi sıkıntılardan biri olarak nitelendirilen yabancılaşma hususu postmodern filozofların modernizme ve hümanizme yönelik eleştirilerinin kaynaklarından biri olarak karşımıza çıkmakta olup büyük oranda Marx'ın görüşlerinden istifade edilerek hareket edilmiştir. Marx'a göre insanın kendi gerçekliğine yabancılaşması hatta bir makine uzantısı halini aldığı üretim sürecinde insan tam olarak mekanikleşmiştir. "Manifaktürde işçiler canlı mekanizmanın birer parçasıydı. Fabrikada, onun yalnızca eklentisi olan işçiden bağımsız cansız mekanizma vardır."<sup>270</sup> Söz konusu mekanik üretimde insan emeğine olduğu kadar kendi türüne de yabancılaşmış olur ve kendi hayatından ve etkinliğinden de yabancılaşmış olur, "türün hayatını birey hayatının bir aracına çevirir."<sup>271</sup>

---

<sup>267</sup> Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev.: Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları, 2014, s. 76.

<sup>268</sup> Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 75.

<sup>269</sup> Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 82.

<sup>270</sup> Karl Marx, *Kapital I*. çev.: Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1993, s. 405.

<sup>271</sup> Marx, *1844 El Yazmaları*, ss. 79-81.

Sonuç olarak belirtilmelidir ki Marx için yabancılaşma teorisi toplumsal, iktisadi ve kültürel boyutlara dayanmakta olup esas olan ise iktisadi yabancılaşmadır. Bilinç düzeyinde yabancılaşmayı değerlendiren Hegel'in aksine Marx, materyalist bir perspektiften yabancılaşma kavramını iktisat ile bağlantılandırır ve üretim sürecini suçlar. Marx'a göre tarihin sonu olan komünizm yabancılaşmadan kurtulmanın yolu ve çözümüdür.

Ayrıca belirtilmelidir ki 20. yüzyılda makinaların insanlar gibi insanların makinalar gibi davrandığını göz önünde bulunduracak olursak özellikle 19. yüzyılda üretim ilişkilerinde gözlemlenen sömürü yerini robotlaşmaya terk etmiş olup üretimin tek hedef olarak algılandığı toplumlarda insanlar nesne gibi görülmüştür. Adlei Stevenson'ın (ABD eski başkan yardımcısı) 1954 yılında Kolombiya Üniversitesi'nde gerçekleştirdiği bir konuşmada, "biz artık köle olma tehlikesi içinde değiliz, robot olma tehlikesi içindeyiz" ifadeleri modernitede öznenin hem nesneleştiğinin hem de yabancılaştığının kanıtı niteliğinde olup dikkat çekicidir.

##### 5. Sübjektivite Karşıtı Tavrın Kökenleri: Marx, Freud ve Nietzsche

Sübjektivite metafizikleri şeklinde zikrettiğimiz modern özne felsefesi ve bu özneyle ilintili epistemoloji anlayışı, postmodernistlerin sübjektivite karşıtı bir tavır sergilemelerine neden olmaktadır. Bu tutum, postmodern düşünürlerin sübjektivite metafizikleri teriminin modern düşünce dizgesinde gerçeklik vasfını aşkın bir ilke olarak tasarladıkları özneyi baz alarak gerçekleştirmiş oldukları eleştirilerin bir ifadesidir.<sup>272</sup> Söz gelimi "öznenin yadsınması modern dünyada insani müdahalenin, insani tasarımının, rasyonelitenin ve aklın faydası konusunda postmodernistlerin taşıdığı kötümserliği onaylar çünkü özne bunların hepsi için temel önemdedir."<sup>273</sup>

Bilindiği üzere çağdaş Fransız düşünürlerince yoğunlukla dillendirilen "öznenin ölümü" söylemi, özne felsefesi ya da sübjektivite metafiziği şeklinde adlandırılan felsefi yönelimlerin eleştirisi anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu bu eleştirilerin asıl hedefi öznenin eleştirisi yahut tümünden yok edilmesi olup eleştirilerin odağında bilhassa Descartes'ın öncülüğünde ve Kant'ın yaklaşımları doğrultusunda ilerleyen modern Batı düşüncesi yer almaktadır. Bununla birlikte Batı toplumlarının hem toplumsal hem de politik yaşamını biçimlendiren "etik-politik" yaklaşımın ve onu hayata geçiren öznellik eleştirileri de benzer kapsamda değerlendirilmektedir.<sup>274</sup>

Sübjektivite kategorisinin mucidi olan Descartes, sadece cisimlerin fiziği ile değil aynı zamanda sübjektivitenin metafiziği ile de ilgilenir. Fransız düşüncesinin Almanya'da aramaya koyulduğu husus kavram ile varoluş arasında yeni bir bağıntı olarak özetlenebilir. Bu ise yapıbozum, varoluşçuluk, yorum bilgisi gibi farklı isimlerle anılmıştır. Ancak tüm bu isimleri tek bir potada eriten ortak araştırma ise kavram ile varoluş arasındaki ilişkinin yerini hem değiştirmek hem de onu kaydırmakla alakalıdır. Nitekim, Fransız

---

<sup>272</sup> Carr David, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 3.

<sup>273</sup> Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimi*, s. 79.

<sup>274</sup> Descombes, "Apropos of the 'Critique of the Subject' and of the Critique of this Critique", ss. 120-121.

düşüncesinin asıl meselesi yaşam ve kavram olduğu için düşüncenin bu varoluşsal evrimi ve yaşamsal zeminle münasebeti Fransız felsefesini yakından ilgilendirmektedir.<sup>275</sup>

Ayrıca belirtmelidir ki Descartes'ın *cogitosunda* kaçınılmaz ve üniform bir şekilde ortaya çıkan sübjektivite metafiziği, yirminci yüzyılda fenomenolojinin ve varoluşçuluğun doruğa çıkmasıyla ego, bilinç, öz-bilinç, öz-şeffaflık, öz-varlık ve öz-kararlılık gibi temel kavramlarla nitelenir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, en azından Fransa'da baskın olana kadar bu metafiziğin filozoflarının felsefi ana akımın dışında yer alan bazı güçlü fikirleri ciddiye almaya başlamalarıyla yavaş yavaş zayıfladığı düşünülmektedir. Marx, yanlış bilinç fikrini ortaya atarken Freud, bilinçdışı kavramını ön plana alır, dilbilim ve antropolojiden ise yapısalcı düşünce ve dil anlayışı belirir. Farklı ve hatta uyumsuz kökenlerine rağmen bu fikirler, adeta felsefi geleneğin bazı temel varsayımları hakkında meşru ve sıkıntılı sorular ortaya atmak için bir arada bulunmaktadır.<sup>276</sup>

20. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen Fransız felsefesi bölünmüş ve diyalektik denilecek türden bir figürle yüz yüzedir, yaşam felsefesi ve kavram felsefesi. Bu sorun bir diğer ifadeyle hem yaşam ve/veya kavram problemi hem de felsefi olarak Fransız düşüncesinin problemleri olarak tezahür eder. Söz konusu yaşam ve kavram tartışması en nihayetinde bütün dönemi etkisi altına alan özne problemine açılır. Zira yaşayan bir beden ve kavram oluşturan insan öznesi her iki yaklaşımın kesişiminde düğümlenir. Dolayısıyla beden-fikir ve yaşam-kavram bağıntısı Fransız düşüncesinin oluşunu çekişmeli şekilde sübjektivite kavramı çerçevesinde organize eder. Bir hakikat ve doğruluk usulünün öznesi olarak felsefesini özetleyen Badiou, bu hususta da bazı referans noktalarını yönelimsel bilinç şeklindeki öznenin hem Merleau-Ponty hem de Sartre açısından kritik bir mefhum olduğunu buna karşılık Althusser için öznenin ideolojik bir kategori olduğu ve tarihi de öznesiz bir süreç olarak ele aldığını belirtir. Ayrıca Heidegger gibi Derrida'nın da metafizik bir kategori olarak kabul ettiği özne, Lacan'ın kuruluşunu kökensel bölünme yahut yarığa borçlu olan yeni bir özne nosyonu tasarladığını göz önünde bulunduracak olursak Lyotard açısından özne, sözcelemeye ait olup son aşamada bir "Yasa'nın önünde hesap verme"si gerektirir.<sup>277</sup> Özellikle belirtmelidir ki "Freud ve Lacan'dan sonra *insan özne*, öteki'nin eksikliğini hissetmekte ve arzulamaktadır. Yapısalcılığın şafağında özne hem tabi hem de özgür olarak bağlam içerisinde teorize edilmelidir."<sup>278</sup>

Felsefe ve insan bilimlerinde yaşanan gelişmeler öznenin modern dönemde kazandığı konum açısından tehditkâr bulunur. Hümanist öznenin bilgisi, ahlaki kanaatleri ve politik inançları ile ilgili kesinlik söylemlerinin altı Hegel'in tarihsel idealizmi, Marksist materyalizm, derin hermenötik ve Freudcu psikanaliz yoluyla farklı tarzlarda oyulmuştur. Öznenin sınırlandırılmasında katkıda bulunan bu yaklaşımlarla birlikte ne öznenin anlamları ne de arzuları artık kesin kabul görememektedir. Nitekim Hegel, Kant'a ait olan özne kurgusunu gerek tarihselleştirerek gerekse kolektifleştirerek bilgiyi taşıyan ve ahlaki eylemin temeli olan zihnin ya da tinin (Geist) belirgin bir tarihi topluluğun yaşamında cisimleşmiş olan tikel ve somut bir görünüm halini aldığını belirtir. "Tarih 'aklın',

---

<sup>275</sup> Alain Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası 1960'lerden Günümüze*, çev.: P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, s. 19.

<sup>276</sup> David, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, ss. 4-5.

<sup>277</sup> Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası 1960'lerden Günümüze*, ss. 11-13.

<sup>278</sup> Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 375.

dünya ruhunun amaçlarını bireysel öznenin eylemlerinin amaçlı olmayan yan ürünlerinde gerçekleştiren, ‘kurnazlığı’nı gözler önüne serer.”<sup>279</sup>

Vattimo’ya göre eğer sosyal varoluş düzeyindeki öznenin sulandırılışına yıkıcı olmayan “bir anlam verilebilecekse bu anlam, radikal hümanizm krizi teorilerinin (özellikle Nietzsche ve Heidegger’in) geliştirdiği ‘öznenin kritiği’ ile elde edilebilir.”<sup>280</sup> Özneye ilişkin postmodern karşı çıkışın tam manasıyla özgün sayılmadığını belirten Rosenau’ya göre Freud ve Nietzsche bu karşıt tutumun asıl kaynağında yer alan önemli iki düşünürdür. Söz gelimi Foucault’nun ve Derrida’nın başı çekmesiyle birçok postmodern düşünür, özneye yönelik itirazlarını geliştirirken gerek Freud’un gerekse Nietzsche’nin felsefelerinden beslenmişlerdir.<sup>281</sup>

Miller’e göre Nietzsche ve Freud’dan sonra, *ben*’in varlığını kesin bir şekilde kurmuş bir apriori olarak kabul etmek zor görünmekte olup Nietzsche, “*sabit, tözsel benlik*”in geçerli oluşuna itiraz etmiştir.<sup>282</sup> O, özneyi *decadence*’in gücün masum kendiliğindenliğini yok etmeye çalışırken kullandığı aldatmacalardan biri olarak niteler. Postmodernizmde öznenin ölümünün öncülüğünü yaparak benlik, karakter ya da özne görüşünü külliyen eriten ve öznenin bir kurmaca olduğunu iddia eden Nietzsche, “özne oluş(ma) gerçeğine, Olma/Varlık idealini dayatıyordu...Öznenin kendi kendini kandıran, bilinçten yoksun, söz dinlemez, kinci ve güç isteyen biri olduğunu ve bastırılmış, nihilistçe bir güç istemini dışı vurduğunu ileri sürmüştür.”<sup>283</sup>

Özneye yönelik postmodern karşıt tutumun kökenlerini Nietzsche ve Freud’a dayandıran bir diğer düşünür Ricoeur ise bu isimlere bir de Marx’ı ekler. *Yorumla Dair’de*, Marx, Nietzsche ve Freud’u müphemlik düşünürleri olarak selamlayan Ricoeur, bu üç düşünürün de klasik modern düşüncenin kuşkudan arındırmaya uğraştığı özneyi tekrar müphemliğin alanına dahil ettiğini söyler. Bu durumda “yabancılaşma, bilinçdışı gibi kavramlar bu şüpheyi ifade ederler. Özne kavramı modernliğin kendini inşasına paralel olarak özgürlük dilinde bir söylemden, egemenlik dilinde bir söylemin kavramı olmaya doğru evrilir. Aslında özne, özneliliğin belki de kabuk tutmuş halidir.”<sup>284</sup>

Deleuze ve Guattari perspektifinden bakılınca Marx ve Freud’un felsefeleri modern Batı kültürünün gündeğümü olarak lanse edilir ve gerek Marksizm gerek Freudizm, kapitalizmi besleyen ideolojiler olarak bilimi de yedeğine almış vaziyettedir. Batı kültüründe çözülmekte olan şeyi yeni kodlarla bağlamak amacıyla olan genel ve özel olmak üzere iki temel bürokrasi fonksiyonundan biri, devletin kodlarına tekabül eden Marksizmden diğeri ise ailenin kodlarını yeniden oluşturan Freudçuluktur. Şunu vurgulamak önemlidir ki her iki düşünür, birey olarak olmasa bile Marksizm ve Freudçuluğun, geleneksel kodlardan kopan modern toplum için yeni kodlar üretme cihetine gittiklerini düşünür. Bu

---

<sup>279</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev.: Ahmet Cevizci ve Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016, ss. 257-261.

<sup>280</sup> Vattimo, *Modernliğin Sonu Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, s. 99.

<sup>281</sup> Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, ss. 75-76.

<sup>282</sup> J. Hillis Miller, “The Disarticulation of the Self in Nietzsche”, *The Monist*, Vol. 64, No. 2, Nineteenth-Century Thought Today, April, 1981, (ss. 247-261), s. 247.

<sup>283</sup> Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 76.

<sup>284</sup> Besim F. Dellaloğlu, “İnsan Bilimleri, Özne ve Öznelilik”, *Sosyoloji Dergisi*, Dizi: 3, Sayı: 16, 2008, (ss.1-10), s. 5.

argümanlardan hareketle Deleuze ve Guattari'ye göre Marksizm ve Freudizm kapitalizmi tahkim eden birer ideoloji formu olarak dahi düşünülebilir.<sup>285</sup>

Anti-hümanizmin kökenlerine eğilecek olursak Marx için temel entelektüel rakip özne fikridir. Öznenin merkezden kaydırılması fikrini savunan gerek bilişsel gerekse pratik özneye indirilen darbelerden biri olan Marksist ideoloji bireysel özneye dair ayrıcalıkları tamamen yok etmek yerine yerlerini değiştirmeyi yeğler. Söz konusu bireysel öznenin ayrıcalıkları, kolektif bir tarihsel özneye yani proletaryaya transfer edilir.<sup>286</sup> Marx'ın özellikle olgunluk döneminde öne çıkan söylemleri baz alındığında onun insanlık'ın gerçek dışı bir soyutlama olduğunu belirtmesi, hakların (insan hakları vs.) soyut olduğu için korumuş oldukları “adalet ve eşitlik” söylemlerinin de soyut olduğunu ve gerçekte hakların aşırı eşitsizliklere izin verdiğini belirtmesi dikkat çeker.<sup>287</sup>

Marx'ın bu düşüncelerine farklı bir yorumda bulunan Althusser'e göre birey, toplumsal yapının görünür yüzünü temsil eder oysa Marksizmin esas vurgusu birey değil, sınıf kavramıdır ve bu nedenle Marksizm teorik bir anti-hümanizmdir.<sup>288</sup> Bu nedenle Althusser, Marx'ı “teorik anti-hümanizm”in kurucusu olarak ilan eder.<sup>289</sup> Marx, insanların maddi yaşamlarının onların tarihini açıkladığını ifade ederek insanların bilinçlerinin ve ideolojilerinin esasında maddi yaşamlarının görüngüsü olduğunu iddia eder.<sup>290</sup> Modernliğin tarihsel bir fenomen olarak belirdiğini ifade eden Marx, “meta üretimine dayalı bir toplumun diyalektiğine ilişkin çözümlemeleriyle, kapitalist toplumun nesinin yeni olduğunu kavramaya uğraşmış, dahası dinamiklerinin peşine düştüğü bu toplumsal oluşumun kendisinin de tarihsel açıdan geçici olduğunu idrak etmiştir.”<sup>291</sup> Bu bakımdan Marx, kapitalist toplumun tarihsel geçiciliğine vurguda bulunarak modernliği de aynı şekilde niteler.

İnsanlığın yegâne tanrısının insan olduğunu tebliğ ederek insanın kendisini üretmekle ve yeniden üretmekle kalmayıp aynı zamanda içinde yaşadığı sosyal dünyayı da tasarladığını ilan eder.<sup>292</sup> Heidegger'in de belirttiği üzere Marx “insanın insanlığının” tanınmasını ve teslim edilmesini ister ve bunu da “toplum”da bulur. Nitekim Marx için “toplumsal” insan “doğal” insandır ve “toplum”da insanın “doğasının”, yani onun “doğal gereksinimlerinin” tamamı örneğin beslenme, giyinme, neslini sürdürme ve iktisadi gelişme gibi unsurlar eşit olarak güvencededir.<sup>293</sup>

“Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey dünyevileşiyor ve en sonunda insanlar akıllarını başlarına toplayıp hayatlarının gerçek koşullarıyla ve diğer insanlarla kurdukları ilişkilerle yüzleşmek zorunda kalıyor” şeklindeki ifadesinde Marx'a göre büyük sanayiyle beraber yoğun ve ölçüsü olmayan saldırganlıklar başlarken “töreden ve doğadan, yaştan ve cinsiyetten, gündüzden ve geceden kaynaklanan” bütün engeller de

---

<sup>285</sup> Küçükaltı, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, ss. 297-299.

<sup>286</sup> West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 262.

<sup>287</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 139.

<sup>288</sup> Louis Althusser, *Reading Capital*, New York: Verso, 1997, s. 119.

<sup>289</sup> Kate Soper, “Humanism and Anti-Humanism”, *Problems of Modern European Thought*, ed. Alan Montefiore ve Jonathan Ree, London: Hutchinson, 1986, s. 12.

<sup>290</sup> Louis Althusser, *Marx İçin*, çev.: Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002, s. 17.

<sup>291</sup> Frisby, *Modernlik Fragmanları*, s. 27.

<sup>292</sup> Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*, s. 317.

<sup>293</sup> Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev.: Yusuf Örneke, Ankara: TFK, 2015, s. 11.

kaldırıldı.<sup>294</sup> Marx, burada sınırların yok edildiğine dikkati çekerek makinalaşma ve modern endüstriyle birlikte kapitalist modernleşmenin, hayat tarzlarında yarattığı değişiklikleri ifade eder. Nitekim modern kapitalist sistemin ürünü olan iş bölümünün ortaya çıkmasıyla birlikte her birey, kendisine dayatılan ve bu dayatmanın ötesine taşamadığı bir kümeye hapsolür.<sup>295</sup> Anti-hümanist çizgide olan Marx bu bakımdan “ilerlemeyi bir insan kavramının gerçekleşmesi olarak değil doğanın özgürleşmesi olarak” betimler.<sup>296</sup> Görüldüğü üzere Althusser, Marksçılığı kuramsal bir antihümanizm perspektifinden değerlendirerek ve yeniden yorumlayarak özneyi çözöştürme yoluna gitmiştir.

Öznenin merkeziliğini yitirmesi olarak nitelenen öznenin ölümü, Marksist terminolojide önemli bir konumda olan yabancılaşma hissinin de ölümü olarak okunabilir zira yabancılaşma, bütünlüklü bir özne varsayar ki özne de söz konusu benliğine yabancılaşmış olsun. Ne var ki postmodern dönemdeki şizofrenik parçalanma görüşünde öznenin kendisine yabancılaşacağı ne bütünlüklü bir benlik fikrine ne de yabancılaşma söylemine yer yoktur.<sup>297</sup> Söz gelimi iş bölümüne maruz bırakılan insanın değişik bir sahada kendini gerçekleştirme potansiyelinden mahrum edildiğini belirten Marx’a göre bu durumun neticesinde, insan adeta tek boyutlu bir hal almaktadır. Yabancılaşma kavramıyla açıkladığı bu kaotik durumla Marx, kapitalist modernleşmenin kırılma noktasına işaret etmektedir.<sup>298</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere bütünlüklü özne anlayışının yitimiyle beraber öznenin ölümü kadar yabancılaşma hissinin ölümü de gündeme gelmektedir.

20. yüzyılda insanoğlunun rasyonel olarak özerk olduğu fikrine meydan okuyan bir diğer düşünür ise Sigmund Freud’dur. Freud’un bu konudaki inancı, insanların bilinçsiz irrasyonel arzular tarafından yönlendirildiğidir.<sup>299</sup> Öznenin merkezi konumunu tehdit eden Freud’un bilinçdışına ilişkin teorileri özellikle psikanaliz kuramı, özneye yönelik ciddi bir darbedir. Böylelikle “tecrübenin bilinçli öznesinin” sahip olduğu konum oldukça problemli bir hal almıştır. Zira bilinç, zihinsel yaşamımıza dair yalnızca cüzi ve çarpıtılan bir düşünce sunar. Bu nedenle zihnin yahut öznenin sadece “saydam bir bilince” denk gelmesiyle kartezyen ilke çöktürülmüş olur. Freud’un psikanaliziyle birlikte bireysel öznenin kendi zihnini bilme yönünde hiçbir güvencesinin olmaması hususu aslında “öznenin adem-i merkezileşmesi” safhasında farklı bir aşamaya karşılık gelir.<sup>300</sup> Çünkü “özne nihayetinde kavramı varoluş tarafından taşınan şeydir. İşte bir anlamda Freud’un bilinçdışı kavramı da tam olarak bu yeri işgal eder: Aynı zamanda yaşamsal ve simgesel olan bilinçdışı, kavramı taşır.”<sup>301</sup>

Postmodernistlerin de tartıştığı üzere, Freud’un teorilerindeki benlik, nitelikleri ve dinamikleri bakımından gittikçe daha fazla parçalanır, merkezsiz ve heterojen bir hale gelir. Tutarlı, bütünlüklü, modern öznenin konumunu sorgulayan Freud’a göre güçler her zaman “rasyonel” düşünce ve davranışımızı etkilemektedir ancak bu güçler (en iyi

<sup>294</sup> Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt: 1*, çev.: Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 271.

<sup>295</sup> Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, çev.:Emir Aktan, Ankara: Alter Yayınları, 2011, ss. 27-28.

<sup>296</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 140.

<sup>297</sup> Küçükaltık, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s.156.

<sup>298</sup> Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, İstanbul: İletişim Yayınları 2011.

<sup>299</sup> Peter Gay, *Freud: A Life for Our Time*, Papermac, New York: Papermac, 1989, s. 449.

<sup>300</sup> West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, ss. 262-265.

<sup>301</sup> Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası 1960’lardan Günümüze*, s. 19.

ihimalle), yalnızca kusurlu bir şekilde bilinen veya anlaşılan olabilir. Dolayısıyla bilmemizin kurgusu, arzu ve otorite de dahil olmak üzere bu bilinçdışı güçlerin etkisiyle kirlenir. Ego, düşünme yeteneğine sahip tek akıl aracıdır. Yalnızca, gerçeklik testine zihinsel süreçleri veya algıları sunabilir veya zaman içindeki olayları düzenleyebilir. Bununla birlikte ego her zaman güvenilir bir dayanak veya bilgi kaynağı değildir çünkü id ile olan ilişkide *ego*, çoğu zaman gerçeği gören ancak yerini popülerlik lehine tutmak isteyen bir politikacı gibi düşkün, oportünist ve yalancı olma cazibesine yol açar.<sup>302</sup>

Bu bakımdan Freud, öz bilinçli özneyi yok eder ve “bilen özne”nin yerine “çokluk, dağınıklık ve kendi kendini aldatma ile nitelenen psikanalitik” bir özneyi ikame eder. Onun akıldışı ve nesnel bir tarzda akıl yürütmekten aciz birey düşüncesi, postmodernistler açısından her ne kadar oldukça cazip görülse de Freud, öznenin tamamıyla vazgeçmeyecek Aydınlanma’yı, bilimi ve maddi gerçekliği hiçbir zaman yadsımayacak dahası rasyonel düşüncenin özgürleştirici yönüne daima inanır.<sup>303</sup> Freud’un “psikanalitik özne”yi “bilen özne”nin yerine konumlandırması postmodern düşünceyle uyuşan bir perspektifi barındırır da Freud için Aydınlanma dönemine mahsus değerler kabul görmekten geri durmaz.

Sonuç itibarıyla Marksizmin ve Freudizm ayırımına yönelik tespitlerin ortaya çıkardığı yeni hümanizmi şöyle özetlemek mümkündür:

Marksizm, her şeyi ekonomik pratiklere indirgemek, böylelikle de insanları, ekonomik ilişkileri başat faktör olarak kabul etmeye ikna etmek suretiyle, Freudizm ise, anne, baba ve ben üçlüsü çerçevesinde tam da kapitalist yaşam pratiğinin öngörmüş olduğu çekirdek aileyi meşrulaştırmak suretiyle kapitalizmi tahkim etmektedir. Aslına bakılırsa, bir yandan ekonomiye duyulan iman diğer yandan da insanı bilinç dışının etkisinde olan cinsellik ile arzusun (libido) ana belirleyici faktör olduğu bir içgüdü varlığı kılan Freudyen psikanaliz ve bu iki ana faktörü kendi bünyesinde son derece kıvrak bir biçimde eklemleyen kapitalist yaşam dünyası ile yeni hümanizmin zuhuru arasında tam bir örtüşme söz konusudur.<sup>304</sup>

Freud’un antihümanist çizgideki görüşlerinin yanı sıra hümanizmin, teizmin seküler bir versiyonundan başka bir şey olmadığı yönündeki Nietzsche’nin açıklaması oldukça önemlidir. Esasında, Nietzsche ve Freud’un modernlik eleştirileri birbirine oldukça yakın olmakla beraber felsefelerinde bazı nüanslar göze çarpar. Nietzsche hem özne fikrini hem de Hristiyanlığın getirdiği öznelleştirme hareketini asla kabul etmezken Freud ise bilinç ve *ben*’in yıkımını, “özyıkımsal arzu ile şefin otoritesini” reddederek libidoyla yasayı kendisinde bütünleştiren bir özne/ben arayışını ayrı tutmaz.<sup>305</sup> Ayrıca Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinde, insan haklarının zayıf olanı kolektif olarak sınırlandırmak için bir araç olarak ele aldığını belirtmesi de en az Marx’ın hümanizm karşıtı söylemleri kadar radikaldir. Zira Nietzsche, bu tür hakların yaşamın kurtarılmasını kolaylaştırmadığını aksine reddettiğini savunur.

<sup>302</sup> Jane Flax, *Thinking Fragments Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Oxford: University of California Press, 1990, s. 59.

<sup>303</sup> Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, ss. 76-77.

<sup>304</sup> Küçükkalp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, s. 299.

<sup>305</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 171.

*İnsanın dağıtılmasına* yönelik ilk yönelimi Nietzsche felsefesinde keşfeden Foucault, çağdaş felsefenin şüphesiz kendini adadığı antropolojinin bu temelden sökülüp atılması yönündeki ilk gayreti Nietzscheci deneyimde görmemiz gerektiğini belirtir. Nietzsche filolojik bir eleştiri ve spesifik bir biyolojizm yoluyla hem insanın hem Tanrı'nın birbirine ait olduklarını, Tanrı'nın ölümünün insanın ortadan kalkmasıyla eş anlamlı olduğunu ve üstinsan beklentisinin esasında öznenin ölümünün yakınlığına işaret eden hususu tekrar keşfeder<sup>306</sup> ve ekler Tanrı'nın ölümü insan yaşamı için sarsıcı sonuçlar doğurmuştur.<sup>307</sup>

Bu anlamda modern felsefede Nietzsche'nin önemi, çalışmamızın modernizmin eleştirel bir reddedilişi olarak bilhassa Foucault, Deleuze, Derrida ve Lyotard gibi postmodern düşünürlerce bir tür zemin haline getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Modernliği radikalce eleştiren Nietzsche, modern toplumun çürümeye yüz tutmuş olduğunu ileri sürerek modernliğin hep aynı olanın ebedi dönüşüne karşılık geldiğini savunur.<sup>308</sup> Sonraki postmodern teoriyi etkileyen kapsamlı modernlik eleştirileri geliştiren Nietzsche'nin sübjektivite metafiziğine dair eleştirisinin kavramlarından ve bu eleştirinin onun felsefi yönelimi bakımından işlevi ile başlamak gerekir. Çünkü böylelikle olumlu/kurucu bir felsefi özneleşme teorisi çıkarmak açısından kolaylık sağlayabilir. Nietzsche, “modernliği ‘daha yüksek türlerin’ rasyonalizm, liberalizm, demokrasi ve sosyalizm tarafından sıradanlaştırıldığı ve içgüdülerin iyice çöküp derinlerde büzülüp kaldığı ileri bir *decadence* hali olarak görüyordu.”<sup>309</sup> Modernliği *decadence* olarak niteleyen Nietzsche'nin düşünce dizgesinde öznenin ölümü de esasında bir *decadence* hali olarak yorumlanabilir.

Nietzsche, etimolojik manada *subjectum*'un bunalım içinde bulunduğunu, “çünkü ‘altta olduğunu’ ve arızı değişmelerde kalıcılığını muhafaza ettiğini ve böylece sürecin birliğini temin ettiğini öne sürer.” *Hypokeimenon* olarak *subjectum*'un birliği Descartes ve Leibniz'den itibaren yalnızca bilincin birliği olmuştur. Nietzsche açısından hümanizmin içinde bulunduğu bunalım, teknolojinin modernliğe olan hakimiyetine bağlıdır. “İnsanlık, ruhun ölümsüzlüğü açısından tanımlanan özneliliğinden ayrılıp benliğin birçok ölümlü ruhun bir toplamı olduğunu görebilir zira teknolojik olarak gelişmiş bir toplumda varoluş artık şiddetin daimi tehlikesi ve onun sonucu olan şedit şeylerle karakterize edilmemektedir.”<sup>310</sup> Hümanizmin *decadence* halini teknolojiyle ilişkilendiren Nietzsche'ye göre *subjectum*'un birliği temin etme vazifesi aslında onun bunalımının sebebidir.

Özneye dair her türden birliği yadsıyan Nietzsche, kimilerinin özdenetim sürecinde kendilerini yaratabilmeleri düşüncesine büyük önem atfeder.<sup>311</sup> “Özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem” anlayışlarını reddeden Nietzsche, bu yaklaşımları merkeze alan Batı felsefesi ve olguların yerine yorumu, nesnel hakikatleri, farklı kişilerin

---

<sup>306</sup> Alan D. Schrift, “Nietzsche'nin Fransız Mirası”, çev.: Ali Utku, *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, Sayı: 35 Kasım/Aralık 2003, ss. 162-163; Veli Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, İstanbul: Paradigma, 2000, s. 86.

<sup>307</sup> Tod May, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev. Sercan Çalıcı, İstanbul: Kolektif Kitap, 2017, s. 20.

<sup>308</sup> Frisby, *Modernlik Fragmanları*, s. 27.

<sup>309</sup> Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev.: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 45.

<sup>310</sup> Vattimo, *Modernliğin Sonu Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, s. 95.

<sup>311</sup> Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır Marksist Bir Eleştiri*, çev.: Şebnem Pala, Ankara: Ayraç Yayınları, 2001, s. 109.

yahut grupların kurguladıkları perspektivist bir yönelim sergiler. Bedenin arzularını ve teoriye kıyasla sanatın hayat zenginleştirici üstünlüğünü savunan Nietzsche'nin ısrarla üzerinde durduğu husus öznenin sadece dilin ve düşüncenin bir ürünü olduğu ve dilin tamamen metaforik olduğudur.<sup>312</sup> Dolayısıyla Nietzsche yorumu, nesnel hakikatleri, farklı kişilerin görüşlerini, bedenin arzularını ve sanatı Batı felsefesine ve teorilerine yeğlemekle kalmaz özneninse dilin ve düşüncenin bir ürünü olduğunu bildirir.

Bu bakımdan Nietzsche'nin perspektivizmi, dünyaya dair yalnızca eksik yorumlarda bulunulabileceğini, mutlak hakikatlerin var olamayacağını öne süren bilimi kültürel, sınırlı ve insana özgü bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla "felsefi özne, temsil, hakikat, değer ve sistem anlayışlarının ön plana alındığı geleneksel Batı felsefesinin yerine, olgulara değil sadece yorumlara, nesnel hakikatlere değil yalnızca bireysel ya da toplumsal kurgulara yönelmiş bir perspektivizmi ikame eder."<sup>313</sup>

Aklın ayrıcalıklılığını yerinden eden Nietzsche, duyularımızın gerçek tanıklığının akıl tarafından tahrip edildiğini ve akla olan katıksız inancımız nedeniyle varlık, hakikat, töz, nedensellik vb. şeyleri uydurup, oluşa dikte ettiğimizi öne sürerek aklın yanılsamalarla dolu işleyişini gözler önüne serer. Nietzsche'nin *Tanrı'nın ölümü* söyleminde ifade ettiği üzere, gizlilik bir şekilde fark edilip kendini ifşa ettiği zaman hem metafizik hem de onun hümanistik doğası ortadan kalkacaktır. Nihilizm olarak adlandırdığı bu durumla beraber Tanrı ve her türlü kendindelik fikrinin ve özne nosyonunun da sonunun geldiğini iddia eder.<sup>314</sup> Gerek Nietzsche gerek kendisini takip eden ateist varoluşçular açısından öldüğü ilan edilen böylelikle ortadan kaldırmayı hedefledikleri Tanrı, esasında Kant'ın söylemlerinde neredeyse tamamıyla ahlaksal kimliğe erişmiş bir Tanrı idi.<sup>315</sup>

Nietzsche'nin Tanrı öldü söylemiyle ilan ettiği husus esasında postmodernizmde dine dair ciddi bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı öldüğünde bu durum beraberinde insanların kendi kaderlerini kendilerinin belirleyeceği bir durumla neticelenir. Teolojik bir mesele gibi gözükse de bu husus aslında sosyal ve tarihsel bir problem haline gelir. Zira Tanrı'nın ölmesi her şeyin mümkün olabileceği anlamına gelmektedir böylelikle geleneksel din anlayışı değişirken Nietzsche, metafiziğin bu türünün sona erdiğine işaret eder.

Şu hususun özellikle altı çizilmelidir ki her geçen gün daha da radikal bir karaktere bürünen söz konusu eleştiriler, rasyonel bir düşünce vasıtasıyla inşa edilmiş özdeşlik felsefelerine zıt bir biçimde, farklılık nosyonunu totalleştirici rasyonel söylemlerin hegemonyasından kurtarmayı vazife edinen radikal manada özgürlükçü felsefelerin oluşumuna vücut vermiştir. Bu durumda şunu belirtmemiz gerekir ki söz konusu bu felsefelerin ussal bir varlık ve hakikat fikrine vurguyla ön plana çıkan hümanistik felsefe veya düşünme biçimlerine yönelik haklı bazı eleştiriler öne sürmeleridir. Ancak buna karşın genelde Batı metafizik geleneğinin, özelde ise modern felsefenin sahip olduğu eleştirel düzeyin her geçen gün radikalleşmesiyle kendi imkânlarına açılması manasına gelmektedir. Dolayısıyla da bilinç sahibi epistemik özne fikrinden kopuşu öne çıkarsalar da öznenin

<sup>312</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 45.

<sup>313</sup> Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, ss. 82-83.

<sup>314</sup> Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 186; Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 45.

<sup>315</sup> Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, ss. 86-87.

(insanın) merkeziliği fikrinden vazgeçtiği anlamına gelmediğidir. Öyle ki bu durumu Nietzsche'nin kavramsallaştırdığı Avrupa nihilizmiyle bağlantılandırmak, sorunu kavramak ve kapitalist yaşam pratiği kapsamındaki insanın yeni konumunu anlamak açısından oldukça yerinde bir başlangıç noktası olacaktır. Nihilizm konusunu “en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirilmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması” şeklinde yorumlayan Nietzsche için nihilizm, oluşun içinde değer, anlam ve amacın olmaması anlamında, “dünyanın değer, anlam ve amaca karşı indifferent olması, kayıtsız” kalmasıdır. Öyle ki nihilizmi, “insanların bir yandan bir otorite ilkesi ararken öte yandan bu ilkeyi ve onun bilincine yükselmeyi olanaksız hale getirdikleri bir insanlık durumu olarak dahi tanımlamak mümkündür.”<sup>316</sup>

Nietzsche, Tanrı'nın ölümüyle birlikte ki bu hakikat çılgılığı olarak da nitelendirilebilir, insanın aslında nihilizme maruz kaldığı yönündeki saptamaları sanki tüketim kültürü içerisindeki insanı tasvir edencesine son insan olarak adlandırır. Bu bağlam çerçevesi içinde ifade edecek olursak Nietzscheci anlamda son insan, herkesin aynı şeyi arzuladığı bu nedenle herkesin aynı olduğu, kitlenin dışında kalma iradesine sahip olanın deli muamelesi gördüğü çobansız bir sürüden farksız olmamasıdır. Öyle ki son insan, tam da mutluluğu bulduğunu sandığı yerde sağlıklı bir kültür imkânını kaybeder ve gündüz için küçük, gece için küçük hazlara sahiptir. Bunun yanı sıra istemekten başka kaygısı olmadığından ötürü, sağlıklı bir şekilde kendisi olma olanağı yoktur. Nihilizmin, aklın kategorilerine olan inancın bir neticesi olduğuna dikkati çeken Nietzsche, insanların akla iman etmelerinden ötürü farazi bir dünyaya göndermede bulunan kategoriler uğruna bu dünyanın değerini küçülttüklerini belirtir. Nihilizm, köken itibarıyla Batı metafizik geleneği ve Hristiyan ahlak öğretilerine dayandığı için Batılı zihin, sonunda kendini yok ederek nihilizmle karşı karşıya kaldığından, hakikat ve imana dair mümkün her inanç yerinden edilmiştir. Öyle ki “dünyanın ahlaki yorumunun sonu nihayetinde Tanrı'nın ölümü metaforuyla kavramlaştırıldığı şekliyle, her türlü hümanistik aşkınlık söyleminin kendi kendilerini değersizleştirmesinin sonucunda, her şeyin anlamını kaybettiği bir nihilizme yol açmıştır.”<sup>317</sup>

Sonuç olarak Nietzsche'nin düşüncelerini anti-hümanist bir çizgide yorumlayacak olursak sübjektivite fikriyatına en ölümcül darbeyi indiren düşünür şüphesiz Nietzsche'dir. Sübjektivite karşıtı tavrın kökeninde konumlanan Nietzsche için Tanrı'nın ölümü metaforu her şeyin anlam yitimine sebep olan ve akli iman edinen bir nihilizmle sonuçlanırken insanın anlam ve değer kaybı da onu yok oluşa sürüklemektedir.

## 6. Sübjektivite Metafiziğinden Kopuş ve Heidegger

Heidegger'in felsefi yaklaşımı, “epistemolojide özneye ayrıcalıklı bir yer veren ve metafizikte dünyayı indirgemeci bir tarzda nesneleştiren hümanistik metafizik gelenekten tam bir kopuşu temsil eder.”<sup>318</sup> Böylelikle hümanist karakterli modern düşünce değerini yitirmiş olup anti-hümanistik bir perspektif ortaya çıkmıştır. Heidegger'e göre hümanizm, felsefenin bir paradigması olarak bilinci alır onu öznellik ve idealizmden ka-

<sup>316</sup> Küçükkalp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, s. 303.

<sup>317</sup> Küçükkalp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, s. 304.

<sup>318</sup> Küçükkalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, ss. 186-187.

çınılması gereken bir yere götürür. Nitekim Heideggerci eleştirinin özellikle Fransız ekolünde yarattığı anti-hümanist devrim bugün postmodernizm ya da yapısalcılık anlayışlarına kaynaklık eder.

Gerek Nietzsche'nin gerekse Heidegger'in anti-hümanist yaklaşımları öznenin imtiyazlı konumunu yıkarak hem yapı(sal)cılığın hem de post-yapı(sal)cılığın güç aldıkları önemli çıkış noktalarıdır. Her iki düşünür de hümanistik metafizik gelenekten tam bir kopuşu temsil ederek anti-hümanistik bir perspektif sergiler. Aydınlanma'nın ardından hümanizme ve özneye dair ortak eleştirilere sahip olan bu felsefi yaklaşımlar, "bir yandan Hegelciliğe ve Marksizme öte yandan da Sartre'ın varoluşçuluğuna ve Husserl'in fenomenolojisine karşı bir tepki olarak XX. yüzyılda güçlü bir biçimde seslerini duyurmaya başlamışlardır."<sup>319</sup>

Heidegger'in kurmuş olduğu felsefede öznenin nesneyle birliği olarak Varlık'ın bölünmeyen bütünlüğü baz alınır. Böylelikle nesneleştirme ile "araçsal akıl ve teknoloji" güdümünde olan yıkıcı egemenlik arasında bir ilişki kuran Heidegger "varlıkların üzerinde Varlık'ın takdiri olduğunu ve varlıkların sadece Varlık'ın ışığı altında" gözlenebileceğini belirtir. Heidegger'e göre insan hiçbir şekilde merkezde bulunan karar verici bir varlık olarak konumlandırılmaz. Bu bağlamda insan sadece Varlık'ın hakikatine uygun olan mahiyetine dair sorular sorabilir ve aynı zamanda Varlık'ın hakikatinin koruyucusu olmak durumundadır. Dolayısıyla Heidegger'in anti-hümanizm görüşü, "insandışılık ya da insan varlığının değerini düşürmek" anlamlarına gelmez. Buradaki karşıtlık hümanizmin tüm "varlıkların dışında onları anlamaya muktedir, merkezi" bir özne kavramlaştırmasının karşısında olmak olarak yorumlanabilir.<sup>320</sup>

Heidegger'in özneye dair düşüncelerini belirlemek adına onun insana dair düşüncelerinden hareketle sübjektivite metafiziğinden ayrı bir düşünceye nasıl hâkim olduğunu belirtmek gerekir. "İnsan" kavramına olan kör inanç esasında *insan*'ın durumunu tespit etmek konusundaki girişimlerin asıl sorumlusudur der Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*'da. Ona göre insan, Dasein'in dünyasallığından kopuk kartezyen bir ucube ve yaşamı katleden bir inşadır.<sup>321</sup> Bilindiği üzere insan kavramını Heidegger varoluş, orada olmak manasına gelen Dasein (varlık) kavramı ile ikame eder. Heidegger, Kartezyen felsefenin transandantal öznesine karşıt bir tutum sergileyerek insanın "bir olanaklar varlığı" olduğunu iddia eder. Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere Heidegger, insanı spesifik bir türün varlığı ya da sabit genel bir öz şeklinde tasavvur etmez. Ontolojik bir yönelimle hem hümanizm nosyonunun felsefi temellerini inceler hem de felsefe ile hümanizmanın pek de bağdaşık olmadığını savunur.

Bu doğrultuda "insan kimdir?" sorusunu soran Heidegger, insanın görüldüğü kadar zararsız olmadığını belirtir ve "bu sorunu çözmek, Avrupa'nın gelecekte, bu yüzyılda ve ondan sonraki yüzyıl içinde görevi olacaktır"<sup>322</sup> der. Heidegger (kendinden önceki Hegel gibi), insanların sosyal ve tarihi varlıklar olduğunu iddia ederek hem Kantçı özerklik kavramını hem de Kant'ın etrafındaki dünyayı kuran kurucu bir bilinçlilik kavramını red-

<sup>319</sup> Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 82.

<sup>320</sup> Küçükaltı, *Nietzsche ve Postmodernizm*, ss. 187-188.

<sup>321</sup> Mumford, *İnsanın Durumu*, s.13.

<sup>322</sup> Davies, *Hümanizm*, s. 55.

deder. Bu nedenle Heidegger'in 1947 yılında kaleme aldığı *Hümanizm Üzerine Mektup*'daki çalışmasında, kendisini hümanizmden uzak tutmaya yönlendiren görüşlerin anti-hümanizm konusu açısından önemi büyüktür çünkü hümanizmin felsefi eleştirisi Heidegger ile dikkat çekmektedir.

Modern öncesi düşünce ve yaşantı tarzlarını savunarak modernliği radikal ölçülerde reddeden ve postmodern teorilerden bazılarını etkileyen Heidegger açısından doğanın ve insan varlığının rasyonel tahakküme maruz kalması olarak hümanizm projesi Sokrates ve Platon'la başlamış olan "Varlığın unutulması" sürecinin zirve noktasıdır. Modern temsili öznenin eleştirisiyle birlikte hem teknolojinin hem de rasyonelleşmenin aşındırıcı etkilerinin analizlerini geliştiren Heidegger, Batı metafiziğinin tarihini harap etmeyi hedefler. O, "Varlık ile daha 'ilksel' bir bağıntıya ulaşılabilmesi için Batılı düşünce tarzlarını reddeden yeni bir düşünme ve bağıntılanma tarzının aranması çağrısında bulundu."<sup>323</sup> Heidegger'e göre felsefenin ilk meselesi varlık yani zaman meselesidir çünkü varlığın gizemi *orada-olma*, var olma olayıdır. "Bu meselenin üstü örtülmüş, Doğa (antikite), Tanrı (Hristiyanlık) ve nihayet İnsan (modernite) olarak birbirini takip eden kurucu ve *zamandışı* varolanlar tarafından bastırılmıştır."<sup>324</sup> Heidegger'in Varlık'ın unutulması şeklindeki söylemi sübjektivite metafiziklerinde başat kavram olan öznenin merkezi konumundan duymuş olduğu rahatsızlığın bir ifadesi şeklinde de yorumlanabilir.

Heidegger, felsefenin tarihini Antik Yunan'dan modern düşünceye değin kritize ederek hümanizm konseptinin hem metafizik karşılığını fundamental ontolojik bir yöntemle ayrımlar yaparak sorgular hem de söz konusu olan bu metafizik hümanizmaya karşıt bir tutum sergiler. Onun hümanizm ile metafizik arasında tam bir uzlaşının olduğunu vurgulayan felsefesi de anti-hümanistik bir nitelik sergiler. Gerek hümanizm geleneğine gerekse Batı metafizik geleneğine yöneltilen eleştirilerin merkezinde beşerî/ antropolojik özneye yoğun biçimde vurgu yapılmasıyla Varlık ve varlıklar arasında bir ayrımın doğması ve nihayetinde gerçek ontolojik ayrımın yani Varlık'ın unutulması vardır.

Özellikle 20. yüzyılda, *Varlık nedir?*, *Varolmak ne demektir?*, *Varlığın ve varolmanın anlamı nedir?* gibi soruları soran Heidegger, varlığı temele alan bir felsefi tavır ortaya koyar.<sup>325</sup> O *Varlık ve Zamanda*, insani ilişki ve tutum tarzlarının ve tek tek bilimlere temel oluşturacak ve bir düzeni mümkün kılmak adına bir tür *varlık bilimi* ortaya koyarak varlık sorununu, varlığın anlamına dair bir yaklaşım olarak benimseyerek Yeni Çağ transandantal felsefesinin bilme şekline göre düşünüp sorunu transandantal felsefe ekseninde inceler. Heidegger'e göre "Varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormamız gerek."<sup>326</sup> Heidegger'in burada felsefeye çağrıda bulunduğu husus Varlık'a yönelik soruşturmanın yeni baştan oluşturularak varlığın anlamının ortaya konulmasıdır.

Bu nedenle onto-teo-lojiye karşıt bir biçimde, dünyayı düşünceye yeniden sunan Heidegger'in, yeni bir düşünme olarak benimsediği düşünme, olagelmesi ve geçip gitmesi, yani tarihsel ifşası içerisindeki bu dünyanın düşünülmesi anlamına gelir.

---

<sup>323</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, ss. 45-46.

<sup>324</sup> Delruelle, "Pratik Hümanizm ve Teorik Anti-Hümanizm", s. 1.

<sup>325</sup> Nejat Bozkurt, *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1990, s. 128.

<sup>326</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev.: K. H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 1.

Bu durum ise, Heidegger'in, içinde Varlığın konuşabileceği, özdeşlik ve mevcudiyetin aldatıcı mantığından azade bir dil arayışı içerisinde olduğu anlamına gelir.<sup>327</sup>

Özdeşlik ve mevcudiyetin aldatıcı yönüne dikkat çekmekten geri durmayan Heidegger aslında bu görüşüyle hümanizmin özdeşlik mantığını da net bir biçimde yadsıyarak hümanizmi birçok gerekçeyle eleştirir ve hümanizmin metafiziksel bir felsefe olduğuna inanır.

Heidegger, felsefi tavrını ortaya koyarken insanın varoluşunun derinlemesine bir çözümlemesiyle başlar ve insanın kendini sorguya çekme yetisine sahip tek varolan olduğundan yararlanmaktadır.<sup>328</sup> “Belki de Heidegger, muhtemelen, insanlığı bugünkü yabancılaşma düzeyinden yalnızca bir Tanrı’nın kurtarabileceği ihtimaliyle feryat ederken, ümitsizlikten çok, derin bir kavrayışı dile getiriyordu.”<sup>329</sup> Özellikle belirtilmelidir ki Heidegger açısından “geleceğin teknolojik insanı” riyakardır. Çünkü bu insan, Batı tarihinde yepyeni bir miadın müjdecisi de olabilir, Batının “sonsuz varlığı” unutmışluğa sürüklenişinin sonuncu temsil edeni de olabilir.<sup>330</sup> Geleceğin teknolojik insanı kavramından hareketle ifade edecek olursak bu insan, aşkınlığın unutulmasıyla gelen yepyeni bir dönemin hem başını hem de sonunu temsil etmektedir.

Heidegger’e göre hem özne hem de nesne, metafiziğin yakışsız adlandırmaları olarak Batı mantığı ve grameri kılıfına girerek dilin yorumlanmasına hızlıca egemen olmuşlardır. Oysa Varlığın tarihi hiçbir zaman geçmediğini ve her zaman önümüzde olduğunu dillendiren Heidegger’e göre, Varlık’ın tarihi her türlü insanlık durumunu taşır ve belirler. Düşünme özünün saf haliyle tecrübesini edinmek yani ayrı zamanda onu gerçekleştirmeyi öğrenmek istiyorsak Düşünmenin teknik yorumlanmasından kendimizi kurtarmamız gerekir. Bunun da en emin yolunun, kendini bilimlerin düzeyine çıkarmaktan geçtiğini sanır. Fakat bu çaba, Düşünmenin özünden vazgeçmek anlamına gelir.<sup>331</sup> Düşünmenin özünün tehlikeye atılması onun teknik yorumlamayla karşı karşıya bırakılmasıyla gerçekleşmiş olur ki bu durum Heidegger’in rahatsızlık duyduğu konular arasındadır.

Vattimo’ya göre Heidegger, metafiziğin ve hümanistik düşüncenin arasında kurmuş olduğu bağ ile hümanizmin içine düştüğü bunalımı daha anlaşılır kılmıştır, “bu bağ aralarındaki ilişki çoğu kez belirsiz olan ve fakat çağdaş kültürde hümanizm bunalımı bilincini tanımlayan bir grup fikre felsefi bir ehemmiyet kazandırır.”<sup>332</sup> Heidegger ilk hümanizmden yani Roma hümanizminden günümüze kadar gelen tüm hümanizm tarzlarının insanın en genel “özünü” tartışmasız olarak kabul ettiklerini öne sürerek insanın *animal rationale* (rasyonel hayvan) olarak ele alındığını ve söz konusu bu belirlemenin, metafizik bir yorum olduğunu söyler. İnsan özünün bu yönde belirlenmesinin yanlış olmadığını ancak bunun metafizik tarafından koşullandırılmış olduğunu ve insan özünün ne şekilde Varlık hakikatine ait olduğu sorusunu kesinlikle sormaz ve şöyle der:

---

<sup>327</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 55.

<sup>328</sup> Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, İstanbul: Say Yayınları, çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu, 2007, s. 59.

<sup>329</sup> John W. Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev.: Hüsamettin Arslan, İstanbul: Eti Kitapları, 1995, s. 37.

<sup>330</sup> Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*, s. 330.

<sup>331</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 6.

<sup>332</sup> Vattimo, *Modernliğin Sonu Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, s. 87.

İnsan, hayvanla eşit tutulmayıp ona özel bir fark tanınmış olsa bile, her ne kadar ‘anima, animus sive mens’<sup>333</sup> ve bu da sonradan özne, kişi, tin olarak belirlense de kesinlikle ilkece hep ‘homo animalis’<sup>334</sup> olarak düşünülür. Böyle bir belirleme Metafiziğin işidir. Fakat böylece insanın özü çok az dikkate alınır ve kendi kökeni bakımından düşünülmez; onun özünün kökeni tarihsel insanlık için hep özünün geleceği olarak kalır. Metafizik, insanı ‘animalitas’<sup>335</sup> yönünden düşünür, ‘humanitasına’<sup>336</sup> doğru düşünmez.<sup>337</sup>

İnsanın insanlığını özünü sürdürmesiyle bağlantılandırılan Heidegger açısından hümanizm, insanın insanca olması ve gayri insani, “inhuman” olmaması diğer bir ifadeyle özünün dışında olmaması adına düşünceye dalması, ihtimam göstermesidir. Dolayısıyla Heidegger’e göre insanın özünü sürdürmesine dair en yüce hümanist belirlemeler bile insanın asıl onurunun tecrübesini edinemediğinden dolayı “*Varlık ve Zaman*”daki Düşünme, hümanizmin karşısında yer alır ve söz konusu “bu karşıtlık, bu Düşünmenin kendini insanca olanın karşısına koyduğu ve insanca olmayana evet dediği, gayri insaniliği savunduğu ve insanın onurunu alçalttığı” manasına gelmemektedir. Hümanizm, insanın humanitas’ını kâfi derecede yüceltmediği için hümanizme karşı düşünülmemektedir. Şüphesiz ki insanın yüksek özü, kendisinin “öznesi” olduğu Varolanın tözünün, Varlık’ın erk sahibi olarak Varolanın Varolanlığını “nesnellik”te çözülmesini sağlamakta yatmaz.<sup>338</sup> Heidegger’in bu düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere hümanizme karşıtlık gayri insaniliği yüceltmek ve insanı değerden düşürmek çabasını gütmemektedir aksine buradaki hümanizm karşıtlığının esas nedeni insanın doğasının yeterince yüceltilememesiyle ilişkilidir.

Varlığın Hakikatini korumak zorunda olan insan Varlığın çobanıdır ve ekstatik Varoluşun tecrübesini “kaygı”da elde eden *Varlık ve Zaman* yalnızca bunu dikkate alarak düşünmektedir. Heidegger, insanın asli Yurtsuzluğu karşısında onun gelecekteki kaderini, Varlık Tarihi açısından kendisini Düşünmeye, Varlığın Hakikatini insanın keşfetmesi ve bunun için yola çıkması olarak gösterir. Bu bakımdan ulusçuluk, metafizik bir antropolojizm olarak özneliktir. Dolayısıyla kolektivizm, insanın bütünlük içindeki özneliğidir.<sup>339</sup> Varlığın Hakikatinin korunmasının önemine dikkat çeken Heidegger açısından insanın Varlığın Hakikatini keşfetmesi büyük önem taşımaktadır.

Heidegger’e göre Varlığın Hakikatinin dışında kalan insan, animal rationale (rasyonel hayvan) olarak sürekli kendi etrafında dönüp durur lakin insanın özü, insan akıllı bir canlı olarak kurgulandığı müddetçe ondan daha fazla olmasında yatar. Heidegger ısrarla insanın, Varolanın efendisi olmadığını aksine insanın, Varlığın çobanı olduğunu ifade ederek “daha az”da insanın hiçbir şey yitirmediğini aksine Varlığın Hakikatine ulaştığı için kazançlı olduğuna dikkati çeker. Bu anlamda Heidegger, insanın akılla sınırlanmaması gerektiğini ve insanın özünün çok daha kapsamlı olduğunun altını çizerek. “Varlık Tarihi bakımından kendi özü içindeki insan öyle bir Varolandır ki, onun Ek-sistenz olarak

<sup>333</sup> Anima, animus sive mens: Nefs, ruh ya da akıl.

<sup>334</sup> Homo animalis: İnsanın bedensel, hayvani yönü yani biyolojik bir canlı olarak insan.

<sup>335</sup> Animalitas: Canlı oluşu yönünden insan.

<sup>336</sup> Humanitas: İnsan oluşu yönünden yani nefis, ruh ya da akıl sahibi olması yönünden insan.

<sup>337</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, ss. 14-15.

<sup>338</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, ss. 11-22.

<sup>339</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 33.

Varlığı, Varlığın Yakınında ikamet etmesinde yatar. İnsan, Varlığın komşusudur.<sup>340</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Heidegger nezdinde insan hem Varlığın çobanı yani koruyucusu hem de onun komşusu olarak yakınında olmasıyla değer kazanmaktadır.

Hümanizmden genel olarak insanın insanlığı için sarf edilen çabalar kastedildiğinde mesela özgür olması ve kendi değerini bulması gibi durumlar bahsedildiğinde Heidegger, insanın “özgürlüğü”nden ve “doğası”ndan ne anlaşıldığına bağlı olarak hümanizm de farklılık göstermekle birlikte benzer biçimde hümanizmin gerçekleşmesine giden yollar da birbirinden farklıdır der. O, Hristiyanlığın da bir tür hümanizm olduğunu çünkü her şeyin insan ruhunun selametine bağlı olduğunu belirtir ve söz konusu bu hümanizm tarzlarının gaye ve kökenleri gerçekleştirilmelerindeki tarz ve enstrümanları, öğretilerinin şekli açısından ne kadar çeşitlilik barındırırsa barındırsın “homo humanus’un humanitas”ı yönünden örtüşürler. Söz konusu bu durum belli bir “doğa, tarih, dünya, dünya temeli” bir başka ifadeyle Varolanın tümünün önceden sabitleşmiş bir yorumlanması yönüyle belirlenir.<sup>341</sup>

Bu noktada Heidegger her tür hümanizmin kendi kaynağını ya bir Metafiziğin içinde bulunduğunu ya da kendini Metafiziğin kökeni haline getirdiğini öne sürerek, Varlığın Hakikati sorusunu yöneltmeksizin, Varolanın herhangi bir yorumunu bilerek ya da bilmeyerek kabullenen insan özününe dair bütün belirlemenin bir tür metafiziksel belirleme olduğunu savunur. Bu bakımdan Heidegger, bilhassa insanın özünün belirleniş şekli açısından her türden Metafiziğe has onun kendini “hümanist” göstermesinde olduğunu ifade ederek bu duruma koşut biçimde her hümanizmin metafizik olarak kaldığını söyler. Heidegger’in belirttiği üzere “hümanizm, insanın insanlığının belirlenmesinde sadece Varlığına insan varlığına olan bağına sormadığıyla kalmaz. Kendisinin çıktığı yer Metafizik olduğu için hümanizm, bu soruyu” tanımayıp anlamadığı gibi onu engeller.<sup>342</sup> Heidegger’in bu düşüncelerinde de anlaşılacağı üzere insanın özüne dair her türlü belirlenim bir metafizik olup bunun en belirgin halini sübjektivite metafiziklerinde de görmek mümkündür.

Kartezyen geleneğe bağlı epistemoloji merkezli düalist varlık yaklaşımını yeniden yorumlamayı hedefleyen Heidegger, bu anlayışın yerine ontoloji temelli varlık kuramını geliştirir. Nitekim o, tüm modern felsefenin epistemolojik felsefe ve *cogito* düşüncesinden farklı bir şey olmadığını ve bu felsefelerin *cogitoyu* esas almalarına rağmen “zaman”ı unuttuklarını ifade eder. Öyle ki *cogito*ya ait bütün formlarda zaman ya görmezden gelinerek ya da *cogito* içinde veya *cogito* dışında konumlandırıldı. Bir başka deyişle Heidegger’e göre zaman ve *cogito* hiçbir şekilde birlikte kavranılmamış olup her ne kadar ilk kez Kant tarafından *cogito* zamanla birlikte ele alınmış olsa da Kant’ın Kartezyen geleneğe bağlılığı yüzünden zamanın “Varlık’ın anlamı” olduğu anlaşılmamıştır. Heidegger, bu durumun bir noksanlık olduğunu ve bunun *dasein*in kendisini gizlemesi, üstünü örtmesi ve kendisini yanlış yorumlaması olduğunu ileri sürer ve varlığın anlamı yeniden sorgulanmalıdır der.<sup>343</sup>

<sup>340</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 34.

<sup>341</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 13.

<sup>342</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 13.

<sup>343</sup> Abdülkadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi, 2003, s. 15.

Felsefesinde *dasein* terimine yeni bir anlam ve özel bir önem atfeden Heidegger, *dasein* “belirli bir türden varoluşu, insan bireylerinin varolma tarzını” betimlemek maksadıyla inşa eder. Bu varoluşun esası ve ayırt ediciliği, onun varlık için bir sorun olması, varolmanın ne manaya geldiğini soran insanın varoluşudur. Modernitenin, insanı bilinç sahibi bir varlık şeklinde merkezi konuma yerleştirdiği özne felsefesine Heidegger alternatif bir felsefe olarak *dasein* temel bir kavram olarak sunmuştur. Nitekim Heidegger, insanın kendi bilincinin eksenini etrafında dönmediğini ve her şeye kendi bilincinden yola çıkarak ve onu manipüle etme gücünü elinde bulundurmadığını savunarak “insan ya da insani varoluş olarak *dasein*”ın yalnızca varlıkla olan ilişkisi içinde tanınıp belirlenebileceğini öne sürer.<sup>344</sup>

Kant’ın felsefi antropolojisine katılmayan ve Kant’ın psikolojizme düştüğünü iddia eden Heidegger’in, kendi temel ontoloji teorisini kanıtlama adına öznenin nasıl olması gerektiği yönünde bir yaklaşım ortaya koyduğunu belirtir. Nitekim Heidegger’in öznesi, ya da *dasein*, onun fenomenoloji görüşünün sonucu olmayıp aksine onun fenomenoloji görüşünü mümkün kılan şey olmanın yanı sıra insan varoluşunu anlatmaktadır. Söz gelimi öz bilinçli olmayan ya da bilinçli bile olmayan bir özne olan ne bilişsel ne de yönelimsel bir nesne olan ne erkek ne kadın ne yaşlı ne de genç olan. Gelinek noktada *dasein*, bir insan değil, Heidegger’in asıl meselesi olan varlığın anlamı sorusunu hem sorma hem de yanıtlama becerisini de kapsayan tüm insan olanaklarını temellendirdiği düşünülen, insanın varolma yolu olan, var olanların kendilerini oldukları gibi gösterdikleri varlık olan şeydir.<sup>345</sup> İnsan olmaktan çok daha fazlasını içeren, varlığın anlamını soran ve çözümleme becerisine sahip dolayısıyla insan olanaklarının dayanağı olan ve varolanların kendilerini belli bir kategoride göremeyerek kendileri gibi oldukları *dasein* kavramı insanın varoluşunu anlatmaktadır.

Heidegger, geleneksel felsefenin zaman kuramını eleştirerek zamanın bilen öznenin transandantal içeriğine ilişkin olduğunu savunur. Çünkü *dasein* birey veya özne değildir. Üstelik “varlık, zamanda olandır”, “varlık orada bulunmaktır” bir başka ifadeyle dünyada bulunmaktır. Bu bakımdan, “zaman, varlığı ya da *dasein*’in kendisini içinde bulduğu” bir şey değil aksine “Varlık zamandır.” Varlığa giden güzergâh olarak zaman nesnenin varlığını anlamaya olanak verir.<sup>346</sup> Bu noktada Varlık ve zaman ilişkisini *dasein* kavramı üzerinden konumlandıran Heidegger’in perspektifinde “varlık zamanda olan” şekliyle dünyadaki varlığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak belirtilmelidir ki Heidegger’in anti-hümanizmi, “varolanın metafizik ufkunun dışında” Varlık’ın anlamı meselesini yeniden ele alışıının bir yönüdür. Kısacası Heidegger’in anti-hümanizmi, insanı ve onun hakimiyet alanını (‘güç istemi’ ve onunla el ele giden nihilizm) aşan ve sabit bir referans noktası sağlayan “başka ilke” iddiası olarak formüle edilemez. Özne, ancak nesnellik ve yalın mevcudiyet lehine Varlık’ı unutan bir düşüncenin veçhesi olduğu sürece “aşılabilir”. Bu tür düşünce başka şeylerin yanında bir de *Dasein*’in (insanın varoluşu) yaşamını tarihsel ortamında anlamayı imkânsız kılarak onu benlik-bilincine ve bilimsel bir ideal olan öznenin kanıtına indirger. Başka bir ifadeyle bu düşünce, *Dasein*’de salt ‘öznel’ olanı (nesnenin öznesi anlamında)

<sup>344</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 199.

<sup>345</sup> Tom Rockmore, “Heidegger’in Nazizmi, Kant ve Dasein Üzerine”, çev.: Metin Bal, *Felsefe Yazın Dergisi*, Sayı: 15, Ankara: Felsefeciler Derneği Yayını, Kasım/Aralık 2009, (ss. 25-31), s. 29.

<sup>346</sup> Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, s. 111.

elimine eder. Bu sebepten dolayı metafizik gelenekte görünen hümanizm öznenin isteklerini bastıran bir mahiyete sahiptir ve modern düşüncede bu daha da yoğunlaşmıştır zira öznelilik burada bilimsel nesnellığe uydurulmuş ve onun saf bir işlevi haline getirilmiştir.<sup>347</sup>

## 7. Lacan'ın Bütünlüklü Özne Eleştirisi

Yapısalcılığın merkezi düşünürlerinden biri olan Jacques Lacan, postyapısalcı ve postmodernist fikriyatı etkilemesi bakımından önemli bir konumda olmasının yanı sıra gerek yapısalcılığın ve postyapısalcılığın temsilcisi gerekse postmodernizmin kurucu babalarından biri olarak kabul edilmesiyle de çalışmamız açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Ayrıca modernizmin sübjektivist çizgisinden sapmayı temsil etmesi Lacancı özne anlayışının anti-hümanistik perspektiflere bir giriş niteliğinde olması da araştırmamız açısından dikkate değerdir.

Lacancı özne anlayışının modern özneye yönelik eleştirel bir içeriği imlemesinden dolayı özne perspektifi postmodern özne kavramsallaştırması açısından önemlidir. Lacan'ın sübjektivite kuramının temelinde tam olmayan ve bölünmüş özne düşüncesinin yatmakta olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda Lacancı özne, tıpkı postmodern özne yaklaşımındaki karakteristik yönlerle benzerliğiyle dikkat çeker çünkü onun kuramı tam, otonom ve bütünlüklü özne anlayışının karşısında yer almaktadır. Benzer biçimde Lacancı öteki kavramı da postmodern argümanla paralellik sergiler.

Lacan'ın çalışması, benliğin kırılganlığını ve bölünürlüğünü anlamakta yardımcı olduğu için önemlidir. Bununla birlikte, söz konusu katkıyı sağlarken öncelikle -genelde, yapısalcılık sonrası düşünceyle benzer olarak- aslında bütünlüşme ve birliğe yönelik karşıt eğilimlerle tamamlanan bir tür süreç üzerinde odaklanır.<sup>348</sup>

Lacan'ı modern felsefeden ayıran en önemli unsur onun özne meselesinde kendini ortaya koymasıyla açıklanabilir. Hatırlanacağı üzere bütünlüklü ve tam bir ben kavramı karşısında konumlanan özne kuramıyla Lacan özcülüğü ve indirgemeciliği yeren bir tavırla dikkat çekmektedir. Kendine has yeni bir özne kavramıyla Lacan'ın perspektifinde özne, modern özne kavrayışından tam bir kopuşu deneyimlemektedir.

Lacan'ın analitik penceresinden özne kavramını irdelleyecek olursak özne, düşünsel olmamakla beraber bazı açılardan da birey-aşırı bir yapıyla temellenmektedir. Çünkü Lacan için bilinçdışı tamamıyla dile dayanmakta olup bilinçdışının yerini bilinçdışının bilimi almaktadır.<sup>349</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Lacan, modern özne kavrayışından koparak ve özne meselesine farklı bir açıdan yaklaşarak Kartezyen öznenin bilinçli ve ne yaptığını bilen öznesinin radikal bir eleştirini yapmaktadır. Çünkü Lacan, bilinçli insanların sorunlarının, tercihlerinin, taleplerinin kısacası yapıp etmelerinin analizi yerine tüm bu yapıp etmelerin birey-aşırı, bilinçdışı nedenlerinin neler olabileceğini analiz etmeyi tercih eder.

Dilbilimsel bir boyuta yerleşen Lacan'ın öznesi, dilde ve dil tarafından net bir şekilde bölünmüş olması bakımından Kartezyen *cogitodan* farklılık arz eder. Descartes'in

<sup>347</sup> Vattimo, *Modernliğin Sonu Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, s. 96.

<sup>348</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev.: Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 97.

<sup>349</sup> Alain Badiou ve Elisabeth Roudinesco, *Dün Bugün Jacques Lacan*, çev.: Akın Terzi, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 20.

şüpheden arınma metodu olarak dillendirdiği *cogito ergo sum* önermesi artık Freud ve Lacan sonrası dönemde temellendirilmesi zor bir hal almıştır.<sup>350</sup> Lacan, bilinçdışının kar-tezyen öznenin temellerine ilişkin revizyonunun birbirine eklemlenmesinin önemli olduğuna dikkat çeker.<sup>351</sup> Böylelikle Lacan, bilinçdışının kavranması yoluyla öznenin neliğini keşfetmeyi amaçlamaktadır. Lacan'ın bilinçdışı öznesi bilinçdışı dil yapıları tarafından belirlenmesiyle de dikkat çeker çünkü sabit ve değişmez yapılar değil dinamik, karmaşık ve çok boyutlu bir yapı olarak gerçekleşmektedir. Bu bakımdan Lacan'ın öznesi bölünmüş olduğundan merkezi yoktur ve bu özneye farklılıklar eklemlenir. Lacan'ın bu yaklaşımı post-antropolojik felsefelerin karakteristik insan tasavvurlarıyla paralellik içermesi bakımından önemlidir.

Lacan'a göre sözcenin öznesi vardır ve onu tespit etmek zor değildir. Ben, ben dediğim zaman fiilen konuşmakta olan kişi olmama rağmen özne her zaman sözcenin öznesi olamamaktadır çünkü sözceler ben içermemektedir. “Ben olmadığında bile, ‘yağmur yağıyor’ dediğimizde bile bir sözceleme öznesi vardır. Artık cümlede kavranabilir olmasa bile bir özne vardır.”<sup>352</sup> Dolayısıyla Lacan, özneye dair bizi ilgilendiren kısmın söylemin yaratıcısı olan özne değil söylem tarafından oluşturulan özne ve sözcelemenin öznesi olduğunu söyler. Bu da “tam olmayan”, “bölünmüş”, dil ve bilinçdışı tarafından belirlenen öznenin özünü teşkil eder.

Lacan'ı araştırmamız açısından önemli kılan bir diğer husus ise öteki meselesidir. Ötekiliği, büyük Öteki (Autre) ve küçük öteki (autre) şeklinde iki başlık altında inceleyen Lacan, aynı zamanda Freud'un id-ego-süperego üçlemesini, simgesel-imgesel-Gerçek olarak revize eder. Bu üç kavram Lacan'ın özne anlayışının odak noktasını oluşturur. İnsan psikesinin temel oluşturucu yapısını haritalandırmaya çalışan Lacan, tıpkı diğer yapısalcılar gibi dilden hareket eder öyle ki dikkat çekici ifadelerinden biri de kuşkusuz bilinçaltının bir dil gibi yapılandığı iddiasıdır. Lacan'ın çalışmamız açısından önemi onun gerek kendiliği gerekse özneyi konumlandığı yer bakımından farklı bir perspektif sunmasıdır. Ben'i öznellik nosyonu kapsamında ele alan Lacan onu özneden ayırmak ve “bölünmüş” ya da “yabancılaşmış” bir yapı olarak değerlendirir.

Özne terimi, Lacan'ın yapıtında en dolambaçlı güzergahlardan birini takip eder. Lacan'ın teorisi birey ile toplum problematiğini ele alarak benliğin toplumsal ve dilsel oluşumuna ilişkin bir perspektif sunması bakımından önemlidir. Çünkü onun teorisi toplum ve birey arasında bir ayırım gözetmemektedir. Bu husus hümanistik düşünceyi oldukça sarsan bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Çünkü bireyin istisnai statüsü bulunduğu konumdan aşağıya edilmiştir.

Bilinçdışına ve bilinçdışının dilini kullanmaya yönelik vurgusu Lacan'ın kuramında oldukça öne çıkan donelerdir. Yapısal antropoloji ve dilbilimine dayalı olan kuramında en dikkat çeken husus kuşkusuz ben'in, başkalarının ve dünyanın bilgisinin dil ile

---

<sup>350</sup> Malcolm Bowie, *Lacan*, çev.: V. Pekel Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s. 79.

<sup>351</sup> Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 245.

<sup>352</sup> Jacques Lacan, *Benim Öğrettiklerim*, Haz. Volkan Çelebi, çev.: Murat Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları, 2012, s. 54.

edinildiğinin ve her insanın ayrı bir varlık teki olarak kendisinin ayırdına varmasının ön-konşulunun dil olduğunu söyler.<sup>353</sup>

Sarup'un da belirttiği üzere Lacan'ın, kişiliğin salt "zihin"le sınırlı tutulamayacağını çünkü kişiliğin bütün bir varlığı ilgilendirdiği yönündeki yaklaşımı üzerinde durulması gereken bir husustur. Lacan için biyoloji her durumda daima insan öznesi tarafından yorumlanmakta ve dil tarafından kırılarak yansıtılmaktadır. Bu da dilden önce "beden" diye bir şeyin varlığının söz konusu olmadığı anlamına gelmektedir.<sup>354</sup> Lacan'ın biyoloji üzerine görüşlerinden yola çıkarak belirtilmelidir ki o, biyoloji karşıtı bir tutum sergilemiş olup fizyolojik indirgemeciliği yadsımdan geri durmamıştır. Bu durum Kartezyen düalizmin Lacan açısından pek de önemsenmediğinin açık bir kanıtı niteliğindedir. Nitekim Lacan'ın bu yaklaşımı onun anti-hümanistik hat üzerinde konumlandırılmasına da sebebiyet vermiştir.

"Bir özne hiçbir şeyden nasıl doğabilir? Hiçbir varlığın olmadığı bir gezegende bir şeyin olması için ne yapmalı? Cevap vermek için, 'yoksunluk' kelimesini kullanmak zorundayız."<sup>355</sup> Öznenin çok özel mantıksal bir süreçten nasıl doğabildiğini soran Lacan bu şekilde bizim de kendimizi sorguladığımızı belirterek bilinçdışı öznenin nasıl doğduğu sorusunu yöneltir.

Kısacası, Lacan için, bilinçdışı öznenin doğuşu ancak gerçek içinde bir ve bir tek elemanın oyulması yoluyla çukurlaşmış bir delikten yola çıkılarak anlaşılabilir. Başka bir deyişle, özne Bir olarak ancak -sonsuzcasına dolu anlamında- gerçek'in bir eksiklik tarafından etkilendiği yerde vuku bulur. Bir kez daha terimleri değiştirelim ve şöyle diyelim: Eğer gerçek Her şeyin mümkün olduğu yerse, bilinçdışı özne tam olarak bir imkânsız engelinin dikildiği yerde doğacaktır.<sup>356</sup>

Lacan'a göre öznenin inşasında ideolojik bir belirlenim söz konusu olup bunun genel olarak edinilen dil vasıtasıyla şekillendiği söylenebilir. Görüldüğü üzere Lacan'la birlikte yapısalcılıkta oldukça net bir biçimde hümanizm eleştirisi mutlak belirlenimi aşma gayreti olarak açığa çıkmaktadır.<sup>357</sup>

Lacan, özneyi başka varlıklardan ayrı kılan hususun konuşabilme yetisi olduğunu ve dilden bağımsız hiçbir öznenin olmadığını söylemesiyle dikkat çeker. Lechte'nin de belirttiği üzere Lacan, bilincin oluşmasında dile merkezi bir statü yükleyerek dilin görüntüden gerçekliğe geçiş sağlayan bir araç olduğunu bildirerek insan olmanın yalnızca simgeler vasıtasıyla mümkün olabileceğini savunur.<sup>358</sup> Böylelikle Lacan'ın benliğin kurulmasında dile verdiği ayrıcalıklı konum benliğin inşasında dilin sahip olduğu rolü açığa çıkarması bakımından önemlidir.

---

<sup>353</sup> Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınları, 2017, s. 24.

<sup>354</sup> Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 23.

<sup>355</sup> J. D. Nasio, *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, çev.: Özge Erşen ve Murat Erşen, Ankara: İmge Kitabevi, 2007, s. 106.

<sup>356</sup> Nasio, *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, s. 107.

<sup>357</sup> Tuncay Saygın, "Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa", *Postyapısalcılık*, der.: Armağan Öztürk, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010, s. 15.

<sup>358</sup> John Lechte, *Elli Çağdaş Düşünür*, çev.: Barış Yıldırım, İstanbul: Açılım Kitap, 2006, s. 134.

Sarup'a göre Lacan, benlik ve toplum arasındaki ayrılıkları reddetmekle kalmaz aynı zamanda bireyi özne haline getiren unsurun dil olduğunu vurgulayarak toplumun tek tek her bireyi kendi içinde taşıdığının da altını çizer. Böylelikle kişinin kendisinin ben olarak farkına varmasının ön koşulu dil aynı zamanda kültür, yasa ve yasakları içinde barındıran bir bütün olarak benliği damgalayıp şekillendirir. Dil olmadan insan öznesinin olamayacağını savunan Lacan buna rağmen öznenin de sadece dile indirgenemeyeceğini savunmaktan geri durmaz.<sup>359</sup>

Lacan'ın psikanalitik kuramının önemli nosyonlarından biri de özne kavramıdır. Freud için de benzer şekilde özne kavramının küçümsenmeyecek derecede önemli olduğuna dikkat çeken Lacan bu durumu şöyle ifade eder; "Binlerce yıllık felsefe geleneğinden beri, özneye ilişkin kamufle edilmeye çalışılan her şeyi hayata geri döndüren bir buldozer harekattır bu."<sup>360</sup> Bu bağlamda Özellikle belirtilmelidir ki Lacan'ın özne anlayışı genel anlamda Freudyen olup Freud'un psikanalizmi onun düşünceleri üzerinde oldukça etkilidir. Lacan'a göre her ne kadar özneyi dünyayla tanıştıran Descartes olsa da Freud'un özneye şu yeni sözlerle hitap ettiğini belirtir: "Burada, rüyanın alanında, evindesin."<sup>361</sup> Dolayısıyla Lacan'a göre öznenin gerçek bir temellendirmesini Descartes değil Freud yapmış olup özneye müphem olanı ve bilinmeyeniyi keşfetmesini sağlayarak ona evini işaret etmiştir.

Sonuç olarak belirtilmelidir ki Lacan'ın dile verdiği öncelik ve geliştirdiği dil kuramı dikkate alınacak olursa insanlar edindikleri dil yoluyla toplumsallaşmakta olup bizleri özne olarak kuran bizatihi dilin kendisi olmakta ve bu açıdan birey ve toplum aynı kademede değerlendirilmektedir. Dolayısıyla toplum her bireyi kapsamaktadır. Onun özne kuramının Kartezyen öznenin en belirgin ayrımı da kuşkusuz burada yatmaktadır. Özellikle belirtilmelidir ki Lacan yapısalcılığa ağırlık verirken kesinlikle özneyi yok saymamaktadır.

## 8. İnsanın Tükenişi/ Öznenin Ölümü ve Foucault

Modern dönemin toplumsal ve psikolojik koşullarıyla biçimlenmiş ve bozulmuş bir ürünü olan öznenin gerçek yüzünü ortaya çıkaran Marksist ideolojinin ve Freud'un psikanaliz yaklaşımının başarmış olduğu öznenin merkezden kaydırılmasının ortaya çıkardığı sonuçları benimsemiş görünen Foucault'nun özne eleştirisi, hümanist özne konsepsiyonundan geri dönülmez bir kopuşu telkin etmesi bakımından son derece radikaldir.

Politik bir nitelik arz eden Foucault'nun anti-hümanizminde özneye duyulan hümanist inanç modernitenin politik açıdan şüpheli bir tezahürüdür. Öznenin tümüyle kurtulmaktansa onun ortaya çıkışına tarihsel bir yorum getirmeyi tercih eden Foucault, özneyi imtiyazlı epistemolojik konumundan uzaklaştırarak bundan böyle özneyi bir öncül değil aksine bir analiz konusu yapar.<sup>362</sup> Foucault'nun anti-hümanizmi felsefesinin çok merkezinde olmakla beraber her ne kadar anti-hümanizm teması çalışmaları boyunca sa-

---

<sup>359</sup> Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, ss. 22-27.

<sup>360</sup> Lacan, *Benim Öğrettiklerim*, s. 111.

<sup>361</sup> Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s. 50.

<sup>362</sup> West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, ss. 282-283.

bit olsa da hümanizm hakkındaki eleştirileri -aslında hümanizm anlayışı- kariyeri boyunca çarpıcı bir biçimde değişiklik gösterir.<sup>363</sup> Bu bakımdan özneye ilişkin hümanizm karşıtı eleştiriye yapılmış olan en çarpıcı katkılardan bir de Foucault'ya aittir.

Foucault, Kant'ın öne sürdüğü “Ne bilebilirim? Ne yapabilirim? Ne umabilirim?”den oluşan önemli üç soruyu da kapsayacak şekilde “İnsan nedir?” sorusu ile modernliğin sınırlarını çizdiğini bildirir.<sup>364</sup> O, Kant'ın “insan nedir?” sorusuna işaret etmesiyle 18.yüzyılın antropolojik paradigmanın başladığını bildirir ve bu durumu eleştirel bir yaklaşımla analiz eder. İnsan kavramı Kant'tan itibaren insan bilimlerinde ayrıcalıklı bir konumda iken Foucault, insanın sahip olduğu saltanatın sonunu ilan eder. Bunu Nietzsche'nin *Übermensch* doktriniyle gerçekleştiren Foucault, Nietzsche'nin bu doktriniyle esasında bir “gelecek felsefesi” takdim ettiğini ancak bu geleceğin sadece *Übermensch*'e ait olacağını dolayısıyla insanı kapsamayacağını belirtir. *Übermensch* yalnızca insanlığı alt etmek yoluyla nihilizmin üstesinden gelecektir. Bu yolla *Übermensch* Nietzsche'deki anlatısını “son insan”la birlikte yapar. Bahsi geçen bu “son insan”, tam manasıyla sonuncu “insan”dır ve Foucault, *Übermensch*'i “metafiziksel hümanizm” geleneğiyle bağını sonlandıran bir husus şeklinde niteler.<sup>365</sup>

Foucault'ya göre Nietzsche, modern episteme'yi antropolojik uykusundan uyanırmıştır. Foucault tarafından insan gerek ontolojik gerek antropolojik yönleriyle irdelebilir. İnsanın “kayboluşu ya da ölümü”nden bahsedildiğinde Foucault, özgül bir şeyi ifade eder. İnsan, deneysel bilgiyi olanaklı hale getiren biyolojik, tarihsel-kültürel koşulların aşkın boyutlarında analizi sağlanan teknik bir terim olmaktadır.<sup>366</sup> Dolayısıyla Foucault nezdinde “modern episteme”, insanlık için temel bir epistemolojik paradoksun doğmasına olanak tanıdığından içinde yaşadığı toplumun ürünü olarak insanın bilgiye konu edildiği gibi bilgiyi kurması ve varlığını sürdürmesi de uzun süreli olmamıştır.<sup>367</sup>

Foucault, hümanizmi reddederek üç olası zemin arasında ayırım yapmıştır: (a) “kavramsal veya felsefi” (Batı özne odaklı metafiziğinde çok karışık olan hümanizm), (b) stratejik (baskınlık stratejilerini örtmek olarak hümanist değerlere itiraz) ve (c) normatif (tabi ki boyun eğmenin bir tür boyun eğme olduğu gerekçesiyle özünde sakıncalı olduğu için hümanizm). Bu üç olasılığın Foucault'nun felsefi gelişiminin (arkeoloji, şecere/jeneoloji ve öznellik tarihçesi) üç ana aşamasına uygun olması beklenir.<sup>368</sup>

Aydınlanma'nın temel paradigmasını eleştiren Foucault'nun çalışmalarında özne kilit bir pozisyonda bulunur. “Bireyleri öznelerle dönüştüren bir güç” ile ilgilendiğinin altını çizen Foucault, özne kelimesini iki anlamda kullanır, başkaları tarafından kontrol altına alınma anlamında ve aynı zamanda kendilik bilinci ve bilgisi ile bir kimliğe bağlı olma anlamında.<sup>369</sup> Kariyerinin ilerleyen safhalarında Foucault, özneyi erkenden

<sup>363</sup> Roger Paden, “Foucault's Anti-Humanism, Human Studies”, *Foucault Memorial Issue*, Vol. 10, No. 1, 1987, (ss. 123-141), s. 124.

<sup>364</sup> Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2015, s. 474.

<sup>365</sup> Schrift, “Nietzsche'nin Fransız Mirası”, ss. 163-164.

<sup>366</sup> Schrift, *Nietzsche'nin Fransız Mirası*, s. 163.

<sup>367</sup> Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, ss. 71-72.

<sup>368</sup> Han-Pile, “The ‘Death of Man’: Foucault and Anti-Humanism”, ss. 119-120.

<sup>369</sup> Foucault, *The Subject and Power*, s. 777.

belki de belirli bir hümanist insan anlayışıyla çok yakından tanımladığını itiraf ediyor.<sup>370</sup> Foucault'ya göre “insan anlam veren değil, aşkın ve sonsuz bir kaynak tarafından şeylerin özüne yerleştirilmiş bulunan anlamı anlamaya ve açıklamaya çalışan ikinci dereceden bir yorumlayıcı ve betimleyicidir.”<sup>371</sup> Bu bakımdan Foucault'nun hümanizmin sınırlarını betimleyen analizleri, modern hümanist rejime yönelik kınamalardır.

Foucault'nun öznesi kesinlikle ussal *değildir*, lakin toplumsal anlamda *akıllıdır* ve tarihsel çözümlemelerinde “Us” *topluma-özgü* olması nedeniyle çok özel bir konumdadır.<sup>372</sup> Foucault ve 1960'ların diğer düşünürlerine göre özne kavramıyla ilgili bu anlayışa dair sorun, statükoyu belirlemesi ve insanları asla değiştiremeyecek özel kimliklere bağlamasıydı. Onun özneyi reddetmesi, kimlikleri çözme, bilgiyi farklı bir şekilde düzenleme isteğini yansıtıyordu. Foucault için hümanizmin reddedilmesi “insan haklarının” ve “özgürlüğün” reddedilmesi anlamına gelmiyor aksine hümanizmin kavram olarak bu değerleri sınırlayan, değişmeyen bir insan doğası özü olduğu anlamına geliyor. Foucault, yirminci yüzyılın başında insanların tereddütsüz olarak evrensel hümanizmin bir parçası olduğu konusunda hemfikir olduklarını belirterek öznenin yerine, bireysel bilinçlerden kaynaklanmayan anonim yapıları ve bilgi ağlarını önerir. Foucault'ya göre gerçeğe ulaşmak için benlik üzerinde çalışmayı gerektiren eski manevi bilgi sistemleri, yeni bilimsel ve entelektüel rasyonellik biçimleri lehine değiştirildi.<sup>373</sup> Foucault'nun bu yaklaşımından da anlaşılacağı üzere benlik çalışmaları gerçeğe erişmek uğruna rasyonalitenin ağırlık kazanmasıyla şekil değiştirmiş olup eskinin değerleri geride bırakılmıştır.

1961'deki çalışmalarının başında Foucault, zaten tarihsel olarak oluşturulmuş bir gerçek ve kendisi üzerinde uzun bir çalışma yaparak titizlikle gerçeğe ulaşan bir özne fikrine atıfta bulunur. “Öznenin tarihi” önerildiğinde, Foucault bir kez daha, “gerçek” gibi öznenin tarihe geçmediğini vurgulamaktadır. Aksine özne, diğer bilgi biçimleri ve sosyal uygulamalarla birlikte farklı yapılandırmalarda sürekli olarak çözülür ve yeniden yaratılır.<sup>374</sup> Özne bir formdur, bir şey değildir ve bu form aynı bireye bağlandığında bile sabit değildir. Foucault örneğin oy veren siyasi özne ile arzusun cinsel öznesi arasındaki farklılıkları not eder. Her iki durumda da birinin kendisiyle farklı (örtüşüyor olsa bile) bir ilişkisi olduğunu belirtir ve özün *bende* izole bir varlık olmadığını belirtir. Kendisini kendi eylemlerinin öznesi olarak kurmakta olan birey, kültüründe bulduğu modelleri kullanır ve bunların kendisine kültürü, toplumu ve sosyal grubu tarafından benliğine empoze edildiğini savunur.<sup>375</sup>

Öznenin tarihe geçemediğini form kavramıyla bağlantısını ortaya koyan Foucault nazarında form bir şey olmayıp sabit bir niteliğe de sahip değildir. Özün benlikte yalıtık kalmadığını ve kültürün de benliğe empoze ettiği belli modellerin varlığından söz eden Foucault'nun özneye dair bu söylemleri hümanistik çizginin dışında yer alan söylemler olup anti-hümanistik bir belirlenim olarak dikkat çeker. Foucault'ya göre yaratılan benlik

<sup>370</sup> Clare O'Farrell, *Michel Foucault*, London: Sage Publications, 2005, ss. 110-111.

<sup>371</sup> Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 70.

<sup>372</sup> Orhan Tekelioğlu, *Foucault Sosyolojisi*, Bursa: Alfa Aktüel, 2003, s. 13.

<sup>373</sup> O'Farrell, *Michel Foucault*, ss. 111-112.

<sup>374</sup> Michel Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, İng. çev.: Colin Gordon vd. New York: Pantheon Books, 1980, s. 118.

<sup>375</sup> Michel Foucault, “The Ethics of the Concern for the Self as a Practice of Freedom”, *Ethics, Subjectivity and Truth, The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, Volume One, ed. Paul Rabinow, İng. çev.: Robert Hurley vd. New York: The New Press, 1997, s. 291.

başkalarıyla, tarihiyle ve kültürüyle olan etkileşiminde varlığına çok güvenen bir formdur. Burada içsel izolasyon içinde keşfedilmesi gereken ve kültürel ve tarihi örtüler bir kenara süpürüldüğünde ortaya çıkarılabilecek gerçek bir benlik fikrine karşı çıkıyor.

Foucault'nun son yirmi yıl boyunca yaptığı çalışmalarının amacı, güç olgusunu analizden geçirerek ya da böylesi bir analizin kaynağını incelemek değildi. Bilakis amacının kültürümüzde insanların özneler haline getirildikleri farklı kiplerin bir tarihçesini oluşturmak olduğunu belirtir.<sup>376</sup> Aslında Foucault Batı tarihinde, hakikat ve bilgi edinimi ve kendi kendini oluşturmasıyla ilgili olan “düşünce alıştırmaları”nın üç türünü tanımlamaktadır. Bu formlar şunları içerir: ilk olarak, birinin orijinal/kendi gerçekliğini hatırlaması veya tanınması (kendini keşfetme) ikincisi, kendini dönüştürme ve üçüncü olarak, herkesin üzerinde durduğu dışsal bir kesinlik ve gerçek noktayı keşfetme (bilim). Bu durumda Foucault, ikinci süreci şiddetle desteklemektedir.<sup>377</sup> Foucault, insanın kendisini öznel olmasıyla konumlandırmaktadır: “Kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler, kimlik ilişkileri değildir; bunlar, daha ziyade, farklılaşma, yaratma, yenilik ilişkileri olmalıdır. Her zaman aynı olmak çok sıkıcıdır.”<sup>378</sup> Kendini dönüştürme fikrine sıcak bakan Foucault'nun bu yaklaşımı post-antropolojik felsefelerinde hassasiyetle üzerinde durduğu önemli bir form olarak nitelenir. Post-antropolojik felsefeler sabitelerden arınmayı ve dönüşüm içinde olmayı önceler.

Özneyi modern felsefe ile insan bilimlerini başlangıçlarından itibaren baltalayan bir tür göbek kordonu olarak niteleyen Foucault, Descartes'ın “modern özne felsefesi” ile insani bilimlerin birbirlerinden kaynaklı sorunlarından sakınmak adına ümit veren girişimler olarak “yapısalcılık, hermenötik ve fenomenoloji”nin geçmişte cazibeliğine kapılmakla beraber yapısalcılığın ve fenomenolojinin modern özneyi farkında olmadan tahakküme tabi tuttukları için reddeder.<sup>379</sup> Foucault'nun nazarında hümanizm şu an sınırlı ve modası geçmiş bir felsefedir. Aynı zamanda “insan”ı merkeze koyan yaklaşımıyla dramatik anlamda hiç olamadığı kadar korumasız kalmış ve hurdaya çıkmıştır.<sup>380</sup> “Hümanizmin sonunu”<sup>381</sup> ilan eden Foucault'nun özneye dair söylemlerinden yola çıkarsak post-antropolojik felsefelerin de tahakküm karşıtı olduklarını belirtmekte fayda vardır.

İnsan bilimlerinin arkeolojisini çıkarmaya çalıştığı *Kelimeler ve Şeyler* kitabında çağdaş Batılıların olguları nasıl tertiplelediği sorusunu konu edinir. Genelde insanın kendini hem özne hem de nesne olarak ikiye bölmesinin ortaya çıkardığı problemleri araştırmaya yönelik Foucault, insanın son iki yüzyıldır bilginin nesnesi olduğu ve deniz kıyısında kuma çizilmiş bir kum gibi yakın tarihte silineceği öngörüsü ve öznenin sultasının sona ereceği imasıyla sona eriyor.<sup>382</sup> Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*de şöyle der:

---

<sup>376</sup> Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, s. 7.

<sup>377</sup> O'Farrell, *Michel Foucault*, s. 113.

<sup>378</sup> Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev.: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2003, s. 276.

<sup>379</sup> West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, ss. 283-285.

<sup>380</sup> Davies, *Hümanizm*, s. 73.

<sup>381</sup> Sim'e göre sonların çoğu birbiriyle bağlantı içindedir örneğin ideolojinin sonu yaklaşınca tarih de sona gelir veya modernite son bulduğunda hümanizm gibi Marksizm de son bulur. Benzer biçimde İnsan'a dair anlayışımız son bulduğunda hümanizm bir kez daha sona erer. Bu anlamda soncu düşünce, bizi geleneksel otoriteden ve geçmişin düşünce ve davranışlarımız üzerindeki tahakkümünden arındırmaya cesaretlendiren postmodernizm hareketine çok uymaktadır. Bkz. Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu*, ss. 12-14.

<sup>382</sup> Necmi Zekâ, *F. Jameson, J.F. Lyotard, J. Habermas Postmodernizm*, İstanbul: Kıyı Yayınları, 1994, s. 9.

Her durumda kesin olan bir şey vardır: İnsan, insanlığın bilgisine sorulan ne en eski ne de en daimi problemdir. Sınırlı bir coğrafi alanda göreceli bir şekilde kısa kronolojik bir örnek -on altıncı yüzyıldan beri süregelen Avrupa kültürü- alındığında, insan olgusunun bu çağda icat edildiğini biri kesin olarak anlayabilir. Arkeolojinin de şüphesiz gösterdiği gibi insan yakın tarihin bir icadıdır ve muhtemelen sonuna yaklaşmaktadır.<sup>383</sup>

Görüldüğü üzere Foucault'nun felsefesinde yürüttüğü tartışmaların çoğu yakın zamanda ölümü vaat edilen insanın yeni bir icat olduğuna dair kışkırtıcı ifadeleridir.<sup>384</sup> Gözden geçirilmiş görüşüne göre, *insanın ölümü* öznenin ölümünü de ima etmiyordu. Foucault'nun özne anlayışına dair sorun daha çok insanların öznelliğini oluşturma ve kendilerini “asla sona ermeyecek sonsuz, çok sayıda farklı öznellikler dizisinde” kurma biçimindeki tarihsel bir kayma sorunuydu.<sup>385</sup> Söz konusu eserde insanın modern düşüncenin bir keşfi olduğunu sıklıkla vurgulayan Foucault, modern dönemin aslında “insanın” epistemenin konusu edildiği bir dönem olduğunu ve “insanın” hem doğumuna hem de ölümüne aynı anda tanıklık ettiğini belirtir.

Postyapısalcı düşünürler bilhassa Foucault'nun öne sürdüğü gibi, “insanın ölümünün” sonuçlarını tam olarak kabul eder.<sup>386</sup> Foucault, insanın 18. yüzyılın bitiminden önce görünmediğini, bilginin yeni bir varlık olduğunu ve kendiliğinden evreni düzenleme gayretiyle belirdiğini dile getirir.<sup>387</sup> Onun öngördüğü sona yaklaşmış olan ve “yakın tarihin icadı olarak insan” canlı değil felsefi bir varlıktır ve tarihsel olarak “yakın geçmişte icat edilmiş”, dilin ve kültürün varlığıdır. Öyle ki son zamanlarda biraz hırpalanmış gibi gözükmeye ve itiraz edilmeye başlanmıştır. Bu bakımdan Foucault, “eğer insan kavramı sona eriyorsa hümanizm kelimesi tarihsel sözlüklere ve modası geçmiş fikirlerin müzesine kaldırılmalıdır” der.<sup>388</sup> İnsani bilimlerce oluşturulmuş olan bu “sonluluk çözümlemelerinin” sonucunda ortaya çıkan insana dair bilginin sonlu olması koşulunda bu durum, “modern insanın dilin, çalışma ve hayatın pozitif içeriklerinin içine kapatılmış bir özne olmasından kaynaklıdır.”<sup>389</sup>

Foucault'nun tüm etik projesi, insanları çalıştıkları sistemlerin sınırlarının farkında olmaları ve yerleşik haksızlık biçimleri ve güç uygulamalarıyla ilgili olarak kabul eşiklerini azaltmaya çalışmak üzerine yoğunlaşıyor. Dediği gibi amacı insanlara düşündüklerinden daha özgür olduklarını göstermektir.<sup>390</sup> Foucault'nun önerdiği değerlerdir. Öznenin modern teorisi ve felsefesinin, öznenin inovasyon vb. için bir kapasiteye uygun olabileceğini düşünen ama gerçekte modern felsefenin bunu sadece teorik düzeyde yapabileceği görüşünü paylaşan Foucault'nun kendi çalışmalarında detaylandırmaya çalıştığı

---

<sup>383</sup> Davies, *Hümanizm*, s. 73.

<sup>384</sup> Michel Foucault, *The Order of Things An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Routledge, 2005, s. 422.

<sup>385</sup> O'Farrell, *Michel Foucault*, s. 111.

<sup>386</sup> Ferrando, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and Ne Materialisms: Differences and Relations”, s. 31.

<sup>387</sup> Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 65.

<sup>388</sup> Davies, *Hümanizm*, s. 138.

<sup>389</sup> Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, ss. 67-68.

<sup>390</sup> Michel Foucault, “Power, Moral Values and the Intellectual”, *History of the Present*, Vol. 4, 1980, s. 1. Çevrimiçi Erişim: 06.06.2019, <http://anthropos-lab.net/wp/publications/2009/05/hotp1988.pdf>

gerçek ise öznenin bu farklı değerleri uygulamaya dönüştürme yeteneğine sahip olmadığıdır.<sup>391</sup> Foucault'ya göre disiplin, biyo-iktidar, polis ve pastoralizm özellikle sakıncalı olan hükümet biçimleri olarak nitelendirilebilir çünkü popülasyonların ve bireylerin yaşamlarına çok derinden ve ısrarla sızarlar. O, modern öncesi iktidar biçimlerini, zaman zaman vahşice olsa da siyasi öznelerin yaşamlarına müdahaleler olarak nitelendirmektedir.<sup>392</sup> Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda belirttiği üzere adaletin uygulama alanı insan bedenidir. On sekizinci yüzyılın sonunda bu beden önemli bir değişime maruz kalır zira hemen önceki dönemde beden adaletin uygulama alanında tam olarak görülebiliyordu. Bilindiği üzere adalet, işlenen suça verilen cezanın insan bedeni üzerinde işkence şeklinde uygulanmasını ve herkesin bunu seyretmesini sağlıyordu.<sup>393</sup>

Modern çağda iktidarın bireyin bedenine ve ruhuna işlemesi görünmez hale geldi.<sup>394</sup> Modern iktidar, günlük hayatta gizli ancak etkili bir şekilde müdahalesinden dolayı sinsidir ve “kişilere oldukları gibi” müdahale eder.<sup>395</sup> Foucault'ya göre iktidar teknikleri ve özne biçimleri hümanizmin maliyetidir ancak bu maliyetler kurtuluş anlatısıyla gizlenir. Modern iktidar kendini gizler çünkü insan bilimlerinin hakikatlerini, insanlar hakkındaki nesnel bilgilerdeki ilerlemeler olarak sunar. Foucault, bunun yerine belirli bilgi biçimlerinin başkaları tarafından söylemsel düzenlemeler ve iktidar/bilgi rejimlerinin kayması olarak değiştirildiğini savunarak, böyle bir gelişmenin olduğunu reddediyor.<sup>396</sup>

Foucault'ya göre normalleşme, bilimsel bilginin konuları olarak oluşturulmamıza neden olur. Örneğin kendimizi tanımladığımız cinsellik normları yarı-bilimseldir, biyoloji ve fizyolojiden, inşa edilmiş “seks” kavramına yakın bilimlerden türetilmiştir.<sup>397</sup> Modern boyun eğme modu ahlaki standartları bilimsel normlarla birleştirir, böylece etik kurallarımız bilimsel gerçeklerle tanımlanır. Bu nedenle, “son kurtuluş hareketleri, kendisinin ne olduğuna dair bilimsel bilgiye dayanan bir etikten başka bir etik bulamamış olmalarından” muzdariptir.<sup>398</sup> Mevcut siyasi etiğimiz, Foucault'nun şeceresinin üç eksenini olan güç, hakikat ve ahlak arasında hızlı bağlar kurarak, onarılamaz bir şekilde bilimseldir. Alternatif bir etik için uygun bir alan yoksa, alternatif bir öznellik için yoktur. Öznelliklerimizin eksenleri o kadar sıkı sarıldı ki sınırlandırdığımız olasılıklar sınırları sağlamıyor, sınırlamaları kısıtlıyor.<sup>399</sup> Bilginin iktidarla/güçle olan bağını çözümleyen Foucault'nun bu yaklaşımında Bacon'ın bilgi egemen olmaktır/bilgi güçtür perspektifine ulaşılabilir. Foucault, hakikati oluşturan özne, bilgi, birey, iktidar mevzularına yoğunlaşarak

---

<sup>391</sup> Foucault, “Power, Moral Values and the Intellectual”, ss. 1-2.

<sup>392</sup> Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, İng. çev.: Robert Hurley, New York: Pantheon Books, 1978, ss. 135-136.

<sup>393</sup> Thomas D. Docherty, “Postmodernizm: Bir Giriş”, *Post Modernist Burjuva Liberalizmi*, çev.: Yavuz Alogan, Ankara: Doruk Yayınları, 2002, s. 39.

<sup>394</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, İng. çev.: Alan Sheridan, New York: Vintage, 1979, s. 192.

<sup>395</sup> Michel Foucault, “The Dangerous Individual”, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*, İng. çev.: Alan Sheridan vd. ed. Lawrence D. Kritzman, New York: Routledge, 1988, s. 151.

<sup>396</sup> Jon Simons, *Foucault & The Political*, New York: Routledge, 2002, s. 43.

<sup>397</sup> Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, ss. 154-155.

<sup>398</sup> Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1984, s. 343.

<sup>399</sup> Simons, *Foucault & The Political*, s. 46.

bilgi-iktidar ilişkisini değerlendirir. Onun bu değerlendirmesi iki şekilde ele alınabilir. İlk olarak bilginin iktidarla olan etkileşimi yani bilginin iktidara ne tür etkilerde bulunduğu ikinci olarak, iktidarın bilgiyi ne şekilde kontrol ettiği ve araçsallaştırdığı üzerinedir.

İktidar ile bilginin ne olduklarıyla değil ne yaptıklarıyla ilgili etik bir kaygı sergileyen Foucault'nun,<sup>400</sup> *Cinselliğin Tarihi*<sup>401</sup>, nden önce yayınlamış olduğu eserlerinde, *ben* bir iktidar aracı olarak dikkate alınırken *kimlik* ise normalleştirilmiş bir öznel olarak yorumlanır. Oysa Foucault, *Cinselliğin Tarihi* 'nde *ben*'i iktidarın iç yüzü olarak ele almakta ve *ben*'in inşasına yönelik anlatı da içerden gerçekleştirilmektedir. Hatta, öncelikli planda iktidar yapıları ve stratejileriyle değil de kendi iç uzamları içerisinde dikkate alınmış olan *benlik teknolojileri* ile meşgul olur.<sup>402</sup>

Bilhassa düşünmenin kendisine, etik öznelliğe ve bireysel davranış konularına meyilli olan Foucault, ahlaksal davranışın ana kaynağının ne olduğunu (etik töz), bireylerin bir davranış kuralıyla münasebetlerini nasıl kurduğunu (tabi kılma/itaat kipi), etik bir bağlılığın kişide nasıl özel bir dönüşüme uğradığını (asketizm) ve etik öznenin nasıl bir varlık kipini (telos) amaçladığını içeren temel sorgulamalarda bulunur.<sup>403</sup> Benimsemediği etik yaklaşımda Grek ve Hristiyan ahlakından etkiler barındıran Foucault, bilime endeksli bir epistemik özne tasarımı olan modern ahlaksal sorunsallaştırmadan uzaklaşma ve “her bir ben”in özneleşmesini sağlayan bir özgürlük düzlemi olarak etiğe yönelme olanağı tanır.<sup>404</sup> Kendini oluşturma etiği olarak ifade bulan bu etik görüşe göre her bir kimse kendi *ben*'i üzerinde eyleme geçerek kendini tanımaya, kendini denetlemeye, kendine sınır çizmeye teşebbüs eder, kendini geliştirir ve dönüştürür.<sup>405</sup>

Foucault, Hristiyanlığın negatif teolojisi ile ele aldığı husus tanrısallık kavramsallaştırmalar değil aksine modernliğin insana yönelik kavramsallaştırmalarına ilişkin bir kritiktir. Hatırlanacağı üzere modernliğin insana dair mutlaklık karakteri içeren kavramsallaştırması Foucault'nun kaçındığı bir durumdur. Söz gelimi Sartre'ın antropolojisinin 19.yy'da tanrısallaştırılan insana yönelik bir imanın yansıtıldığını ima eden Foucault'nun “negatif teolojisi” bu imanın yıkımı olmakla beraber onun tarihsel çözümlemelere eğilimli olduğunu açıklayan önemli bir etkidir. Egemenlik teknikleri üzerinde ciddiyetle duran Foucault, ilerleyen yıllardaki çalışmalarında çoğunlukla iktidar ilişkilerini *benlik teknolojileri* bağlamında incelemeye meyletmektedir. Foucault'ya göre modern dönemin özne hususundaki çarpıklığı dayandırdığı temellerden biri modern öznenin etik ve estetik

---

<sup>400</sup> J.W. Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev.: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 48.

<sup>401</sup> *Cinselliğin Tarihi* 'nde cinsel alana ilişkin detaylı çözümlemelerde bulunan Foucault, cinsel arzusun ahlaksal davranış konusu haline geldiğini ve nasıl sorunsallaştırıldığına odaklanır. İşte bu sorunsallaştırma arkeoloji ve soykütüğü arasındaki bağın yapılanmasına katkıda bulunan asıl denklemdir. Hatırlanacağı üzere *arkeoloji* herhangi bir şeyin ahlaksal bir düşüncenin konusu olarak tasarlanmasını sağlayan soruşturma biçimlerini ele alırken, soykütüğü ise bu tür soruşturmaların doğduğu daha geniş kapsamlı pratiklerin sistemini incelemektedir. Bkz. Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, s. 276. Ayrıca, arkeolojik ve soykütüksel sorgulama metotları, Rönesans hümanizminin insan aklına yaptığı büyüyü bozmak gayesiyle Foucault'nun geliştirmiş olduğu tekniklerdir. Bkz. Urhan, “Michel Foucault ve Etik”, s. 13.

<sup>402</sup> Veli Urhan, “Michel Foucault ve Etik”, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, Ankara: Hece Yayınları, 2016, s. 11.

<sup>403</sup> Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, s. 276.

<sup>404</sup> Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, ss. 305-306.

<sup>405</sup> Urhan, “Michel Foucault ve Etik”, s. 13.

kaygılardan soyutlanarak biçimlendirilmesiyle diğeri hakikatin kendisinin insan hayatının tartışmasız bir hâkimi haline gelmesidir. Bu noktada Foucault, modernliğin “kendilik bilgisi ve teknolojilerinin” amacının “pozitif bir kendiliğin” tasarlanmasını sağlamak olduğunu ve modernliğin “*iktidar-bilgi-öznellik*” biçimlendirilmesine karşı yürütülen mücadelenin bir “kendilik siyaseti” olduğu müddetçe bu çabanın yeni bir kendilik siyaseti olacağını savunur.<sup>406</sup>

Foucault, yaşadığımız modern dünyanın ahlaki dinsel bir temele dayandırmaya inanmadıklarını bunun yanı sıra ahlaksal, kişisel ve özel yaşamlara müdahale edecek türden bir hukuk yapısına da sıcak bakmadıklarını hatta günümüz özgürlük hareketlerinin de sıkıntısının “yeni bir ahlak” geliştirmede temel bir kaide bulamamaları olduğunu belirtir. Hatta bu özgürlük hareketlerinin ihtiyaç duydukları “ahlak kendiliğin, arzusun, bilinçaltının vb. ne olduğunun sözde bilimsel bilgisi üzerinde temellenen bir ahlaktan başkasını” bulmadıklarını kaydeder.<sup>407</sup>

Çağdaş bireysellik biçimimizin Hristiyanlıktan kaynaklanan bir *benlik teknolojisi* ile tespit edildiğini, erken modern dönemde ciddi bir gelişme sürecini atlattığını ve modern devletin denetimine girdiğine dikkat çeken Foucault, lafzı edilen bu *benlik teknolojinin* şayet yadsınması durumunda “bunun yerine hangi türden bir teknolojinin geçeceğini”, “kişinin kendini kendinden nasıl kurtarabileceğini” ve en önemlisi “nasıl bir ben olabileceğini” sorgulamamızın kaçınılmaz olduğunu öne sürer.<sup>408</sup> Etiğin misyonunun, kendiliklerimizi, insani varoluşu biyolojik yaşama tabi kılan güçlerden almamız gerektiğini belirten Foucault, yaşam bilimine karşı bir direniş olarak *varoluş estetiğini* ele almaktadır.<sup>409</sup>

Grek etiğinin önemli bir prensibi olan kendi kendisiyle ilgilenme ilkesine modern bir anlam edindirmeye çabalayan Foucault, estetiğin iktidar ilişkilerinin kaynağında bulunan etik bir anlamı muhteva etmekte olduğunu söylerken aslında burada varoluş estetiğini işaret ederek estetiğin bir kendini dönüştürme ya da kendini kendinden kurtarma edimi olduğunu öne sürer.<sup>410</sup> Bu noktada Foucault’nun varoluş estetiği ve varoluş biçimi konseptleri, etik ile özdeşleşmekte olup<sup>411</sup> etik *benin* estetikleştirilmesi ve *benin* kendine karşı olan tutumunun adeta bir sanatçının elindeki materyale karşı olan tutumu arasındaki benzerliği çağırır.<sup>412</sup>

Tahakküm teknolojileri ile benlik teknolojileri arasındaki irtibata dikkat çeken Foucault, bu dört ana teknoloji tipi arasından bilhassa tahakküm ve benlik teknolojileriyle ilgilenir.<sup>413</sup> Özneyi çözümlmek maksadıyla, bireyin kendini özne olarak kabul etmesine olanak tanıyan kendi kendisiyle ilişkisinin biçim ve yöntemlerini uygun olacağına inanan Foucault, öznenin çözümlenmesi maksadıyla, kişinin kendisini özne halinde onaylama-

<sup>406</sup> Bernauer, *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*, ss. 301-309.

<sup>407</sup> Michel Foucault, *Seçme Yazılar 2*, s. 196.

<sup>408</sup> Urhan, “Michel Foucault ve Etik”, s. 29.

<sup>409</sup> Bernauer, *Foucault’nun Özgürlük Serüveni*, s. 314.

<sup>410</sup> Timothy O’Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, London: Continuum, 2002, s. 13.

<sup>411</sup> Urhan, “Michel Foucault ve Etik”, s. 29.

<sup>412</sup> O’Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, s. 14.

<sup>413</sup> Michel Foucault vd., “Benlik Teknolojileri”, *Kendini Bilmek*, çev.: Gül Çağalı Güven, İstanbul: Om Yayinevi, 1999, s. 27.

sına olanak tanıyan, “kendi kendisiyle ilişkisinin” yapısını incelemenin münasip görüleceğini düşünür. Bu noktada öznenin, “kendisi kendisiyle ilişki” ve kendiliğın oluşturulması bakımından “hakikat oyunları” olarak irdelenmesini hedefler.<sup>414</sup>

Tüm çalışmalarında Foucault, insanların hem kendilerinin hem de başkalarının davranışlarını değiştirmelerine ilişkin bir dizi varsayımda bulunur. Bu seçim, eylem ve kısıtlamanın karmaşık bir etkileşimi yoluyla gerçekleşir. Foucault, insanların iktidarı kullanmak için kısaca başkalarının eylemlerini her zaman değiştirmeye çalışacağını varsaymaktadır ancak aynı zamanda insanların aynı anda bu tür girişimlere direneceğini de savlamaktadır. Birçok sosyal ve tarihsel kısıtlama olmasına rağmen, her zaman bu kısıtlamaları yani özgürlük marjını değiştirmenin bir yolu vardır.<sup>415</sup>

Özetle belirtecek olursak Foucault’nun işaret ettiği “insanın ölümü”nün ki o buna genellikle “öznenin ölümü” der, hümanist gelenek içinde şekillenmiş olan ve insanı her şeyin ölçüsü saymış olan, kişisel düzeyde sonsuz bir ilerlemenin yaşanabildiği belirli bir insan görüşünün ölümü olarak okunmalıdır. Nitekim Foucault için bu yaklaşım, insan doğasına ilişkin çarpık bir görüşe yol açmıştır dolayısıyla ortadan kaldırılabilecek bir idealdir. Foucault’nun da belirttiği üzere insan yakın tarihin icadıdır ve belki de artık sonuna yaklaşıyor. Bu muhtemel son gerçekleştiği vakit, hümanist gelenek önemini kaybedecektir.

## 9. Yapısalcılık ve Postyapısalcılıkta Öznenin Aşındırılması

Yapısalcılık ve postyapısalcılık arasındaki temel bağlantılar özne sorunu ekseninde ve anti-hümanist açıdan tartışmayı gerekli kılmaktadır. Gerek hümanist görüşe gerekse Batı metafizik düşüncesine yöneltilen eleştirilerin bir diğer uğrak noktası olan yapısalcı düşünce, hümanizm eleştirisinde insanın ve toplumsal fenomenlerin dilsel olduğu kadar toplumsal yapılar bağlamında da anlaşılması gerekliliğini vurgular. Yapısalcılık bu eleştirileri ile özneyi dilin, kültürün veya bilinçdışının bir etkisi şeklinde konumlandırarak ve öznenin “bilinçli, nedensel ve yaratıcı bir etkinliğe” vakıf olduğu iddiasındaki modernite düşüncesini reddetmek suretiyle özneyi radikal bir biçimde âdem-i merkezileştirmiştir. Ancak postyapısalcıların ileri sürdüğüne göre yapısalcılık, öznenin âdem-i merkezileştirmesi çabası içerisinde olsa da esasında değişmez bir insan doğası varsayımı üzerine kurulu modern hümanistik vizyondan bir kopuşu gerçekleştirilememiştir. Bu anlamda araştırmamız öncelikle yapısalcılık yaklaşımının özneye dair görüşlerine yer verecek olup sonrasında postyapısalcı anlayışın özne tasavvuru değerlendirilecektir.

Yapısalcılığın popülerliğinin artması ve öteki insan bilimleri üzerinde etki bırakması, antropolojinin felsefe ve sosyoloji ile bağlarıyla birlikte Fransa’da bugün kısaca antropoloji dendiğinde insani kültürlerin çağdaş farklılıklarla ilintilenen olguları anlaşılmalıdır.<sup>416</sup> Yapısalcı devrim, evvelki toplumsal bilimleri ve insani bilimleri biçimlendiren hümanist görüşü reddederken toplumsal ve dilsel yapıları, kuralları, kodları ve sistemleri toplumsal fenomenler bünyesinde değerlendirmektedir. Örneğin Althusser, teorik bir anti-hümanizmi savundu ve insan pratiği ile öznelliğini, kendisinin inşa ettiği Marksizm versiyonunun açıklayıcı şemasından dışladı. Bu bakımdan yapısalcı eleştiri, Descartes’tan beslenerek Sartre’a kadar varan düşünce geleneği üzerinde egemenlik kuran

<sup>414</sup> Urhan, “Michel Foucault ve Etik”, ss. 64-66.

<sup>415</sup> O’Farrell, *Michel Foucault*, s. 109.

<sup>416</sup> M. Auge ve J. P. Colleyn, *Antropoloji*, çev.: İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 2014, s. 14.

özne kavramını ortadan kaldırmak istedi. Bu eleştiri çerçevesinde özne sadece dil, kültür yahut bilinçdışı gibi etmenlerin etkisiyle nitelendirilerek kenara itildi ya da radikal derecede merkezileştirildi. Hatta öznenin nedensel ya da yaratıcı bir etkinliği olabileceği reddedildi. Bilhassa hümanist yaklaşımda, bilen öznenin önceliğine karşı çıkmamanın, dolayısıyla özneyi öldürmenin temel sorumluluğunu üstlenen guruplar yapısalcılar ile post-yapısalcılardır.<sup>417</sup>

Daha önce de belirttiğimiz üzere savaş sonrası varoluşçuluk coşkusundan sonra, Almanya’da Heidegger’in *Hümanizm Mektubu* (Hümanizm Üzerine) tarafından yönlendirilen hümanizm tarafından metafiziksel olarak öngörülen insanın özünün anlaşılmasını kınayan bir anti-hümanizm dalgasının ortaya çıktığı görülür. Fransa’da hümanizm hakkındaki tartışma, yapısalcılıkla ilgili tartışmalarla ve beş ana figürle yakından ilişkiliydi: Saussure, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser ve Foucault.

Bu bakımdan yapısalcılık akımının başta Claude Lévi-Strauss ve Ferdinand de Saussure gibi düşünürler olmak üzere geliştirdikleri yapısal dilbilim analizi metoduyla dikkat çektiğini söylemek mümkündür. Saussure’ün dil anlayışı, anlamda yapıya kilitlenerek öznenin yerine yapıyı geçirmeyi hedefler. Anlamın belirleyicisi özne değil aksine öznenin içinde bulunduğu yapıdır. Bir bakıma yapı içerdiği öznenin aslında yaşantısını da önceden belirlemiş olur.<sup>418</sup> Yapısalcılık, “toplumsal ve kültürel fenomenlerin insan öznelinin amaçlı ürünleri veya tarihin amaçsız yan ürünleri olarak değil, fakat daha ziyade öğelerin, özgül ve indirgenemez bileşim ve dönüşüm kurallarıyla yapı kazanmış sistemleri olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır.”<sup>419</sup> Dolayısıyla özne, anlamı belirleyen konumundan edilir ve yerine yapı konur. Yapısalcılığın bu yaklaşımı, anti-hümanist bir perspektif olarak yorumlanmakla beraber bu yönelim, modern öznenin aşınmasında oldukça etkili bir darbe niteliğindedir. Saussure ile başlayan yapısalcılık esasında yerleşmiş olan özne yapısının aşındırılması girişimi olarak nitelendirilebilir. Aydınlanma’dan beri hâkim olan özne anlayışının sanılanın aksine merkezi bir konuma sahip olmadığı gibi fail de olmadığını ve genel itibarıyla öznenin belirlenim altında olduğunu ileri süren yapısalcılık, klasik özneyi eritmeyi hedeflemektedir.

Yapısalcılık simge sistemlerinin, bilinçdışının ve toplumsal ilişkilerin öncelik taşıdığını, bunların karşısında özneliliğin ve anlamın türevsel olduğunu vurguladı. Bu modelde anlam, özerk bir öznenin şeffaf amaçlarının yarattığı değildi; bizzat özne, dil içerisindeki bağıntıları yoluyla oluşturulmuştu. Böylece öznellik, bir toplumsal ya da dilsel inşa olarak görüldü.<sup>420</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere sübjektiviteyi yapı içinde konumlandıran yapısalcılık, dilin ya da toplumun kurgusuyla gündeme gelen özneyi özerk bir yapı olarak benimsemez aksine dil ve toplum faktörleriyle olan bağıntısıyla yorumlar.

Saussure’ün dil analizi metodunu antropolojiye taşıyan Lévi-Strauss ise benzer şekilde toplumsal yapının dil gibi analiz edilebileceğini ileri sürer.<sup>421</sup> Lévi-Strauss’a göre

<sup>417</sup> Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, ss. 81-82.

<sup>418</sup> Rosalin Coward ve John Ellis, *Dil ve Maddecilik*, çev.: Esen Tarım, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s. 13.

<sup>419</sup> Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, ss. 189-190.

<sup>420</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, ss. 40-41.

<sup>421</sup> Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev.: Tahsin Yücel, İstanbul: YKY, 2000, s. 164.

toplumlar kültürel karakteristik yönlerini kodladıkları için tıpkı dil gibi toplumda birtakım işaretler toplamından ibarettir.<sup>422</sup> İnsan, modern felsefe ve antropolojilerde iddia edildiğinin aksine birtakım kültürel yapıların belirleyiciliği altında olan bir niteliğe sahiptir. Bu bakımdan Saussurecü yapısalcılığı kendi antropolojisi için hareket noktası alan Lévi-Strauss da Saussure gibi insanın ve kültürün oluşumunda birtakım dilsel ve kültürel yapıların belirleyici olduğunu ileri sürmek suretiyle öznenin merkezleştirilmesinde önemli bir adım atar.<sup>423</sup> Dolayısıyla yapısalcılığın anti-hümanist karakterinin izlerini buradaki ifadelerden yola çıkarak keşfetmek mümkün gözükmemektedir çünkü yapısalcılıkta özerk bir özne felsefesinden uzak durulduğu, kültürel yapıların özne üzerindeki etkisinin ön plana çıkarıldığı açıkça gözlemlenmektedir.

Lévi-Strauss açısından toplumsal kültürel ağları imleyen kodlar tarafından belirlenen birey, toplumsal yapı tarafından oluşturulur ve bütünüyle pasif bir konumda olup toplumsal alanda bireyin etkili olmaması, bireyin içine doğduğu yapı tarafından şekillenmesiyle açıklanır. Öyle ki Lévi-Strauss, yapının bilinçaltını ifade ettiği gibi aynı zamanda aşkınsal bir konuma da sahip olduğunu vurgulayarak yapının bu şekilde bireyin zihnini de şekillendirdiğini bildirir. Bu bakımdan Lévi-Strauss'un yapısal antropoloji yaklaşımı, sadece yapının değil aynı zaman da özne sorunun da önemli ayaklarından biridir.<sup>424</sup> Lévi-Strauss, şeylerin düzeninde bireylerin (yahut öznelerin) konumunu önemsemeyen aksine sistemlerin önemini vurgulayan bir eğilimi yansıtan antropolojik araştırmalardaki benzer yaklaşımları ifade etmiştir.<sup>425</sup> Bu bakımdan Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisinde öznenin oluşumunda aşkınsallığın ve bilinçaltının göz ardı edilmediği dolayısıyla hümanizmin karakteristik unsurlarının aksi yönünde bir yaklaşım sergilemiş olduğunu belirtmek mümkün.

Benzer biçimde Louis Althusser, Marksçılığı kuramsal bir karşı-insancılık bir başka deyimle anti-hümanizm düzleminde yeniden yorumlamak suretiyle özneyi çözüştürmüştür. Özne teriminin bir oluşmuşluk olarak belirttiği içerik, kültürel manada özgül ve genel manada ise bilinçdışı etkinliklerin ürünü olarak eskiden beri insan gerçeğini anlamamızda aydınlatıcı olmuştur. Bu anlamda özne kategorisi, bilinçle eş anlamlı benlik (self) kavramının yerindeliğini sorgulayarak bilinci merkezi konum olmaktan çıkarır. Bu türden özne kuramlarını benimsemeyen Foucault ve Derrida gibi postyapısalcılar ise bugüne değin insanı anlamamıza yarayan birtakım kavramsallaştırmaları yapısökümden geçirmek için çaba sarf ederler.<sup>426</sup> Dolayısıyla yapısalcılar gibi postyapısalcılar da bilinci merkezi konumundan indirerek modern özne kuramını çözümleyen ve dışlayan bir tutum sergiler.

Yapısalcılar, yapıyı merkeze almalarından kaynaklı olarak özcü felsefelere eklenmekten de kurtulamazlar. Buna rağmen kendilerinden sonra gelen postyapısalcı ve postmodern düşünür ve felsefeler, bu belirleyici yapı anlayışını oldukça radikal bir soruşturmaya tabi tutarak, öznenin merkezleştirilmesini ulaşabileceği en ileri noktaya kadar

---

<sup>422</sup> David Kronenfeld ve Henry Decker, "Structualism", *Annual Rewiev of Anthropology*, Sayı: 8, 1979, (ss. 503-541), s. 521.

<sup>423</sup> Kasım Küçükcalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 178.

<sup>424</sup> Coward ve Elis, *Dil ve Maddecilik*, s. 42.

<sup>425</sup> Stuart Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu*, çev.: Kaan Ökten, İstanbul: Everest Yayınları, 2000, ss. 14-15.

<sup>426</sup> Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 15.

taşırlar. Postyapısalcılık ve postmodern düşünce açısından bakıldığında yapısalcılık her ne kadar öznenin merkezleştirilmesi çabası gütmüş olsa da modern hümanistik perspektiften tam anlamıyla bir kopuşu sağlayamaz.<sup>427</sup> Yapısalcılığa yöneltilen bu eleştirilerden hareketle belirtilmelidir ki yapısalcılık akımı hümanist düşünceden tam bir kopuşu sağlayamamış olmasa bile onun anti-hümanist karakteri küçümsenmeyecek derecede baskın ve belirgindir.

Yapısalcılığın yanı sıra postyapısalcılığın ve öznenin ölümü söylemleri çağdaş düşünce dünyasında önemli bir yer edinmekle beraber postyapısalcılık, kimlik politikalarının gündeme gelmesinde etkin bir role sahiptir. Söz gelimi Platon'dan Descartes'a oradan Kant ve Hegel'e uzanan Batı düşünce geleneğinde baskın kod "aklın erkek öznesinin öyküsü" olarak karşımıza çıkmaktaydı. Batı aklının kendisini yalnızca kendisiyle özdeş bir öznenin söylemi şeklinde gündeme getirmesi bizleri hümanizmin dayattığı kategorilere uymayan ötekilik ve farklılıklar karşısında körleştirir bir bakıma ötekiyi ve farklıyı gayri meşru kılar. Dolayısıyla "İnsanın Ölümü"ne dair postmodernist söylemin feminist karşılığı "Erkek Akıl Öznesinin Gizemselliğinin Bozulması" olarak nitelenir.<sup>428</sup>

Postyapısalcılara göre modernizmin öznesinde zuhur eden bireyin evrensel bir akıl varlığı olmadığını aksine toplumsallığın, dilselliğin, söylemsel pratikliğin inşa ettiği bir yapı olduğunda hem fıkirdirler. Bu nedenle Batı düşüncesinin ötekiliğinin mevcudiyetini yok sayıp silmeye yeltenmesi postyapısalcılar tarafından eleştirilmiştir. Kimlik siyasetinde çoğulluğu öne çıkaran postyapısalcılar, modern özneyi yerinden etmeyi hedeflediğinden farklılığı vurgulamaktan geri durmaz. Görüldüğü üzere postyapısalcılıkta özne bir hayli tartışma konusudur. Öznenin statüsü halledilmemiş bir problem ve her türlü nihai kimlik de bilinmeyen bir boyutta kalır. Genel olarak modern özneyi reddeden postyapısalcılar için öznenin olmadığı bir toplum biliminin var olup olmayacağı da tartışılan hususlar arasındadır. Postyapısalcılar için insanın ölümü, tüm özcü insan varlık yahut doğa görüşlerini imha etmeyi arzular.

İnsan kavramının yapıbozumuna uğratılması yoluyla, öznenin epistemolojik bakımdan ön planda yer almasına karşı çıkma tavrının, çağdaş toplumsal teorinin merkezinde yer alan temayı oluşturduğunu öne süren Hekman'ın söz konusu teoriyi destekleyen kuramcılarının yükselen çılgınlıklarının 'insanın ölümü'nü haber verdiklerini düşündüğüne kuşku yoktur.<sup>429</sup>

Sonuç olarak belirtilmelidir ki Birinci Dünya Savaşı sonrasında bir proje, yaşam tarzı ya da etik bir zemin olarak kabul edilen hümanizm fikri reddedilir. Bu reddiyede başı çeken yapısalcılık ve postyapısalcılık akımlarının antihümanist söylemlerinin etkisi oldukça büyüktür. Her iki düşünce akımının özneye ve insana dair söylemleri esasında Batı düşünce geleneğinin modern öznesine karşı geliştirdikleri felsefi söylemlerde eleştirel bir üslupla birleşerek ortak bir payda da buluşur. Böylelikle özne fikri bulunmuş olduğu merkezi konumundan kaydırılarak her türlü aşınmaya maruz bırakılmıştır.

---

<sup>427</sup> Küçükcalp ve Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, s. 178.

<sup>428</sup> Seyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev.: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 284.

<sup>429</sup> Urhan, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, s. 81.

### III. BÖLÜM

#### POST-HUMAN VE ADALET

##### 1. Post-Antropolojik Felsefelere Bir Giriş

İnsan doğasına ve geleceğine dair süregiden tartışmanın geçmişten günümüze nasıl bir hat üzerinde konumlandığını bir diğer deyişle insanın varoluşuna dair asli soruların hangi perspektiflerden incelediğini önceki bölümlerde ele almaya çalıştık. Bu minvalde insanın sıradanlık halinden sıyrılarak istisnai bir karakterle bütünlenişini, dünyanın efendisine nasıl dönüştüğünü mercek altına aldığımız geçmiş bölümlerde insanın sonunu hazırlayan meseleleri yani onun Tanrı mertebesine yükselişini ve sonrasında maruz kaldığı tükeniş felsefi zeminde sunmanın esas gayesi *post-human* kavramını anlamamız ve anlamlandırmamız açısından taşımış olduğu önemdir.

*Post-human*, insanı temsil eden veya yeniden tasarlamaya çalışan spekülative bir varlıktır. Hümanizmin insan doğası özerk, rasyonel, özgür irade yeteneğine sahiptir ve kendi içinde varoluşun zirvesi olarak birleşmiştir. Buna karşın *post-human*, kendi içindeki kusursuzluğu ve ayrılığı tanır ve dünyayı heterojen perspektifler aracılığıyla anlar, entelektüel titizliği ve nesnel gözlemlere olan bağlılığı sürdürmeye çalışır. *Post-human* pozisyonun esas karakteristiği bu perspektifleri sorunsuz bir şekilde değiştirme ve farklı kimliklerle kendini gösterme yeteneğidir. *Post-human*, öznenin eleştirel teorisyenleri için, sabit-kararlı bir ontolojiden ziyade ortaya çıkan bir ontolojiye sahiptir. Daha yalın bir anlamıyla *post-human* tekil, tanımlanmış bir birey değil, farklı kimlikleri “oluşturabilen” veya somutlaştırabilen ve dünyayı çoklu, heterojen bakış açılarından anlayabilen bir kişidir.<sup>1</sup>

Braidotti’nin ifadesiyle *post-human*, bir yönüyle her şeyin evrensel ölçeği olarak ‘akıl insanı’ adlı Batılı hümanist idealin felsefi eleştirisini ortaya koyan posthümanizm ile diğer yönüyle tür hiyerarşisinin ve insan istisnacılığının reddine dayanan, post-antropozantrizmin arasındaki bağıntıda düğümlenen bir yakınsaklık fenomenidir.<sup>2</sup> *Post-human* manifestosunu kaleme alan Robert Pepperell, hümanistlerin kendilerini çevreleriyle olan karşıt bir ilişkide farklı varlıklar olarak gördüklerini öte yandan *post-human*ın, kendini genişletilmiş bir teknolojik dünyada bedenlenmiş olarak kabul ettiğini ifade eder.<sup>3</sup> *Post-human*ın karşıtlık ilişkisi temelinde yapılanmamış bir karakteri ihtiva etmesi onu Kartezyen öznenin ayrıştırmaktadır.

Çağdaş akademik tartışmada *post-human* kavramı, 20. ve 21. yüzyılların bilimsel ve biyo-teknolojik gelişmelerinin yanı sıra, epistemolojik ve bilimsel-biyo-teknolojik gelişmelerin ardından, insan kavramının bütünleyici olarak yeniden tanımlanması hususuna aciliyetle başa çıkmak için anahtar bir terim rolünü üstlenir. O zamandan beri gelişen felsefi manzara birkaç hareket ve düşünce okulu içerir. Dolayısıyla *post-human*; posthümanizm, transhümanizm, yeni materyalizmler, anti-hümanizmin ve meta beşerî bilimlerin heterojen manzaralarını içeren bir terim olmuştur. *Post-human* etiketi, genellikle bu

---

<sup>1</sup> Donna J. Haraway, “Situated Knowledges”, *Simians, Cyborgs, and Women*, New York: Routledge, 1991, ss. 183-202.

<sup>2</sup> Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, s. 64.

<sup>3</sup> Bkz. Robert Pepperell, *The Posthuman Manifesto*, Çevrimiçi Erişim: 03.03. 2018, <https://www.intertheory.org/pepperell.htm>

farklı bakış açılarını göstererek hem uzman hem de uzman olmayanlar arasında metodolojik ve teorik karışıklık yaratan, kapsamlı ve her şeyi içeren bir çağırışıma sahiptir.<sup>4</sup>

Laclau'nun da dikkat çektiği üzere günümüzde pek az insan büyük bir tarihsel mutasyonun merkez üssünde yaşadığımızı sorguluyor. Ne var ki değişimin anlamını tarif etmek zordur ve insan, değişimin tanımlanmasında karşılaştığı problemlerin ne ölçüde değişen şeyin başlıca belirtileri olduklarını merak eder.<sup>5</sup> “İçinde bulunduğumuz jeopolitik çağın ‘insan sahnesi’ olarak bilinmesi hem antroposun teknoloji aracılığıyla sahip olduğu güce hem de bunun geri kalan herkes açısından potansiyel ölümcül sonuçlarına işaret eder.”<sup>6</sup> Kısacası tekno-bilimle beraber insanlık tarihinin rotası yön değiştirmekte olup bu değişikliğin insan için avantajlar sunmasının yanında ciddi tehlikeleri de barındırdığı söylenebilir. Ölümcül hastalıkların şifrelerinin çözülmesi gibi olumlu gelişmelerin yanında insan özünü kökünden sarsacak insanlık dışı müdahalelerin laboratuvar ortamında gerçekleşecek olması yahut insan klonlanması gibi ihtimaller durumun vahametini göstermesi açısından örnek verilebilir. İnsan beyninin sınırlarını aşmak adına bilim insanlarınca, şirketler ve hükümetlerce insan beynine takılacak olan çiplerin konuşulduğu bir dönemde bu durumun neden olacağı etik ve politik tutumların hukuk ve adaletle bağını incelemek insan doğasının geleceği açısından önem arz etmektedir.

İnsan varlığının anlamı bakımından meseleyi irdeleyecek olursak Supiot nezdinde insanlığın ölümsüzlük idealine olan vurgusu insanları “anlamı” sınırlılıklarımız üzerinden tartışmaya sevk etmektedir. Bu düşünceden beslenen ve ciddi bir sorun olarak beliren “insanın sınırlarının ortadan kalkması durumu, öncelikle yeni bir hukuk anlayışının toplumsal hayata izdüşümü olarak okunabilir.”<sup>7</sup> *Post-human* söylemi çerçevesinde tartışılan insanın üretilmesi (klonlanması) durumunun beraberinde getireceği insanın araçlaştırılması, onurunun zedelenmesi, ahlaki erozyonun baş göstermesi, insanın nesneleşmesi ve tüm bu oluşumların alt insanlar oluşturabileceği ihtimali gibi katastrofik öngörüler bilhassa adalet açısından oldukça parametrik bir durum olarak değerlendirilebilir.

Sunu belirtmemiz gerekir ki çağdaş felsefe kuramcılarının odağında, nöro/nano/biyo vd. teknolojiler ile bilimsel uygulamaların, insani gelişim adına insan doğasını değiştirerek etik ve politik anlamda yeni adaletsizlik biçimlerine yol açabileceği düşüncesi yer almaktadır. Günümüz adaletinin yeni düzenin, toplumun ve çağın adalet gereksinimini karşılayıp karşılamayacağı konusunda etik ve politik tartışmalar da yürütülmektedir.

Soruna ontolojik sınırların bulanıklaşması çerçevesinden bakınca postmodern söylem içinde ortaya çıkan insan tasvirlerinin tehlike altında olması ve bu hususun hukuka ve adalete yansımalarının ciddi boyutlara varabilmesi araştırmamızı tetikleyen esas meseledir. Tüm bunların işaret ettiği üzere böylesi bir paradigma değişikliğinin etik ve politik dönüşüme ne şekilde yansıtacağına ve insanın geleceği nasıl kuracağına kilitlenen yaklaşımların pek çoğu son dönemde post-antropolojik felsefeler yahut *post-human* (insan sonrası) başlığı altında tartışılmaktadır.

---

<sup>4</sup> Ferrando, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations,” ss. 26-32.

<sup>5</sup> Ernesto Laclau, *The Making of Political Identities*, London: Verso, 1994, s. 1.

<sup>6</sup> Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çev.: Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014, s. 78.

<sup>7</sup> Supiot, *Homo Juridicus-Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, s. 9.

Türer'in de vurguladığı üzere etik dışı davranışların ülkelere ve insanlığa verdiği hasar ve tahrip telafisi mümkün olmayan boyutlara varmıştır.<sup>8</sup> Dahası, insanların genetik yapılarının üçüncü şahıslar vasıtası ile önceden belirlenmesine müsaade etmek, insanın kimliğine yönelik bir saldırı olarak değerlendirilebilir.<sup>9</sup> Bu bakımdan insan ile hayvan ya da insan ile makine gibi türlerin sentezinin neden olduğu etik dışı uygulamaların adalet ve hukuk alanına izdüşümleri post-antropolojik felsefelerin sıklıkla gündemindedir.

Bilgi teknolojileri ve biyo-teknoloji iş birliğinin türümüzü karşı karşıya bırakacağı zorluklardan bir de milyonlarca insanın iş dışına itilmesidir. Hükümetlerin dijital hakimiyeti beraberinde özgürlüklerin kısıtlanmasını ve eşitsizliklerin artarak çoğalmasına neden olacaktır. Bu durum aynı zamanda işsizliğe de neden olacağından insanların kendilerini önemsiz ve gereksiz bir konumda bulmalarıyla sonuçlanacak olup büyük bir sosyo-ekonomik açmaza ve ruhsal sorunlara sebebiyet verecektir. Siyasal ve teknolojik açmazları inceleyerek adalete yönelik tartışmaları ve adalete ilişkin toplumsal anlamda genel kaygı derecesini dikkate alarak *post-human*'ı, antroposen bir hat üzerinde değerlendirecek olursak söz konusu bu çağı Stiegler, dünya üzerindeki insan varlığının tüm sistemleri tahrip ettiği entropik bir karakter olarak niteler.<sup>10</sup> Bu noktada açık olan şu ki eliyle hem kendisi hem de gezegenin sonunu getiren modern öznenin artık kendi kontrolü dışında dönen ve tüm metafizikleri, ideolojileri (faşizm, komünizm, liberalizm vb.) Tanrı'yı yıkıp geçen bir dünyada etik bir zemin nasıl mümkün olacaktır? Bu ve benzeri sorular *post-human*ın yüzleşmek zorunda olduğu ciddi problemlerdir.

*Post-human* ve adalete dair katastrofik öngörüler ve distopyalar öne süren düşünürlerin yanı sıra insan-sonrasına dair durumu kriz değil olumlayıcı bir durum olarak nitelleyen düşünürlerin sundukları *Yeni Dünya Düzeni* perspektifine katkıları azımsanmayacak derecede etkili olabilmektedir. Söz gelimi teknolojinin olumlu yönlerine dikkat çeken Ronald Bailey, siyasi eşitliğin asla insan biyolojisinin gerçeklerine dayanmadığını savunarak teknolojinin dezavantajlarına yönelik iddialara itiraz etmekten geri durmaz.

Bailey, liberalizmin insanların etkin eşitliği ya da fiili eşitlik önerisi üzerine değil siyasi haklarda ve yasa önünde eşitlik iddiası ya da hukuk eşitliği önerisi üzerine kurulduğunu ileri sürer. Oysa genetik mühendisliği ürünlerinin, insan eşitsizliğini daha da kötüleştirmek yerine iyi bir şekilde iyileşebileceğini iddia ederek aslında siyasi liberalizmin zaten insan ve insanlık dışı haklar sorununa bir çözüm olduğunu savunmaktadır. Çünkü liberal toplumlarda yasalar ne kadar zengin veya yoksul, gücü elinde bulunduran yahut güçten yoksun, eğitilmiş veya cahil, gelişmiş ya da gelişmemiş olursa olsun herkese eşit olarak uygulanır. Russell Blackford gibi transhümanist fikirlere sempati duyan diğer düşünürler de *Cesur Yeni Dünya* tipi argümanlarda yer alan geleneğe yapılan çekiciliğe ve alarmizm olarak gördükleri şeylere itiraz ederler.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Celal Türer, "Niçin Etik?", *Etik ve Etik Sorunlar*, ed. Celal Türer, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019, s. 5.

<sup>9</sup> İ. Seyalioğlu vd. "Klonlamaya Genetik, Etik ve Hukuksal Açıdan Yaklaşım", *Adli Tıp Dergisi*, Sayı: 21(2), 2007, ss. 31-45.

<sup>10</sup> Bernard Stiegler, "Antroposenden Çıkmak", *Cogito*, Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan, Sayı: 93, YKY, İstanbul, Bahar 2019, (ss. 199-212), s. 190.

<sup>11</sup> Nick Bostrom, *Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea?*, 2004, Çevrimiçi Erişim: 02.02.2018, <https://www.nickbostrom.com/papers/dangerous.html>

Bu itirazlardan hareketle, insan geliştirme teknolojilerini benimseyen bir toplumun, Aldous Huxley'in 1932 tarihli *Cesur Yeni Dünyası*nda tasvir edilen distopyaya benzeyebileceği konusunda geçmişte olduğu gibi bugün de çeşitli tartışmalar yapılmakta. Söz konusu tartışmalar ekseninde, biyo-teknolojiler karşısında saptanabilecek endişenin olası motiflerini özetle sunacak olursak bazı transhümanizm eleştirmenleri, daha güçlü teknolojinin tıpkı çevresel sorunlarda gözlemlendiği gibi dünyaya zarar verebileceğini ileri sürmektedir. Dünyaya yönelik olası zararların yanı sıra sosyal refahın da zarar görmesinden endişe duyan eleştirmenler, teknolojik işsizlik veya artan mali eşitsizlikler gibi ciddi problemlere dikkat çekmektedirler. Bu noktada belirtmek gerekir ki araştırmamız yeni teknolojilerin tüm etkilerini ele almayı hedeflemiyor veya yeni teknolojilere methiyeler düzmüyor ancak olası tehlikelere dikkat çekerek insan türünü tehdit eden sorunları adalet bağlamında gündeme almayı amaçlıyor.

Ayrıca tehlikeli yeni hastalıkların patlak vermesi hususu çok daha ürkütücü ihtimalleri örneğin, genetik manipülasyon ile ilgili sorunları gündeme taşımaktadır. Kötü olasılıklar arasında yer alan bir diğer konu mahremiyet kaybıdır. Devlet veya şirketler tarafından daha fazla gözetim ve büyük veri analizinin olması gibi durumlarda daha fazla manipülasyona maruz kalacak olmamız olasıdır. Transhümanizm görüşünü aşırıya çekerek ele alan eleştirmenler, teknolojilerin varoluşsal riskleri tetikleme olasılığına işaret ederek daha güçlü teknolojilerin şefkatsizlik, katı yüreklilik ve egoizm gibi mevcut karakter kusurlarının etkisini de büyütebileceği ihtimali üzerinde dururlar. Bu ihtimalden hareketle insanlar, gelişmiş teknolojinin bir sonucu olarak daha akıllı ve daha güçlü hale gelebilir ancak aynı zamanda daha anlayışlı veya daha iyi kalpli olacaklarının bir garantisi yoktur.<sup>12</sup> Bu düşünceden hareketle belirtilmelidir ki insanı mükemmelleştirmeyi hedefleyen biyo-teknoloji veya genetik mühendislik uygulamaları ne derece ileri seviyede olursa olsun insanın özünde yer alan temel duygulara sahip olma konusunda eksik kalacağı benziyor.

Daha çok küresel ölçekte sorunların insanı şekillendiren ve onun geleceğini etkilendirme olasılığı taşıyan önemli etmenlerini ele alarak ve odağımızı güncel meselelere ve insan toplumlarının geleceğine çevirerek anlamaya koyulduğumuz post-antropolojik felsefelerin, yaşanan paradigmanın bilinçten lisana/uygulamaya/konuşmaya/adaletle doğru bir değişim geçirdiği ve bu değişimin çağımızın her alanında etkili olduğunu söylemek mümkün.

Açıkça belirtmek gerekirse bu dönemde *post-human*ın doğa içindeki konumunu nasıl tanımladığı değişiklik arz etmektedir. *Post-human* söylemi, insan durumunu yeniden tanımlamaya yönelik çağdaş girişimin bir sonucu olarak gelişen farklı bakış açıları ve hareketlerin devam eden bir sürecidir. Bu bakımdan posthümanizm, yeni ortaya çıkan teknolojiler bağlamında insan olmanın ne anlama geldiğine dair felsefi görüşleri yeniden düzenleme girişimi olduğu kadar felsefe tarihinin de belli bir okumasıdır.

## **2. Singularity, Posthümanizm ve Transhümanizm Bağlamında Adalet**

Post-antropolojik felsefelerin insan durumunu yeniden tanımlamaya yönelik çağdaş girişimin bir sonucu olarak gelişen farklı bakış açılarının ve hareketlerin devam eden

---

<sup>12</sup> Çevrimiçi Erişim: 01.02.2020, [https://future.fandom.com/wiki/Transhumanism\\_Criticisms](https://future.fandom.com/wiki/Transhumanism_Criticisms)

bir süreci olduğunu varsayacak olursak yeni insan tasavvurlarının singularity, posthümanizm ve transhümanizm hareketleriyle olan yakın bağına ortaya koymakta fayda vardır. İnsan varlığının ekonomik ve siyasi ilişkiler ağı ve küresel nedensel bağlantıların kördüğümü içinde incelendiği post-antropolojik felsefelerin adalet ve hukuk hattında deneyimlenen değişimi ve dönüşümü daha net ortaya koyabilmek adına bu düşüncelerin genel muhteviyatına yer verilmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Geleceğimizin kapısında duran singularity (tekillik), “cinsellikten tinselliğe” yani insan hayatının tüm yönlerini, tüm kurumlarını giderek artan bir şekilde dönüştürüyor diyen Ray Kurzweil’in tanımladığı üzere singularity kavramı, “değişim hızının, insan yaşamını geri dönülmez biçimde dönüştürecek kadar yüksek olacağı, değişimin etkilerinin de bir o kadar derinleşeceği, geleceğe ait bir dönemdir.”<sup>13</sup> Ne ütöpik ne de distöpik olan bu evre, iş modellerimizden insanın yaşam döngüsüne hatta ölüme kadar hayatımızı anlamlı kılmak adına bel bağladığımız kavramları dönüştürecektir.

Bizlerin donuk makinelerden, insani niteliklere sahip fakat insandan daha kusursuz makinelere geçiş aşamasında bulunduğumuzu ve tekillik evresinin ilk aşamalarında olduğumuzu bildiren Kurzweil, içinde bulunduğumuz yüzyılın ilk yarısında oluşturulacak biyolojik olmayan bir zekânın<sup>14</sup> zamanımızdaki insan zekâsını aşarak ondan bir milyar kat daha güçlü olacağını haber verir. Dünyasını kusursuzlaştırmak adına “insanın yapması gereken son icat, yapacağı ilk üstün zekâlı makinedir” ve bu zekâ insan zekâsının tamamından bir milyar kat daha güçlü olacaktır ve daha sonra her şeyi bu üstün zekânın kendisi yapabilecektir.<sup>15</sup> Bu durumla birlikte hem gerçekten köklü hem de insanın yeteneklerinde temel ve şiddetli bir dönüşümü temsil edecek bir değişim olacaktır. İnsanlığımızı değil biyolojimizi aşacağımızı söyleyen Kurzweil, singularity’nin “biyolojik düşüncemiz ve varlığımız ile teknolojinin birleşmesinin” zirve noktasını temsil edeceğini yine “insani olan ile biyolojik köklerimizin ötesine” varan bir dünyayla sonuçlanacağını vurgular.

Post- ya da trans-hümanizmden (ya da daha genel olarak hümanizmden) bahseden tüm yazarlar, insanlığın geleceği hakkında fikirlerin ortaya çıktığı bazı önemli metinleri tartışır. Aslında, bu metinler incelenirken, teknolojinin çoğu zaman ideolojik kötü uygulamalar için günah keçisi olduğunun farkına varılır. Her iki posthümanizme yaklaşımın bilişsel değişikliklerle ve aklın kapasitelerini anlamakla özellikle ilgilendiği anlaşıyor.<sup>16</sup>

Kurzweil, singularity sonrasında insan ile makine yahut bedensel ile sanal gerçeklik arasında ayırım olmayacağını belirterek böylesi bir dünyada “insan” olana dair ne kaldığını merak edenlere bunun insan türüne has bir özellik olan, “fiziksel ve zihinsel erimini” günümüzdeki kısıtlamaları aşarak ötesine geçirecek bir nitelik olan genişletme arzusu olduğu yanıtını verir.<sup>17</sup> Dikkat çekmek istediğimiz nokta şu ki insanı insan yapan unsurlar belki de sahip olduğu sınırlarıdır. Bu sınırların ötesine geçmenin insani varoluştan geriye ne bırakacağı sorulması gereken esas sorudur. Ayrıca belirtilmelidir ki singu-

---

<sup>13</sup> Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, s. 19.

<sup>14</sup> Yeni kusursuz makineler üretmek insan dünyasını kusursuzlaştırabilecek olan bir üstün zekâ.

<sup>15</sup> Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, ss. 22-23.

<sup>16</sup> Andy Miah, *Medical Enhancements & Posthumanity: Posthumanism: A Critical History*, New York: Routledge, 2007, s. 22.

<sup>17</sup> Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, ss. 23-43, 197.

lariteryenlerin bilim ve tekniği kullanarak bir tür yeryüzü cenneti ve Tanrı inşasına giriştikleri söylenebilir. Buradan hareketle sübjektivite metafiziğinden singularity metafizikğine geçildiğini ve bu durumun yeni bir metafiziksel süreç olarak yorumlanabileceği kanaatindeyiz.

Sloterdijk'in Kurzweil'e yönelttiği eleştiriye göre "singularity" fikri tam tersine fütüristik, monistik ve elitist unsurlar içermektedir. Ayrıca mantıksal ve retorik tasarımına göre "singularity", insanlığı bir bütün olarak bütünleştirmeyi amaçlasa da sadece küçük bir grup olağanüstü (insanüstü) insanı kapsayabileceği açıktır.<sup>18</sup> Sloterdijk'in bu değerlendirmesinden de anlaşılacağı üzere "singularity" düşüncesinin elitist unsurlar içermesi toplumun diğer tabakalarında kendine yer bulamayacak olmasını dolayısıyla toplum nezdinde bir tür eşitsizliğe neden olacağını akla getirmektedir.

Bedenin doğaya bağımlı sınırlılığından kurtularak kusursuzlaşma sürecinde üstün bir yapay zekâ üretebildiği takdirde dünyanın da çok kısa sürede bildiğimiz dünya olmaktan çıkabileceğine dikkat çeken Kurzweil'in sözünü ettiği bu dönemin *post-human* açısından esas karakteristiği, hayatının nerdeyse tüm evrelerine uzanan bir değişim ve dönüşümü yansıtmaması ve yaşama anlam yüklediğimiz kavramları da kapsayan bir yapı sergilemesidir. Dolayısıyla Kurzweil gibi transhümanistlere göre singularity döneminde değişim dinamizmini net bir biçimde gözlemlemenin mümkün olduğu kavramlardan biri de kuşkusuz adalet kavramıdır.

Kurzweil'e göre singularity sürecinde hukuk sisteminin ve buna bağlı politikaların da ekseriyetle eksik kalan yönlerini gidermeleri gerekecektir. "İnsanın bilinç sahibi bir canlı olmasına dayandırılan pek çok hukuk ilkesine istinaden ilk hukuki talep 2003 yılında, bilinç sahibi olduğu iddia edilen bir bilgisayarın fişinin çekilmesini engellemek için talepte bulunulmasıyla tartışmaya açılmıştır."<sup>19</sup> Bu örnekten de anlaşılacağı üzere hukuk ilkeleri ve hak taleplerinin muhatabı olan aktörler ben özneleri olmayıp yapay zekâ sahibi bilgisayarlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz bu durum insanı eşsiz kılan ve sadece kendisine mahsus olduğu sanılan hak taleplerinin artık insan dışı aktörleri de kapsadığının açık bir ifadesidir.

Post-antropolojik felsefelerin haritasını çıkarmak adına incelediğimiz singularity sürecinin adaletle ilişkin yansımalarını kısaca değerlendirdikten sonra posthümanizm ve transhümanizm görüşlerinin önemli iki akım olarak post-antropolojik felsefelerin bünyesinde yer aldığını vurgulamak gerekir. Hem insan geleceğini hem de hukuk ve adalet dönüşümünün toplumda neden olacağı eşitsizlikleri kavramamıza imkân tanınması bakımından posthümanizm yaklaşımının öne sürdüğü argümanları yakından incelemek önemlidir.

Posthümanizm, insanlığın teknolojik ilerlemeler veya evrimsel süreç tarafından dönüştürülebileceği, aşılabileceği veya ortadan kaldırılabilceği fikri olarak bu inancı

---

<sup>18</sup> Nathan Gardels, "An Interview with Philosopher Peter Sloterdijk", *The WorldPost*, Çevrimiçi Erişim: 05.05.2020, [https://www.huffpost.com/entry/peter-sloterdijk-man-machine-interview\\_n\\_55e37927e4b0aec9f3539a06](https://www.huffpost.com/entry/peter-sloterdijk-man-machine-interview_n_55e37927e4b0aec9f3539a06)

<sup>19</sup> Ezgi Ece Çelik, "Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Olmak", *Cogito*, İnsan Sonrası, Sayı: 95-96, İstanbul: YKY, 2019, s. 151.

yansıtan sanatsal, bilimsel veya felsefi pratik olarak tanımlanabilir.<sup>20</sup> Posthümanizm, hümanizmin antroposentrik temellerine yönelik bir eleştiri ortaya koyarak, merkezde bulunan insan tasarımıyla kaynaklı her türlü ayrımcılığa karşı, cinsiyetçilikten, ırkçılıktan, türçülüğten sakınan bir bağlantısal ontoloji önerir.<sup>21</sup>

Andy Miah, posthümanizm tarihinin insan doğası hakkındaki diğer tarihlerden farklı olduğunu düşünür. Zira posthümanizmin asıl önceliği onun doğal düzende insanlığa verilen öneme yönelik kritik duruşudur. Bu anlamda posthümanizm, insanlığın Aydınlanma'nın insan merkezliğinin nasıl yetersiz olduğunu ortaya çıkarıldığını dair terimler içeren antroposentrik bir dünya görüşünden neyin çıkarıldığını anlama girişimi olmalıdır.<sup>22</sup>

Posthümanizm, şu ya da bu şekilde (çoğunlukla, insanlığı karşılıklı bağımlılık içindeki kuvvetlerden oluşan daha geniş bir ekolojinin unsurlarından biri olarak düşünmeye çalışarak) insanın önceliğini tanımayan ya da lağveden bir pozisyon olarak anlaşılabilir. Bu konumu verimli bir şekilde tasarlamının bir yolu da türlerin konturlarını belirleyen ayırmalarda kasti bir bulandırmaya yol açmaktır. Yani bir yandan kendimizle canlı olmayan nesneler (örneğin teknolojik aygıtlar gibi) arasındaki sınırların, öte yandan kendimizle insan olmayan organizmalar (memelilerden bağırsak bakterilerine kadar her şey) arasındaki sınırların bulandırılması.<sup>23</sup>

Bu düşüncelerden hareketle denilebilir ki artık sınırlar öyle net olmayacak. Türler arasındaki söz konusu konturların bulandırılması ontolojik sınırların belirsizliğinin önemli bir kanıtıdır. Tıpkı insanın yapay zekânın hem yapıcısı hem de rakibi olması gibi. Ayrıca kurgusal olanla gerçeklik, mit ile anlam aynı zeminde tebarüz etmekte olup bu karmaşıklık insanın anlam arayışını derinden etkileyebilmektedir. Nitekim bazı insanlar biyolojik bir insan olarak kalmayı tercih ederken bazıları doğalarına müdahale edilmesi yoluyla üstün yetilerle donatılmaya hevesli olabileceklerdir. Bu ve benzeri argümanlar post-antropolojik felsefelerin ve hukukun gündeminde yer alacak mevzular arasındadır.

Miah'ya göre anti-hümanizmle uyumlu olarak post-hümanizm, insanların zarar gördüklerinde insan durumunu da olumsuz yönde etkileyen bir ekosisteme dair farkında olmalarının aciliyetini vurgulamaktadır. Bu durum biyolojiyle ilgili bir dizi felsefi kaygıya başvurarak onu yenilikçiliğin ve özgünlüğün peşinde koşmaya zorlayan posthümanizmin neden geleceğe yönelik olduğunu açıklar. Bu anlamda post-hümanizm inovasyonu, yeni etik ikilemlerin hızlı bir şekilde ortaya çıkması ve yeni bir ahlak teorisi ortaya çıkarabilmesinden ziyade yeni bir etik sosyalliği geliştirme kapasitesi olarak anlaşılmalıdır.<sup>24</sup>

Transhümanizm ise antroposentrik hümanizmi eleştirmek bir yana Kartezyen tasarımda beliren bilinç/beden karşıtlığını teknolojik gelişmelerle en üst noktaya taşımayı amaçlar.<sup>25</sup> Transhümanizm, insan ırkının, özellikle bilim ve teknoloji yoluyla, mevcut

---

<sup>20</sup> Posthumanism, *Oxford Dictionary*, <https://www.lexico.com/definition/posthumanism>, Çevrimiçi Erişim: 08.09.2018.

<sup>21</sup> Çelik, "Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Olmak", ss. 145-146.

<sup>22</sup> Miah, *Medical Enhancements & Posthumanity: Posthumanism: A Critical History*, s. 2.

<sup>23</sup> Helen Hester, "Sapiens + İhtimam-İnsan Sonrası Siyasette Akıl ve Sorumluluk", *Cogito*, İnsan Sonrası, Sayı: 95-96, İstanbul: YKY, 2019, s. 343.

<sup>24</sup> Miah, *Medical Enhancements & Posthumanity: Posthumanism: A Critical History*, s. 20.

<sup>25</sup> Çelik, "Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Olmak", ss. 145-146.

fiziksel ve zihinsel sınırlamalarının ötesine geçebileceği inancı veya teorisi olarak tanımlanmaktadır.<sup>26</sup> Bunun yanı sıra politikacılar ve akademisyenlerin yanı sıra teknoloji şirketleri gibi bir çok platformda transhümanizm hareketinin popülerliği artmakta olup bu durum insanlığın yakın gelecekte hızla “transhümanite”ye dönüşeceğinin güçlü sinyalleri olarak okunabilir.

Bu hususta Francis Fukuyama’nın insanın biyoteknolojik gelişiminin zor olduğu bir geleceğe dair analizi etik ve politik düzlemde oldukça dikkat çekici bir söyleme hakimdir. Söz gelimi transhümanizmi dünyanın en tehlikeli fikirlerinden biri olarak tanımlayan Fukuyama, liberal demokrasinin eşitlikçi ideallerini “insan doğası”nın temel bir değişimi ile baltalayabileceğini dile getirir. Fukuyama’ya göre “İnsan Genom Projesi”nin<sup>27</sup> tamamen ermesi gibi biyoteknolojik gelişmelerin neticesinde, birçok kısa vadeli sorunun varlığından söz edilebilir. Ancak, bu durumun neden olduğu ciddi zorlukların henüz ufukta görünenler olmadığını, ilerleyen zamanlarda ortaya çıkacakların esas tehlike olacağını saptayan Fukuyama’nın ısrarla vurguladığı farkındalığı ise bu hususun sadece etik değil politik bir sorun teşkil ediyor olmasıdır. Zira ilerleyen zaman zarfında, biyoteknolojiyle olan ilişkimizle alakalı olarak politik seçimlerimizin, insan sonrası bir geleceğe ve böylesi bir geleceğin önümüzde açacağı olası bir etik dar boğaza girip girmeyeceğimizi belirleyecek olmasıdır.<sup>28</sup>

Kurzweil’in de belirttiği üzere teknolojik ilerleme öylesine hızlı ki insan tarihinin dokusunda sanki bir kırılma varmış gibi algılanmaktadır.<sup>29</sup> Kendi evrimini destekleyen bilgi gayreti içindeki insanlığın, kendini, bir bakıma öz varlığından dışlama raddesine gelecek olduğunu belirten Lecourt’a göre “insanlık dokunaklı ve soylu bir tarihin akışından koparak bugüne varıncaya değin yolunu belirlemiş olan hiçbir değeri tanımayacaktır. Ve eğer günümüzün değer ölçüleriyle geline bu noktanın yani ‘post-insanlık’ın yargılama imkânı olsaydı durum tamamen insanlık dışı olarak görünürdü.”<sup>30</sup>

Evrensellik iddialarının çöktüğü ve modernitenin icadı olan insan kavramının yerini yeni insan tasavvurlarına ikame etmesiyle yaşanan bu ciddi dönüşüm evresinde insanın temsil ettiği insani değerın eskiliğine ilişkin derinlemesine bir sorgulamaya gerek duyulmaktadır. Çalışmamız bu sorunlara adalet düzleminde katkı sunma imkânını araştırarak, karmaşık ve çok katmanlı Antroposen çağının adalet formunun, *post-human*ın baş döndürücülüğüne yenik düşüp düşmeyeceği yönündeki kaygılara da işaret etmektedir. Nitekim insan doğasının radikal bir şekilde tehdit edildiği bu çağda, doğanın genetik temellerinin değiştirilmesi, yönetilmesi adalete de yansımaktadır. İnsanın biricik konumundan alışıya edilmesinin neticesinde ve biyoteknolojilerin patlamasıyla şekillenen post-

---

<sup>26</sup> Transhumanism, *Oxford Dictionary*, Çevrimiçi Erişim: 09.09.2018 <https://www.lexico.com/definition/transhumanism>

<sup>27</sup> Genom Projesi ile insanın gen haritasının oluşturulması, insanlar arasında çeşitlilik arz eden DNA alanlarını oluşturmaktır. Bunların oluşturulmasının faydası, genetik farklılığa dayalı olarak ilaç kullanımını belirleyecek olması, aynı zamanda insan genom haritasının kullanılmasını basitleştireceğinin düşünülmektedir. Bkz. Begüm Akman ve Taner Tuncer, *Yaşamın Şifresi: İnsan Genom Projesi*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2009, ss. 40-41, 95.

<sup>28</sup> Francis Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, çev.: Çiğdem Aksoy Fromm, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003, s. 21.

<sup>29</sup> Ray Kurzweil, “Tekillik”, *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2014, s. 176.

<sup>30</sup> Dominique Lecourt, *İnsan Post İnsan*, çev.: Hande Turan Abadan, Ankara: Epos Yayınları, 2005, s. 11.

human görüşüyle beraber insan doğasına müdahale yoluyla gerçekleşen birtakım sorunların adaleti ve hukuku dönüştürdüğü söylenebilir. Böylesi bir dönüşüm fütüristleri ve antropologları olduğu kadar felsefeyi ve hukuku da yakından ilgilendirmektedir.

Bu durumda şunu vurgulamak gerekir ki insan medeniyetinin geleceğini etkileyişi bakımından önem arz eden *post-human* hareketi aynı zamanda insan sonrası bilincin geleceğini etkilemesi bakımından da kilit bir role sahiptir. Martin Rees'in dile getirdiği endişeyi paylaşarak belirtmeliyiz ki bilhassa teknoloji alanında ilerlemenin daha çok istikrarsızlığa yol açacak olması son derece kaygı vericidir. Kendi evrimini destekleyen bilgi çabası içindeki insanlık, kendini, adeta öz varlığından dışlama noktasına gelecektir. İnsanlık dokunaklı ve soylu bir tarihin akışından koparak bugüne kadar yolunu belirlemiş olan hiçbir değeri tanımaz olacaktır.

Kök hücre araştırmasının yanı sıra genetiğiyle oynanmış ürünler, gen terapisi, embriyo taraması, yaşam sonu kararları, ilaç geliştirme, bilgi pazarları ve araştırma fonu öncelikleri gibi çağdaş meselelerde açıkça görülmektedir ki transhümanizmin kaçınılmaz etkilerinin olduğunu, etik ve sosyal etkilerinin hafife alınmaması gerektiği göz ardı edilemeyecek kadar mühim.

Tüm bunların işaret ettiği üzere idol halini alan bilim, kimileri için şimdilerde lanetli bir gücün sahibi olarak konumlandırılıyor. İnsanlık son birkaç yıldır canlının tekniğine egemen olmak adına oldukça etkili adımlar atarken birçokları için insanın beceri ve zekâsındaki ilerlemeler sanıldığı kadar takdir toplayamadı. Bazı eleştirmenler bilimin insanlık dışı karakterini sorgulamaya tutulurken bazıları ise bilime direnmenin zorluğundan yakınmaktadır.<sup>31</sup> İnsan geleceği için öngörülen problemler hem büyük hem de gün gibi ortadadır. Söz gelimi Rees'in vurucu tespitlerine yer verecek olursak biyoteknolojik gelişmeler,

Muhallif tek bir bireyin veya küçük bir grubun koz ve gücünü arttıracaktır. Teknolojinin sunduğu devasa güçle sadece birkaç kişi bile tüm toplumumuzu bölecek felaketlere yol açma olasılığına sahip. Özellikle de herkes bu tip felaketlerin her an tekerrür edebileceğini ve muhtemel bir şekilde önlenemeyeceğini biliyorsa.<sup>32</sup>

Söz gelimi biyolojik ve teknolojik alem arasındaki süregelen etkileşime dair ilham verici görüşler sunmasına rağmen, transhümanizmin temalarına ve eleştirilerine odaklanarak erdemleri kapsayan bir hatta insan doğasının geleceğini problematik açıdan yorumlamayı hedefleyecek olursak özellikle de insan doğasının geleceği açısından çok etkin bir tartışma motivasyonu olarak okunabilen transhümanizme yönelik postmodern söylem içinde ortaya çıkan eleştiriler haklı bir temele oturabilmektedir.

Kusursuzlaşmayı hedefleyen transhümanizm, insanı odağa alarak insanlığın ve medeniyetin teknoloji aracılığıyla ilerletilmesinden heyecan duyarken, Braidotti gibi posthümanistler insanın, yaşam sahibi tek canlıymışçasına kendini merkezde konumlandırarak yol açtığı yıkıma karşı çıkar. Bu bakımdan insanın ortak yaşam ağına ilişkin farkındalığını artırdığı ve diğer canlılara yönelik sorumluluk aldığı

<sup>31</sup> Lecourt, *İnsan Post İnsan*, s. 9.

<sup>32</sup> Martin Rees, "Geleceğe Bakış", *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2014, s. 293.

eleştirel insan sonrası kuramda sonrası vurgulanan insan, ayrıcalıklı olma iddiasını bertaraf etmiş bir insanlık aşaması olarak yorumlanabilir.<sup>33</sup>

İnsan sonrası öznenin geliştirmesi gereken etik, yaşamsal bir maddenin evrenin bütünselliğine kolektif aidiyetimizin tanınmasıyla toplumsal varoluşumuzu ve kolektif oluş etiği geliştirme arzumuzu oluşturan yapısal farkları ve eşitsizliklere saygı duymayı birleştirmelidir. İnsan sonrası öznenin olumlayıcı etiği insan-olmayana saygı temelinde zeo-jeo-teknolojik bağlı eşitlikçiliklidir. Post-kimlikçidir ve hem çağdaş kimlik- yüklü tüketimci kapitalizm ruhunu hem de kapitalizm tarafından yaşamın ta kendisinin metalaştırılmasına hilafına (aksine) hareket eder.<sup>34</sup>

Posthümanizm, özellikle insan ve teknolojinin bir arada olmasının “insan olmanın” ne anlama geldiğinin normatif görüşlerini gidermeye yardımcı olabileceği fikrini teşvik etmek için anti-antroposantrizme dayanan (insanı ve özellikle beyaz insanı, herhangi bir metodolojik yaklaşımın merkezi olmaktan çıkarmak) eleştirel bir terim olarak kullanılır (Rosi Braidotti, N. Kathrine Hayles gibi düşünürler). Bir diğer deyişle bu kavram insan-doğa, insan-hayvan ve insan-teknoloji gibi dualiteler arasındaki sınırları bulanıklaştırmanın gereğini vurgulamaktadır.<sup>35</sup>

Andy Miah, teknolojik değişimin, *post-human* hakkındaki çağdaş hayal gücünün temel bir bileşeni haline geldiğini bununla birlikte insanlığın teknoloji tarafından nasıl dönüştürüldüğüne dair tasavvurların, *post-human* fikirlerinin belirli, tarihsel olarak koşullu tezahürleri olduğunu savunur. Üstelik, bu fikirler, kavramların değişmesi, sınırların aşılması, bu kavramlarla ilişkili olarak insanlığın konumu gibi kavramlarla ilgili iddialarda daha da derinleştiğinin altını çizerek.<sup>36</sup>

Postmodern söylem ve bu söylem çerçevesinde tartışma gündemine gelen post-human durumunun altında yatan paradoksun varlığına işaret eden Braidotti'ye göre bu paradoks insan sonrası söylem ve pratiklerde insanın aynı zamanda hem aşırı açığa çıkması hem de gözden kaybolmasıyla açıklanır.<sup>37</sup>

Eagleton'ın da belirttiği üzere postmodern öznenin Kartezyen atasından farklı tarafı bedeni kimliğini tamamlamış olmasıdır yani bir bakıma beden, postmodern düşüncenin fazlaca tekrarlanan bir takıntısıdır.<sup>38</sup> Eagleton'ın sözünü ettiği bedene yönelik bu takıntı beraberinde tıpkı organik ve inorganik organların iç içe geçtiği siborglarda gözlemlendiği üzere yapay ile doğalın ayırdına varmanın güç olmasının doğuracağı sonuçların yanı sıra adaletle dair açmazların habercisi olarak da değerlendirilebilir.

Bu bakımdan hümanistik parametrelerin yitimi sonrası insan sonrası özne, insan ve insan olmayan failerle karşılıklı olarak oluşturan maddi açıdan iliştilenmiş, çok-kat-

---

<sup>33</sup> Çelik, “Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Olmak”, ss. 151-152.

<sup>34</sup> Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, s. 74.

<sup>35</sup> Richard S. Lewis, “Hello Anthropocene, Goodbye Humanity: Reframing Transhumanism Through Postphenomenology”, *Glimpse*, Vol. 19, s. 82.

<sup>36</sup> Miah, *Medical Enhancements & Posthumanity: Posthumanism: A Critical History*, s. 2.

<sup>37</sup> Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, s. 62.

<sup>38</sup> Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, s. 99.

manlı, göçebe bir kendiliktir. Braidotti'nin de belirttiği üzere "hümanist ideal insanı evrensel boyutlara kadar şişirir: Yüksek fiziksel kusursuzluk standartları ile düşünsel ve ahlaki değerleri birleştirerek medeniyet standardı haline getirir."<sup>39</sup>

Tüm bunların işaret ettiği üzere antroposen çağında post-antropolojik felsefeye yönelik neredeyse her türlü açmazın sübjektivite nosyonu etrafında düğümlendiğini söyleyebiliriz. Nitekim öznenin tahribe uğradığı antihümanist görüşün odağında, 'insan doğası', 'insan' veya 'insanlık' kavramlarının tarihsel olarak göreceli veya metafiziksel olarak reddedilmesi gerektiği görüşü vardır.<sup>40</sup> Bu bakımdan post-antropolojik felsefeyi doğru okuyabilmek için uzun vadeli bir dönüşümün belirgin niteliklerini anlamak ve toplumsal eğilimleri tanımlayabilmek son derece önemlidir.

Özne ve öznellik sorunlarını öne çıkararak kolektif kendilik-anlayışımız ve etik hesap verebilirliğimiz açısından insan sonrasının ne anlama gelebileceğini çözmek istemenin bir nedeni de insan sonrası durumun insan(lık)-dışı veçheleri. Bu yüzden insan sonrası durumun hiç de insanın soyunun tükenişini ya da yoksullaşmasıyla alakalı olmadığını açıkça belirtelim; aksine insan olanı yeniden tesis etmenin bir yoludur- kimileri açısından çeşitli geliştirme biçimleriyle birlikte yeni-hümanist evrenselliğe dönüştür; kimileri için de diğer insanlarla dayanışmanın kabullenilmesiyle birlikte insan kibrinin azaltılmasıdır. İnsanın toplumsal açıdan düzenlendiği ve deneyimlendiği zeminlerin yerinden oynaması neticesinde, bu insan sonrası kavşakta pek çok özne oluşum dinamiği ortaya çıkmaktadır.<sup>41</sup>

*İnsan sonrası bilen özne insan ve insan olmayan*, Braidotti'ye göre ekolojik, teknolojik, gezegensel-kozmik, verili-imal edilmiş, organik ve teknolojik bağların karmaşık bir düzendir. Bu noktada şunu belirtmeliyiz ki öteden beri insan kavramında yer alan çatlakları, içsel çelişkileri ve dışsal hariç bırakmaları hiçbir evrenselcilik dozu gizleyemez. Dolayısıyla sübjektivite kördüğümünü insan sonrası şablonun dışına taşımak da sorgulanmaya oldukça açık bir edim olacaktır. Bu demektir ki *post-human* olmak insanlığın küçümsendiği manasını taşımaz aksine, insanın kendi kendini yenilgiye uğrattığına, insanın dünyada ve dünyayla beraber (bu işte beraberiz ama bir ve aynı değiliz, ama bu beraberlik verili bir şey değildir, inşa edilmesi gerekir) oluş halindeki ilişkisel bir kendilik olduğu kanaatini tasvir eder.<sup>42</sup>

İşte post-human öznenin farkı da burada belirir çünkü post-human bilim ve teknolojinin çoklu-ölçekte maddeye ilişkin bilimizde devrim yarattığı bir tarihsel dilimde, tüm maddelerle iç-bağlantımıza yönelik yeterli bir anlayış geliştirme noktasında sahip olduğumuz ilişkisel kapasite anlamına gelir. Bu bağlamda insan sonrası tahkikata uygun özne 'erkek insan' değildir. Söz konusu olan 'biz' bu işte beraberiz türü yeni bir kolektif öznedir. Bunu ikili bir tezatlık olarak değil kendi içkinliğinde bir oluş süreci şeklinde düşünebiliriz. Bahsi geçen bu oluş ne hümanizmin *Homo Universalis*'ine ne de antroposantrizmin *Anthropos*'una benzer. Çünkü, bu oluş farklıdır ve onunla baş edebilmek uğruna daha incelikli ve çeşitli bir duygulanımsal menzile gereksinimimiz vardır. Tüm

<sup>39</sup> Braidotti, "İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri", ss. 54-66.

<sup>40</sup> Childers ve Hentzi ed. *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, s. 100.

<sup>41</sup> Braidotti, "İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri", ss. 61-62.

<sup>42</sup> Braidotti, "İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri", s. 74.

bunların ötesinde, beşerî bilimlere uygun bir özgül karmaşıklık biçimi geliştirmeye ihtiyacımız var:

Özne oluşum sürecinin olumsuzluktan koparılıp olumlayıcı ötekiliğe bitleştirilmesi paylaşılan bir birlikte olumlama inşası praksişi dahilinde ortak belirlenmenin tanınmasından ziyade karşılıklılığı olarak etik, iynin yeniden tanımlanması anlamına gelir. Bu erdem, başkalığın birçok insan-olmayan ötekini de kapsadığı insan sonrası çağda daha da değerlidir.<sup>43</sup>

### 3. Biyoteknolojik Varlıkların Hukuka ve Adalete Yansıması

Günümüz dünyasında, bedenleri teknoloji ile bütünleşmiş, ben'in muadili olarak lanse edilen siborg veya yarı robot-yarı insan gibi biyoteknolojik varlıklar gün geçtikçe modern yaşamın bir parçası olmakta ve bu durum hem doğrudan hem de dolaylı olarak hukuk alanına sirayet etmektedir. Bu varlıkların ötekileştirilme sorunuyla yüz yüze gelmesi ve öteki kılınmalarına dair itirazları genellikle hak, özgürlük ve eşitlik talepleri şeklinde gündeme gelebilmektedir. Çünkü genetik yapısı biyoteknolojik uygulamalarla farklılaşanlara yönelik bir ayırım gözetmek, dışlamak veya ayrıcalık göstermek şeklinde tarif edebileceğimiz bir ötekileştirme ve kimlik sorunu söz konusu olabilmektedir.

Ortaya çıkan bu yeni postmodern durumla beraber avantajlı ve dezavantajlı konumda olan öznelerin eşitsizlik ve adaletsizlik söylemleri yaygınlık kazanmaktadır. Bilimsel ve teknolojik uygulamaların kapitalizmin hizmetinde olmasının ihtimal dahilinde olması ve biyolojik seleksiyona insani müdahalenin dahil olması, insan aklının etkileyici mimarisinin değiştirilip dönüştürülmesine neden olduğu gibi insanı insan yapan değerleri de tahrip etmektedir. Bir başka deyişle kar odaklı bilim ve ticaret ortaklığının egemen olması ve bunların politikayla karşılıklı etkileşim halinde olması büyük bir güce dönüşebilmekte ve bu gücün insanlık üzerindeki olumsuz etkileri sıklıkla eleştirilmektedir. Entelektüel otoritelere körü körüne bağlanmayı reddeden postmodernler açısından bu durum gerek felsefi ve hukuki gerekse politik zeminde özenle tartışılması gereken hususlar arasında yer almaktadır.

Foster'in de belirttiği üzere insanlık ya bilime nüfuz eden bu egemen ideolojiden ayrılarak ekolojik sorunlar adına gerek doğanın gerekse insanın uyum içinde olduğu ve kapitalist menfaatlara hizmet etmeyen eşitlikçi bir toplumsal yaşam arayışı içinde olacak yahut tüm canlılarla beraber yıkıcı bir ekolojik ve toplumsal krizle yüzleşecektir.<sup>44</sup>

Yeni insan tartışmaları üzerinde yürütülen kritik unsurlardan biri de mühendislik alanındaki ilerlemelerle insanı genetik bakımdan kusursuzlaştırma düşüncesidir. İnsanın kendi eliyle, iradi ve seçme durumuyla özüne müdahalede bulunmasının sonuçlarını öngörmek pek de zor değildir. İnsanın bu müdahalelerle almış olduğu yeni hal sadece etik alanını değil politik ve hukuki zemini de kapsayacak biçimde tartışılması gereken bir durumdur.

<sup>43</sup> Braidotti, "İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri", ss. 64-74.

<sup>44</sup> John Bellamy Foster, *Emperyalizmin Yeniden Keşfi*, çev.: Çiğdem Çıdamlı, İstanbul: Devin Yayıncılık, 2005, ss. 284-285.

Özellikle belirtmelidir ki toplumsal değerler adına makinalar karar vermede her zamankinden daha önemli roller oynuyor ve insan toplumu için bilgi politikası<sup>45</sup> makine kararları ile destekleniyor. İnsan ve makine arasındaki engel, çiplerin vücuda implantasyonu ve bilgi altyapısına bağımlılık arttıkça, teknolojik sistemlerde oluşan yasal sorunlar yasa koyucunun gündemini oluşturmaktadır. Dolayısıyla hukuk sistemindeki bu dönüşümün tezahürleriyle birlikte post-insan hukuk dönemine girdiğimiz söylenebilir.<sup>46</sup>

*Post-human* hukuk döneminde yapay zekâ, robotik ve insan genomu gibi düzenlemelerle insanlığın yeniden tanımlanması ve bu durumun adalete etkilerini düşünmeye zaman harcamalıyız. Entelektüel anlamda pek çok sahada çağımıza yön veren yeni ve çok önemli gelişmelerin (nanoteknoloji, yapay zekâ, yapay yaşam, hücrel otomasyon<sup>47</sup>, genişleyen evren, bulanık mantık, süper cisimler vb. ilerlemeler) hukuk alanı ve adaletle olan etkileşimi oldukça merak uyandırıcı. Çünkü neredeyse gezegenimizdeki tüm canlıların yaşamını bu gelişmeler doğrudan etkileyebilmektedir. Bu bakımdan insanın gerek varoluşunun boyutu ve temsil ettiği insani değerın eskiliğine gerekse adaletle olan bağına ilişkin derinlemesine bir felsefi ve etik sorgulamaya gerek duyulduğu kanaatindeyiz.

İnsanın yolunu belirlemiş olan hiçbir değeri tanımamasına neden olan bu durum post-insanlık olarak adlandırılabilir. İnsan doğası her ne kadar uzun bir tarihi mirastan alınmış olsa da Locke, Hobbes ve Rousseau’da yani klasik siyaset felsefesinin başlangıcına damgasını vuran “toplumsal sözleşme” kuramları çerçevesinde yeniden elden geçirilmiştir. Bilindiği üzere Tanrının ölümünün ilan edildiği modern dönemde insan doğası kavramı bütün normların dokunulmaz yüce temeli olarak tasarlanmıştır.

Bu hususta insan bilimlerine eleştiride bulunan Supiot’un söylemleri oldukça etkileyicidir. Supiot’a göre,

İnsan bilimleri, kesin bilimleri taklit ettikleri ve insanı açıklanabilir ve programlanabilir bir nesneye indirdikleri andan itibaren Batı dogmatizminin kalıntılarından, aydınlatması gereken soruları bilakis ortadan kaldıran, çözülme yolundaki bir bilimsel düşüncenin zavallı izlerinden başka bir şey değildirlir. Bunların, insan toplumlarını mekanikten ya da biyolojiden ödünç alınan modellere sokmaya çalışmaları boşunadır. Biyolojik organizma kendi normunu kendinde bulurken insan toplumunu var eden ve bize bu toplumda bir yerimiz olduğuna dair güvence veren norm dışarda aranmalıdır.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Bilgi politikası, bilginin oluşturulmasını, depolanmasını, erişilmesini ve iletişimini ve yayılmasını teşvik eden, caydırıcı veya düzenleyen tüm kamu yasaları, düzenlemeleri ve politikaları kümesidir. Bkz. Sandra Braman, “Defining Information Policy”, *Journal of Information Policy*, Vol:1, 2011, ss. 1-5. Ayrıca, “Günümüzde ‘bilgi politikası’ temel yol ve yöntemleri belirlediği, gelişme için her tür bilgiyi sağlamak üzere bir çerçeve oluşturduğu, hızlı gelişimin getirdiği belirsizliği en aza indirdiği ve kaynakların daha iyi, yerinde, yaygınlıkla ve adil bir biçimde kullanılmasını sağladığı için vazgeçilmezdir.” Bkz. Bengü Çapar, “Bilgi Politikası”, *IFLA 1995’e doğru Türk Kütüphaneciliği Sempozyumu ve I. Türk Kütüphaneciler Derneği Genel Konferansı Bildirileri*, Ankara: TKD, 1997, (ss. 16-20), s. 17.

<sup>46</sup> Sandra Braman, “Posthuman Law: Information Policy and the Machinic World”, *First Monday*, Vol. 7, Number 12, 2002, s. 1. Çevrimiçi Erişim: 07.04.2017, <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/1011/932>

<sup>47</sup> Hücrel otomasyon doğadaki süreçleri simüle etmek için kullanılır.

<sup>48</sup> Supiot, *Homo Juridicus-Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, s. 14.

Bu düşünceden hareketle belirtilmelidir ki insan doğasını ya da özünü kısacası geleneksel insanın ekosistem içindeki konumunu basit bir zeminde değerlendirmekten sakınmamız gerektiğine yönelik söylemlerin sıklıkla dillendirildiği post-antropolojik felsefelerde, insanın zekâsından dolayı sahip olduğu iktidarın (gücün) neden olduğu yıkımlara ilişkin yoğun eleştiriler söz konusudur. Bu durumda uzlaşmaya varılan nokta insanın biçimlenebilir ve değişen bir varlık olduğu olgusudur.

Braidotti'ye göre bu dönemde, yeni büyük anlatılar egemen olmaya başladı ve bu anlatılar bize epey tanıdık gelmektedir. Çünkü bir yönüyle insanlığın ilerlemesinin tarihsel bakımdan dominant hali olarak beliren pazar ekonomilerinin kaçınılmazlığı, diğer yönüyle “bencil gen” ve yeni evrimsel biyoloji ve psikoloji kisvesi altında işleyen biyolojik özcülük meselesi.<sup>49</sup> Bu ifadeyi değerlendirecek olursak pazar ekonomilerinin baskın olması ve biyolojik özcülük argümanlarının yanı sıra biyolojinin, statükonun korunması adına kullanılması endişe verici bir duruma sebebiyet vermekte olup hukuk alanında önemli bir yer işgal etmektedir.

Tüm bu değerlendirmelerde de anlaşılabacağı üzere biyolojik insanın sahip olduğu hak ve özgürlüklerin sentetik/hibrit/melez/yapay/kurgusal varlıklar için de geçerli olması gerektiği yönündeki post-antropolojik felsefelerin tartıştığı argümanlar aynı zamanda politika ve hukuk etkileşimiyle yakından ilgilidir. Nitekim ben'in anlamı siborg veya robotik varlıkların gündeme gelmesiyle adeta boyut değiştirmekte ve ben'in dışındaki varlıkların hak talepleri sorunu ortaya çıkmaktadır.

Makinelerin kendi kararlarını kendilerinin vermesine olanak verilmesi durumunda insan türünün kaderi artık makinelerin eline mi geçecektir sorusu son derece önemli bir sorundur. Bu durum biyo-politika çağının antropolojisini fazlasıyla meşgul eden bir sorun haline dönüşmektedir. Bu noktada Çeçen'in haklı ifadesine yer verecek olursak, mantıksal olduğu kadar duygusal yönleri olan bir kavram olarak adalet, her insanda doğuştan var olan ve giderek gelişen bir duygu olarak, salt insana özgü bir niteliktir.<sup>50</sup> Dolayısıyla adil karar vermek adına hukukun veya adaletin sağlayıcısı olarak bu niteliklerden yoksun robotların hakkaniyetli bir yargılama yapıp yapmayacağı da merak konusudur.

Yapay zekâ veya robotların hukuk alında aktif rol üstlenmelerinin hukuk sahasında oluşturacağı olumlu ve olumsuz etkilerin yanı sıra bir diğer kritik mesele siborg veya robotların vatandaşlık hakları sorunudur. Nitekim Avrupa Birliğince 2017 yılında robotlara kimlik verilmesi karara bağlandı ve bu yolla gelecekte robot olduğunu gizleyebilecek androidlerin ve siborgların aramızda olacağına kesin gözüyle bakabiliriz.<sup>51</sup> Kurzweil'e göre makineler kimliğimizin bir parçası ve makinelere karşı biz diye bir şey yok çünkü bu ikisinin bir karışımı olacağız ve elbette biyolojik olmayan bölüm baskın gelecektir.<sup>52</sup> Bu durum geleceğin toplumunda avantajlı ve dezavantajlı olarak kategorize

---

<sup>49</sup> Rosi Braidotti, “Feminist Post-Postmodernizmin Eleştirel Bir Kartografyası”, *Cogito*, Feminizm, Sayı: 58, İstanbul: YKY, 2009, s. 225.

<sup>50</sup> Anıl Çeçen, *Adalet Kavramı*, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1993, s. 22.

<sup>51</sup> Can Batukan, *Robo-tizm Robot, Android, Sayborg ve Yapay Zekâda Ruh Üzerine*, İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 2017, s. 25.

<sup>52</sup> Andy Walker vd. *İnsan Teknoloji İnsanlığı Yeniden Tanımlıyor*, çev. SuEvren, İstanbul, Siyah Kitap, 2019, s. 274.

edilebilecek öznelerin hak talepleri ve eşitlik istemleri olarak hukuka yansıyan konular arasına girecektir.

Deleuze'ün de dikkat çektiği üzere “insan kamuflajında gizlenmiş bir sibergerilla olmak, o kadar gelişmiş ki, birinin yazılımı bile kılık değiştirmenin bir parçası...”<sup>53</sup> Dolayısıyla biyolojik insanın, biyoteknoloji/moleküler-biyoloji/nöro-farmakoloji/nano-teknoloji/genetik mühendisliği gibi yeni güçler ile bütünleşmesi sonucunda insan şeklinin değişikliğe uğraması söz konusu olurken esas mesele sadece insan şeklinin uğrayacağı bu olası durumla sınırlı değildir, insan özünün de ciddi bir değişim ve dönüşüme tabi olacak olmasıdır.

Tüm bu değerlendirmelerin ışığında belirtilmelidir ki genetik mühendisliği gibi alanlarda ortaya çıkan gelişmelerin hayal gücümüzü zorladığı ortadadır. Ancak tüm bunlardan elde edilen bilgilerin hepsi bizim kim veya ne olduğumuza yani insan olmanın ne anlama geldiğine ilişkin temel varsayımları kökten sarsmaktadır. İnsanı bir hayvanla veya bir makine ile özdeşleştirmek ve onu tamamen dışsal belirleyicilerle açıklamak insanın sonunu getirmekten başka bir şey değildir. İnsanın değersizleşmesi gibi doğa da değersizleşmekte ve biyolojik çeşitliliğin de sonu gelmektedir. Öyle ki bu husus canlıların meta olarak görülmesinin bir ifadesi olan Kartezyen yaklaşımın halen egemenliğini sürdürdüğünün izleri olarak da yorumlanabilir. “Bugün hukuk öznesini saf dışı bırakmaya çalışanlar insan varlığını basit bir hesap unsuru olarak ele almayı ve ona hayvan gibi ya da saf bir soyutlama gibi (ki ikisi de aynı kapıya çıkar) davranmayı hedeflemektedir.”<sup>54</sup>

Bu bakımdan Tanrının ölümü sonrası tutulan yas yerini insanın ölümüne bırakırken ölen insan figürü yerini günümüzün post-insanına bırakmaktadır. Sibernetik organizmalar (siborglar), robotlar, yapay insanlar, ceninler, insan-hayvan kimeraları,<sup>55</sup> tasarım bebekler, klonlar, replikanlar<sup>56</sup> gibi kurgusal varlıklar, hatta sürekli bitkisel hayatta olanların bile tam manasıyla insan olup olmadıkları şeklinde gündemde olan sorular ve bu sorularla bağlantılı olarak ele alınan yeni insan tanımları yeni hukuki tartışmalara ve hak arayışlarına zemin hazırlayacağına benziyor.

Siborgların cinselliği, çoğaltımı ve bireyselleşmesi belirginleştikçe türlerin ve cinsel yönelimlerin ötesine geçecek toplumların mümkün olabileceğini belirten Donna Haraway ise *Siborg Manifestosu*'nda insan ve robot (makine) arasındaki ayrımların muğlaklığına dikkat çeker.<sup>57</sup> İnsanın ölümü sonrasında ve post-insan bir figür olarak tanımlayacağımız siborg kavramını Haraway, “bir makine-organizma melezi, kurguya yakın olduğu kadar toplumsal gerçeğe de ait bir yaratı” şeklinde ifade ederken aslında siborg yoluyla akıl-beden, insan-hayvan, kadın-erkek şeklinde hapsediğimiz ikiciliklerden çıkmamıza olanak sağlar.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Nick Land, “Circuitries”, *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, ed. Joan Broadhurst, Warwick Journal of Philosophy, 1992, s. 234.

<sup>54</sup> Supiot, *Homo Juridicus-Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, s. 12.

<sup>55</sup> Kimera: Yunan mitolojisinde tek bir vücutta çeşitli canlıların kimi uzuvlarına sahip, ağızdan ateş püskürten yaratıktır. Genellikle yaratığın bir başı aslan, bir başı keçi, gövdesi aslan ve kuyruğu yılan olarak tasvir edilir.

<sup>56</sup> Replikantlar: İnsana çok benzeyen ama insan olmayan varlıklar.

<sup>57</sup> Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2016, ss. 6-60.

<sup>58</sup> Donna Haraway, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 46.

Ortaya çıkan yeni insan söylemi belki de ne Nietzsche'nin üst insanı ne de Marx ya da Stalin'in düşlediği kitlelerin köleleştirilmesi uğruna putlaştırılan "yeni insan" ya da "tam insan"ı değildir. Bu, daha ziyade bilimsel ve teknolojik ilerlemeler yoluyla kendi elimizle inşa ettiğimiz ve gezegene egemen olma arzusu uğruna türümüzün kısa vadede yok olup tükeneneğine dair bir söylemle eş tutulan bir post-insanlık durumudur. Bu bakımdan geleceğin toplumunda gerek ayrı bir toplumsal sınıf oluşturmaya aday siborgların gerekse androidlerin değişik modelleri olan yarı robot yarı insan şeklinde insanla bütünleşmiş varlıklar, genetik olarak yükseltilmiş insanlar ve normal insanlardan oluşan sınıfların varlığı göz önünde bulundurulursa transhümanizm ve post-hümanizmin edimselleşeceği bir toplum tahayyül edebiliriz.

Böylesi bir toplumda biyolojik zihinlerimizle makine zihinlere adaleti ve etiği öğretmemiz mümkün mü sorusu muğlaklığını koruyor. Biyoteknoloji uygulamalarındaki hız ve artış ekonomik ve sosyal eşitsizliklerdeki<sup>59</sup> artışla birleşerek post-antropolojik felsefelerin odağı olan insanın yok edici etkilerinin beraberinde getirdiği krizi derinleştirmekte ve adaletle ilgili problemleri gün yüzüne çıkarmaktadır. Nitekim son yıllarda yasa koyucunun terapötik klonlama,<sup>60</sup> reproduktif klonlama,<sup>61</sup> taşıyıcı annelik, ötenazi uygulamalarını yürürlüğe koyması yahut yasaklaması gibi girişimler, hukuk sahasını fazlasıyla meşgul etmektedir. Çünkü biyo-teknolojiler<sup>62</sup> "döllenme, embriyo gelişimi, doğum, cinsellik, yaşlanma ve ölüm üzerine etki ederek özne konumundaki kişiyi oluşturan ve bireyselleştirme sürecine dahil olan hayati normlarda saklı koşulları değiştirir."<sup>63</sup> Tüm bu koşullar hukuka sirayet eden kritik mevzular olarak yüzleşmemiz gereken konular arasındadır.

<sup>59</sup> Bu hususta Aristoteles'in insanları eşitsizliğin daima istikrarsızlık getireceği konusundaki uyarısını hatırlatmakta yarar vardır. Bkz. Timothy Synder, *Tiranlık Üzerine Yirminci Yüzyıldan Yirmi Ders*, çev. Zeynep Enez, İstanbul: Olvido Kitap, 2019, s. 11.

<sup>60</sup> Terapötik Klonlama: tedavi amaçlı klonlamadır. Embriyo, hücre ve hücreye bağlı unsurlar kullanılarak tedavi ve iyileştirme hedeflenir. Tedavi amaçlı kopyalamanın (terapötik klonlama), uygun olup olmadığı cevaplandırılması gereken bir sorudur. Bu yöntemle insan onurunun ihlal edildiği görüşü bir grup tarafından savunulmaktadır. Bu tartışmaların merkezinde embriyonun ahlaki statüsü bulunmaktadır. Bu konuda embriyo veya zigotun sadece bir hücre kitlesi olduğu, dolayısıyla hiçbir değer atfedilmeye değer olmadığı görüşü yanında, onun bir insan bireyi olduğu ve erişkin insanın sahip olduğu tüm haklara sahip olması gerektiği gibi farklı görüşler vardır. İnsan embriyosundan yumurta ve spermin döllenmesinden kısa süre sonra kök hücreler oluşmakta ve bunlar özel olarak yetiştirilmektedir. İnsan yaşamının hukuksal başlangıcı için döllenme anını esas alanlar; bir embriyonun bir insan olarak gelişebilme potansiyeline sahip olduğu, kimliğe ve bireyselliğe sahip olup, tam bir insan olma yönünde daimi gelişim içinde olduğu görüşündedirler. Yaşam hakkının ana rahmine yerleşme ile başlatılmasına ilişkin görüşler ağırlık kazanmaktadır. Bkz. Seyahioğlu vd. "Klonlamaya Genetik, Etik ve Hukuksal Açıdan Yaklaşım", ss. 31-45.

<sup>61</sup> Reproduktif Klonlama: Üretim amaçlı olup, insan embriyosu, hücresi ve hücreye bağlı unsurların tamamıyla bir bireyin, tam ve sağ bir insanın üretilmesi amaçlanır. Bkz. Seyahioğlu vd. "Klonlamaya Genetik, Etik ve Hukuksal Açıdan Yaklaşım", ss. 31-45.

<sup>62</sup> Lewis'e göre söz konusu bu yeni insani gelişme teknolojileri, insan olmanın ne demek olduğunu denememiz ve anlamamız için bize meydan okuyor. Pragmatizme dayanan bir felsefe olan Postfenomenoloji, insanı geliştirme konularını temel alarak incelemek için çok uygundur. Postfenomenolojiyi insani gelişme tartışmalarına dahil etmek hem transhümanistlerin hem de biyo-muhafazakarların eksikliklerini ele alabilir ve temel sorunları anlama yeteneğimizi geliştirir. Bkz. Lewis, "Hello Anthropocene, Goodbye Humanity: Reframing Transhumanism Through Postphenomenology", s. 80.

<sup>63</sup> Lecourt, *İnsan Post İnsan*, s. 85.

Açıkça belirtmek gerekirse döllemenin bu derece alt üst oluşu hukuka ve adalete dair ciddi açmazlara sebebiyet vermektedir. Söz gelimi ana rahminde teşhis yöntemi tedaviye yönelik bir amaç taşıdığı için iyi olarak nitelendirilebilirken başka bir durumda kötünün somutlaşması olarak algılanacaktır. Tıpkı Nazi öjenizminde olduğu gibi ırkçı seleksiyona açılan bir kapı olarak görülecektir.<sup>64</sup> Bu söylemleri kısaca değerlendirecek olursak biyolojik seleksiyona insan elinin karışması insanın özüne yapılan ciddi ve yok edici etkileri olan bir müdahale olmasının yanı sıra adaletsizliğe ve eşitsizliğe neden olacak durumlar olarak da değerlendirilmelidir.

Biyolojik melezleşmenin yanı sıra bilişsel melezleşmenin tartışıldığı önermeler de insan doğasına ilişkin yürütülen tartışmalara farklı bir boyut katmaktadır. Nitekim, “The Extended Mind” (Genişletilmiş Zihin veya Yayılan Zihin) teziyle adından söz ettiren Andy Clark, *Doğuştan Yarı İnsan Yarı Makine Canlılar mıyız?* adlı makalesinde kendi bedeninde elektronik olarak hiçbir müdahalenin bulunmadığını, vücudunda silikon çip<sup>65</sup>, “retinal implant”<sup>66</sup> ya da “kohlear implant”<sup>67</sup> ya da kalp pilinin bulunmadığını hatta gözlük dahi kullanmadığını ne var ki günden güne daha çok siborg haline geldiğini ve sadece kendisinin değil bizlerin de siborglaştığını belirtir.<sup>68</sup> Melezleşmenin (hibridizasyonun) oldukça normal olduğunu vurgulayan Clark’a göre toplama hesabı yaparken bile kalemler gibi “şeffaf teknolojileri” (transparan teknolojileri) rutin olarak kullanmaktayız ve bu durum biyolojik ve biyolojik olmayan elementlerin kombinasyonlarını değiştirdiğimizin ifadesidir.<sup>69</sup>

Clark’ın dikkat çektiği husus bilişsel bir melezleşmeye doğru bir eğilim içinde olduğumuz ve günümüzde bilişsel teknolojilerin kullanımının, erişiminin ve dönüştürücü güçlerinin giderek artmış olmasıdır. İnsanın ne tür araçlara gereksinim duyduğu ve onları kullanma şeklinin zihnimizi dolayısıyla da insan doğasını değiştirdiğini hesaba katacak olursak *extended mind* tezine biraz daha yakından göz atmakta fayda vardır.

Andy Clark ve David Chalmers tarafından yanıtlanan “The Extended Mind” tezi “zihin nerede” sorusuna cevap vermektedir. Genişletilmiş bir zihin ve aktif bir dışsallığı

---

<sup>64</sup> Lecourt, *İnsan Post İnsan*, s. 85.

<sup>65</sup> Örneğin, “Silikon beyin çipi” düşünce deneyini ele alacak olursak beyninizdeki nöronların zihinsel kapasitelerinizi (örneğin hafızanızı) bozduğunu ve etkilediğini düşünün, böylece doktorlar doğal nöronlarınızın bir kısmını silikon çiplerle değiştirmeye başlarlar. Bu silikon yongaları, değiştirdikleri nöronların aynı işlevlerini yerine getirmek için programlanmıştır. “Yapay nöronlar” olarak çalışırlar. Aşırı bir durumda, bu değiştirme işleminin biyolojik beyninizin hiçbir parçası kalmayana kadar devam ettiğini hayal edebiliriz. Filozoflar, bu durum devam ederken zihinsel yaşamınıza ne olacağı hakkında farklı görüşlere sahiptir. Rol fonksiyonalistleri, çipler gerçekten değiştirdikleri nöronlarla aynı işlevleri yerine getirdikleri sürece, zihinsel yaşamınızın etkilenmeyeceğini söyler. Bkz. Karina Vold, “The What And Where Of Mental States: On what is distinctive about the extended mind thesis”, *Minds Online*, <http://mindsonline.philosophyofbrains.com/2016/2016-2/the-what-and-where-of-mental-states-on-what-is-distinctive-about-the-extended-mind-thesis/> Çevrimiçi Erişim: 10.06.2020.

<sup>66</sup> Tavuk karası hastalığı yüzünden görme yetisini sonradan kaybeden kişilerin gölge ve ışık algılarını artırarak görme seviyesini yükselten ve kısmen kullanışlı görüş sağlayan biyomedikal bir implanttır.

<sup>67</sup> Kohlear implant orta veya ağır şiddette sensörinöral işitme kaybı olan insanlara sesi modifiye ederek iletmeye yarayan bir nöroprotezdır.

<sup>68</sup> Andy Clark, “Doğuştan Yarı İnsan Yarı Makine Canlılar mıyız?”, *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, ed. John Brockman, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2014, s. 46.

<sup>69</sup> Lynne Rudder Baker, *Persons and the Extended-Mind Thesis*, *Zygon: Journal of Religion and Science*, forthcoming, (ss. 1-21), Çevrimiçi Erişim: 10.06.2020, <http://people.umass.edu/~lrb/filles/bak09perM.pdf>

savunmasıyla dikkat çeken bahsi geçen bu düşünürlerin nezdinde bilişsel süreçler tamamen kafanın içine hapsolmamıştır. Esas savları, dış dünyanın zihnin bir parçası olduğudur.<sup>70</sup> Genişletilmiş zihin tezi, insan zihnini oluşturan bilişsel süreçlerin, bireyin fiziksel ve sosyokültürel ortamının uygun kısımlarını içerecek şekilde bireyin sınırlarının ötesine ulaşabileceğini iddia eder. Bu tezin savunucuları, insanın oldukça tanıdık olan zihinsel durumlarının bile kısmen, insan kafasının dışında bulunan yapılar ve süreçler tarafından gerçekleştirilebileceğini savunmaktadırlar.<sup>71</sup> Bir öznenin bilişsel süreçleri ve zihinsel durumları kısmen, bu varlıklar bilişsel süreçleri yönlendirmede doğru rol oynadığında, öznenin dışsal varlıkları tarafından oluşturulabilir.<sup>72</sup> Bu bakımdan genişletilmiş zihin tezi (EM), mantalitenin sadece beyinde, hatta cildin sınırları içinde yer alması gerekmeyeceği iddiasıdır.<sup>73</sup> Biyolojik olmayan kaynaklar, insan beyninde çalışan süreçlere uygun şekilde bağlanırsa, kendi başlarına gerçekten bilişsel olarak sayılan daha büyük devrelerin parçalarını oluşturabilirler.<sup>74</sup>

Genişletilmiş zihin tezinin ortaya koymuş olduğu savı kısaca değerlendirecek olursak, zihnimizin işleyişi biyolojik-olmayan dış kaynaklarla iş birliği yapan ve organize etme yeteneğine sahip bir yapıdadır. Dolayısıyla genişletilmiş zihin tezini Descartes'ın öne sürdüğü zihin-beden ayırımının aksine zihin-beden iş birliği olarak okuyabilir ve biyolojik olmayan kaynakların varlığını da hesaba katarak insan beyninin rolünü bu perspektiften yorumlamayabiliriz. Her ne kadar beynin rolü özel ve önemli olsa da her şeyin beyinle sınırlı olmadığını savunan bu düşünce esasında beyninin biyolojik sınırlarının ötesine vurgu yapar. Beyin-dışı araçları da hesaba katarak biyolojik sınırları geçebileceğini göstermesi bakımından modern insanın aklıyla yani salt beyniyle erişmiş olduğu ayrıcalıklı ve her şeyin efendisi olma konumunu basite indirgeyen bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Bütün bunları bir araya getirdiğimizde diyebiliriz ki büyük bilimsel gelişmelerin meydana geldiği içinde bulunduğumuz zaman diliminde düşünürlerin, antropologların ve eleştirmenlerin yürüttüğü entelektüel tartışmaların odağında yer alan post-insanın alacağı bu yeni biçimin herhangi bir hukuki ihtilafta ne şekilde muhatap alınacağı hususu, hukuk alanında ciddi değişim ve dönüşümlerin yaşanacağını habercisi niteliğindedir. Söz gelimi bir faciaya neden olabilecek herhangi bir durum karşısında hukuki öznenin insan değil bir robot ya da yapay zekâ olması durumunda yargılama nasıl gerçekleşecektir, cezai işlem uygulanacak mıdır, uygulanacaksa nasıl uygulanacaktır, bu kapsamda ihtiyaç ve talepler nasıl değerlendirilecektir? Tüm bunlara ilişkin zihinlerde oluşan soru işaretleri nasıl giderilecektir? Görüldüğü üzere bu durumun hukuka ve adalete yansımalarının nasıl olacağı merak konusu olmakla beraber robotun yargılanmasına dair akla gelen ilk cezai işlem türü fişinin çekilmesi gibi basit bir ceza yöntemi olabilmektedir. Böylesi bir durumda adaletin gerçekleşmiş olup olmayacağı muğlaklığını korumaktadır.

---

<sup>70</sup> Andy Clark ve David Chalmers, "The Extended Mind", *Analysis*, 1998, Vol. 58: 1, (ss. 7-19), s. 8.

<sup>71</sup> <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0099.xml> Çevrimiçi Erişim: 07.06.2020.

<sup>72</sup> David Chalmers, *Extended Cognition and Extended Consciousness*, 2018, s. 2, Çevrimiçi Erişim: 10.06.2020, <http://consc.net/papers/excexc.pdf>

<sup>73</sup> Baker, Persons and the Extended-Mind Thesis, *Zygon: Journal of Religion and Science*, forthcoming, Çevrimiçi Erişim: 10.06.2020, <http://people.umass.edu/~lrb/files/bak09perM.pdf>

<sup>74</sup> Chalmers, *Extended Cognition and Extended Consciousness*, s. 3.

Özellikle belirtmelidir ki kimi zaman tehdit ve güç odağı haline gelebilen teknoloji ve ilaç şirketleri, hükümetler ve uluslararası güç unsurları bilimi ve tekniği çıkarları adına kullanırken oluşan tahakkümle ve müdahalelerle gerçekleşen durum ben'in kökten sarsılmasına ve insanı insan yapan etkenlerin de ortadan kalmasına neden olmaktadır. Bunun en bariz örneği geçmişte büyük bir kıyımaya neden olan Hiroşima'ya atılan atom bombasıdır. Günümüzde ise Orta Doğu'da ve Afrika'da gözlenen iç savaşların ve gerilimlerin esasında hem silah sektörüne hem de bunun üretimini yapan ülkelerin piyasa ekonomilerine büyük kazanç sağladığı gerçeğini göz önünde bulunduracak olursak bu durumun insan haklarını ne derece ihlal ettiği ortadadır. Dolayısıyla bugün insan hayatını kolaylaştırmak adına kullanılan ve üretilen robotik varlıkların gelecekte hükümetler arasındaki güç yarışında insani kıyımaya neden olacak silahlara dönüşüp dönüşmeyeceği de tartışmalı bir konudur. Özellikle belirtmelidir ki bugün kullandığımız ulaşım, iletişim, elektronik veya nükleer alanda karşılaşılan birçok yeni teknolojik gelişmenin temel motivasyonu militarize olan savaş ekonomisidir.

Tüm bu yıkıcı durumların ekonomiyle ve kazançla olan bağı gün gibi ortadadır. Bilimin ve tekniğin egemenci tutumunun gücü elinde bulundurması ve insan doğasına ciddi zararlar vermesini siborg veya robot teknolojisi açısından ele alacak olursak türlerin senteziyle beraber insan ırkının evirildiği bu kritik nokta insan doğasının geleceği adına pek de umut verici görülmemektedir. Savaş teknolojilerinin biyolojik silahları da hegemonyasına alması gücüne güç katarken olup biten hadiseler bilginin güçle buluşmasının en büyük resmini ortaya koymaktadır. Nitekim son yıllarda bugüne kadar kutsal görülen hukuksal kavramların uluslararası arenada yaşanmış olan hadiseler karşısında geçerli olmadıklarını gözlemlemek mümkün. Dolayısıyla hukukun sadece bir güç ilişkisi olarak algılanıp algılanmayacağı hususu tartışılmakta olup söz konusu tüm bu hadiselerin (Hiroşima'ya atılan atom bombası, Holokost, Filistin meselesi, Suriye iç savaşı gibi) güç ilişkileri ile yakından bağını görmemek mümkün değildir.

Hukukun tarafsız ve bağımsız olduğu yönündeki köklü inanış postmodern düşünceyle birlikte şimdilerde yerini hukukun sorgulanması gerektiğine dair eleştirilere bırakmıştır. Dolayısıyla eşitlik, özgürlük ve insan hakları bünyesindeki hukuki kutsal söylemlerin yapıbozuma uğratılması gerektiğini söylemek mümkün. Bu durum hukukun ideolojikliği hususu olarak postmodern dönemin tartışmaları arasında yerini almaktadır.

Bu noktada Arendt'in söylemlerine kulak verecek olursak hükümetlerin, yurttaşların bütün hayatı üzerinde egemen güç haline geldiği kısacası totaliter oldukları her durumda hiçbir geleneksel yararcı hukuk, ahlak ya da sağduyu kategorisinin artık onların eylem dizilerini kabullenmemize, yargılamamıza veya öngörmemize yardımda bulunmadığı ve diğer değer sistemlerinden tamamen ayrı bir değerler sistemine göre işlemeye başladıklarıdır.<sup>75</sup>

İnsan yaşamının yeni pratikleri olarak zuhur eden ve bilimin telkin ettiği ölüm-yaşam, insan bedeni, döllenme, soy zinciri gibi temellere dayanan yeni kavramları hukukun kabul edecek miyiz? Biyoteknolojiler konusundaki çalışmalardan elde edilen sonuçlar, insanlığın ortak yararı için kullanılabileceği gibi gücün menfaati doğrultusunda insan özünü tehdit edecek şekilde kişiye, zamana, var olduğu mekan ve coğrafyaya göre kötücül

---

<sup>75</sup> Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 283-284.

bir güce de dönüşebilir. Bir başka anlatımla bilim ve ticaret ortaklığının egemen olması gibi bir durumda bilimin, ekonomi ve politikayla karşılıklı etkileşim halinde olmasının oluşturacağı gücün niteliği oldukça önemlidir. Çünkü günümüzde bilim, araştırma ve şirket menfaatleri iç içe geçmiş durumdadır.

Tıbbi uygulamalarla laboratuvar ortamında insan ve diğer türlerin döllenmesi yoluyla insan yararı için organ üretiminin hukuki ve ahlaki boyutları elbette tartışılmaktadır ancak insan yararına dahi olsa bu tür müdahalelerin ve uygulamaların insan özünü tahrip edeceği de açıktır. Söz gelimi organ bekleyen hastalara uygun organ üretilmesi ya da tedavisi mümkün olmayan hastalıkların şifresinin çözülmesi bahsi geçen müdahalelerin olumlu tarafını yansıtırken, öjenizm hareketi gibi telafisi mümkün olmayan politik tehlikeler ise olumsuz tarafını yansıtmaktadır. Bu uygulamaların ya da müdahalelerin sınırları, hukukun gücün yanında olup olmamasına ya da müdahalenin etik ve ahlaki boyutunu dikkate alarak göstereceği tavra göre şekillenecektir.

Tüm bunların işaret ettiği üzere “teknolojinin önce bizi insan kılan şeyleri azaltması, sonra da yok etmesi”<sup>76</sup> gibi adalet de insani vasıflarından olan vicdan vasfını yitirme tehlikesi taşıyor olabilir. Söz gelimi herhangi bir hukuki uyumsuzluk sürecinde, çözüme ilişkin yazılı kuralların eksik kaldığı durumlarda hâkim, ilgili yasal boşluğu vicdani kana göre doldurma statüsüne sahiptir. Buna mukabil, vicdandan münezze insan yapımı robotların benzeri bir hukuki uyumsuzlukta vereceği hükmün adaleti ne derece gözetileceği ya da hakkaniyetli bir karar olup olmayacağı hususu, post-antropolojik felsefelerde sorgulanması gereken ciddi bir sorun olarak belirir. Bu doğrultuda salt kuralların adaleti ne derece gerçekleştirdiği de sorgulanmalıdır. Vicdani kanaat, hukuk kurallarına eşlik ettiğinde adaletin tesisi çok daha sağlıklı olacaktır. Bu noktada vicdani kanaat ile adalet arasındaki girift bağın varlığı bir kez daha kendini hissettirmektedir.

Daha kapsamlı ifade etmek gerekirse, yeniden icat etmek durumunda kaldığımız yaşam pratiklerinden biri olan hukuk bilimi yapay zekâ ve yapay yaşamla ilgili tutumunu geliştirmelidir. Yaşamı şimdilik dolaylı olarak kapsamış gibi gözükse de biyoteknoloji tüm değerleri sarsmakla kalmamakta aynı zamanda insan haklarının problemli alanlarına yenilerini de eklemektedir. Çünkü iktisadi temel üzerinde varlığını konumlandıran bu uygulamalar sadece insanı değil tüm canlıları değiştirme potansiyeline sahip olduğu için bu uygulamalara yönelik temkini elden bırakmamak gerekir.

*Biyoteknoloji Yüzyılı* adlı çalışmasında Jeremy Rifkin’in dünyanın tüm sorunlarını biyoteknoloji ile çözme hayalinin esasında bir kâbusu barındırdığı söylemini dikkate almakta yarar vardır.<sup>77</sup> Sonuç olarak belirtilmelidir ki insanlık kendisini adeta öz varlığından dışlama noktasına gelmektedir. Çünkü biyoteknoloji uygulamaları bize doğamızın bozulamaz temelleri olarak algıladığımız ve kabullendiğimiz şeyi değişikliğe uğratma imkânı sunmaktadır. Bütün bunları bir araya getirdiğimizde hem biyoloji hem de teknoloji arasında gerçekleşen evrimsel etkileşim örüntüsünün ve teknolojik motivasyonun bizleri getirdiği nokta güçle özdeşleşmiş durumdadır. Doğacak kuşakların ve gelecek insan-

<sup>76</sup> Gerd Leonhard, *Teknolojiye Karşı İnsanlık İnsan ile Makinenin Yaklaşan Çatışması*, İstanbul: Siyah Kitap, 2018, s. 44.

<sup>77</sup> Jeremy Rifkin, *Biyoteknoloji Yüzyılı*, çev.: Celal Kapkın, İstanbul: Evrim Yayınevi, 1998, s. 16.

lığın insanca yaşaması ve adaletin anlam bütünlüğünün zedelenmemesi için bilim ve teknoloji etkinliği hukuk dünyasındaki gereksinimlere ve etik değerlere uygunluk ve kabul edilebilirlik açısından gözden geçirilmelidir.

İnsanlığı yok etme potansiyeli taşıyan bilim, teknoloji ve biyoloji odaklı meselelere yer verdiğimiz bu bölümde mesele sadece siborg veya robotların insanlar üzerinde kuracakları bir hakimiyet meselesi olmayıp gücün hangi amaçlarla kullanılacağı, adil, etik ve meşru bir zeminde inşa edilip edilmeyeceği meselesidir.

#### 4. Modern ve Postmodern Hukuk Yaklaşımında Adalet

Post-antropolojik felsefe anlatısında adalet idesinin nasıl tesis edildiğini ve hangi kulvarlarda tartışıldığını idrak etmeyi kolaylaştırmak adına hem modern hem de postmodern hukuk yaklaşımının adalet söyleminin konturlarını belirlemek gerekliliğinden yola çıkarak ifade edilmelidir ki postmodernizmin dokunmadığı hemen hemen hiçbir entelektüel alan kalmamıştır. Felsefi antropolojinin ve hukuk felsefesinin postmodern ifadesi olarak post-antropolojik felsefelerde adalet mefhumunu irdelediğimiz bu bölümde tartışma gündemini işgal eden klonlama, üstün yapay zekâ, nano-teknoloji, robotik teknoloji ve biyoteknoloji gibi uygulamaların bilimsel paradigmadan etkilenen hukuk ve antropoloji üzerindeki izdüşümünü geniş bir bilimsel perspektiften değerlendirmek için modern ve postmodern hukukun ayırt edici niteliklerine yer verilecek olup her iki öğretinin adalet kavramını genel hatlarıyla incelemeyi önelemektedir.

Tarihsel olarak modern dönemden önceye konumlanan geleneksel dönemin hukuk anlayışı temelde ahlak ve din kurallarından ayrılmayan bir yapı sergilerken modern hukuk anlayışında durum tamamen farklılık arz eder. Antik Yunan düşüncesinde adaletin (Dike), kozmosun değişik öğelerinden meydana gelen parçaları birleştirmeye hizmet eden, her şeyi çevreleyen bir yön verici mekanizma olduğuna inanılırdı.<sup>78</sup> Bir diğer ifade ile hukuk, kozmolojikti.

Nihai bir Tanrı tarafından vahyedilmeyen postmodern dinin aşka, hayırseverlik ve adalete yönelik çağrılarının şayet bir anlamının bulunması gerekiyor ise, anlamları öznel-likler-arasılıktan çıkıyor olmalıdır. Gerek Nietzsche'nin tezlerine gerekse postmodernistlerce ortaya konulan epistemolojiye göre, sadece bir kişiler-arası kozmolojinin bulunduğu varsayılabilir. Dolayısıyla ben ve ötekinin karşıtlıkları nokta gerçekliktir ve dini değerlerin yalnızca bu alan içinde kendilerini gösterebilmesinin nedeni de budur.<sup>79</sup>

Modern öncesi dönemde doğaüstü ve Tanrı gibi metafiziksel hakikatler yani soyut değerler hukukun kaynağı addedilir. Diğer bir ifadeyle toplum yapısı dinsel ve metafiziksel öğeler üzerine kurulur ve adalet, hukukun erişmesi için gereken nihai bir amaç olarak belirirdi. Buna karşın Aydınlanma'yla beraber evrensel ve nesnel bilim düşüncesine odaklanan modern hukukun esas parametresi evrensel hukukun ve ahlakın inşa edilmesi olur. Böylelikle modernliğin ve hukukun kesiştiği noktada bireysellik ve sekülerlik durumu gözlenir.

Geleneksel hukuk yaklaşımında çıkar çatışmasının sonucunda varılan yargı adil olanın kim olduğunu belirlememektedir çünkü adil olan bellidir yani hukuk toplumun tamamını kapsayan bir uzlaşmanın sonucu olarak değerlendirilmez. Geleneksel hukuk

<sup>78</sup> Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, s. 164.

<sup>79</sup> Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, s. 168.

anlayışının aksine modern hukuk, toplum içindeki çıkar hesaplarının dengede tutulduğu ve bir iktidarın meydana geldiği noktada belirir. Bu bakımdan adil olan, çıkar çatışmasından sonra ulaşılmış olan denge durumuyla belirlenir.

Modernizmi ayrıcalıklı kılan husus modernite projesinin akılcılığı, gelenekten ve duygudan arınmış, ebedi ve değişmez yasalarla açıklamasıdır.<sup>80</sup> Modern hukukun inşa edildiği temel ‘biz-siz’ yani ‘aynılık-farklılık’ üzerine konumlandırılır, akılsallık vurgusunu evrensel ve mitsel geçerlilik söylemiyle iliş­tirir.<sup>81</sup> Pozitivist felsefenin hakimiyet kazanmasıyla modern hukuk sistemi bilinçli ya da ereksel olarak insan etkinliğinin bir ürünü olarak ortaya çıkmış olup hukukun soyut değerlerle olan göbek bağı­nı keserek insan aklı sayesinde kendi kaderini belirlemeyi hedeflemiştir. Kendinden önceki hukuk sistemlerinden farklı olan modern hukuk böylelikle otonomluk sıfatını kazanır.

Gerek modern devletin gerekse modern hukukun monist yapıda olması belirlilik sağlamanın yöntemlerinden biridir. Düalist, çoğul ya da çoklu bir devlet ve hukuk yapısında paradoks ve çatışma yani belirsizlik kaçınılmazdır. Buna karşın monizm, söz konusu çatışma ve çelişki gibi belirsizlikleri ortadan kaldırmaktadır.<sup>82</sup> Monist karakter böylelikle hukuk ve devlet sistemine bir belirlilik, bütünlük ve netlik kazandırmaktadır. Bu değerlendirmeden şu nokta açıktır ki hukuki normların akıl odaklı olmasıyla monist bir karaktere bürünen modern hukuk, evrensel hukuk ilkelerinin tek bir mantıksal bütünlük ve kapsamla nitelenmesidir. Söz konusu monist niteliğini modern devletten miras alması, devletin hakimiyeti altındakilere yasa ve yargılama yapma yetisi vermekte olup ceza tekelini (gücü) elinde barındırmasından kaynaklanır. Böylelikle modern devletin monist bir hukuk sistemine vücut verdiği söylenebilir.

Monizm ile beraber pozitivizm akımının modern hukuk üzerindeki etkisinden söz edecek olursak modern hukukta belirlilik sağlanarak hukuk bazlı problemlerin çözümünün pozitif hukukla sağlanacağı yönünde bir yaklaşım hedeflenmiştir. Bilindiği üzere bilgiye erişmede kendini tek ve evrensel bir yol olarak sunan pozitivizm; ahlak, doğruluk, adalet, özgürlük ve Tanrı gibi soyut kavramları bilimin dışında tutan bir tavrı benimser. Bu nedenle modern dönemin adalet anlayışı monistik ve pozitivist unsurlar içermekte olup yalnızca biçimsel adaletin gerçekleştirilebileceğini savunmuştur. Kısaca betimleyecek olursak monist ve üstün yapıda olan modern hukukun yapımında devletin tek aktör olduğunu ve hukukun ve yargıcın otonom olduğu yani din, cinsiyet, ırk ve siyasetten etkilenmeyen bir yapı sergilediğini ifade edebiliriz. Bu durum bütünleştirici teorileri reddeden, mutlak gerçeklik anlayışına karşı duran adalet gibi herhangi bir metafizik faktörü müphem addeden ve düzenle beraber adaletinde kişiler arasında gerçekleşeceği kanaatini benimseyen kısacası sübjektivite metafiziklerinin kurmuş olduğu iktidar biçimlerine karşı olan postmodernistler açısından tamamen farklıdır.

Postmodern düşüncenin yaygınlık kazanmasıyla daha esnek bir perspektiften olaylara yaklaşan düşünürler, modern hukukun monist ve üstün yapısını aşındıran söylemleri benimseyerek hukuk kurallarının da esnek olması gerektiğini dile getirirler. Bu-

---

<sup>80</sup> E. Litowitz Douglas, *Postmodern Philosophy & Law*, The University Press of Kansas, 1997, s. 11.

<sup>81</sup> Peter Fitzpatrick, “Legal Theology: Law, Modernity and the Sacred”, *Seattle University Law Review*, Vol: 32, 2008-2009, ss. 322-340.

<sup>82</sup> Paul Gragl, *Legal Monism Law, Philosophy, and Politics*, UK: Oxford University Press, 2018, s. vii-16.

nun yanı sıra hukuk kurallarını belirleyen yegâne aktör olarak devletin varlığını sorguladıkları gibi yargıcın ve hukukun otonom olmadıklarını aksine siyasetin ve ekonominin güdümünde olduklarını savunurlar. Temelci yaklaşıma karşı duran postmodernizm, hukuk sistemine bir karşı çıkış, bir meydan okuma, bütünleştirici düşüncenin ve homojenliğin reddedilişi olarak ifadesini bulur.

Hakikatin temelini yıktığı için adalet standartlarının gözden çıkarıldığını belirten<sup>83</sup> postmodern teorisyenlerin adalet ve hukuk yaklaşımını incelediğimizde hukuk ve adalet kavramlarının kapsamı ve içeriğine ilişkin birtakım görüş ayrılıkları olmasına rağmen nispeten bir fikir birliğinin var olduğunu belirtebiliriz. Postmodernist öğretide adalet yaklaşımı ise modern hukuki anlatının adaletle biçtiği rolden tamamen farklıdır.

Bu bakımdan modernitenin ortaya koyduğu dışlama ve marjinalleştirmeye bir tepkiyi ifade eden postmodern etik/siyasal proje, esasında postmodern yönelimin savunduğu çoğulcu adaletin, ötekini, bilinmeyi, dışlanı, temsil edilmeyeni ve marjinalleştirileni kuşatacak ve koruyacak şekilde yeniden kavramsallaştırılmasıdır.<sup>84</sup>

Jameson sadece rasyonel insani değerlerin ortadan kalktığını ve onlarla birlikte bu değerlere dayalı bir toplum getirme olasılığını not etmiyor. Ayrıca postmodern dönemin, eski düzenin istikrarlı bir şekilde dağılmasının, yeni bir üretim tarzına dayanan yeni bir toplum biçimine yol açtığı geçişlerden biri olduğunu belirtiyor: Postmodern, kapitalizmin iki aşaması arasındaki geçiş döneminden biraz daha fazla olabilir; burada daha önceki ekonomik biçimler, eski emek biçimleri ve geleneksel kurumlar ve kavramlar da dahil olmak üzere küresel ölçekte yeniden yapılandırılma sürecindedir.<sup>85</sup>

Postmodern düşünürler açısından modern hukukun sadece toplum yararını gözettiği inancı inanırlığını yitirmektedir. Postmodernler, modern hukukun siyaset yapabilen bir organ olabildiği görüşü üzerinde hem fikirdirler ve benzer biçimde yargı merciinin de kendi değer yargılarının güdümünde kalarak karar verdiğini savunurlar. Modern hukukun adeta anti-tezi olarak konumlanan postmodern hukuk görüşüne göre hukuk yalnızca biçimsel hukuki eşitliği ve adaleti değil dezavantajlı kesimin lehine olacak tarzda maddi hukuki eşitlik ve somut adaleti gerçekleştirme gereken bir yapıda olmalıdır.

Aydınlanma değerlerine (liberalizm, rasyonellik, eşitlik) meydan okuyan postmodern hukuk, yalnızca modern geleneğin çelişkisi yahut antitezi olarak tanımlanamayacak kadar yeni ve derindir.<sup>86</sup> 1930'da "Hukuki Realizm Akımı"nın<sup>87</sup> hukukun belirliliğine

<sup>83</sup> Terry Eagleton, *Walter Benjamin: Or, Towards a Revolutionary Criticism*, London: NLB, 1981, s. 134.

<sup>84</sup> Yüksel, *Hukuka Postmodern Yaklaşım*, s. 106.

<sup>85</sup> James Williams, "Monitoring vs Metaphysical Modeling: or, How to Predict the Future of the Postmodern Condition", *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, ed. Joan Broadhurst, Warwick Journal of Philosophy, 1992, s. 44.

<sup>86</sup> P. Goodrich ve D.G. Carlson "Introduction", *Law and the Postmodern Mind Essays on Psychoanalysis and Jurisprudence*, USA: The University of Michigan Press, 1998, ss. 1-2, s.195.

<sup>87</sup> Bugün "hukukî realizm" terimi gerek A.B.D. de gerekse İsveç'te hukuk alanında yeni bir düşünüş tarzını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Her iki düşünüş tarzı da pozitivist, amprik ve şüpheci tutumları bakımından birbirlerine benzemekte ise de esaslı noktalar bakımından farklıdırlar. İsveç hukukî realizmi daha ziyade spekülative ve felsefi karakterde olup kazaî faaliyetle ilgilenmemektedir. Hukukun gaye ve maksadı yönünden yapılan bütün çalışmaların şahsî değerlendirmelerden ibaret olduğu kanaati ile bir hukuk ilminin mevcudiyetini reddederler. Bkz. Ülker Gürkan, *Hukuki Realizm Akımı*, Ankara: Sevinç Matbaa, 1967, s. 3.

yönelik şüpheli bir tavır geliştirmesi<sup>88</sup> ve 1980’den itibaren postmodern anlatının bir normlar ve kavramlar sistemi olan modern hukuku reddedişi ile birlikte postmodern söylemin hukuka yansıdığını ifade edebiliriz.<sup>89</sup> Postmodernizmin hukuka yansımalarının ilk biçimi kısaca CLS adlı Eleştirel Hukuk İncelemelerinde (Critical Legal Studies) görülür.<sup>90</sup> CLS’nin en dikkat çekici yanı hukukta nesnel, genel, tarafsız ilkelerin varlığını net bir biçimde yadsımasıdır. Çünkü bütün rasyonel varlıkların uzlaşabilecekleri akla dayalı ilkelerin bulunması imkânsızdır ve hukukun bütün güç veya yarar ilişkisinden tamamen bağımsız olacağı asla kabul edilemez.<sup>91</sup> Ayrıca eleştirel hukukçuların en önemli kazanımı, adaletsiz bir hukukun adeta ruhsuz bir beden gibi olduğu dahası kuralları ruhtan yoksun bir şekilde öğreten bir hukuk eğitiminin de düşünsel olarak kısır ve ahlaken iflas etmiş olduğu ilkesini göz önünde bulundurmalarıdır.<sup>92</sup>

Birey ve bireycilik kavramları modern hukukun merkezinde yer alan, onu inşa eden bir diğer özellik olup bireylerin özgür ve özerk olmasında aklın rolüne verilen öncelik hukuk alanında da kendini yoğun bir biçimde hissettirir. Bu bakımdan bireylerin talepleri ve bu taleplerin karşılanması yeni toplumsal düzen içinde geliştirilirken hukuk, bireyler arası ilişkileri düzene sokan bir görevi ifa etmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere modern dönemin insanı birey olarak konumlanmakta olup sahip olduğu özerkliği de geleneksel hukuktan modern hukuka dönüşümün en bariz ifadesi olmaktadır. Çünkü feodal düzenden modern toplum düzenine geçilirken toplumun tüm belirleyiciliğinden kurtulmuş olan birey, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi modern hukuka form kazandıran temel yapı taşlarını da beraberinde getirmiş olur.

Bilindiği üzere Kant’la beraber “aklını kullanma cesareti gösteren” *ben* öznesi inşası, modern hukuk ve ahlak anlayışının ihtiyacını karşılarlarken bütün insanların eşit yaratıldığı miti de öylesine büyüleyicidir ki bu durum soyutlanan kişiliklerimizden ve salt insanlığımızdan ötürü layık olduğumuzu düşündüğümüz haklara sıkı sıkıya bağlanmamızın arkasındaki itici güç olur. Modernitede “insan hiyerarşisi”nin idraklerimize sapladığı eşitlik ve adalet fikrinin kaynağı, “evrensellikle süslenmiş türdeş birey, kültür ve toplumlardır.”<sup>93</sup> Bu inanış, modern düşünce sisteminin odağında yer alırken aynı zamanda postmodern düşüncenin moderniteye yöneltmiş olduğu eleştirilerin en yalın ifadesi olarak dile getirilebilir.

Ne var ki Kant sonrası düşünürlerden Hegel, Marx, hermenötikçiler ve postyapısalcılar farklı anlatılar öne sürerek insanın soyut bir varlık olarak yüceltilmesinin yanlışlığını gözler önüne serer. Çünkü insan bireyselliği içindeki tarih, kültür, toplumsal ekonomik sınıfa mensup olarak içine doğduğu dilin ve cinsiyetinin belirlediği kodlanmış bir varlıktı. Bu nedenle tarih-üstü, kültür-dışı, aidiyetsiz bir birey kurgusunu baz alarak eşit-

---

<sup>88</sup> Gürkan, Hukuki Realizm Akımı, s. 3.

<sup>89</sup> Adnan Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011, s. 152.

<sup>90</sup> Bu disiplin postmodernizmin doğal neticelerinden biri olmuştur. Nitekim CLS, söz konusu hukuk sisteminin, yasaların uygulanış biçimlerini rasyonelleştirmek maksadıyla yasaların temel amacını araştıran hukukçu ve diğer uzmanların kapalı bir sisteme dönüşmüş olduğu eleştirisinde bulunur.

<sup>91</sup> Murat Yüksel, *Hukuka Postmodern Yaklaşım*, İstanbul: XII Levha Yayınları, 2010, ss. 120-121.

<sup>92</sup> Kasım Akbaş, “Kışkırtıcı Bir İnsan Hakları Analizine Giriş”, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev.: Rabia Sağlam ve Kasım Akbaş, Ankara: NotaBene Yayınları, 2016, ss. 9-10.

<sup>93</sup> Rabia Sağlam, “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara: NotaBene Yayınları, s. 129.

leyici söylem kılıfıyla hak bahsetmek esasında eşit olmayanları eşit muameleye tabi tutmaktı. “Hak söyleminde adaletin aynılıklar üzerinden (ki o da sözde ırk, sınıf vb. farklılıklara bakılmaksızın herkesin insan kabul edilmesidir) kurgulanması, ayrılıkların yarattığı eşitsizliklerin yok sayılmasına yol açar.”<sup>94</sup> Bu noktada belirtilmelidir ki modern hukuk öğretisi, insanın tarihsel, sosyal ve kültürel koşullarının aynı olmadığı olgusunu göz ardı etmektedir yani insan olmakla hak sahipliği konusunda eşit olduğumuzu iddia etmesi postmodern hukuk eleştirmenleri nazarında adaletsizliğin ta kendisi olur.

Postmodernler, modern anlatının dillendirdiği eşitlik vurgusuna karşı çıkararak eşit olmadığımız halde eşit öznelermişiz gibi bir muameleye tabi tutulmamızı eleştirirler. Çünkü postmodern düşünürlerin de belirttiği üzere her insan öznesi başka olup biricik olması nedeniyle başkayı göz önünde bulunduran bir hukuk ve etik yaklaşımına gereksinim duyar. Bu durum esasında günümüzde insan hakları beyannamesinin riyakarlığını ve adaletsizliğini gözler önüne sermektedir çünkü modern adalet fikriyatına yön veren “herkes eşit doğar” düsturu adaletsizliğin adeta yeniden üretildiği bir mekanizmadır.

Post-antropolojik felsefeler, modern hukukun ve ahlak teorilerinin dayandığı sübjektivite metafiziğinin de sorgulanması gerektiği üzerinde hemfikirdirler. Çünkü modern döneme damgasını vuran akıl sahibi *ben* öznesi diğerleriyle (ötekiyle) arasına bariyer koymasıyla ve sübjektivite metafiziğine dönüşmesiyle daima kendini başkalarından yalıtır böylelikle kendinden menkul bir varlığı varsayar.

Douzinas’ın da belirttiği üzere farklının farklılığını, ötekinin ötekiliğini unutmuş görünen hukukun etikle, sonsuzla, ötekiyle bütünleştirilemez ve ayarlanamaz bir anda karşılaştığını dile getirmek olgulara ters görünür. Fakat hukuk düzeninin bütünleştirme eğilimine rahatsızlık veren bir hukuk politikası tasavvurumuzu dayandırabileceğimiz temel, Dike olarak adalet veya “etik olarak hukuk”tur. “Bu tür bir politika hem ontolojinin kapanışını engelleyen bir aşkınlık ve dışsallık noktası olarak hem dışta bırakılmış, temsil edilemez bir siyaset ve hukuk teorisi olarak ötekinin yeniden görünmesine imkân tanıyacaktır.”<sup>95</sup> Böylelikle Douzinas, “etik olarak hukuk” dayanağını baz alarak temsil edilemez olan ötekinin yeniden siyaset ve hukuk alanında görünür kılmayı amaçlar.

Modern düşüncede her türlü yasanın muhatabı olabilecek yegâne varlık olarak *ben*, kendi dışındakileri araçsallaştırma potansiyeline sahip olması, kendi yasasını kendi koyması ve kendini öncelemesiyle belirirken aynı zamanda sahip olduğu benlik anlayışının sonucunda adalet de hesap makinesinin gördüğü işlevi görür.<sup>96</sup> Görüldüğü üzere modern dönemin *benlik* kurgusu, modern hukuk ve ahlak kuramlarının postmodernler için sorgulanması gereken dayanak noktalarıdır. Ötekiyle arasına aşılmaz duvarlar ören ve kapatılamaz bir mesafe koyan modern anlayış adalet düşüncesine hesap makinesi işlevi gördürür. İşte modern hukuk ve adaletle ilişkin bu yaklaşım, postmodern düşüncenin kriticize ettiği önemli bir konudur.

Nietzsche ve Heidegger’in düşüncelerinden hareket eden postyapısalcılar hem birlikler hem de özdeşlikler aleyhine farklılıkların önemini ön plana çıkarırken anlamın

---

<sup>94</sup> Sağlam, “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, s. 130.

<sup>95</sup> Douzinas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, ss. 152-153.

<sup>96</sup> Sağlam, “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, s. 130-131.

totalleştirici, merkezleşmiş teoriler ve sistemler içerisinde kapatılmasına karşıt bir tutum sergileyerek anlamın sirayet edip yayılmasına taraftar olurlar.<sup>97</sup>

Tüm *ben*'ler özgürse, hak taşıyıcılığı ve yükümlülükler anlamında eşitse dağılımda dengeyi tutturmak, teraziyi doğru tutmak yeterli olacaktır. Çünkü adalet, her yerde ve zamanda 'özdeş' olarak tasavvur edilen *ben* öznelerine kuralları ve normları eksiksizce uygulamaktan ve hak edileni hesaplayıp paylaşmaktan ibaret olur. Dolayısıyla modern adaletin öznesi ve muhatap aldığı 'insan', bir ve aynı, birbirine özdeş ben özneleri olduğu için adaletin türdeş öznelere yönelik tutkusu, hak ve yükümlülükleri bahşederken "öteki"ni kendisi ile "aynı" görmekle kalmaz aynı zamanda onu kendi varlığının dışında ve altında 'tehditkâr bir benlik' olarak konumlandırır. Öteki, ben'in ayn(ı/a)sı olur. Bu perspektiften durumu değerlendirecek olursak adaletin göz bağıni çıkarmasına gerek kalmamaktadır çünkü adalet talep eden ötekiler, *ben*'in özdeşi olmakta ve aşağısında yer alan temsilleri olmaktadır.<sup>98</sup>

Themisçi adalet yaklaşımının bir tür ifadesi olarak bu yaklaşım, garip bir paradoksla adaletsizliğin kalıplaştırılıp sürekliliğinin sağlandığı koşulları da güvence altına alır. Bilindiği üzere adalet ve düzen Tanrıçası Themis metaforunun (Aristoteles'in denkleştirici-düzeltilici adaleti) adaleti tesis etmek adına gözlerinin bağlı olması, bir elinde kılıç diğesinde terazi olması esasında bir adalet idealini sergiler. Böylelikle gözündeki bağla tarafsız, elindeki teraziyile dengeli ve kesin, diğeri elindeki kılıçla güçlü ve cezalandırıcı bir vizyon ortaya koyan bu simgeler yoluyla ideal bir adalet tesis edilir.

Bu metaforik yaklaşım postmodern hukuk öğretisinin adalet fikriyatına tezatlık olarak yansır. Nitekim gözlerinin bantlı oluşu Themis'in kesin ve tam bir adaleti inşa etme iddiasının bir ifadesi olup postmodernlerin reddettiği kesinlik, belirlilik ve tamlık düşüncelerinin bir çağrışımı olarak objektivite arayışını hedeflediğinden dolayı postmodern hukuk açısından kabul görmeyen bir yaklaşımdır. Dahası Themis'in kesin ve tam bir adalet inşa etme iddiası onun gözlerini değil adaletin gözlerini körleştirmiş olur.

Ahlaki bir edim olarak adaletin sübjektivite metafiziğinden kurtarılarak ve ötekine yer açmakla sağlanabileceğini düşünen postmodern hukuk öğretisi açısından Themis'in şaşmış terazisinin nasıl düzeltileceğinin formülü öteki ile mümkündür. Mutlak *ben* öznesiyle değil. Bu demektir ki insan hakkının, birey özgürlüğünün, adaletin ve sorumluluğun çıkış noktası ötekinde düğümlenir, sübjektivite metafiziğinde değil. Böylelikle adil olma vasfı, ötekinin haklarını ve taleplerini gözetmekle mümkün olabilecektir. Bu noktada etik ve adalet arasındaki bağ, doğrudan ötekinin arzusuyla şekillenen ve tüm *ben*lere kaçamayacakları sorumluluklar yükleyen bir edimdir. Çünkü öteki etiğinde, özgürlük değil sorumluluk öncelenmektedir. Dolayısıyla modern anlatıların *ben*'in özgürlüğünü önceleyen tutumunun aksine *ben*'in sorumluluğunu öne çıkaran öteki etiği, *ben* ile öteki insan arasında inşa edilen hiyerarşileri, zıtlıkları ters çevirir.

Öteki, *ben*'in varlığına musallat olur, yukarıdan seslenir ve ona benliğinde, ahlaki ediminde, hukuki yargısında, siyasi tercihinde 'başkası olarak kendisi' şeklinde yer açmasını buyurur. *Ben*, ötekinden kopamaz, ilişkiselliğini sekteye uğratamaz, araya duvarlar öremez. Ötekine adil olmak, ötekinin içinde bulunduğu tarihsel ko-

<sup>97</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 46.

<sup>98</sup> Sağlam, "Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş", s. 131.

şulların münferitliğini aşkın bir sorumlulukla ilintilendirmek, ötekini her türlü yasanın evrenselci yaklaşımına nazaran biricik bir kendilik olarak ‘buyur etmek’ anlamına gelir. Buyur etme, tüm ben öznelere için koşulsuz ve şartsız bir bağlayıcılık içerir.<sup>99</sup>

*Ben* öznesi, ötekinden sorumlu olduğu müddetçe bir diğer ifadeyle bilincinde, kararı ve eylemlerinde başkasına yöneldiği oranda gerçek manada özgür bir bireye dönüşür. Zira diğerinin çağrısına kulak vererek arzusunu herhangi karşılık beklemeden yerine getirmek etik adalettir. Ötekinin kararı ve arzusu olmadan yani ötekinin yokluğuyla kurgulanan benliklere dayanarak oluşturulan “hak ve adalet reçeteleri” her defasında kendini doyuma ulaştırmayı amaç edinmiş bir narsisizm anlatısına bürünür. Tüm bunların işaret ettiği üzere “ahlaki bir edim olarak adaleti *ben* iktidarından kurtarmak”, ötekinin hesapsızca bütün dengeleri yerle bir edecek şekilde sunmak, “yasaları, kuralları askıya alarak” elde avuçta ne varsa hepsini bağışlayarak mümkün olur. Nitekim öteki hak yoksunu olmakla beraber farklılığının tanınmamasından dolayı da onuru zedelenmiş olandır, “çoğunluğun dilini, örfünü, yarasını bilmediğinden yabancı/düşman ilan edilmiştir, fakat aynı zamanda yoksuldur, açtır, kimsesizdir. O halde adalet, *yoksun ve yoksul* ötekinin sonsuz bir özen borcunun ifa edilmesidir.”<sup>100</sup>

Modern bilimin temel karakteristiği olan pozitivistten nasibini alan modern hukuk, en güçlü anlatımını uyum, birlik ve kararlılığın hukukun aynı biçimde yinelenerek, değişmeyerek uygulanması ile sağlanacağı görüşünü ihtiva eden Hukuki Pozitivizm akımında bulur. Hans Kelsen’in *Saf hukuk Kuramı* adlı eseri, hukuksal normativizm olarak adlandırdığı teorisiyle doruğa ulaşmıştır.

Bütüncül ve nesnel bir hukuk kuramı geliştirmeyi amaçlayan Kelsen’e göre her pozitif kural, adil ya da gayri adil olmaktan bağımsız olarak geçerli olmalıdır.<sup>101</sup> “*Adalet nedir?*” sorusunun cevabına ilişkin her türlü girişim Kelsen’in teorisine göre boş kalıplarla ya da sübjektif ve rölatif değerlendirmelerle harmanlanmış olacaktır.<sup>102</sup> Hukuki pozitivizme göre hukuk ve ahlak birbirinden ayrılması gereken kavramlardır. Bu durumda Kelsen hukuku, normatif bir düzen olarak konumlandırırken irrasyonel ve duygusal bir ideal olarak görülen adalet mefhumuna hukuk biliminin mantığı gereğince yer vermemektedir.

Hukuki pozitivizm görüşünü özetle ifade edecek olursak hukuk sistemlerinin ahlaken ve siyaseten değerlendirilmesinin önemini yadsımadığını ancak hukuka kavramsal yaklaşmanın gerekliliğini savunduğunu ve insanın cevabını bulamadığı her türlü metafizik unsuru dışladığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan bir bilim olarak hukukun misyonu sadece yürürlükteki hukuk sistemini incelemek olmayıp olması gereken hukuk arayışı ve adalet tartışmalarını hukuktan uzaklaştırmayı hedeflediğini dile getirebiliriz.<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Sağlam, “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, s. 132.

<sup>100</sup> Sağlam, “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, s. 132.

<sup>101</sup> Hans Kelsen, “What is the Pure Theory of Law”, *Tulane Law Review* (34), (ss. 269-276), 1960, s. 275.

<sup>102</sup> A. J. Trevino, “Transaction Introduction”, *General Theory of Law and State: Hans Kelsen*, New Brunswick and London: Transaction Pub., 2006, s. xxiv.

<sup>103</sup> M. T. Özcan, “Önsöz”, John Austin: *Hukukun Belirlenmiş Alanı*, çev.: Ülker Yükselbaba vd. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015, s. XIX-XX.

Hukuki pozitivizme karşıt bir tavır içinde bulunan postmodernist hukuk görüşü, hukuki pozitivizmin savunduğu bu yaklaşımı reddederek daha çok doğal hukuk görüşü ile bağdaştırılabilecek bir yapı sergiler. Bilindiği üzere doğal hukuk öğretisinde hukuki uyumsuzluklarda hakimnin somut durumu değerlendirmek adına kendi vicdanına yönelerek çözüm bulması düşüncesi yer alır bu yaklaşımı postmodern düşünürler de benimser ve bu eğilime karşı durmazlar. Üstelik hakimnin takdir yetkisini genişletmeyi amaçlarlar.

Modern hukuka bir meydan okuma olarak postmodern hukuk biliminin akla, etiğe ve hukuka bir yer bulma gayreti içinde olması gerektiğini ifade eden Douzinas’a göre, modern felsefenin ve modern hukukun akıllı, etiği ve hukuku tek bir ilkeye, biçime ya da anlama dayandırma çabası başarısızlıktır.<sup>104</sup> Değişimi, yerelliği ve çoğulculuğu benimseyen postmodern anlatının, hukuku derinden etkilediğini ve pozitif hukukun üstünlüğüne olan güven kaybından söz edebiliriz. Bu durum çağdaş hukuk teorisinin farklı teorik perspektiflerinin doğmasına sebebiyet vermiştir.

Tarihsel yahut biyografik kökenlerin anlamını kurmak adına kabul edilebilir bir zemin sağladıklarını reddeden postmodernistler, yasaların kökenlerine bakarak yorumlamayı yadsırlar. Nitekim ABD Anayasası’nın tek bir doğru yorumu olduğu ve bunu yazanların anlamını değişmez bir şekle büründüklerini reddederler. Modern yaklaşımın metnin yazarı ne demek istiyorsa o anlama geldiği şeklindeki görüşü benimsemeyen postmodernistler için hukuki bir kararı yazan modern bir yargıç, gelecekteki kararlar adına bir model oluşturduğunu ve davaya tayin edici bir anlam yüklediğini varsaymaktadır. Uzlaşımın modern bir bakış açısıyla bakıldığında, anlamı belirlemek için bu hukuk yazarının niyetini anlamak yeterlidir. Bu bakımdan postmodernistler hukuk alanında yazarı ıskartaya çıkarır ve onun otoritesini ve hukuki otoriteyi sorgulayarak hukuk kararlarının keyfiliğini öne sürerler.<sup>105</sup>

Niyet mi yorum mu tartışması hukuk çevresinde her daim ihtilaf yaratmış olsa da postmodern meydan okuma başka bir yönden gelir. Postmodern yapıbozumu hukukun çarpıtılması olarak okuyan ve tehditkâr bulan geleneksel hukuk teorisyenleri, postmodern eleştiricilere nihilist yakıştırmasında bulunurlar çünkü her avukat ve yargıç şayet her yasa kendine ait yorumunu yükleyecek olsaydı bu durum kaosun hüküm sürmesine sebebiyet verirdi.<sup>106</sup>

Ahlak alanında rölativizm postmodernizmin karakteristik bir yönü olarak belirir ve bu bakımdan akıl, ahlaki amaçlar sorununa müdahil olmamalıdır zira farklı ahlaki görüşler savunulabilir. Dolayısıyla bu farklı ahlaki anlayışların birbirlerine karşı üstünlük elde etmesi söz konusu olamayacağı için ahlaki fikirler ve değerler arasında çatışma gözlenmektedir.<sup>107</sup>

Douzinas, modernite sorunu hususunu hukuk sorunu yahut hukuk çatışması “hukukun ve etiğin, hukukiliğin ve ahlakiliğin, geçerlilik ve değer, biçim ve özün çift yönlü

---

<sup>104</sup> Costas Douzinas, Warrington and R. McVeigh, S., *Postmodern Jurisprudence: The Law of Text in the Texts of Law*, London: Routledge, 1991, s. 18.

<sup>105</sup> Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 184.

<sup>106</sup> Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 184.

<sup>107</sup> Sabri Büyükdüvenci, “Postmodern Anlayışta Ahlak Sorunu”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 23, Ankara, 1997, s. 42.

dışlanması” şeklinde kaydeden bir felsefe geleneği bulunduğuna dair bilgiyi paylaşır. Düşünüre göre etiğin ve adaletin, postmodern politika için temel uğraşlardan biri halini almıştır ki bunun sebebini bütün gelenek ve eleştiri kaynağımızın arka plana itildiği bu zamana modernite sonuna gelmiş olmaya bağlayabiliriz. Bununla birlikte her ne kadar *ethos*’un dayandığı kaynaklar ilahi logostan şeylerin formuna ve Hristiyan etiğinden insani akılsallığa geçse bile ahlaka ait bütün geleneksel temel gücünü yitirmiştir. “Birbiriyle çatışan ahlaki ve hukuki otorite çoğulluğu karşısında, modernitenin yalnızca tek bir büyük entelektüel ve siyasal buluşuna, kendi kendini inşa eden ve tanımlayan kişisel özgürlüğe hala dokunulmamıştır.”<sup>108</sup>

Modern hukuka yönelik en ciddi eleştiri, sosyal bakımdan oldukça dikkat çeken birtakım problemlerin hukuk sistemi tarafından benimsenmemiş olmasıdır. Söz gelimi *Çernobil* ve *AIDS* sorunları insanları ilgilendiren ciddi sorunlar olmalarına rağmen hem devlet hem de hukuk, bu sorunları göremezden gelmektedir zira Çernobil, çok kamusal ve AIDS ise çok özel ve ferdi bir sorun olarak nitelenir ve görmezden gelir.<sup>109</sup>

Benzer bir örneği 1990’lı yıllarda meydana gelen Bosna’daki iç savaş ve savaş esnasında işlenen uluslararası suçların kovuşturulması ile küresel hukuk ve adaletin sergilemiş olduğu tutumun başarısız olmasında görebiliriz. açıyor.<sup>110</sup> Nitekim Uluslararası Adalet Divanı’nın Bosna soykırımına ilişkin Sırbistan’ı aklayan tavrı hala hafızalardan silinmiş değildir. Bu durumda şunu belirtmeliyiz ki uluslararası barış, istikrar ve güvenliği sağlama ve korumada birincil derecede yetkili ve sorumlu uluslararası kuruluş olan Birleşmiş Milletler’in varlık amacı bir kez daha tartışmaya açıyor.

Günümüzde insan hakları ihlallerinin en fazla yaşandığı Suriye iç savaşına karşı BM’nin tutumunda bir farklılık yok. Ayrıca Filistin meselesinde İsrail hükümetinin Filistin halkına yönelik şiddet içerikli hak ihlallerine tüm dünya kör ve sağır vaziyetini devam ettirmektedir. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin önsözünün başında “İnsanlık ailesinin bütün üyelerinde bulunan haysiyetin ve bunların eşit ve devir kabul etmez haklarının tanınması hususunun, hürriyetin, adaletin ve dünya barışının temeli olmasına”<sup>111</sup> dair ifadenin yer aldığını anımsatacak olursak barış, eşitlik, özgürlük ve adaletin tesisi genel hedeftir. Ne var ki insan hakları hususunu en sık dile getiren ancak tüm bu hakların ihlalinin yaşandığı bir dönem olarak modern çağ tarihteki yerini korumakta olup insanlık ailesini derinden sarsan sorunlara cılız bir tavırla yaklaşır. İşte tüm bu ve benzeri hadiseler kişideki adalet duygusunu incitirken modernliğin vadettiği söylemlere duyulan inancı da sarsar. Dahası hukukun evrensel ilkeleri bir olasılık halini alır.

Postmodernizme göre insanların böylesi kritik sorunlara kulak tıkamaması ve bu sorunlarla ilgilenmesi hukukun ciddiye alınması için elzemdir. Modern hukuk anlayışının hukuku kutsal kıldığını ve hakları önemsizleştirmiş olduğunu anımsatacak olursak aksi yönde olan postmodern hukuk, hukuku önemsizleştirmenin yanı sıra hakları kutsallaştırmayı istemektedir. Postmodern hukuk sisteminde, hukukun sosyal realiteye yaklaşması

---

<sup>108</sup> Douzinas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 141.

<sup>109</sup> Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, ss. 150-151.

<sup>110</sup> Cenap Çakmak, Cansu Atılgan, “BM, Bosna Soykırımı ve Küresel Adalet”, *Bilge Strateji*, Cilt: 4, Sayı: 7, 2012, (ss.11-30) s. 11.

<sup>111</sup> İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, <https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf>, Çevrimiçi Erişim: 20/04/2020.

ve sosyal realitenin de hukuka yakınlaşacak olması kültürel sistemin dışladıklarına kendilerini belirleme imkânı verilmesi üzerinde durulmakta olup iki yönlü bir sürecin meydana gelmesi söz konusu edilmektedir.<sup>112</sup>

Postmodernizmin ilk etapta çelişkili gibi algılsa da bütün bütünleştirme yöntemlerine yönelik itirazları koruyarak bir adalet kuramı oluşturmayı amaçlayan bir siyasal-etik projeyi imlemektedir.<sup>113</sup> Oysa bu türden temelden yoksun bir etik yaklaşım, bireyin neden ahlaki kurallara uyması gerektiği hususunda pragmatizm haricinde esaslı bir neden sunamamakta. Ahlaki buyruğu gönderenin bir kenara bırakılması esasında Lyotard'ın etik projesinin altını oymuştur. Diğer postmodernistlerin içine düştükleri çelişki de etiği boşlukta bırakmalarıdır. Yine de insan yaşamını anlamlandıran moral/etik kuralların gerekliliğinin farkında olan postmodernistler için asıl sorun emir ve yasakları kapsayan bu kuralların ne şekilde meşrulaştırılacağı hususudur. Nitekim Levinas, gönderen sorununu kısmen de olsa çözmüş görünmektedir çünkü ona göre hiç olmazsa kimileri için etik emirleri gönderen aşkın kutsal kaynaktır. Levinas'ın aksine bu ve benzeri metafizik temelleri reddeden ve temelden yoksun olan postmodern etik çoğulcu bir yapı kapsamında "kültürel, etnik ve dinsel küçük" anlatıların yaşamasını savunur.<sup>114</sup>

Postmodern düşünürler için adalet her zaman gerçeğe yakından ilişkili olmuştur ve adaletin gerçekleşmesi gerçeğin meydana çıkartılmasıyla ilintilidir. Bir başka anlamıyla adalet, 'olgusal' olarak verilen birtakım özgül yasal 'dava' ile ortaya konamaz, adaletin kendisi bir formülün yinelenmesi yahut önceden belirlenmiş bir kurala yaraşır bir yargı olarak değil bir vaka olarak mevcut olabilir.<sup>115</sup>

Bu durumu göz önünde bulunduracak olursak araştırmamızda modern dünyanın farklılıkları yok sayma eğiliminin adalete yansımaları tartışılmakla beraber yeni insan tasavvurlarının etik ve politik düzlemdeki ilişkileri bilhassa kimlik ve farklılıklar bağlamında ele alınarak, post-antropolojik felsefelerde adaletin toplumsal olarak kabul edilen sunumları değerlendirilecektir. Söz gelimi hukuk sistemine karşı çıkışı, meydan okuması, bütünleştirici düşünceyi ve homojenliği reddedişi dikkate alındığında marjinal olana, farklı olana, kenarda bulunana yolu açmak gerekliliğini savunması esasında postmodernizmin *değişmeye, plüralizme ve yerelliğe* imkân verilmesinden yana olduğunu kanıtlar.

Şunu vurgulamak önemlidir ki bir bakıma yargıç adalet adına hem ötekinin tekil talebini ve her bir olayın kendi biricikliğini baz alarak hüküm kurmalı hem de hukukun buyruklarını dikkate alarak hükmünü icra etmelidir. Her ne kadar çelişkili gibi görünse de böylesi bir adalet hukuki düzenin sağladığı biçimsel eşitlik ile etiğin sınırsız özen borcunun eş zamanlı uygulamasını zorunlu kılar. Öyleyse adaletten konuşmak bilgi, teorik yargı meselesi değildir. Bu yüzden adalet hesaplama işi değildir. Haklı olanı hesaplayabilirsiniz. Yasalara göre, örneğin suç işleyen on yıl hapis cezasını hak ettiğini söyleyebilir, yargılayabilirsiniz. Bu hesaplama işi olabilir. Fakat bunun doğru olarak hesaplanması adil olduğu anlamına gelmez. Bir yargıç adil olmak istiyorsa, yasayı uygulamakla yetinemez. Her seferinde yasayı yeniden icat etmelidir. Sorumlu olmak, bir karar vermek

---

<sup>112</sup> Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, ss. 150-151.

<sup>113</sup> Burcu Bostanoğlu, *Postmodernizm ve Uluslararası Politika*, Çevrimiçi Erişim: 10.11.2019, <http://www.foreignpolicy.org.tr/arkaplan/mart04/tr/aykonu.htm>

<sup>114</sup> Yüksel, *Hukuka Postmodern Yaklaşım*, s. 106.

<sup>115</sup> Docherty, "Postmodernizm: Bir Giriş", ss. 41-42.

istiyorsa, yasayı kodlanmış bir program olarak verili bir duruma basitçe uygulaması değil, her münferit durumda yeni bir adalet ilişkisi icat etmesi gerekir ki bu, yaptırım, ceza ve ödül hesaplamalarına indirgenemeyecek bir adalet anlamına gelir.<sup>116</sup>

Adaletin başlangıcını asla gerektiği kadar adil olmadığını bilmekle ilişkilendiren Nancy’ye göre birey için olduğu kadar herkes için gerçekten adil olanın ne olduğunu bilemeyiz, çünkü bu önceden verili değildir. Bu nedenle onu her defasında yeniden aramak, icat etmek, bulmak ve her daim daha fazla gayret içinde olmak gerekir. Nancy’nin de bildirdiği üzere hiçbir biçimde böyle yeterince adil diyemeyiz ve yeterince adil değildir. Bu bilinçte olmak, şimdiden adil olmaya başlamaktır. Nancy’ye göre adalet her zaman başkalarına göre sağlanır ifadesinde bulunmak ben size göre bir başkasıyı tıpkı sizin bana göre bir başkası olmanız gibi ve ben tek başıma sizin için ve herkes için doğrunun ne olduğuna karar veremem.<sup>117</sup> Nancy’in adaletle ilişkin bu değerlendirmeleri de postmodern düşüncenin adaletten kastının ne olduğunun açık ve net bir ifadesi olarak nitelendirilebilir. Çünkü adalet, önceden verili olmayan ve her defasında yeniden icat etmek durumunda kaldığımız bir arayış olmakla beraber kişiler arasında gerçekleşir.

Bu hususta adil olmanın adalet için daha yapılacak şeylerin olduğunu, onun daha fazlasını ve daha ileri gitmeyi talep edebildiğini düşünmek olduğunu ileri süren Nancy’nin düşüncelerine yer verecek olursak adil olmak, adilin ne olduğunu bildiğini iddia etmek değildir aksine bulmakta yahut anlamakta daha çok doğruluk olduğunu düşünmektir.<sup>118</sup>

(...) gelip de size ‘işte mutlak adalet budur’ diyecek biri olmayacak asla. Eğer biri bunu söyleyebilseydi, belki de bizim doğru ya da eğri olmamıza bile gerek olmayacaktı, yapacağımız tek şey bir yasa olacak şeyi aptalca uygulamak olacaktı.<sup>119</sup>

Bu düşünceden hareketle Eagleton’ın postmodernistlerin adalet savunucuları olduğu yönündeki söylemi bir bakıma haklı olabilir. Postmodern düşünürlere göre adalet, kişilerin birbirlerine saygı göstermelerinin ürünüdür öyle ki aralarında engellenmemiş bir söylem mümkün olabilsin. Söz gelimi cemaat adalet merkezleri, grup bağlılığının bu türünü geliştirmek adına oluşturulur. Dolayısıyla kişiler, birbirlerinin değerlerini, inançlarını ve deneyimlerini dikkate almaya gayret ederken aynı zamanda farklılıklarında mutabık kalırlar. Böylelikle yasalar bir toplumsal ilgi kapsamında tatbik edilir ve davacılar hukuki mandalardan ziyade, birbirlerine tepkide bulunur. Bu nedenle hukuk, kişileri bütünleştirir.<sup>120</sup>

Dekonstrüksiyonun sonsuz bir yorum olduğu için adalet ertelenmiş olup geleceğe konumlanmış olup böylelikle adalet çünkü kesinliğin mutlaklığı ve gayri adilliği söz konusu olduğu için adalet sonsuz bir yorum çeşitliliğinde sonsuza dek ertelenir ve bu yolla adalet olmağını sürdürür ve korur. Gerek hukuk gerekse başka bir kurum ne zaman ki

---

<sup>116</sup> Jacques Derrida, “The Villanova Roundtable”, *A Conversation with Jacques Derrida, Deconstruction in a Nutshell*, ed. John D. Caputo, New York: Fordham University Press, çev.: Rabia Sağlam, 1997, s. 17.

<sup>117</sup> Nancy, *Tanrı Adalet, Aşk, Güzellik*, ss. 81-92.

<sup>118</sup> Nancy, *Tanrı Adalet, Aşk, Güzellik*, ss. 73-74.

<sup>119</sup> Nancy, *Tanrı Adalet, Aşk, Güzellik*, s. 75.

<sup>120</sup> Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, s. 164.

adaleti ertelemeyi değil tesis etmeyi tercih edecek olursa işte o vakit adalet bütün bu yorum çeşitliliğini sonlandırarak, nihai anlamı dayatır ve o esnada artık adil olmaktan çıkar. Bu nedenle dekonstrüksiyon adalettir ve adil olan sadece yorumlarımızdır.

Handler, yapıbozuma uğratılmış bir hukukun özgürleştirici olacağını savunur. Gerek dönüştürücü gerekse de kurucu özellikte olacak diyalog esaslı ilişkilerin, hukuka hataları giderme, dezavantajlı statüde bulunanların devlet karşısında daha başarılı olmaları için yardım etme görevini ifa edeceği postmodern bir diyalog cemaati önerir.<sup>121</sup> Diyalog ve cemaat bağıntısı postmodern adaletin ve hukukun inşası için oldukça önemli bir bağlantı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilindiği üzere çağdaş Batı ve Amerika felsefesinde genel olarak komüniteryenlik (cemaatçilik) olarak anılan yaklaşımda Rawls, Sandel ve Habermas gibi düşünürlerin esas vurgusu siyasetin ahlaki amaçlarını kamu gücünü kullanarak yerine getirmeleri yönündedir. Bu yönelimin kökenlerini Kant'ın felsefesinde bulsak da aslında Kant'ın kamunun gücünü ahlak adına şart koşmadığını belirtmek gerekir. Ne var ki onun ahlak ve siyasetin işleyiş mekanizmasını birbirinden ayırmamasının ortaya çıkardığı sonuç bu şekilde algılanmıştır. Söz konusu fikriyatın sol kanadı açısından siyaset ve ahlak bir zümrenin tarihsel haklılığını ispat etmelerinin bir tür enstrümanı olarak değerlendirilmesinden dolayı adaletin sosyal adalete, ahlakında etiğe dönüştüğünü ifade edebiliriz.<sup>122</sup>

John W. Murphy'nin de ifade ettiği üzere toplumsal hayatın diğer birçok boyutu gibi hukuk da neredeyse bütün vatandaşlar için güvenilemez hale gelmiş olup esasında bir tapınma nesnesi olmayıp sorunları etkili şekilde çözmesi gereken şeyin ta kendisidir. Sadece kendi farklılıklarını tartışmaya muktedir insanlar bu amacı gerçekleştirebildiğinden, toplumsal ahenk soyut yasalarla teminat altına alınamaz. Dolayısıyla postmodernist bakış açısına göre hukuk, diyalogu kolaylaştırmalıdır.<sup>123</sup> Murphy'e göre gerçekten de uygun hukukun toplumsal bağlılığı arttırdığı savunulur.

Modern hukukta adalet formel ve statik bir yapı sergiler. Bu bağlamda norm ve kuralların uygulanmasıyla adaletli ya da adaletsiz terimlerini sınırlarız. Norm ve kurallar mutlaklıklarını yitirip sorgulandığında ve geçerlilikleri sınılandığında adalet anlayışımız dinamik bir özellik kazanır. Dolayısıyla dinamik adalet formülü şöyledir: “şunu yapmak adaletli değil, tersine bunu yapsak adaletli olur”, “şu adil değildir, oysa bu adil olur.”<sup>124</sup>

Postmodernizmden yana olan düşünürler, hukukun esas işlevinin adaleti yerine getirmek olduğunu ve adalete aykırı bir hukuk düzenine de insanların karşı çıkmaya hakları bulunduğunu savunmaktadırlar. Bu bağlamda hukuki kararın sürekli bir akış içinde bulunduğu ve dinamik bir nitelik taşıdığı postmodern yaklaşıma göre kurallar mutlaklığını yitirir, sorgulanır ve denemeye tabi tutulursa toplumda adaletin dinamik<sup>125</sup> nitelikte

---

<sup>121</sup> Joel Handler, “Dependent People, the State and the Modern/ Postmodern Search for the Dialogic Community”, *UCLA Law Review*, 35(6): (s. 999-1113), 1988, s. 1030.

<sup>122</sup> Başdemir, *Siyaset ve Ahlak*, s. 17.

<sup>123</sup> Murphy, *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, ss. 158-164.

<sup>124</sup> Heller, *Postmodern Politik Durum*, s. 178.

<sup>125</sup> Bir toplumda hukuk kuralları mutlak sayılır, sorgulamaya ve sinamaya tabi tutulmazsa o zaman adalet anlayışını statik saymak gerekir. Bkz. Heller, *Postmodern Politik Durum*, s. 177.

olduğu söylenebilir. Adaletin dinamik niteliğe eriştiği bir toplumda herkes tarafından adalete tamamen uygun sayılan çok az sayıda hukuk kuralına rastlanacağı belirtilir.<sup>126</sup>

Postmodernizm yaklaşımına göre “hukukta kural önemini yitirmekte, özne (süje) gündeme gelmekte, hakimnin geniş takdir hakkına sahip olması ve her somut durum için uygun çözüm araması, semiyotiğin, yorumsamanın ve pragmatizmin, hukuki realizmin, hakimnin başlıca yardımcıları olması savunulmaktadır.”<sup>127</sup> İyi ya da *adilin* olmadığı postmodernizm düşüncesinin genel geçer kuralları yok sayan eğilimi kendini her iki kavramın da olmamasında ifade etmektedir. Bu kavramlara yönelik herhangi bir tanımın yapılamayacağını savunan postmodernizmin esasında kendini bir çeşit nihilizm olarak gösterdiği söylenebilir.<sup>128</sup>

Postmodern hukuk, mikro hukuk uygulamalarını ve hukukta mikro ihtilalci hukuk kararlarını çatısı altında konumlandırmayı tercih eder. Postmodern yaklaşımın toplumdaki hedefi hem siyasi hem de hukuki cemaatlerin nicel artışı olup ‘yorumlama tekeli’ elinde bulunduranlara karşı hukuk alanında bir mücadeledir. Böylelikle postmodern düşünürler hukuk hayatında önemli rol oynayan hakların soyutluk içinde değil, kendi somutlukları içinde değerlendirilmesini savunmakta olup hukukun kapsamı dışında tutulan grupların yetkili olma talebini gündeme taşırlar.<sup>129</sup>

Bu noktada belirtilmelidir ki dekonstrüktivizmde adalet, büyük bir rol oynamaktadır. Özellikle de Derrida’nın ünlü “dekonstrüksiyon adalettir” söylemi postmodern hukukun moderniteye yönelttiği eleştirinin de önemli bir ifadesidir. Çünkü adalet, soyut kurallarda formüle edilemeyendir. Bir diğer ifade ile adalet hesap edilemeyen, kurallara direnen, simetrik bir niteliği barındırmayan, çok yönlü ve heterotropik (normalden başka bir yerde oluşan) bir yapı arz eder.

Her şeyin göreceli ve değişebilir olması, farklı yorumlara ve değişik anlamlara olanak verebildiğinden ötürü nesnel gerçekliğe kuşku ile bakılması gerekir zira nesnel hukuk bilgisi reddedilebilir ve onun yerine hermeneutics (yorumlama yoluyla) elde edilen hukuk bilgisi ikame edilebilir. Bu açıdan hermeneutics de postmodern hukuk yaklaşımında oldukça önemlidir. Hukuktaki her ihtilafın her daim uzlaşma ile sonuçlanmasının mümkün olamayacağını hatırd tutacak olursak taraflar arasındaki ayrılıkları yok edecek, ihtilafa düşmüş olan iki tarafın haklarını eşit oranda gözetebilecek, evrensel bir yargı kuralı, bir kurallar bütünü inşa edilemeyecektir. Bu durumda hakimnin adeta bir sanatçı gibi yapacağı şey, bir kuramı baz alması değil olsa olsa hamlelerin muhtemel sonuçlarını referans alarak yargıda bulunması uygun olacaktır. Söz gelimi liberalizm, adaletin üstünlüğü görüşüne odaklanırken amaçlardan ve isteklerden önce gelen bir insan varsayımına dayanmıştır. Postmodernizme göre, insana dair bu fikriyat gerçeğe aykırı ve tutarsızdır çünkü insan birbirine bağlı olmayan isteklere sahiptir ve bunların mantıken birbirine bağlı olması da söz konusu değildir. Bu nedenle ferdi özne, kavranılması olanak dışı farklılıkların bir toplamıdır.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, ss. 154-155.

<sup>127</sup> Adnan Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011, ss. 180-181.

<sup>128</sup> H. Serdar Tabanoğlu, “Postmodernizm ve Hukuk, Boyutlar Arası Bir Geçişe Yaklaşım Denemesi”, *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları*, 2015, ss. 466-467.

<sup>129</sup> Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, s. 164.

<sup>130</sup> Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, ss. 153-155.

Yargı sistemlerinin meşruiyetini ve hukuk çalışmalarının bütünlüğünü sorguladığı bir alan olan hukuk teorisi, epistemoloji ve yönetime ilişkin postmodern yaklaşımların en önemli düşünsel krizlerden birini ortaya koyar. Tarihsel olarak hukuk olgusunun uyumsuzlukları gayri şahsi, öngörülebilir ve tartışmaya sebebiyet vermeyecek şekilde çözüme ulaştırdığı aynı zamanda tarafsız ve adil olduğu varsayılmaktadır. Hükme varmanın olgusal temelli, analitik, önyargılardan kurtulmuş, tarafsız ve nesnel bir şey olabileceğini ve olması gerektiğini öne süren geleneksel hukuk felsefesi açısından hukukun belirli bir anlamı olmakla beraber hukuki hükümlerin, “keyfi ve ödün verici siyasi, ekonomik ve toplumsal faktörlerden” bağımsız, kendine yeterli, kodlanmış bir kurallar sistemi olduğu varsayılır.<sup>131</sup>

Bunun aksine postmodern yorum ve yapıbozum söz konusu bu varsayımları tersine çevirerek postmodernler hukuk kapsamında tayin edici bir anlamın bulunmadığını iddia ederek bu alan içinde rasyonaliteye dayalı hakikat iddialarının imkânını sorgularlar.<sup>132</sup> Bu bağlamda postmodernistler, hukuki otoriteyi sorgulayıp, hukuki kararların keyfi olduğunu ileri sürerler. Söz gelimi olumlayıcı postmodernistler açısından siyasi, öznel ve tartışmaya açık bir şey olan hukuk, kişisel yorumdan ibarettir. Buna karşın kökten belirlenmemişlik yönünde daha da ileri giden şüpheciler açısından herhangi bir yasaya dair hiçbir yorum gerçekten meşru sayılamaz. Dolayısıyla hukuki metinlerin anlamı belirlenmemiş olup dilsel anlamda görelî ve hiçbirî ayrıcalıklı sayılamayacak olan sayısız yoruma tabidir. Öyle ki anlam dayatılır zira bir hukuk metninin her okuması zorunlu olarak bir yanlış okumadır. Tüm hukuk metinleri aynı zamanda “hakkında karar verilemez” karakterde veya “tutarsız”dır. Postmodernistlere göre bunun nedeni hukuki dilin de tüm diğer diller gibi ya nihai bir anlamı yoktur veya bu dil yalnızca iktidar ilişkilerinin bir işlevini sunar.<sup>133</sup> Ancak bu yargıyı temellendirebilecek alana sahip değiliz... Kısaca ifade etmek gerekirse, adaleti keşfetmek durumundayız.

Hukuk sistemine karşı çıkması, meydan okuması, bütünleştirici düşüncenin ve homojenliğin reddedilişi olarak postmodernizm, sıra dışı ve farklı olana, kenarda bulunana yolu açmak gerektiğini söyleyerek; değişmeye, plüralizme ve yerelliğe olanak tanınmasından yana bir tavır sergiler. Postmodernizm ile değişikliğe uğrayan modernizmin bilim anlayışı ve beliren bu yeni durum hukuk anlayışına uygulandığında ‘hukukun evrensel ilkeleri’ yalnızca olasılığa dönüşmüştür.<sup>134</sup>

Modern siyaset felsefesinde akıl, siyasetin yegane meşruiyet parametresidir. Postmodern siyaset felsefesi ise modern siyaset felsefesine dair vurgulanan karakteristik yönlerin radikal biçimde sorgulanmasına karşılık gelir. Akla yönelik ciddi eleştirileriyle kendini ifşa eden postmodern siyaset felsefesi hem akli hem de insani her şeyin belirli bir tarihsel-toplumsal bağlamın ürünü olduğunu baz alır. Postmodern siyaset felsefesi bireyin toplumsal yaşamı öncelemediğini aksine, bireyin toplumsal yaşamın bir ürünü olduğunu ileri sürerek modern siyaset felsefesinin evrenselci yönünü de eleştiriye tabi tutar. Bireyin ve dolayısıyla da aklın sahip olduğu bütün özelliklerin içerisinde bulunmuş olduğu toplumsal koşullardan yalıtık olarak düşünülemeyeceğini varsaydığı için, birey ve aklın bağlam bağımlı olduğunu, bu nedenle toplumsal bağlamları aşan, onların üzerinde bulunan

<sup>131</sup> Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 182.

<sup>132</sup> Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, New York: Methuen, 1988, s. 127.

<sup>133</sup> Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, ss. 183-184.

<sup>134</sup> Yüksel, *Hukuka Postmodern Yaklaşım*, ss. 119-120.

evrensel bir iynin olamayacağını kabul ederek evrenselci değil bağlamsalcı bir nitelik sergiler. Bağlaman, siyaseti kendisine göre değerlendirebileceğimiz bir referans göstere-meyecek derecede dinamik ve değişken bir mahiyete sahip olduğunu kabul etmesinden ötürü postmodern siyaset felsefesi, iynin topluluksal bağlamları baz alarak değişkenlik sergilediği şeklindeki düşüncesine katıldığı toplulukçu siyaset felsefesinin hem homojen hem de istikrarlı topluluk anlayışına karşı çıkar. Öyle ki postmodern siyaset felsefesi, “bir insani özün olmadığını, siyaseti dayandırabileceğimiz herhangi bir temelin bulunmadı-ğını, insanın kendisine ve içerisinde bulunmuş olduğu koşullara ilişkin bilincinin sınırlı olduğunu, evrensel bir “iyi”nin mümkün olmadığını ve tarihin isleyişine içkin rasyonel bir düzenin bulunmadığını iddia eder.”<sup>135</sup>

Hukukta plüralizm yaklaşımı esasında sınırlandırılmayan bir rölativizm olarak belirir ve yeniden yapılanma daima faydalı sonuçlara neden olmayabilir. Bu nedenle post-modern görüş serbest tartışmadır ve iki yöntem üzerine odaklanır. Serbest tartışmanın sağladığı yarar katılan kişilerin menfaatlerine üstün anlaşmalara ulaşılabilir ve insani de-ğerler zararlı etkilerden korunabilir. Ne var ki bu şekilde ortaya çıkabilecek anlaşmalar geçici olmaktan ötesine geçemezler.<sup>136</sup>

Postmodernistlerin hukuk teorisinin en tartışmalı konusu olan adalet kavramına kalıcı bir katkı getirememiş olduklarına odaklanacak olursak bu yaklaşım, hâkimin somut duruma göre uygun karar vermesi ve içtihadın içtihadı nakzetmemesi (bozmaması) ge-rektiği şeklinde bir sonucu doğurur ki bu durumun hukuk düzenini karmaşaya düşürme tehlikesi barındırdığı açıkça ortadır.<sup>137</sup> Bütün genel ilkeleri ve ölçütleri reddeden postmo-tern ahlak, problematik olarak değerlendirilmiş olup varlığı tartışma konusu olmuştur. Davranışların değerlendirilmesi koşuluna dayandırılan ahlak, birtakım belirli değer ölçüt-lerinin evvelden kabulünü zorunlu kıldığı için bu ölçütler de genel geçer bir yapıyı gere-k-tirmektedir. Bu ise esasında postmodern ahlakın karşı çıktığı üst ilkeler, bir başka ifadeyle gereksiz davranış zincirleri olarak nitelendirilmektedir.<sup>138</sup> Kısacası postmodern düşünür-ler şekillenmiş veya çok iyi temellere dayandırılmış etik görüşe sahip değillerdir. Bu ba-kımdan postmodern ve etik kavramlarını yan yana getirip bütünleşik bir anlam ortaya koymak olanaksızdır zira etik kavramının büyük oranda değerlerle ilgili olması oysa post-modernizmin hoşgörü kavramını çarpıtarak farklılıklara, farklı değerlere hoşgörü adı al-tında değersizliği savunması, çelişkili bir durumu ifade eder. Postmodern etik, insanlığın ortak paydalarda kavranamayacağını iddia etmekle beraber öne sürülen hiçbir evrensel standardın bulunmadığını da savunur.<sup>139</sup>

Geometrik ve mekanik dünya tasavvuru olarak modern bilimin yansımaları hu-kukçular tarafından benimsenerek hukuk modern sıfatını alırken modern bilimin monistik karakteri modern hukuk alanına sirayet etmekte olup müspet hukukun üstünlüğünün be-nimsendiği görülür. Benzer biçimde modern bilimin pozitivist özelliği modern hukukta hukuki pozitivizm olarak ifadesini bulur böylelikle hukukta çözülemeyecek bir problemin

---

<sup>135</sup> Küçükalp, *Postmodern Siyaset Felsefesi*, ss. 18-19.

<sup>136</sup> Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, ss. 151-152.

<sup>137</sup> Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, ss. 180-181.

<sup>138</sup> Ahmet Ulvi Türkbağ, “Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet, Hukuk Devleti”, *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı: 13, 2016, s. 24.

<sup>139</sup> Gözde Dedeoğlu, *Etik Düşünce ve Postmodernizm*, İstanbul: Telos Yayınları, 2004, ss.159-168.

olmadığı varsayımı yaygınlık kazanır. Bu varsayımla müspet hukukun eksiksiz/tam olduğu kabul edilerek otonom hukuk ve yargıç kabulü gibi konular modern hukukun toplum üzerinde tahakküm kurarak toplumu istediği gibi şekillendirmesi için ona meşruiyet imkânı kazandırmıştır.

Ayrıca modern hukuk insanların rasyonel varlıklar olduğunu göz önünde bulundurarak soyut bir birey anlayışı ortaya koymakla tüm bireylerin yasa önündeki eşitliğini şeklen kabul ederek esasında biçimsel bir adalet yaklaşımı sergilemiştir. Böylelikle modern bilimden öykünen modern hukuk bilimi de tıpkı bilgi gücüdür düsturunu benimseyen F. Bacon ve Descartes gibi düşünürlerin etkisiyle belirliliği sağlayarak gücü elinde bulundurmayı amaçlamıştır.

Görüldüğü üzere postmodernizm marjinal olana, farklı olana, kenarda bulunana yolu açmanın gerekliliğini savunur. Adaletin kişilerin birbirlerine yönelik saygılarının ürünü olduğunu, bu durumun inançlarına, değerlerine kısacası engellenmemiş bir anlatının mümkün olduğu, birbirlerinin farklılıklarına karşı geliştirmiş oldukları saygının neticesinin adaleti oluşturduğunu bildirir. Modern hukukun temelinde yer alan şekli hukuki eşitlik ve biçimsel adalet görüşü artık yerini maddi hukuki eşitlik ve somut adalet anlayışının benimsenmesi gerektiği yönünde bir düşünceye terk etmiştir.

Postmodern paradigmanın egemen olmasıyla birlikte monist ve üstün niteliğine gölge düşen doğa bilimleri gibi determinizm, pozitivizm ve doğrulanabilirlik hususları da yerini belirsizliğe bırakmıştır. Hukukta belirlilik yerini belirsizliğe bırakmış olup gerek Hukuki Realizm Akımı gerekse Eleştirel Hukuk Çalışmaları ile masaya yatırılan bu nitelik belirsizliğe doğru ciddi bir sapma yaşamıştır.

Bonaventura Santos sadece mevcut devlet yasallığının eleştirisine girmek yerine, daha sinsi ve zarar verici sosyal ve kişisel baskı biçimlerinin sıklıkla meydana geldiği gizli veya bastırılmış hukuksallık biçimlerinin ortaya çıkarılmasından yanadır. Savunduğu postmodern hukukun böylece yasal görüşlerimizi genişleterek ve derinleştirerek sosyal ve kişisel yaşamın radikal bir demokratikleşmesine katkıda bulunacak bir bilgi haline geleceğini umar. Ancak o zaman hukukun insan için kayıtsız şartsız iyi bir şey olacağını savunur.<sup>140</sup>

Bu düşünceden de anlaşılacağı üzere postmodern düşünürlerce hukukun hegomonik bir iktidar sistemini koruduğuna yönelik eleştirilere maruz kalan modern hukuk yapısı devletin hukuku inşa eden tek aktör olarak konumlanmasını sağladığı için postmodern düşünürler tarafından kabul görmemektedir. Ayrıca hukukun ve yargıcın otonom özelliklere haiz olamayacağı görüşü postmodern hukukun önemli kriterlerinden biridir. Toplum üzerinde tahakküm kuran modern hukuk anlayışı postmodern paradigmayla beraber toplumu etkileyen ve ondan etkilenen mutualist bir hukuk anlayışına yönelmiştir.

## 5. Kimlik ve Farklılık Meselesi

Bitki ve hayvanlardaki genetik değişimler, klonlama, yapay organ nakilleri, tüp bebek olgusu, yapay zekâ ve siborglar gibi baş döndürücü uygulamalarla beraber insan tasavvurunun ve insanın çevresiyle kurmuş olduğu ilişkilerin benzer biçimde kalması mümkün olamaz elbette. Değişim ve dönüşümden nasibini alan insanın içine sürüklendiği

<sup>140</sup> Boaventura de Sousa Santos, "Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law", *Journal of Law and Society*, Vol. 14, No. 3, 1987, (ss. 279-302), s. 299.

ve tüm dünyayı çevreleyen bir anlam krizi söz konusu edilmekte ve bu krizin yansımalarının en net görüldüğü yer ise kimlik<sup>141</sup> arayışları içinde gözlemlenmektedir. Postmodern toplumların süratle gelişip değişmesini göz önünde bulundurulacak olursak günümüz toplumunun temelini oluşturan bilgi ve teknoloji ağı sayesinde farklı insanların bir aradalığını önceleyen bir yapının belirdiğini söylemek mümkün.

Görünüşü, imajı ve tüketim gibi etkenleri esas alan bu yapıda postmodern kimliğin akışkanlığı, hızlıca değişime açık oluşu, devinimli ve devamlı surette kendini yenilemesi kaçınılmaz olarak çoğulculuğu ve çeşitliliği getirir. Bu durum ise kimlik çatışmalarına sebebiyet verebilir. Hatta, “kimlik çatışmalarının beslediği şiddetin gittikçe artan bir süreklilikle kendisini dünyanın dört bir yanında tekrarladığı görülüyor.”<sup>142</sup> Harvey’in de ifade ettiği gibi heterojen yapıyı ön plana alan postmodernizmde geçici olma hali ne derece büyükse bu halin içeriğinde yer alan “ezeli ve ebedi” hakikati keşfetmek yahut üretme gereksinimi de o derece büyük olur zira, “tarihsel köklerin araştırılması gibi eğilimler hep değişen bir dünyada daha güvenli limanlar ve daha uzun ömürlü değerler arayışının işaretleridir.”<sup>143</sup>

Bu çeşitlilik ve çoğulculuk ortamında adaletin nasıl tesis edileceği herkesi memnun edecek bir yasal düzenlemenin nasıl sağlanacağı oldukça çeldirici bir soru olarak siyasetin açmazları arasındadır. Ayrıca, teknolojik ivmenin artmasıyla birlikte yasaların teknolojiye uyum sağlaması adına değişmesi gerektiği yönünde geniş bir fikir birliği söz konusu edilmekle beraber hukuk tarihinde dili, ırkı, rengi, cinsiyeti, milleti ve dini inancı gibi etmenlerin neden olduğu önyargıların neticesinde verilen kararların adaletsizliğine dair birçok örnek mevcut. Kimliğe ilişkin faktörlerin yapay zekâ algoritmaları sayesinde minimize edilmesiyle verilecek kararlarda adaletin tarafsızlığı sağlanabilecektir. Hukuki ihtilaflara neden olan kimlik ve farklılık tartışmalarında adaletin tesisinin robohakimler aracılığıyla giderilebileceği bir paradigma değişikliği söz konusu edilmektedir.

İnsanlar gibi hatalara düşmeyerek tüm kararların aynı yüksek hukuki standardı uygulayabilen yapay zekâ sistemleri olarak robohakimler gündeme gelmektedir. Bu yolla uzun ertelemelerin ve yüksek maliyetlerin neden olduğu hatta kimi zaman adaletsizliklere sebep olan hukuki süreçlerin robohakimler yoluyla otomatikleştirileceği bir dönem dilendirilmektedir. Robohakimlerin bütün insanları yasa önünde eşit yargılamasının mümkün olabileceği yönünde söylemler söz konusu. Bunun yanı sıra herkese aynı ve eşit tutumlar sergileyecek robohakimler, hukukun bütünüyle önyargısız ve şeffaf bir şekilde uygulanabilmesine olanak tanıyacak şekilde programlanacaktır. Böylelikle istenerek ya da istenmeyerek de olsa insani önyargılar (açlık, yorgunluk gibi faktörler) robohakimler aracılığıyla son bulabilecektir. Ayrıca insan hakimlerin önemli bir noksanlığı da vakanın bütün inceliklerini irdelenecek yeterli zamanlarının olamayışı karşısında robohakimlerin bir yazılımdan çok daha fazlası olmalarından ötürü bütün beklemedeki davaları seri bir biçimde olmasa da eşzamanlı inceleyerek rahatlıkla kopyalanabilir ve dava sürecinde

---

<sup>141</sup> “İngilizcede ‘identity’ terimi hem ‘kimlik’ hem de ‘özdeşlik’ anlamına gelir. Biz pratik nedenlerle, sadece ‘kimlik’ terimini kullandık; ama okurun kimi bağlamlarda bir yan anlam olarak ‘özdeşliği’ akılda tutmasında fayda var.” Bkz. William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, çev.: Ferma Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 9.

<sup>142</sup> Amartya Sen, *Kimlik ve Şiddet Kader Yanılsaması*, çev.: Ahmet Kardam, İstanbul: Türk Henkel Yayınları, 2006, s. 23.

<sup>143</sup> Harvey, *The Condition of Postmodernity An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, s. 292.

kendine ait bir robohakime sahip olabilir. Kısacası son teknoloji adli tıp tekniklerinden cinayetlere kadar pek çok alanda yeterli teknik bilgiyle donatılmış robohakimler, insan hakimlerden çok daha üstün yapıda sınırsız belleğe ve öğrenme kapasitesine sahip olabilecektir.<sup>144</sup> Bütün bu gelişmelerin ışığında ifade etmek gerekirse önyargıdan münezzeh, yetkinlikte sınır tanımayan ve şeffaf olan böylesi yazılımlar eşliğinde etkili ve adil bir yargılamanın olabileceğine dair inanç her geçen gün artmakta olup bu durumun kimlik ve farklılık meselesinde adaletin imkânına dair sorgulamalarda da etkili bir güzergah olacağı yönünde kanaatler mevcut olabilmektedir.

Uzun zamandan beri ve dünyanın her yerinde insanlar dil, gelenek, görenek farklılıklarıyla ilgileniyorlar ama bugün bütün dünyada insanlar birbirlerine bağımlı olduklarını, dolayısıyla farklılıklarını ve dünyadaki değişiklikleri gitgide daha iyi anlıyorlar. Spontan bir antropoloji üretiyorlar ve bu antropolojinin amacı bilgi değil, bir kimlik oluşturmak, hatta siyasal bir stratejinin ifade edilmesi.<sup>145</sup>

Bu noktada belirtmelidir ki siyasal stratejiyle bilgi ve güç odaklı bir antropolojinin kimlik ve farklılıklar üzerinde ne gibi etkilerinin olacağı şimdiden özenle işlenmesi gereken bir mevzu olarak değerlendirilmelidir. Çünkü teknoloji ve bilgi güdümündeki siyasal stratejilerin adalete tesiri ve adaletinde bu konulara yönelik şekillenışı ihmal edilememesi gereken bir öneme sahiptir. Dolayısıyla *post-humanın* yeni kimliği ve adaletle olan bağı ve tüm bunların neticesinde farklılıklarının onay görüp tanınması hususu politik olduğu kadar etik de bir içeriğe sahiptir.

Postmodernizmin kültürel söylemi yeni baştan betimlenmesinde heterojenlik ve farklılık gibi hususları özgürleştiren güçler şeklinde öne çıkardığını anımsatacak olursak parçalanmanın, belirlenemezliğin ve tüm evrensel totaliter anlatılara karşı yoğun bir güvensizliğin hâkim olması postmodern fikriyatın en istisnai nitelikleri olarak konumlanmaktadır.<sup>146</sup> Bu bakımdan postmodern antropologlar, yerküremizin globalleşmesine içkin olan farklılığın yeniden icadı üzerinde ısrar ederler.<sup>147</sup>

Modernizmin hâkim tavrı olan tamamlanmış bir mükemmellik, netlik, kesinlik ve çelişkisizlik arayışı yerini kuramlar ileri süren postmodernizme ikame ederken çoğulculuğun kapısının aralandığı ve geleneğin içeriye alındığı bir duruma olanak verir komplekslerinden arınmış, halkı, tarihi ve geleneği önemseyen “istediğini yap” tutumunu takınan bir yaklaşımı bünyesinde barındıran postmodernizme bir de “ilkesizliğin ilke olarak benimsenmesi” yüklenince meydana çıkan şey kuralları çeşitlendirmeye yönelik bir imgelem, demokratik bir bakış açısı zenginliği olmuştur.<sup>148</sup> Söz gelimi imparatorluk halklarının zengin kimliklerine dikkat çeken George Corm, Osmanlı ve Habsburgların uluslarötesi zengin kimliklerini örnek göstererek farklılığın bir kimlik kusuru yahut skandal konusu edilmediğini, aksine böylesi toplumlarda çoğulculuk ve karmaşık bir kimliğe sahip olmanın zenginlik kaynağı olarak görüldüğünü hatırlatır.<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> Max Tegmark, *Yaşam 3.0 Yapay Zeka Çağında İnsan Olmak*, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019, s. 142-143.

<sup>145</sup> Auge ve Colleyn, *Antropoloji*, ss. 18-19.

<sup>146</sup> Harvey, *The Condition of Postmodernity An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, s. 9.

<sup>147</sup> Bayart, *Kimlik Yanılsaması*, s. 22.

<sup>148</sup> Bedia Koçakoğlu, *Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm*, Ankara: Hece Yayınları, 2012, s. 9.

<sup>149</sup> Morley ve Robins, *Kimlik Mekânları*, ss. 46-47.

Çeşitlilik, çok turlülük ve heterojenliği, monolitik ve homojen olana yeğlemesi; soyut, genel ve evrensel olanı reddedip somut, belirli ve tikel olanı sahiplenmesi ve olumsal, geçici, değişen, farazi, kaygan ve değişken olanın altını çizerek konuyu tarihselleştirmeye, bağlama oturtmaya ve çoğullaştırmaya çalışması, farklılık politikasının yeni kültürel veçhesinin ayırt edici özelliklerindendir.<sup>150</sup>

Burjuvazinin bir tasarımı ve ulus devlet projesinin bir uzvu olan hukuk devleti kavramı burjuva kesiminin ekonomik çıkarlarına uygundu ancak böylesi bir tasarımın evrensel bir söylemle dillendirilmesi ve böylelikle herkesi kapsadığı algısı oluşturuluyordu.<sup>151</sup> Esasında modernitede mekân ve kimliğin arılaştırılmasına yönelik bir süreç olan ulus devletlerin inşası karmaşıklığı ortadan kaldırılır. Burada esas olan ulusal bağların şeffaflığına gölge düşürecek unsurların bir kenara atılmasıdır. Nitekim, “ulus-devlet, farklılıklara kolay kolay hoşgörü göstermez. İçeride dönük ve monolitik yapısıyla birleştirici devlet, kimlikte bütünlük ve tutarlılık sağlanması arzusunun gerçekleştirilmesini ifade etmiştir.”<sup>152</sup>

Ricoeur’un de belirttiği üzere sadece bir değil birden fazla kültürün varlığını keşfettiğimiz anda yanılısma yahut gerçek olsun bunun neticesinde kültürel tekelin son bulunduğunu kabullendiğimizde, söz konusu bu keşfimizin yıkıcılığının tehdidiyle karşı karşıya kalırız. Dünyada birdenbire yalnızca *Ötekiler*’in var olması, bizlerin de Ötekiler arasında bir diğer ‘Öteki’ olmamız olanağı doğar.<sup>153</sup> “Her bir kimse biriciktir, fakat bu biriciklik daima öteki ile oluşur, öteki benim parçamdır ve ben de ötekinin parçasıyım.”<sup>154</sup> Dolayısıyla ben ve öteki arasındaki ağda zengin kimliklerin oluşmasının heterojen ve renkli bir manzaraya meydan verdiği buna karşın evrensel ve özdeş yaklaşımların ise homojen bir dünyaya neden olduğu çıkarımından yola çıkacak olursak post-antropolojik felsefelerde tercih edilen yaklaşım farklılıkların bir aradalığıdır.

Bireye ve bütün bireylerin ortak özü olarak gördüğü akla, ontolojik bir öncelik atfeden modern siyaset felsefesi, her ne kadar insanların deneyimledikleri tarihsel ve toplumsal koşullardan kaynaklı farklılıkların varlığını yadsımıyor olsa da söz konusu koşullara bağlı olarak değişmeyen ortak bir öze sahip olduklarını kabul ettiği için özcü bir yapı sergiler. Özcü bir karaktere sahip olmasının yanı sıra siyaseti yani siyasal toplumu/kavramları/kurumları/değerleri bu öze referansla kavramlaştırdığından dolayı temelci bir karakterdedir.<sup>155</sup>

Modernitede kimliğin bileşenleri nispeten de olsa sabitelerden inşa edilir ve kimliklenme süreci son bulduğunda fail olan bir özne meydana çıkarken, postmodern düşüncede öznenin kimliksel devamlılığı ve iradi özgürlüğü hatta varlığına ilişkin imalar onay

<sup>150</sup> Cornel West, “The New Cultural Politics of Difference”, *October*, Vol. 53, Summer, 1990.

<sup>151</sup> Doğan Özlem, “Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:13, Ankara, 2000, s. 18.

<sup>152</sup> David Morley ve Kevin Robins, *Kimlik Mekanları*, çev.: Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, ss. 46-47.

<sup>153</sup> Paul Ricoeur, “Civilisation and National Cultures”, *History and Truth*, Evanston III, North-Western University Press, 1965, s. 278.

<sup>154</sup> Douzinas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, ss. 34-35.

<sup>155</sup> Derda Küçükaltı, “Postmodern Siyaset Felsefesi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 28 /Bahar 2017, (ss. 17-32), s. 18.

görmez yani postmodernitede özne yerine “post-modern birey” öne çıkarılır. Postmodernitede kolektif aidiyetler sorununun belirginleşme sebebini izah eden Rosenau’ya göre postmodern birey kalıcı olmayan, planlanmamış, olağan dışıyla ilgilidir. “Anlık arzularının tatmini güdüsüyle hareket ettiğinden genel ve emredici kurallar çerçevesinde işleyen ailesel, dinsel ve ulusal bağlılıkları önemsemez.” Bu açıdan postmodern birey, modern öznenin tersine benlik iddiasında bulunmayan bir kişi olarak gerçekliğini inşa eden kişisel bir anlam arayışını devam ettiren ancak bu arayışında meydana çıkan durumun hakikat olduğu yönünde herhangi bir iddiada bulunmayan aktif bir insandır.<sup>156</sup> Kimlik postmodern toplum içinde yok olmamıştır sadece yeni olanaklara, üsluplara, modellere ve biçimlere sunulmuş olan yeni belirlenme ve güce açık hale gelir.

Postmodern siyaset felsefesi bağlamsallık ve olumsuzluk kavramlarıyla dikkat çeker. Söz gelimi bağlamsallık kavramı siyaseti kendisine göre değerlendirebileceğimiz evrensel bir iyyinin olmadığı ve aklın bağlam bağımlı olduğunu ileri sürerken bağlamların siyaseti kendisine göre değerlendirebileceğimiz bir referans sunamayacak ölçüde dinamik ve değişken bir mahiyete sahip olduğunu savunur. Postmodern siyaset felsefesi bu bakımdan toplulukçu siyaset felsefesinin iyyinin topluluksal bağlamlara göre değişkenlik gösterdiği yönündeki görüşüne katılmakla beraber homojen ve istikrarlı topluluk anlayışına karşıt bir tutum benimser. Belirlilik, kesinlik, kalıcılık ve evrensellik anlamalarını içeren özcülük kavramının karşıtı bir anlama sahip olan olumsuzluk kavramı ise müphemliğe, belirsizliğe, gelip geçiciliğe ve göreceliliğe gönderme yapar. Varlığa içkin bir mantığın ve rasyonel bir düzenin olmadığını kısaca varlığın olumsuz olduğunu kabul eden postmodern siyaset felsefesi için birey, topluluk, siyaset, siyasal değer ve normların, içlerinde anlamlarını sabitleyebileceğimiz bir öz barınmamaktadır. Öyle ki tüm bunların bulundukları anın koşullarına göre değişkenlik gösteren bir yapıda olduklarını iddia etmeleri söz konusu kabulün bir sonucudur.<sup>157</sup>

Böylesi bir iddia her ne kadar siyaseti değerlendirebileceğimiz herhangi bir referans noktasının olmadığı şeklinde yorumlansa da postmodern siyaset felsefesinin de gizli, etik bir referans barındırdığını ve bunun farklılığa yönelik duyarlılık olduğunu söylemek mümkündür. Zaten postmodern siyaset felsefesinin modern siyaset felsefesine yönelttiği eleştiriler de bu duyarlılıktan beslenir çünkü modern siyaset felsefesi, aklın aynılık mantığını yaşama dikte ederek yaşamın olumsuzluğundan kaynaklanan farklılıkları yadsıdığı için problemlidir.<sup>158</sup>

Ayrıca belirtmelidir ki her türlü modern antropolojik hakikat ve teoriyi reddeden postmodern antropologlar, antropolojik hakikatin uydurmadan ibaret olduğunu ve sürekli yeniden uydurulduğunu düşünürler. Öyle ki modern antropolojinin inceleme konusu edindiği olguları bizzatı kendisinin yarattığını iddia ederek olguların hakikati keşfetmekle bir bağlantısının olmadığını iddia ederler. Hakikat ve teoriyi yok saymakla birlikte aynı zamanda otorite ve sorumluluktan da feragat etmiş olan postmodern antropologlar nazarında postmodern antropolojinin öne süreceği hakikati yoktur. Ancak bu durum onun içerikten yoksun olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine yoruma, deneyime, diyaloga, çöksesliliğe dayanan postmodern antropoloji ötekine karşı duyarlılıktır, ötekiyle kurulan

---

<sup>156</sup> Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, ss. 48, 97-98.

<sup>157</sup> Küçükcalp, *Postmodern Siyaset Felsefesi*, ss. 19-20.

<sup>158</sup> Küçükcalp, *Postmodern Siyaset Felsefesi*, ss. 19-20.

diyalogdur, onu dinlemek ve onunla konuşmaktır.<sup>159</sup> Post-antropolojik felsefelerde ön plana çıkarılan ötekileştirilmiş kimlikler, modernizmde küçümsenen, yok sayılan ve marjinalleştirilen konumunda olup değer görmeyen kesimin ifadesidir. Dolayısıyla özne merkezci evrenselci anlatılar, post-antropolojik felsefelerde öteki odaklı yerel anlatılarla yer değiştirmiş vaziyettedir.

Ne var ki modernitede hukukun gerçekleşmesi adına adeta bir ufuk vazifesi gören aklın evrensel topluluğunda öteki, yabancı, üçüncü ve temsil edilemez olan birbirleriyle özdeş olur. Hatta, benlik ve öteki arasındaki eleştirel mesafe daralırken ahlaki vicdanın değer tecrübesi sadece ötekinin bilen ve irade gösteren ego tarafından temsillenmesinde temel bulur. Ötekinin dışlanması, menedilmesi ya da unutulması ise bu durumun alternatifi olarak belirir oysa buna erişen öteki tek ve biriciktir sadece evrensel ego kavramının bir örneğine indirgenemez yahut genel bir kural ya da norm altındaki bir vaka veya emsale tabi kılınamaz. Diğer bir ifade ile benliğin haklarına dayalı olan modernitenin, hukuku ve öznenin krallığı ötekini asimile edip dışlamaya koyuldukça tuhaf bir biçimde ahlak-dışıdır. Douzinas'ın da analiz ettiği üzere evrensel hukuki öznenin, eşitliğin ve özerkliğin, hukukun formalizminin ve emperatifliğinin (kategorik buyruğunun) diğer yüzü, ulusun düşmanının ve yabancıнын zorunlu eşitsizliği ve özerklik yoksunluğudur. Dolayısıyla evrensellik anlatısının ister istemez bir beyaz mitoloji olduğunu belirten Douzinas şöyle der: “özgür iradenin evrensel yasa koyucu olarak takdisi ancak ötekinin dışlanması, haklarının elinden alınması ve serbest özneliği olmaksızın bağımlılaştırılmasıyla mümkündür.”<sup>160</sup> Lakin, yalnızca kağıt üzerinde ve sözde kalan bir evrensel gayeye sahip olan hukuk devletininde esasında Avrupa bazlı aynı zamanda Batı-merkezli bir düşüncenin ürünü olarak belirlediği böylelikle burjuva menfaatine odaklı iş gördüğü hızlıca fark edilmiştir.<sup>161</sup> Douzinas'ın Batı hukukunu yapıbozuma uğratan bu yaklaşımı ötekinin eşsizliğini ve haklarını ön plana alması bakımından oldukça önemlidir.

Konuyla ilgili bir diğer önemli eğilim de kimlik ve farklılık bağlamındaki sorunları etik ve politik düzlemde odağa alarak adaletin imkânı meselesini postmodern teorisyenlerin görüşleri ışığında ele almaktır. Bu bakımdan adalet ilkesinin ruhunu yenilemesi gerekliliğine ilişkin tartışmalara yer verilerek hem hukuk ve adaletin yeni anlamlarının hem de adalet fikrinde yaşanan değişimler neticesinde *post-human*ın ve adaletin oluşumunda ve yapısında gerçekleşen farklılıkların neler olduğuna post-antropolojik felsefelerin perspektifinden bakarak üretilen teorileri inceleme gerekliliği doğuyor. Çünkü insan gibi hukukun kendisi de farklı kimliklere bürünmüş olup bir başkalaşım geçirmiştir. Bu nedenle Batı dünyasının insan kimliğinden kastının ne olduğunu ve bunun postmodern dönemde ne şekilde evirildiğini algılamak için modernizmde yer alan insan kimliğinin anlamını çok iyi irdelemek gerekir.

Bilindiği üzere modern düşüncede insan sıfatını edinme kriterinin koşulu “Avrupalı, beyaz tenli, Hristiyan-Musevi, heteroseksüel ve erkek cinsiyeti” şeklinde belirlenen birtakım standartlara haiz olmakla mümkündü. Bahsi geçen bu standart kriterleri karşılamayan insanlar alt-insan olarak konumlandırılır ve bütünüyle hak sahibi bir özne olarak

<sup>159</sup> Rosenau, *Postmodernizm ve Toplum Bilimleri*, s. 134.

<sup>160</sup> Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 377.

<sup>161</sup> Peter Gilles, “Hukuk Devleti İçin Hukuksal Olgular Araştırması-Hukuksal Olgular Araştırmasına Karşı Hukuk Devleti”, *Hukuksal Olgular Araştırması ve Hukuk Devleti*, HFSA Yayını, çev.: Füsün Uyanık, ed. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Alkım Yayınevi, 1996, s. 300.

tanınmazlar.<sup>162</sup> Günümüzün kitle kültürü, bireyi her ne kadar hukuk devleti aracılığıyla hakları ve onuru sözde teorik olarak güvenceye almış olsa da “bir araca, hatta güdülmeye ve üretilen her şeyi tüketmeye hazır bir edilgen nesneye dönüştürmüştür.”<sup>163</sup> İşte böylesi belirli kalıplara dahil olmamak tamamıyla hak sahibi bir özne olmamakla eşdeğerdir. Bu durum gerçek anlamda adaletin ve eşitliğin sağlanabilmesine ket vuran bir tutum olarak da kritize edilmektedir. Belirli ölçütlerin dayatılmasını karşılayanlara üst kimlik muamelesi yapılması ve onun dışındakilerin alt kimlik statüsünde konumlandırılması toplumda büyük adaletsizlik ve eşitsizlik yaygaralarının kopmasına mahal veren etmenler arasında olup yeni ayrımcılık biçimlerinin de oluşmasına sebebiyet verebilir.

Bilindiği üzere postmodernizmde çoğul şeyler evrimsel olarak sıralanmaz veya birbirlerinin alt ya da üst düzeyi şeklinde kabul görmezler. Söz gelimi siborglar, genetik tasarımı insanlar ve yapay zekâ ürünü robotlar, tüm bunlar yeni kimliklerin ve bu kimliklerin toplumdaki işlevlerinin küresel bazdaki etkilerinin farklılıklar açısından adaletle rasyonalitenin farklı kavramsallaştırmalarına kulak verme yetersizliği içinde olursa bu durum yeni kimlik sorunlarının ciddi bir parçasını oluşturacağı benziyor.

Dolayısıyla bu kriterler bağlamında insanı aşkın gören ve salt merkezci bir yönetim sergileyen Batı metafiziğinin temel argümanları postmodern düşünürler tarafından reddedilerek yerinden sarsılmış bir vaziyet içindedir. Çünkü post-antropolojik felsefeler, insanı içinde yaşadığı farklılıklar kapsamında ele alarak insanı insan kılan özelliklerin çeşitliliğiyle onu yorumlayarak öznelere evrensel ortak kimliklerinin artık mümkün olmadığını savunmakta olup çoğulcu kimlik politikalarını yeğlemektedir. Bu açıdan post-antropolojik fikriyatta adalet, farklılıkların eşit temsil edilmesi bakımından çoğulculuk ve çeşitlilik anlayışlarına dayanmaktadır. Görüldüğü üzere kimlik mevzu bahis olduğunda modernizmin merkezi konuma getirdiği bireyin kendisini öteki üzerinden kurduğunu, kimliğinin öteki üzerinden temellendiğini buna karşın postmodernizmin özcülük karşıtı bir tutum sergilediği görülmektedir.

Bu bağlamda insanın ve insanlığın, insan haklarının evrenselliği anlayışının üzerine temellenen bu kalıplar, birleştirmek yerine aksine ayıran ve sınıflandıran bir işleve sahiptir. Tarihsel zaman diliminde insanlık telakkisi “insan olarak” kabul görenleri içerir. Hasılı ilk safhasından beri neredeyse bütün tarihsel devirde “insan olarak” kabul edilmeyen bir “öteki”nin var oluşu kaçınılmaz bir hal alır. Bu durumda insan hakları beyannameğinde modern insan hak sahibi olarak nitelerken diğerleri içinse insan olmaktan çıkmak şeklinde tebarüz eder. Bilhassa neoliberal çağ tam da bu durumun zirvesinde konumlanır hatta neoliberal saldırganlık, global dünyada insanı yüksek oranda kabiliyetlerinden, statülerinden, kısacası birçok muhtelif varoluşun koşullundan yalıtırken insan haklarının penceresinden bakılınca bütün insanlar eşittir oysa bizâtihi kapitalist ekonominin kendisi eşitsizliğin kaynağı olurur.<sup>164</sup> Bu yolla “kültürel ayrımlara, toplumsal farklılıklara, sınıfsal eşitsizliklere güya tarafsız kalan Themesçi adalet, garip bir paradoksla, adaletsizliğin kalıplaştırılıp, sürekliliğinin sağlandığı koşulları da güvence altına alır.”<sup>165</sup> Dolayısıyla evrenselleştirici teoriler karşısında her zaman eleştirel olan postmodern dönem içinde yükselen aykırı seslerin itiraz ettiği husus hak sahibi olmanın koşullarının belli

<sup>162</sup> Sağlam, “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, s. 129.

<sup>163</sup> Özlem, “Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek”, ss. 18-19.

<sup>164</sup> Akbaş, “Kışkırtıcı Bir İnsan Hakları Analizine Giriş”, s. 23.

<sup>165</sup> Sağlam, “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, s. 131.

kriterlere dayandırılmış olmasıdır. Bu bakımdan dışlayıcı, sıralayıcı ve sınıflandırıcı yaklaşımlarıyla sorgulanan modernizmin karşısında yer alan postmodernizmin yaptığı şey daha adil ve doğru ilişkiler ağı ve yaşam şekli önermesidir.

Sömürge söylemi teorisi ya da post-kolonyal teorinin gösterdiği gibi kimlik, sosyal bilimsel bir araç/kategori olarak keşfedilmeden önce, öteki'yle emperyal bir karşılaşmanın asli parçası olarak tebarüz etmiş 'evrensel' bir problemdir. Çok kültürlülükle ilgili çağdaş sorunlar, bu evrensel problemin güncelliğini başka bir biçimde ortaya koymaktadır.<sup>166</sup>

Bu açıdan değerlendirecek olursak kimlik, modern dönemin insana vadettiği özgürlük, eşitlik, evrensellik ve adalet gibi söylemlerin gerçekte ifadesini bulmamasından ötürü postmodernizmin eleştirdiği konular kapsamına girmiştir. Bu nedenle postmodernizm, modernizmin başarısızlığı ve öznenin ölümü şeklinde anılan eleştirileri odağına alarak söz konusu başarısızlık durumunun anlaşılması ve aşılması durumunu amaçlar. İnsanı tanımlayışı ve karakterini belirlemesi bakımından modern/postmodern kimliklerin kesişen yönlerinin, farklılıklarının ve baskın özelliklerinin tespit edilmesi çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Zira insan kimliğinin meydana gelmesinde çeşitli dönemlerin baskın özelliklerinin etkisi büyüktür. Gerek sosyal gerekse siyasal teorilerin incelediği göç, etnisite, milliyetçilik, çokkültürcülük gibi birçok mesele kimlik terimine başvurulmaksızın anlaşılabilir bir boyuta gelmiştir.

Post-antropolojik felsefelerde adaletin imkânı meselesinin etik ve politik düzlemde kimlik ve farklılıklar ağında ele alınmasının neticesi olarak bilgisel arka planın bazı unsurlarına kısmen değindik fakat kimlik ve farklılık konusunun net bir biçimde anlaşılması adına onun modern ve postmodern dönemlerde ne anlama geldiğini ve nasıl kullanıldığını bilmek araştırmamız açısından elzem görülmektedir. Bu hususta Kellner'den alıntıladığımız çalışma olayı öz bir biçimde ortaya koyması bakımından önemlidir. Kellner'e göre postmodern kimliğe atfedilen nitelikler modernite de var olan halihazırda niteliklerin bir yoğunlaşması veya "postmodern" olarak tanımlanan yeni odak noktalarının yeni bir biçimlenişi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim kimlik gibi nosyonlar birtakım olguları meydana çıkarmak, bu olgulara vurguda bulunmak adına kullanılan ve belirgin analitik ya da sınıflandıran toplumsal ve keyfi tasarımlardır. Dolayısıyla postmoderniteye dair tartışmanın genel olarak çehresi "çağdaş sosyo-kültürel matrisi" tanımlamak adına ne türden bir terminolojiyi tercih etmemiz gerektiğine yönelik olmasıdır.<sup>167</sup>

Kellner'in ifadesini baz alacak olursak, antropolojik toplum bilimi geleneğe bağlı toplumların yapısını özetlerken bir kimsenin kimliğinin oturan, değişmeyen ve durağan nitelikte olduğunu, bir kabile yahut grup üyesi olarak doğup ve öldüğünü söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre kimlik, düşüncenin ve davranışın alanını belli sınırlarla çerçevelerken bireyin sahip olduğu konumu yönlendiren ve dini yaptırımlar getiren evvelden tanımlanan toplumsal rollerin, geleneksel kültürün ve mitler sisteminin bir işlevi olarak nitelenir. Modern öncesi toplumlarda kimlik, modern dönemdeki anlamıyla sorunsal olmamakta ve eleştirisi yahut tartışma konusu edilmemektedir. Bu toplumlar kimlik bunalımı

---

<sup>166</sup> Fırat Mollaer, "Kimlik: Can Alıcı Bir Mesele ve Banalleşen Bir Kelime", *Kimlik Politikaları, Özdeşlik, Tanıma ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 8.

<sup>167</sup> Kellner, *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*, s. 259.

yaşamaz ve ciddi bir kimlik değişimine yönelmezdi. Kısacası insan, avcı veya kabilenin mensubu olmanın ötesine geçmezdi. Kişinin kimliği ya katlaşıp kalarak ve belirginleşerek iyice oturabilir, bu nedenle de herhangi bir değişim olanağı veya çıkıştan yoksun olabilir veya farklı ve çoğunlukla çatışma halindeki roller arasında kalarak neredeyse kim olduğunun farkında olmayabilirdi.<sup>168</sup>

Modernitede ise değişme ve yeniliklere açık bir hale gelen kimlik devingenlik, çok katlılık, kişisel, öz düşünömsellik özelliklerinin yanı sıra öteki-bağılantılı ve toplumsaldır. Hegel'den Mead'e kadar modernitenin kimlik kuramcıları, insanın kimliğinin adeta diğerlerinin tanıyıp kabul etmesine ve bunun kendini-geçerlilemesine dayanmaktadır gibi kimliği çokluk, karşılıklı tanıma şeklinde betimlemişlerdir. Bununla birlikte modernitenin kimlik biçimleri her ne kadar özü değişmeyen tözsel ve sabit nitelikli olsa da kimlik yine de belirlenmişliği, sınırların çizilmişliği gibi bir rol ve norm öbeğinden oluşmaktadır. Bu bakımdan insan bir baba, bir evlat, bir İngiliz, bir doktor, bir liberal, bir Müslüman, bir geydir yahut toplumdaki rollerinin ve olanaklarının bir birleşimidir. Böylece yeni kimlikler ve olası kimlikler arasında sınırlar devamlı genişlemekte dahası kimliklerin şimdi bile göreceli olarak sınırlandığı ve sabit olduğu söylenebilmektedir. Böylelikle modernite de kimliğin giderek daha çok problematik bir hale büründüğünü ve başlı başına bir sorun haline geldiği ifade edilebilir. Dolayısıyla sadece kimlik hususunda kaygılara sahip bir toplumun içinden “kişisel kimlik”, “öz-kimlik” yahut “kimlik krizleri”ne dair problemler gözlenebilir dahası kaygı ve tartışmanın konusu olabilir. Tıpkı Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre gibi öz-kimlik kuramcılarının genellikle “kimliğin kırılabilirliği” hususunda kaygı taşıması ve “kişisel kimliği” tahrip etmeye uğraşan ve tehdit edici bu deneyimleri ve toplum güçlerini detaylıca çözümleme yoluna girmeleri gibi. “Descartes'ın *cogitosundan*, Kant'ın ve Husserl'in aşkın benliğine, Aydınlanma'nın akıl kavramına değin ötsel, tözsel, birlikli, sabit ve özünde değişmeyen bir şey olarak” düşünülen kimlik öte yandan Hume gibi başka modern kimlik kuramcıları açısından tözsel olmayan bir benliği varsayar ya da Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre gibi benlik ve kimliği varoluşsal bir proje olarak, otantik bireyin tasarlanması şeklinde değerlendirirler. Postmodern perspektiften bakılınca, modern toplumun hızlanmasına, büyümesinde ve karmaşılaşmasında olabildiğince süratlenmesinin bir neticesi olarak kimlik oldukça değişkenlik ve kırılabilirlik hali alır. Dolayısıyla kimliğin bir söylem ve yanılsamadan ibaret olduğunu savunan son postmodernite söylemleri kimlik terimini sorunsallaştırma yoluna gider.<sup>169</sup>

Özne konumlarının kimlik olanağının bunaltan çeşitliliğiyle beraber “zengin bir imaj kültürü” şüphesiz bireyin yeni baştan kimliğini inşa etmesi adına devamlı surette yeni açılımlara olanak sağlayarak oldukça istikrarsız kimliklere neden olur. Çoğunlukla boş vakit ve tüketim imajlarından inşa edilmeye yönelen postmodern kimlik, yine çoğunlukla değişkenlik gösteren ve değişime açık olma eğilimindedir, der Kellner. Bunun yanı sıra, çağdaş toplumlardaki değişikliğe kapılarak kimliklerin değiştiğini belirtmek fazlasıyla “doğal” görülerek bireyselliği ve toplumdaki harmoniyi erozyona uğratsa da postmodern kimliğin yapay bir inşa olarak betimlenmesinin birtakım pozitif potansiyelleri

---

<sup>168</sup> Kellner, *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*, s. 231.

<sup>169</sup> Kellner, *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*, ss. 232-233.

barındırdığı söylenebilir. Böylesi bir kimlik anlayışına göre kişi kendi hayatını her daim değiştirebilir ve kimliğini her daim tekrardan inşa edilebilir yani kendi tercihleri doğrultusunda kendini değiştirmede ve kendini üretmede özgürdür. Dolayısıyla günümüzde kimlik, kişinin kendisini bir roller, imajlar ve eylemler çeşitliliği içinde sunabildiği dönüşümler ve dramatik değişiklikler hususunda görece kayıtsız olduğu, özgürce seçilen bir oyun halini almıştır. Nitekim postmodern kimlik olarak addedilen şeyin kaygı ve kimlik krizleri oluşturarak, modern benlik için sorun teşkil eden istikrarsız ve hızla değişim boyutunu kabul eden ve onaylayan modern benliğin özgürce seçilmiş çoklu kimliklerin bir açılımı olduğu söylenebilir.<sup>170</sup>

Klasik felsefenin ve Batı felsefesinin modernlik söylemlerinde ağırlıklı olarak yer edinen söz konusu bu özdeşlik mantığının, günümüzde üst anlatıların reddedilmesiyle yerinden olduğu görülür. “Bireyciliğin, evrensel hakların ve aklın iktidarının özcülüğü; topluluk özcülüğünün, ödevlerin yerelselciliğinin ve gelenek ile geçmişin iktidar özcülüğünden çok da uzak değildir.”<sup>171</sup> Söz gelimi olay ve olguları ayırışma boyutunda ele almasıyla yapılandırılan modern özne, tek boyutlu ve soyut bir yurttaş tasarımı olarak belirirken postmodern düşünce ağında ise ayırışmalar ve karşıtlıklar yerini bir aradalığa ikame eder. Başka türlü söylersek, postmodern siyaset, anti-ırkçı/cinsiyetçi/kapitalist şeklinde yeni oluşumlarla adeta yeni özne konumlarının doğması yönünde bir savunu geliştirir. Bu eksende, çağdaş siyaset teorisinde cereyan eden adalet tartışmalarının düşünsel bir izleğini serimleyecek olursak adaletin birey, grup, işlev, aile, çevre, fiziksel yetiler, topluluk vb. pek çok farklılık bağlamında bir anlam kazandığını söyleyebiliriz. Öyle ki post-antropolojik fikriyatıta adaletle ilişkin neredeyse tüm tartışmaların eşitlik ve farklılık kavramları etrafında anlam kazandığı ifade edilebilir. Bu nedenle, sözü edilen tartışmaların arka planında yer alan dinamiklerin ve aksiyomların adalet-farklılık ilişkisi odağında anlamlı hale gelebileceği kanısındayız.

Küçükaltı’nın de ileri sürdüğü üzere kendisine post-yapısalcı, post-modern, post-metafizik, post-antropolojik, post-endüstriyel, post-kapitalist gibi betimlemelerle referans yapılan bir post çağda, felsefenin payına düşen sorumluluk ve misyonun ne olduğuna ilişkin yürütülen tartışmaların bilhassa kimlik ve farklılık başlığı adı altında, etik ve politik meselelere odaklandığı çıkarımında bulunmak mümkündür.<sup>172</sup> Günümüzün toplum düzeninde istikrarı tehlikeye sokan husus kimlik yanılısamasının raydan çıkmasıdır. Gerek Avrupa gerekse farklı ülkelerde, “siyasi partiler kimlik davası dedikleri şeyin inisiyatifini alalı beri, bu kimlik yanılısamasının karşısına hem olumsuzla hem de evrenselliğe yer veren modern bir felsefi *ethos* çıkarmak aciliyet kazanmıştır.”<sup>173</sup> Dolayısıyla kimlikten söz açılmasının nedeni Georg Simmel’in dikkat çeken söylemini kullanacak olursak yıllar boyu modern toplumun üzerine inşa edildiği dayanakların (kurumların) lağvolmasıyla açıklanabilir.<sup>174</sup> Tıpkı eşitlik söyleminin altında yatan eşitsizliğin deneyimlenmesi ya da özgürlük adı altında tahakküme mecbur kılınışımız gibi.

---

<sup>170</sup> Kellner, *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*, ss. 243-257.

<sup>171</sup> Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 377.

<sup>172</sup> Küçükaltı, *Jacques Derrida Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, s. 11.

<sup>173</sup> Bayart, *Kimlik Yanılısaması*, s. 219.

<sup>174</sup> Zygmunt Bauman, *Kimlik*, çev.: Mesut Hazır, Ankara: Heretik Yayın, 2019, s. 13.

Günümüzde beliren bu paradigma değişikliğindeki ivme adalet kavramını doğrudan etkilemekte olup aslında adalet tasavvuru üzerinde oldukça belirleyicidir. Söz gelimi bir direniş ve karşı koyma anlamına gelen postmodern yönelim, hukukta öngörülen ve yerleşmiş bulunan hiyerarşileri yıkma amacını güderek merkezi hükümetin yerel yönetimler üzerinde ve erkeklerin de kadınlar üzerindeki tahakkümünü bertaraf etmeyi hedefler. Böylelikle postmodern hukuk bu tür hiyerarşik ilişkileri yıkmak ve bu ilişkiler yerine farklılıkların egemen olmasını amaçlar.<sup>175</sup> Bu bakımdan post-antropolojik felsefelerin esas gayelerinden biri de sabitlenmiş kimliklerden arınmaktır. Kişinin kimlikleri her geçen gün çoğalmakta olup kimliksiz bir hayatı deneyimlemesi de mümkün olabilmektedir. Ancak bu durumun pek de arzulanan bir şey olmadığını öne sürebiliriz.

Modernite hattında kimlik sorununun belirişi kendi benimizi nasıl kuracağımız, kavrayacağımız, yorumlayacağımız hem kendimize hem de başkasına nasıl sunacağımız ile alakalı iken postmodern düşünürler açısından kimlik genel olarak özcü ve usçu kimlik anlayışlarının reddi olup inşacı anlayışın temel alınmasıdır. Kimi kuramcılar kimliğin fitri bir özün keşfi ve doğrulanması olarak değerlendirirken kimi ise kimliğin bir inşa ve varolan toplumsal rollerden bir oluşum olduğunu savunur.<sup>176</sup> Söz gelimi kimlik sözünün kendisini korkuttuğunu belirten Touraine, öznenin kimliğin tersi olduğunu ve öz içinde kaybolduğunu ifade eder. Öznenin bizi biz olmaktan alıkoyan, genel etkinlik üzerindeki kontrollerinin yani sistemlerinin birer bileşeni durumuna indirgemeye uğraşan güçlerden, kurallardan ve erklerden kaçma istencinde oluştuğunun altını çizen Touraine, varoluşumuzun anlamından bizi yoksun bırakan bu savaşımın bir erke ve düzene karşı verilen eşitsiz savaşım olduğunu belirtir.<sup>177</sup>

Alain Touraine'ye göre bireycilik pek zaman almadan birden fazla gerçekliğe bölünür ve bu gerçekliklerden biri bizde bir beni meydana çıkartır, bu ben kırılıgandır, değişkendir, bütün reklamlara, bütün propagandalara ve kitle kültürünün imgelerine bağımlıdır. Bir başka ifadeyle, birey bu gerçekliği ile yeni iletişim sanayileri tarafından üretilmiş bazı arzuların, ihtiyaçların ve düşsel dünyaların yansıtıldığı bir ekrandan öte bir şey değildir. Çoğunlukla modernliği betimlemekte kullanılan bu birey imgesi, artık aidiyet gruplarıyla tanımlanmayan, giderek daha da zayıflayan ve bir birlik ilkesi olmadığından, ayrıca oradan oraya kendi bilinci dışında körü körüne yönlendiğinden kendi içinde kimliğine ilişkin hiçbir güvence bulmayan bir bireydir.<sup>178</sup> Bu bağlamda, tanınma politikası bireyin renginin ve cinsel bedeninin siyasal anlamda kabulünün zorunlu olduğu anlamına geliyor. Bu durum ise derinin ve cinsel bedenin benliğin kişisel boyutlarıymış gibi davranmayı tercih edenlerin işini zorlaştırarak endişeye yol açıyor.<sup>179</sup>

Bu düşünceden hareketle, çağdaş felsefe kuramlarında tartışıla gelen konuların ağırlıklı olarak etik ve politik bir muhteva ile kimlik ve farklılık bağlamında şekillendiğini ve böylesi bir durumun dikkat çekmesinde günden güne daha da küçülen global dünyada

---

<sup>175</sup> Jennifer Wicke, "Feminism and Postmodernism", *Boundary 2*, Vol. 19, No. 2, Duke University Press, 1992, (ss. 10-33), s. 32.

<sup>176</sup> Douglas Kellner, *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*, London: Routledge, 1995, s. 233.

<sup>177</sup> Alain Touraine, *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*, çev.: Olcay Kunal, İstanbul: YKY, 2017, ss. 145-147.

<sup>178</sup> Touraine, *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*, s. 145.

<sup>179</sup> Gutmann, *Multiculturalism Examining: The Politics of Recognition*, s. xi.

her türden farklılığın bir arada yaşamak durumunda kalmasının da bir neticesi olarak “tekillik ve evrensellik, ötekine karşı sorumluluk ve ötekinin hak ve hukukunun istismar edilmemesi, farklılığın bir aradalığı, her türlü şiddete karşı radikal bir eleştiri vb. etik-politik meselelerin canlı bir biçimde deneyimlenmesinin de etkili olduğunu söylemek mümkün.”<sup>180</sup>

Medeni/öteki ayırımına gelince, medeniler medeni değil, ötekiler de öteki. Kuşkusuz özgüllükler var ama bunlar mebzul miktardadır ve modern dünyanın ırkçı basitleştirmeleri bütün kötülüklerinin de ötesinde düşünsel olarak ketleyicidir. Evrensel tikel hiçbir zaman ortadan kalkmayacak ortak yaşamlı (symbiotik) bir çift olarak ele almayı öğrenmeliyiz ve bütün analizlerimize buna göre yön vermeliyiz.<sup>181</sup>

Açıkça görüldüğü üzere meta söylemler ve özne üzerine yoğunlaşan postmodernistler meta-anlatıların baskıcı ve totalci bir eğilim gösterdiğini belirterek birey ve bireyselliğin son bulduğunu öne sürmektedirler. Lyotard’ın da vurguladığı üzere bütün meta-anlatılar farklılıkları dışlayıcı bir işleve sahiptir.<sup>182</sup> Postmodern düşünürler öznellik (subjectivity) teriminden çok Descartes’tan günümüze “yasal, siyasal, bilimsel ve estetik söylemlere damgasını vuran tekil ve özcü ‘özne’ (subject) kategorisine karşı bir savaş ilan etmişlerdir.”<sup>183</sup> Post-antropolojik felsefelerin farka olan tutkunluğu göz önünde tutulacak olursa özcü özne anlatısı ve bütünleştirici dünya görüşü postmodern anlatının reddettiği meta-anlatılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere hem klasik hem de modern felsefi söylemlerin öne sürdüğü rasyonel ve evrensel olma iddiaları beraberinde etğin özdeşlik mantığı içinde ifadesini bulan bir tür farklı düşünce imkânlarını ve yaşam biçimlerini yadsımasıyla neticelenmiştir.

Bireyin kendine özdeş olması düşüncesinden ziyade dikkatimizi bir kimliğin yahut özdeşliğin spesifik bir gruba ait farklı bireylerle paylaşılmasına yönlendirdiğimizde, karmaşıklık daha da fazlaşmaktadır. Esasında, düşüncelerimiz kadar eylemlerimizde kimliğin farklı yönlerden etkisi altında olduğundan ötürü içinde bulunduğumuz zamanın politik ve sosyal meselelerinin çoğunun merkezinde farklı grupları alakadar eden birbiriyle bağdaşmaz kimliklerin çatışan iddiaları yer almaktadır.<sup>184</sup> İnsanlardan fikirlerini yalnızca tek bir kimliğin sınırlarına hapsedmelerini istemek kaba bir istem olarak nitelense de insanların tekil kimlik kutucuklarına girmeleri yönünde bir zorlama yüksek kültür ve medeniyet kuramlarının çoğunun niteliklerinden biridir. Elbette, söz konusu bu teoriler şiddet savunuculuğu yapmamaktadır ancak tam tersine şiddeti görmezden gelmektedirler. Hatta, bu kuramlar insanları farklı kimliklere mensup bireyler şeklinde değil de tek bir belirgin sosyal grubun (ya da topluluğun) üyeleri olarak kavrama gayretindedirler.<sup>185</sup> Bu perspektiften durumu değerlendirecek olursak modern dünyada farklılıkların kaybolması olarak adlandırılan bir hayaletin dolaşmakta olduğunu dillendiren Jean-François Bayart,

---

<sup>180</sup> Küçükaltık, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 7-11.

<sup>181</sup> Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, çev.: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2019, s. 279.

<sup>182</sup> Küçükaltık, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 118.

<sup>183</sup> Zühtü Arslan, “Postmodern Söylem ve İnsan Hakları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı: 56-1, 2001, s. 2.

<sup>184</sup> Sen, *Kimlik ve Şiddet Kader Yanılsaması*, s. 12.

<sup>185</sup> Sen, *Kimlik ve Şiddet Kader Yanılsaması*, s. 199.

modern dünyanın tek tipleşmekten çekinmekte olduğunu ve bunun kimlikle ilgili genel bir kaygı duyulmasına sebebiyet verdiği yönündeki ifadesi dikkat çekmektedir.<sup>186</sup>

Kimliğin böylesine stratejik bir terim haline gelmesinin esas nedenlerinden biri kuşkusuz belirli bir terminolojideki anahtar kavramlardan biri olmasıyla açıklanabilir. Bilindiği üzere günümüzde kimlik “etnisite, milliyetçilik, çokkültürcülük, yurttaşlık, özne gibi bir terim ailesinin etrafını çevreleyen ağın adıdır.”<sup>187</sup> Neredeyse herkesi ilgilendiren ve politik varoluşumuza temas eden kimliğin ölü ve basit bir analitik terim olmadığını kanlı ve canlı bir mesele olduğunu rahatlıkla kavrayabiliriz.<sup>188</sup> Kimlik konusunun post-antropolojik felsefeler açısından taşıdığı önem konusunda Amartya Sen’in yerel yahut global ve ilkel veya ustalıkla bir şiddet ve terörizmle sonuçlanabileceği yönündeki tespitlerine göz atacak olursak kimlik yanılsamalarının toplumda ne türden sorunlara neden olduğunu ve bununda etik ve politik anlamda birtakım eşitsizlik ve adaletsizlik söylemlerine mahal verdiğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Sen’e göre kendimizi özdeşleştirdiğimiz kişilerden kolaylıkla etkilenecek bir gruba dönüşebilir ve uygun bir kışkırtma neticesinde özdeşlik duygusuyla hareket ederek farklı bir gruba yönelik gaddarca bir tutum ve davranış sergileyebiliriz.

Dünyadaki çatışma ve barbarlıkların çoğu kendine özgü ve seçeneksiz bir kimlik yanılsaması sayesinde sürdürülebilmektedir. Nefret tohumları ekme sanatı diğer aidiyetleri boğan şu ya da bu sözde egemen kimliğinin büyüleyici gücünü harekete geçirme biçimini alır ve buna uygun savaşçı bir kimliğe dönüştüğünde de insanlara karşı normal olarak besleyebileceğimiz sempatiyi ve doğal iyilikseverliği bastırabilir.<sup>189</sup>

Bu durumda şunu belirtmemiz gerekir ki kimlik hususunda içe kapanan bir yönelimin oluşmasıyla insanları sadece bir gruba mensup şekilde nitelemenin sebebi dünya nüfusunun uygarlıklar ya da dinler arasında bölünmüş olmasıdır. Din, topluluk, kültür, ulus veya medeniyetin savaşa ve barışa dair kendine özgü bir güce sahip olduğu varsayılırsa dünyamızdaki fazla sayıda bölünme egemen tek bir tasniflendirme sisteminde toplanırsa insanlık vahşi bir meydan okumayla karşılaşır. Dolayısıyla, belirgin hatlarla parçalara bölünmüş bir yaşam onu şekillendiren çoğulluk ve çeşitlilik barındıran kategorilere oranla rahatlıkla bölünecek bir yaşamdır. Bu ise, “biz insanlar birbirimize çok benzeriz” şeklindeki eski düşünceye hem ters düşmekte hem de üzerinde pek konuşulmayan fakat makul olan, değişik türden farklılıklarımız olduğu görüşüyle çelişir.<sup>190</sup> Sen, özdeşlik duygusunun alacağı tehlikeli boyutu gözler önüne sererken aynı zamanda birçok yerel ve global sorunun müsebbibinin esasında kimlik yanılsamasından kaynaklı olduğunu belirterek dikkatleri kimlik ve farklılık sorununa çekmektedir.

---

<sup>186</sup> Jean-François Bayart, *Kimlik Yanılsaması*, çev.: Mehmet Morali, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s. 22.

<sup>187</sup> Mollaer, “Kimlik: Can Alıcı Bir Mesele ve Banalleşen Bir Kelime”, s. 9.

<sup>188</sup> Mollaer, “Kimlik: Can Alıcı Bir Mesele ve Banalleşen Bir Kelime”, ss. 7-8.

<sup>189</sup> Sen, *Kimlik ve Şiddet Kader Yanılsaması*, s. 15.

<sup>190</sup> Sen, *Kimlik ve Şiddet Kader Yanılsaması*, ss. 12-14.

Modern öznenin ayrılmaz yapıcı unsurları olan kültürün tanınması, saygı gösterilmesi öznel arası ve kültürel boyutta tanınmayı gerektirdiği kadar siyasi ve hukuki kuldarda onaylanmayı da kapsamaktadır.<sup>191</sup> Dolayısıyla post-antropolojik felsefelerde öznenin ademi-merkezleştirilmesiyle farklılığa dair tartışmaların belirginlik kazandığını ve bu hususun etik ve politik bir muhtevaya büründüğünü bu bakımdan hukukun ve siyasetin alanında da tanınmak ve onaylanmak gibi bir gereksinime neden olduğunu ifade edebiliriz.

Çağdaş politikanın içinde bazı çizgilerin tanınma gereksinimini yahut talebini harekete geçirdiğini ifade eden Taylor, kimliğin bir kimsenin kim olduğunu, kendisini insan olarak tanımlamasına neden olan ana özelliklerin ne olabileceğini idrak etmesi gibi şeylerden meydana geldiğini belirtir. Buna karşın tanınmanın yahut yanlış tanınma durumunun kişiye yönelik zarar verici olabileceğinin de altını çizer. Taylor'un da belirttiği üzere böylesi bir durum insanı sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüşebilir. Yanlış tanıma, gereken saygının gösterilmemesine bağlı olarak gerçekleşen böylesi bir dönüşüm acı veren bir yaraya sebep olup kurbanlarını inciten bir şekilde kendilerinden nefret ederek yaşamaya mahkûm bırakıyor. Varlıklarının hak ettikleri şekilde tanınması bireylere sunulması gereken saygının gereği olmakla kalmaz bu son derece kritik bir insan gereksinimidir.<sup>192</sup>

Öyle ki modern benliğin belli başlı bir deneyimi halini alan kaygı, insanın doğru tercihi yapıp 'doğru' kimliği seçiminden veya herhangi bir kimliği inşa etse dahi onu gereği gibi oluşturduğundan asla emin olamaz. Öte yandan kişi ötekiler tarafından kimliğinin onay görmesi hususunda da endişelidir. Nitekim modern benlik kimliğin yapılanmasının ve insanın onu her daim her arzuladığında değiştirebilme kudretinde olduğunun hatta müdahalelerle değiştirebileceğinin farkındadır. Sürekli bir devinim, devrilme ve yenilenmeyi içeren modernite geçmişte kalan yaşam şekillerinin, değerlerin ve kimliklerin yok oluşunu ve yenilerinin meydana gelişinin bir aradalığını anlatır. Üstelik yeniliğin, devamlı değişiklik içinde olan yanının, yenileşmenin ve gelip geçici olmanın deneyimidir modernite. Dolayısıyla kimliğin demode, eskimiş ya da gereksiz olarak nitelenebilir veya toplumsal geçerliliğini kaybedebilir. Böylesi bir durumun neden olacağı en ciddi sonuç kişinin anomi halinde olarak hiçbir yere ait hissetmemesi gibi bir yabancılaşma hali yaşayabilecek olmasıdır.<sup>193</sup>

Günümüz dünyasının adalet ve hukuk tartışmalarında kimlik ve farklılık zemininde yer alan bir diğer tartışma konusu, eşcinsel evlilikler üzerine yürütülür. Sandel'in de ifade ettiği üzere eşcinsel çiftlerin evlenmesinin onaylanmaması buna karşın heteroseksüellerin evlenmesine izin verilmesi durumu gey ve lezbiyenlere yapılan bir ayrımcılık olarak nitelenmektedir. Bu durumda eşcinsellerin hukuk önünde olan eşitliği ihlal edil-

---

<sup>191</sup> Selçuk Erincik, "Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2, 2011, (ss. 219-241), s. 219.

<sup>192</sup> Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism Examining The Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994, ss. 25-26.

<sup>193</sup> Kellner, *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*, s. 232.

miş olur. Eşcinsel evlilik taraftarları evliliğin farklı cinslerin evliliğiyle sınırlaması durumunun bir çeşit ayrımcılık olduğundan yakındır.<sup>194</sup> Eşcinsel kimliğinin ve evliliklerinin kimi ülkeler tarafından yasal olarak tanınmaması son yıllarda siyasetin ve hukukun gündemine sıklıkla gelmektedir. Söz konusu durum hak ihlali olarak nitelendirilmekte olup kimlik ve farklılık tartışmaları bünyesinde yer alan konular arasındadır.

Post-antropolojik felsefelerde hümanizm karşıtlığının *post-insan*la olan diğer bir ilişkisi ise yeni bir gelecek yaratma yolunda referans olarak kullanılmasıdır. Bu söylem yaşanan teknoloji güdümlü değişimlerin yeni bir yaşam biçimi yaratmak için fırsat olarak görülmesidir. Dolayısıyla bu görüş geleceğe yönelik daha iyimser bir tutumu benimsemektedir; çünkü bugüne kadar var olan hümanist görüşle şekillenen yaşam pratiğimiz, evrende bulunan insan dışı diğer türlerin lehine değildir. Bu bağlamda Rosi Bradotti, Donna Haraway gibi kuramcılar insan sonrası dönemi daha eşitlikçi, heteroseksüel, erkek, insan gibi üst kimliklerin olmadığı ve sınırların kaynaştığı bir yaşam için yeni bir fırsat olarak değerlendirmektedirler.

Bilindiği üzere kimlik ve farklılığa dair söylemler yalnızca insan olgusunu değil robot veya yapay zekâ gibi insan dışı varlıkları da kapsayan bir boyuta ulaşmış olup hukuki anlamda yer edinmeye başlamıştır. Bu duruma biraz daha yakından bakacak olursak dünyanın merkezinde robotların olduğu yeni bir endüstriyel çağın eşiğinde olduğumuzu belirten Avrupa Parlamentosu'nun yakın zaman önce insan ve robot ilişkilerini kurallara bağlamayı hedefleyen tasarımı onayladığını, etik ve yasal düzenlemeler için özel bir komite oluşturduğunu ayrıca robotlara elektronik insan kimliği verilmesi yönünde girişimlerin söz konusu olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Post-antropolojik felsefeler edebi, siyasi, hukuki, ekonomik ve psikanalitik çözümlmeyi kapsayarak hem içerik hem de yöntem bakımından çoğulcu bir perspektifi benimseyerek insan haklarının çekim gücünü zayıflatacak birçok konuyu tartışmaya açar. Post-antropolojik felsefelerde konumlanmış olan bu tartışmalardan en dikkat çekici husus hakkın öznesi olmanın yolu olarak insan sıfatını taşımanın ön koşulunu belirttiklerini ifşa etmeleridir. Kimliklerin yeni temeller üzerinden inşası ve postmodern kimliğin kurulumu göz önünde bulundurulacak olursa postmodern dönem tanımlaması içerisinde insanların aidiyetlerini ve kimliklerini oluştururken son derece esnek ve kaygan temellere dayanarak kendilerini her gün yeni baştan oluşturdukları ileri sürülebilse de buna bir de farklı türlerin kimlik sorunları dahil olacağı benziyor.

Güncel toplumsal tartışmaların kimliğe gösterdiği önem ve tutku ışığında ifade edecek olursak farklılık nosyonu ile beliren felsefeler bilhassa modern ve klasik felsefelerde özcü felsefelere hâkim olan özdeşlik mantığının hizmetinde olmasına bağlı olarak özdeşlik uğruna farkı ortadan kaldırmanın yani farklılığın değer kaybına uğratıldığını öne sürerler. Bu durumun en belirgin örnekleri rasyonel-irrasyonel, öz-varoluş, teori-tarih (pratik) ve akıl-duygu gibi ayrımlarla tesis edilen karşıtlıklarda gözlemlenebilir. Karşıtlığın ilk kısmının yüceltilmesi ve ikinci kısmının değersizleştirilmesindeki ölçüt bir başka ifade ile farkın irrasyonel addedilmesi ve konu dışına itilen bir mahiyete bürünmesine sebep olan parametre, düşünülebilir ve idrak edilebilir olanın bilgi ve hakikat için ölçüt kılınmasıdır. Söz gelimi klasik felsefelerde karşılaşılan özsel olan ve olmayan şeklindeki

---

<sup>194</sup> Michael J. Sandel, *Adalet & Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* çev.: Mehmet Kocaoğlu, Ankara: Eski Kitaplar, 2016, s. 332.

tasnif neticesinde aslolanın özsel nitelikler olduğu bunun dışında kalanın ise düşünüm açısından pek de önemli olmadığı yönündeki düşüncenin yol açtığı farklılıkların yadsınması durumu gözlemlenir. Bu bakımdan hem klasik felsefenin hem de Batı felsefesinin varlık karşısında oluşu, özdeşlik veya aynılık karşısında farklılık ve başkalığı, idrak edilebilir karşısında beşeri idrak düzeyine indirgenmeye direneni dışlayan yahut ikincil konuma düşüren bir karakteri temsil ettikleri ifade edilebilir. Sübjektivite anlayışı, modern felsefelerdeki ben ve öteki karşıtlığının imtiyazlı konumuna yerleşerek ötekini dışlayan, ötekine ideal bir *telos* teşkil etmek suretiyle, ötekinin farkını, aynının düzleştirici mantığında eriten bir karaktere haiz olmuştur.<sup>195</sup>

Oysa haklar yalnızca diğer haklarla ilintili olarak mevcut olabilmektedirler. Hak iddiası ötekileri ve onların haklarını sosyal ağlar arası karşılıklı tanıma ve düzenlemeleri onaylamayı da kapsamaktadır. Nitekim tek başına, mutlak bir hak var olamaz zira böylesi bir durum hamili haricindeki herkesin özgürlüğünü ihlal edecektir. Bir başka ifadeyle, haklar her daim ilişkisel ve öznelerini, ötekilerine bağımlılık ilişkileri içerisinde, hukuka karşı sorumlu bir biçimde içerdiğinden ötürü pozitif bir hak olamaz. Bu nedenle haklar, hukuki öznelikten evvel mevcut ve her daim ötekinin var olduğu realitesinin resmen kabullenilmesidir. Bu durumla bağlantılı olan bir diğer kabul de, “insan haklarının toplumun, kimliğin ve hukukun sınırlarını sürekli olarak çekiştirip genişleterek yeni dünyalar yaratma yetisine sahip olmasıdır.”<sup>196</sup> Daha kapsamlı ifade etmek gerekirse, yaşanan tüm bu hadiselerin farklılık ve hukuk meselesi ile yakından bağlantılı olduğunu gözlemlemek mümkünken aynı zamanda eşitsizlik söylemlerinin ve etikten yoksunluk durumlarının fazlaca dillendirildiği bir dönemin ortasında olduğumuzu ifade edebiliriz.

Bu bakımdan Alain Badiou’nun ifadelerine göz atacak olursak Badiou, üzerine titrenilen hürriyetin bedelinin ortaya çıkan feci bir eşitsizlik durumu olduğuna dikkatleri çekerek felsefi açıdan günümüzde adaletin olmadığına ve erdemden büsbütün yoksun olduğumuza değinir. Düşüncesi yozlaşan ve adaletsizliğin de paradoksal olarak hem hasır altı edildiği hem de oldukça kutsal bir ilke olduğu dünyamıza ilişkin eleştirilerde bulunan Badiou, yozlaşma arzusunun bizler üzerindeki etkisini vurgulayarak, yozlaşmadan kastını şöyle ifade eder:

Yozlaşma derken, öncelikle her türlü ilkedен yoksun olduğu halde, kendini olabilecek en iyi dünya olarak sunan ve kendisinden nemalananların çoğu tarafından gerçekten öyle olduğu varsayılan bir dünyayı ayakta tutan düşünsel yozlaşmadan bahsediyorum. Bu öyle bir raddeye vardı ki insanlar bu yozlaşmış dünya adına, bu son derece iğrenç kişisel tatmin pratikleri karşısında kazan kaldıran kimselere karşı açılan savaşları anlayışla karşılayabiliyorlar. Ülkemizde entegre olmakta zorlanan kimselere ve sermaye parlamentarizminin kerameti kendinden menkul üstünlüğüne biat etmek istemeyen başka dünyaların ve memleketlerin insanlarına işkence ediyoruz.<sup>197</sup>

Ne yazık ki Badiou’nun yozlaşmaya dair eleştirisi haklı bir temele dayanmaktadır. Günümüz dünyasında örneklerine sıkça rastladığımız güncel politik meselelere göz ata-

<sup>195</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 18-20.

<sup>196</sup> Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 373.

<sup>197</sup> Alain Badiou, *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*, çev.: Encore, İstanbul: Encore Yayınları, 2013, ss. 38-39.

cak olursak özellikle kendini en iyi dünya olarak addeden ABD'nin çıkar amaçlı hamlelerine hizmet eden politikalarında gözlenen ve Irak'a açtığı savaşta olduğu gibi diğer dünya ülkelerinin sessiz kalmasıyla sonuçlanan birçok insan hakları söylemi ihlal edilmiş durumdadır.

Çağımızın bir insan hakları çağı olarak lanse edilmesine karşın insanlık tarihinde en fazla hak ihlallerinin görüldüğü çağlardan biri olduğunu saptayan Douzinas'ın esas vurgusu insan hakları doktrininin, hâkim ideoloji tarafınca fütursuz bir enstrüman şeklinde işlev görebileceğini göstererek ve bu yapısal teması bozuma uğratmaktır. Douzinas, "insan haklarının öznesi" konumundaki insan nosyonunun kapsamının belirlenmesinden başlayarak, insan haklarının bir tür siyasetleştirme işlevi görmesi, liberal hukuk ve insan hakları ideolojisinin ve bunların dahil olduğu bir siyasal iktisadi yapının yapıbozuma" uğratılması ile gün yüzüne çıkabileceğini belirtir.<sup>198</sup>

Söz gelimi hak/ödev dağılımında denkleştirici bir bakış sergilemek Nijerya'da hayatını sürdüren bir kadının ve Norveç'te yaşam süren bir erkeğin arasındaki farklılıkları görmezden gelmeyi zorunlu kılmaktadır. Nitekim böylesi bir yaklaşım iki farklı mekân, kültürü, aidiyeti, tarihsel deneyimi, cinsiyeti ve ihtiyacı birbirine eşitlemiş bulunmaktadır. Dolayısıyla ırk, sınıf, cinsiyet vb. farklılıklara bakılmaksızın herkesin insan kabul edilmesi yani hak konusunda adalet hususunun aynılıklara dayanarak tasarlanması, ayrılıkların meydana getirdiği eşitsizliğin görmezden gelinmesine sebep olur zira "tarihsel, sosyal ve ekonomik" şartlar benzer değilse insan olduğumuz için hak sahipliğinde eşit olduğumuz yönündeki söylem en büyük adaletsizliğin bizzat kendisidir. Söz gelimi farklı bir dile, dine, ten rengine, cinsiyete yahut etnik kimliğe sahip olmaktan dolayı dışlanarak yapısal şiddete maruz kalır. Öyle ki eşit olmamalarına rağmen eşit bireylermişçesine muameleye tabi olmaları birçok teorinin, hükmün, kurumun vazgeçemediği kutsal bir ilkeye dönüşür ki "bugün insan haklarının riyakarlığından söz etmek bir anlamda bu adaletsizliği vurgulamaktır. Her bir insan öznesi başkadır ve başlıkları dikkate alan bir hukuk ve etik anlayışına ihtiyacımız var!"<sup>199</sup> Bu durumda belirtilmelidir ki adaleti ve eşitliği "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi" gibi söylemlerle tesis etmek pek de mümkün gözükmemektedir.

Amartya Sen, Douzinas'ın kimliğe yönelik perspektifine yakın bir diğer düşünür olarak ciddi eleştirilerde bulunur. Tüm ötekileri bir kenara bırakarak insanların yalnızca bir mensubiyeti önemseyerek ufalanmalarını, farklı aidiyetlerin ve ilgi sahalarının kapsamını tek hamlede hükümsüz kıldıklarını belirten Sen'e göre esasında etrafımızda tanık olduğumuz kargaşa ve barbarlık yalnızca kötü niyetlerle bezenmiş değil buna bir de kavram kargaşası etki etmektedir. Bilhassa, dışlama ve dayatma şeklinde dünyada yaşanan şiddet beslenmektedir. Sen'in de ifade ettiği üzere "birbirinden farklı çok sayıda aidiyetimizin olabileceğini, birbirimizle çok farklı şekillerde etkileşim kurabileceğimizi açıkça görmek zorundayız. Önceliklerimize karar verme imkânına sahibiz."<sup>200</sup> Postmodernizm dünyayı heterojen bir zamanlar ve mekanlar çokluğu şeklinde yorumlamakta devlet de bu

<sup>198</sup> Akbaş, "Kışkırtıcı Bir İnsan Hakları Analizine Giriş", s. 22.

<sup>199</sup> Sağlam, "Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş", s. 130.

<sup>200</sup> Sen, *Kimlik ve Şiddet Kader Yanılsaması*, ss. 14, 199.

yaklaşımdan nasibini almaktadır. Keza postmodernizm, önceden dışlanan toplum gruplarına bir tür etkili olma davetiyesi çıkarmaktadır.<sup>201</sup>

Sonuç olarak ifade edilmelidir ki modernizmin kutsadığı ve kendisini bize sübjektivite metafizikleri olarak sunan bir çok oluşumun ve kavramın ötesine geçen post-antropolojik felsefelerde kimliğin inşasında çeşitlilik arz eden, özgün olan, farklı ve bölünmüş olan yüceltilerek heterojen bir yapı ve görecelik benimsenerek modernitenin aksine belirsizliğin ve parçalanmışlığın hâkim olduğu bir politikanın güdüldüğünü ifade edecek olursak bu noktada en belirgin söylemin de ötekinin tahakküm altına alınmasına yönelik yadsımların içeriklendiği bir farklılık politikası söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla post-antropolojik felsefelerde adaletin hem farklılıkları eriten bir yapı olmanın karşısında durarak hem de bu farklılıkların destekleyicisi olarak onların yeni baştan üretimine destek olması sağlanmalıdır. Kanaatimizce kimlik ve farklılıklar konusunda ötekiliği ve farklılıkları ılımlı bir şekilde koordine ederek yönetebilmek zor olsa da bu noktada adaletin üzerine düşen görev özgürlüklerin korunması yoluyla farklılıklara saygı gösterilmesi hususunda gerekli hassasiyeti ve özeni zorunlu kılması olacaktır.

Bu bölümde altını çizdiğimiz eleştirel ve farklı yaklaşımların takip ettiği güzergahı daha anlamlı kılmak adına adalet-farklılık ilişkisine ayrı bir parantez açmak elzemdir. Bu tartışma içerisinde sürekli vurgulanacağı ve aslında bütün metnin güzergahını oluşturacağı için metnin genelinde anlam kazanacak olan “farklılık” kavramı, adalet üzerine cereyan eden çağdaş dönem tartışmalarının genel seyrini anlamlı kılabilme bakımından önemli bir güce sahiptir. Farklılık tartışmalarına özgün ve dikkat çeken katkılarıyla öne çıkan Levinas, Lyotard, Derrida ve Deleuze gibi düşünürlerin felsefeleri ekseninde adalet ve farklılık ilişkisine yer verilecektir. Bu anlamda post-antropolojik felsefelerde adalet görüşünün yeni insan tasavvurlarıyla bağını nasıl tesis ettiği hususu farklılık düşüncesiyle ele alınacaktır. Nitekim adaleti farklılığın sonucu ve sebebi olarak anlamlandıracak olursak eşitlik, hak ve özgürlük gibi kavramları kapsayan ve insanın biricikliğine vurguda bulunan adalet kavramı farklılıktan azade anlam bulamayacağı gibi öteki ve farklılığa saygı retoriğinin de sahici bir etik inşayı ne derece sağlam kıldırdığı sorgulanmalıdır.

## **6. Başka'nın Filozofu Emmanuel Levinas ve Radikal Farklılıklarda Adalet**

Çağdaş Kıta Avrupa felsefesinde etüğün “başkasıyla ilişkide adalet” şeklinde yeni baştan düşünülmesine yol açan Emmanuel Levinas'ın felsefesi etikle politikanın birbirleriyle olan temasını sorgulamak bakımından verimli bir kesişimi ihtiva etmektedir. Levinas felsefesini post-antropolojik felsefelerde özel kılan durum ise onun ötekiyi yok sayan *benin* merkeze oturtulmasıyla öne çıkan sübjektivite metafiziklerine yönelik radikal eleştirileridir. Levinas'ın esas vurgusu, modern rasyonel bireyin ötekini hiçe sayan aşırı ben merkezliğini ve varlığını sürdürmek adına verdiği mücadelenin ötekinin kendi yaşadığı topraklarda kolonizmesine, yıkıma uğramasına ve en önemlisi ötekinin asimile edilmesine neden olduğu böylelikle modern öznenin esas kaygısının ontolojik değil deontolojik etiği içermesi gerektiği yönünde olmuştur.

Günümüz dünyasında başka olanın korkusu, başka olandan korkmak olarak anlaşılr, öznenin nesne ile tecrübe ettiğine karşılık gelen korku, ani krizler halindeki

---

<sup>201</sup> Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, s. 158.

bir konuma ulaşmıştır. Bununla birlikte, Hobbes'un 'homo homini lupus' prensibinin tersine bu kriz hali bir başlangıç noktası değil kimliğin kuruluşunda varılan noktadır.<sup>202</sup>

Küçükalkap'inde belirttiği üzere Levinas felsefesini ayrıcalıklı kılan unsurlardan biri kuşkusuz Batı metafizik geleneğinin, ilk felsefe olarak etiği, totalleştirici ontolojik şemalar içerisinde imkânsızlaştırıp, ötekine veya farka yönelik ontolojik bir emperyalizme vücut verdiği gerekçesiyle kritize etmesidir.<sup>203</sup> Levinas, "ben ve başkası arasındaki mesafeyi indirgeyen ve farklıyı aynıya dönüştüren dünyaya karşı, Batı felsefesinin ve etiğinin ortak bir tavrı paylaştığını iddia eder."<sup>204</sup> Dolayısıyla başkayı önemseyen tutumu ile felsefesini ortaya koyan Levinas'ın gayesi farkı ve farklıyı asimile etmeden bu dünya-daki konumuna dikkat çekmektir.

Moderniteyle birlikte otoritenin temellerinin ve anlamın sekülerleşmesi, aklın evrenselleştirici yetisi üzerindeki iktidar iddialarına ve eleştirisine dayanan her türlü dışsalılık ya da aşkınlık ilişkisinden yoksun, bağımsız normatif ahlakilik ve hukukilik alanları ortaya çıkardı. Postmodernite biliş, akıl veya apriori olarak öngörülen iyi kavramı üzerindeki eylem zeminine ilişkin yüceltilmiş girişimlerin tükenişini kabul eder ve yeni bir etik farkındalığın ortaya çıkışına dikkat çeker. Ne var ki klasik teleolojinin tarihsel olarak tükendiği ve dinsel aşkınlığın yaygın ya da tekdüze kabulleri yönetemediği bir durumda, iki alanın yeni bağlantısı başka bir iyi anlayışından geçmelidir. Tarihimize ve deneyimlerimize sağlam bir şekilde konumlanırken, hukukun çatışkısını yeniden postmodern adalet açmazına dönüştürmek için, ahlaki ve hukuki pratiklerimizi sağlayacak yarı-aşkın etik ilkelere ihtiyacımız var. Başkalık deneyimi keşfimizin başlangıç noktası olabilir.<sup>205</sup>

Kökeninde totallik arzusu yatan Batı felsefesinin ve bu geleneğe dayanan siyaset düşüncesinin karşısına etiği konumlandıran Levinas *başkayı* görmezden gelmeyen, *ben* ile *başkası* arasında yer alan bağı bir özne-nesne bağıntısına indirgemeyerek başkanın üzerinde iktidar kurmayan bir felsefe geliştirir. Levinas'ın sonsuzluk düşüncesinden kaynaklanan bu yönelimi ego-santrik olmayan bir "öznellik" savunusudur.<sup>206</sup> Başka olan Levinas'ta "tanrı, sonsuz, iyi ölüm, zaman gibi kategorize edilemeyen kavramlara yapılan göndermelerle betimlenen *aynı*'ya indirgenemez bir farklılıktır."<sup>207</sup> Bu bakımdan *başka*'nın ve *aynı*'nın kendilerine özgü yanlarını, özlerini ortaya koymalarına imkân tanır.

---

<sup>202</sup> Augusto Pozio, "Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi", *MonoKL Levinas*, VIII-IX, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: Monokl Yayınları, Yıl: 4, Sonbahar 2010, (ss.192-208), s. 195.

<sup>203</sup> Küçükalkap, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 21-22.

<sup>204</sup> Douzinas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 147.

<sup>205</sup> Douzinas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 146.

<sup>206</sup> Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, çev.: Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 96.

<sup>207</sup> Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 246.

Levinas açısından bilincin yönelimselliği esasında bilincin kendini aşmasıyla kendi dışındakine yönelmesi ve bir anlam barındırmasıyla alakalıdır.<sup>208</sup> Buradan da anlaşılabileceği üzere insan deneyimi Levinas için salt bir *cogito*yla sınırlı olmayıp bilinç *cogito*ya önceldir bu bakımdan bir yönelimdir yani bilincin varlığı *cogito*dan bağımsızdır.

*Ben*'in tanımlanışını kültürellikten yahut fiziksellikten kaynaklı farklılıklarla ele almayı eleştiren Levinas'a göre bu durum *ben*'in kendiyle özdeşliğini pekiştiren “aynının oyunu”ndan başka bir şey değildir.<sup>209</sup> Dolayısıyla Levinas'ta *ben*'in biricikliği onun kendine özgü olmasına bağlı değil aksine başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkan sorumluluğuyla alakalıdır.

Levinas düşüncesini araştırmamız için önemli kılan esas husus Batı felsefesinin özne anlayışını değiştirmiş olmasıdır. Özne olmanın sadece “bir-diğeri-için” olmakla sağlanacağını söyleyen Levinas'ın özne anlayışında kimlik etikten hareketle düşünülür. Diğer bir anlatımla öznenin aidiyetleri hareket noktası olmaktan çıkar ve yerini yükümlülükler alır. Bu bakımdan Levinas'ın siyaset ve felsefe tahayyülü “aynı” ve “başka” arasındaki karşıt tutumun “aynı”nın lehine olmaması gerektiği yönündedir. Descartes'ın *ben* anlayışını bu bakımdan kritize eden Levinas açısından aynılaştırma tekniği şiddet içermektedir. Levinas'a göre işlenen Nazi soykırımı gibi bir insanlık suçunun nedeni hâkim Batı düşüncesinin *başka*'yı *aynı*'ya indirgeyen ontolojisi olduğu için çünkü bu ontolojik yaklaşımın şiddete ve savaşa neden olduğu aşıkardır. İşte bu noktada adalet söylemi de öncelenmiş olur.

Çokluk ve çeşitlilik hallerinin “bir”e indirgenmesi, hakikatin “bütün” şeklinde bir mevcudiyet metafiziğine dayandırıldığı Yunan ontolojisini eleştiren Levinas, var olanın böylesi bir birlik ve bütünlükle özdeşleştirilmesine şiddetle karşı durarak klasik epistemolojinin ve varlık ilkelerini kapsayan mantığın da kökeninde ontolojinin bulunduğunu ileri sürer.<sup>210</sup> Bu düşünceden hareketle belirtilmelidir ki Levinas düşüncesi indirgeyici tutumu benimseyen bir ontolojiye ve epistemolojiye tam bir karşı çıkışı temsil etmektedir.

Metafiziği ontolojiye indirgemeyen, bu noktada Heidegger'den ayrılan ve metafiziği etikle özdeşleştiren Levinas, etiğin ontolojiyi öncelediğini savunarak etiği başkasına yönelen metafizik bir arzuyla temellendirir.<sup>211</sup> Levinas için Heidegger antropolojiyi merkezi bir problem olarak görmemiş olup<sup>212</sup> insanı sadece varlığın sorgulanmasında bir uğrak noktası şeklinde değerlendirmiştir.<sup>213</sup>

Bernasconi'e göre Levinas, *başkası*'nın bütünselleşmenin karşısında yer alan başkalığını Descartes'ın sonsuzluk fikriyle ele alarak “ben-başkası” ilişkisinin çıkış noktasını

---

<sup>208</sup> Emmanuel Levinas, “Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Yönelimselliği”, çev.: Özkan Gözel, *Kutadgubilig*, 2008, (ss.87-89), s. 13.

<sup>209</sup> Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, İng. çev.: Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2011, s. 37.

<sup>210</sup> Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev.: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011, s. 122.

<sup>211</sup> Zeynep Direk, “Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde”, E. Efe Çakmak, (Ed.), *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 40.

<sup>212</sup> Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, s. 36.

<sup>213</sup> Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev.: Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, s. 42.

başkalık olarak belirler.<sup>214</sup> Bu bakımdan Descartes Levinas'tan ayrılır. *Ben*'in değil *başka* olanın merkezde olduğu bir felsefe kurgulayan Levinas, "*aynı*"nın hükümranlılığı" şeklinde yorumladığı Batı düşüncesinin oluşturduğu ontolojinin karşısında yer alarak totalliğe olan ilginin her şeyi aynılaştırdığını ve farklılığı yok ettiğini ileri sürerek ilk felsefe olarak ontolojinin değil etiğin öne çıkmasını sağlamaktır.

Bilindiği üzere Descartes, doğuştan sonsuzluk idesini barındıran *ben*'in aynı zamanda kendi bilincinin farkında oluşu ve şüpheye yer vermeksizin sonsuzluk idesinin *a priori* aidiyetinden de kuşku duymadığını iddia eder.

Düşünen *ben*'in düşünebildiklerinin ve üretebildiklerinin ötesinde yer alan bu ide, *ben*'de içerilmesine karşın *ben*'den tamamen farklı olan ve ondan fazlasına işaret eden bir düşüncedir. Dolayısıyla sonlu ve kusurlu *ben*'in sonsuzluk idesini oluşturamayacağı düşüncesi ile *ben*'in düşünmesini aşan bir düşünceye sahip oluşu Descartes'a göre Tanrı'nın varlığını tanıtı olmuştur.<sup>215</sup>

Sonsuzluk idesinin kendisini düşünen *ben*'e sunması gibi "başkası" da bende ona mahsus olan düşüncelerin ötesinde olacak biçimde kendisini sunmaktadır. "İşte gerçek anlamda bir dışsallık oluşuyla özne için bir tür krize de işaret eden Levinas'ın 'yüz' olarak adlandırdığı fenomen budur."<sup>216</sup> Dolayısıyla Descartes'ın *ben*'i ve Levinas'ın *başkası* arasında beliren ilişkinin mahiyetine değinmekte fayda vardır.

Descartes'ın sonsuzluk idesinden yola çıkan Levinas'ın bu yaklaşımı onu ne Descartes'ın *ben* anlayışını ne de Tanrı düşüncesini ve tanıtlamasını benimsemiş olduğunu göstermektedir. Onun Descartesçı sonsuzluk fikriyatına yönelmesinin esas sebebi tıpkı sonsuz idesinin "*düşünen ben*"e aşkın olması şeklinde başkası'nın da *ben*'de içerilmemiş olması ve Descartes'ın yüksekliğe, eşitsizliğe, karşılıksızlığa ve asimetriye yönelik açıklamasının Levinas'ın düşüncesine benzemesidir.

Modernitede aşkın olanla veya dünyayla bağlantının kurulmasında bilinç sahibi özne figürünün öne çıkması ve bilinçle sınırlandırılmış bir ben anlayışına neden olması Levinas'ın itiraz ettiği konular arasındadır. Çünkü *ben* ve *başkası* arasında gerçekleşecek bir bağlantı salt *ben*'in bilincine indirgenerek sağlanamaz. Levinas'ın bu konudaki itirazları arasında sübjektivite metafiziğinin aynılaştırıcı ve totalleştiren bakışına yönelik ciddi bir saldırı olarak nitelendirilebilir çünkü Levinas öznenin varlığını bir öncül olarak kabul etmemektedir.

Geleneksel epistemolojinin hakikati aradığı ve hakikatin upuygunluğu varsaymasıyla bilgi edimi esnasında "*ben*", *aynı* olmakla beraber aynılaştırma ediminin kendisi olduğunu ifade eden Levinas'a göre epistemolojinin öznesi olarak ben, ontolojide beliren "*aynı*"ya tekabül etmektedir. "Identification" kavramını kullanan Levinas, "bir tutma", "aynı görme", "aynılaştırma", "bir şeyin kimliği olma, kimliğini belirleme" manalarına gelmekte olup söz konusu edimin esasında kendisinin bir şiddet içerdiğini vurgular. Le-

<sup>214</sup> Robert Bernasconi, "No Exit: Levinas' Aporetic Account of Transcendence", *Research of Phenomenology*, Sayı: 35, 2005, ss. (101-117), s. 109.

<sup>215</sup> Sengün Meltem Acar, "Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 27, 2016, s. 103.

<sup>216</sup> Acar, "Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş", s. 103.

vinas bunu “şeylerin yasalarını koyarak farklılığı ve aynılığı uzlaştıran bilinç mitosu” olarak yorumlar.<sup>217</sup> Levinas felsefesinde *ben*’e yönelik ayrıcalıkların sorgulanmasıyla başkasına adalet berir. Levinas’a göre etiği üretmemizdeki esas hedef adalettir. Bu nedenle Levinas felsefesinde etik kadar adalette büyük öneme sahiptir çünkü etik başkasıyla kurulan ilişkiyle başlamaktadır tıpkı adalette olduğu gibi.

Dolayısıyla Levinas açısından *ben* özdeşleşme olarak değerlendirilir. Post-antropolojik felsefelerin böylesi özdeşleştirme tekniklerine karşı olduklarını bir kez daha yineleyecek olursak Levinas felsefesi özdeş kılmanın tam karşısında yer almanın yanı sıra aynılaştırma projesinin sıkı bir eleştirini ortaya koyarak Descartes’ın felsefi tutumunu dışlamış olur bir başka ifadeyle totallik fikrine karşı konumlandığı başkalık düşüncesiyle empirik farklılıklardan ayrılmakta olan Levinas’ın sübjektivite metafiziklerine tam bir savaş açtığını dile getirebiliriz. Özneye ve başkasına dair kavramsallaştırma teşebbüsünün siyaset ve felsefe alanında totallik söylemlerine karşı kimlik ve farklılık düşüncesinden yola çıkarak siyasetin yeni öznesi olan kimlikler, etnik köken, cinsiyet, din ve ırk gibi empirik farklılıklara dayanan çokkültürlülük ve çoğulculuk düşüncesi Levinas felsefesinde savunulan konulardır.

Levinas ilk felsefe seviyesine yükselttiği etikle etiğin hala bir anlamı olduğunu göstermek istemiştir.<sup>218</sup> Aynı etrafında geliştirilen etik yaklaşımın bütüncül ve bütün insanlığı kapsaması için geçerli bir evrensel ahlak yasası önermesi ve *başka*’yı dışarda bırakmasına karşı çıkması nedeniyle Levinas’ın bu yaklaşımı kimlik ve farklılık meselesi açısından oldukça önemlidir. Çünkü sübjektivite metafizikleri etrafında kümelenen ben düşüncesi *başka*’yı dışarda bıraktığı için *başka*’ya yaşam hakkı tanımayan bir bakış açısı ortaya koyar. Bu ise birçok adaletsizliğin ve eşitsizliğin doğmasına sebebiyet vermektedir.

Kendi düşünce sisteminde önem atfettiği en önemli hususlardan bir de Levinas için özne olmanın yahut özne(lik)in ötekine tabi kılınmasıdır. Çünkü başkası kendimizden emin oluşumuzu, özgürlüğümüzü ve otonomluğumuzu tartışmalı bir duruma getirir. Levinas, bilinci merkeze alan özgürlük kavramının yerine vicdanı merkeze alan “ötekine-karşı-sorumluluk” motifini ileri sürerek özne olmanın anlamında ciddi bir dönüşüme imza atmıştır. Levinas’taki özne başkasının belirmesiyle “sorumluluk” rolünü benimseyerek “etik özne” halini alır. Dolayısıyla Levinas’a göre ne zaman ki insan başkasıyla karşılaşır o zaman ömrü boyunca üstleneceği hiç bitmeyecek bir sorumluluk üstlenmektedir.

Levinas etiği bir sosyallik ve *başkası*’yla ilişki olarak değerlendirerek *başka*’nın dul, yoksul, yabancı, zayıf kimse olduğunu belirtir. *Başkası*’nın yüzü zayıflık ve kırılganlık içinde bize yalvararak bizleri yardıma çağırmaktadır.<sup>219</sup> Levinas’ın *başkası*’na yönelik bu tutumu esasında sübjektivite metafiziği haline dönüşen *ben*’in dışındaki varlıkların ben karşısında ihmal edilişlerinin en net ifadesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca modern öznenin de yeni insan tasavvurları karşısında bir başkası şeklinde konumlandırılma tehlikesini göz önünde tutacak olursak modern öznenin ölümünün de neden bu derece gün-

---

<sup>217</sup> Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, ss. 116-117.

<sup>218</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, ss. 325-329.

<sup>219</sup> Yasin Aktay, “Levinas; Öteki, Etik ve Siyaset”, *Tezkire, Levinas; Öteki, Etik ve Siyaset*, Sayı: 38-39, Mayıs/Ağustos, Ankara, 2004, s. 6.

demde olduğunu Levinas'ın *başka*'yı neden ön planda tuttuğunu anlamış oluruz. İnsanların sorumluluklarının bilincine varması belki de yaşanan adaletsizliklere, yoksulluklara, ayrımcılıklara ve insan hakları ihlallerine dur demek adına insani varoluşumuzdaki yönelimleri dikkate alan bir antropolojiyle yaklaşmayı gerekli kılar.

Öznenin öznelliğini esasında öteki için sorumluluğu sayesinde kazanabileceğini ileri süren Levinas'a göre özne öznelliğini ona bahşedilen bir töze yahut öze sahip olmasıyla değil ötekiye yönelik etik sorumluluğun olmasıyla edinir. Bu yaklaşımla felsefesini inşa eden Levinas'ın adalet düşüncesi bu etik sorumluluğun olduğu düzlemde yepyeni bir anlama kavuşur.<sup>220</sup> “İnsan Hakları ve Başka Olanın Hakları” adlı denemesinde Levinas, “insan hakları” ifadesiyle öne sürülen hakların apriori olduğunu ve başka'ya ait sorumluluğun üstlenilmesinden kaynaklı özgün bir hak perspektifine dayandığını öne sürerek “her türlü girişim ve iktidardan ancak aynı zamanda bireylerin rollerinden, işlevlerinden ve yeteneklerinden de bağımsız”<sup>221</sup> olduğunu belirtir. Levinas'a göre “insan hakları” izin, taviz, otorite, yetki, bütün gelenek ve hukuk sistemi, tüm ayrıcalıklar, ünvan, irade, akıl ve teolojiden önce gelir. Levinas açısından “insan hakları” “başka” olanla herhangi bir yasa veya haktan evvel kurulan özgün bir ilişkiyle irtibatlıdır.

Verilmeleri gerekmeyen bu haklar, bireyin mutlak başkalığını, örneğin bütün kimliklerden, bağıl ilişkilerden, dayanaklardan, bir sosyal topluluğa, toplumsal birliğe, kuruluşa vb üyeliklerden bağımsız bir başkalık ifade eder. Bu mutlak başkalık bir türün, cinsin, sınıfın, grubun örneği olan bireyselliğin ötesindeki eşsizliktir; onun eşsizliği her belirleyici işaretin öncesinde, başka olandan birincil tekil şahısta sorumlu Ben'in eşsizliğidir.<sup>222</sup>

Etiğin ve hukukun birbiriyle kesinlikle bağdaştırılamayan farklı düzlemlerde ve zamansallıkta olduğunu belirten Levinas için etik ben ve öteki arasındaki dolaylı ve asimetrik ilişkiyi kapsarken hukuk ise dolaylı ve simetrik bir ilişkide her bireyin yasa önündeki eşitliğini içerir.<sup>223</sup> Adalet kavramı Levinas'ta özellikle bir yandan ayrımcılık üzerinden ele alınarak ayrımcılığın ortadan kaldırılması dolayısıyla da eşitlik, yasallık ve adil bir yasa anlamlarında kullanılırken öte yandan adalet bu ilk anlamını aşacak etik bir talebin gündeme gelmesiyle anılır. Bunun anlamı başkasıyla karşılaşmak ve ondan sorumlu olmak şeklinde ifade edilebilir. Söz konusu talebin ontolojiyi aşması ve onun dili olan bilgiye indirgenemeyen bir sonsuzluk olması nedeniyle Levinas'ın adalet kavramındaki bu çift anlamlılık yasa ve adaletin bilhassa da adalet mefhumunun bilginin ışığı altında ele alınarak düşünülmesine imkân sağlar.<sup>224</sup>

Bir yandan kendisine karşı sonsuz sorumlu olduğum ve karşısında özgürlüğümün keyfiyetini sorguladığım başkası, öte yandan koşulsuz vermekle yükümlü olduğum başkasının benim gözümdeki ayrıcalığını sorgulayan üçüncü kişi. Üçüncü

---

<sup>220</sup> Elif Çırakman, “Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, *Levinas*, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 409.

<sup>221</sup> Pozio, “Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 193.

<sup>222</sup> Pozio, “Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 193.

<sup>223</sup> Çırakman, “Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, s. 409.

<sup>224</sup> Zeynep Direk, “Yasanın Kaynağı Üstüne”, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, ss. 111-112.

hiçbir zaman başkasıyla ilişkiye dışsal olmadığı içindir ki onun eşitlik ve adalet talebi beni kaçınılmaz olarak bir açmaz içine sokar.<sup>225</sup>

“Önüme çıkan, benim tek muhatabım olsaydı, yalnızca yükümlülüklerim olurdu! Ama yaşadığımız dünyada, yalnızca bir tek “karşılaşılan” yok; dünyada hep bir üçüncü var: O da benim başkam, benim yakınımdır.”<sup>226</sup> Etiği kesintiye uğratan bir unsur olarak adalatten söz edilmesi gerektiğini belirten Levinas, adalette ben ve başkası arasında gerçekleşen asimetrik ilişkinin şeklinin üçüncünün (“üçüncü başkası’nın gözlerinden türer”) eşitlik istemiyle bozulduğunu etiğin ise yeni bir ilişkide varlığını sürdürdüğünü bildirir.<sup>227</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Levinas’ta adalet sözcüğünün üçüncü bir şahsı gerektirdiği açık olmakla birlikte adaletin yüze cevap verme şeklimiz olduğu dolayısıyla bu cevap sayesinde yeryüzünde başkasıyla yalnız olmadığımız bir üçüncünün varlığını da hesaba katmış oluruz. Bu nedenle sorumluluk yalnızca bir kişiye ait olmamakta bütün başkaları da kapsamaktadır. Levinas’ın bu düşüncesi insan denen varlığın esasında toplumsal bir varlık oluşuna yönelik bir vurgu olarak değerlendirilebilir. Ayrıca üçüncünün dahil edilmesi hususu toplumsal ilişkiyle beraber adaletin sınırlarını da ortaya koymaktadır.

Levinas’ın başka felsefesinin evrimsel çizgisini kısaca çerçeveleyecek olursak farklılıkları yadsıyan söylemsel (teorik), politik, sosyal ve siyasal pratikleri eleştiri konusu kılmak suretiyle, başkalık filozofu olarak anılan ve çağdaş farklılık felsefelerinde, bilhassa farkın etiği olarak niteleyebileceğimiz bir başkalık altında oldukça ayrıcalıklı bir konumda olan Levinas,<sup>228</sup> post-antropolojik felsefelerde olduğu kadar adaletle ilişkin söylemleriyle de son derece dikkat çeken düşünürlerden biri olmuştur. Bu noktada Levinas’ın farklılık ve adaletle yönelik düşüncelerine değinmek gereği doğuyor.

“Adalet, yaşanan dünyada sadece Ben ve Başkası’nın söylemenin bir yolu olarak ortaya çıkar. Levinas için üçüncünün etik ilişkiye dahil edilmesiyle Ben’in sorumluluğunun sınırlarını bilmesi sağlanmış olur.”<sup>229</sup> Başkalık filozofu olarak Levinas, düşüncesini “ben ve başkası” arasında gerçekleşen ilişkilerin değişiklik göstermesiyle bağlantılanır. Etiğin var oluşu “halihazırda ve temsil edilemez bir bedensellikte” yaşamını sürdüren ötekiyle eşsiz bir buluşmadır. Bu bakımdan Levinas’ın etik düşüncesi geleneksel ahlakın ve hukuk felsefesinin farklı bir girişimi olarak belirir. Levinas hukukun yeniden etikleştirilmesini ister. Ne var ki yasalar tamamına tekrardan dahil edilip, yürürlüğe konan söz konusu etik özün, özellikle ahlaki failer tarafında takip edilen kural ve kaide toplamını meydana getiren geleneksel ahlak düşüncesiyle pek az kesişen yönü mevcuttur.<sup>230</sup> Levinas’a göre “adalet daima Yüz’den, ötekine duyulan sorumluluktan ortaya çıkar.”<sup>231</sup>

Levinas’ın ahlaki zorunlulukların olağanüstü etkileri, yükümlülükleri, sorumlulukları ve tüm sosyal yaşamı bilgilendiren ve insanın insanlığını oluşturan adalet çağrısı eşsiz bir değerlendirmedir. Levinas’ın düşüncesinin özgünlüğü ve çeşitliliği, ahlak ve

---

<sup>225</sup> Zeynep Direk, “Baskalık”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed: Ahmet Cevizci, Cilt:2, İstanbul: Etik Yayınları, 2004, s. 170.

<sup>226</sup> Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 242.

<sup>227</sup> Özkan Gözel, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafizikine Giriş*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011, ss. 271-272.

<sup>228</sup> Küçükaltı, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 21.

<sup>229</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, ss. 325-329.

<sup>230</sup> Douzinas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 147.

<sup>231</sup> Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 242.

adalet ışığında Batı ruhunun -felsefe, mantık, retorik, praksis, ontoloji, bilim, sanat, politika, din- temel bir yeniden yönlendirmesinden başka bir şey gerektirmez.<sup>232</sup>

Adalet anlayışında Levinas, muğlaklık içeren adaletin muğlaklığını sonuna kadar vurgulayarak mutlaklaştırır ve içeriği mutlak bir belirsizlik olan adalet görüşü bütün sonlu ve sınırlı ancak etkin adalet arayışının yönünü çıkmaza sokar. Netice itibarıyla etkin insan eylemini kritize ederek dönüştüreğimiz yollar tıkandıkça ötekine yönelik sonsuz sorumluluğun ve bundan kaynaklı adalet arayışı bu dünya üzerinde kendisi için bir sahne bulamayan iki kişilik bir oyunun en trajik rollerine dönüşecektir.<sup>233</sup> Bu bakımdan Levinas, yeni etik anlayışında sonlu ve sınırlı olsa bile insanın yapıp ettiklerini değerlendirecek, eleştiriye yöneltecek ve etkinliğe neden olacak yolları aramaması bakımından eleştirilir.

Adalet olmadan ahlakın olmayacağını, adaletsizlik ve dolayısıyla ahlaksızlığın meydana geleceğini vurgulayan Levinas'a göre ahlaktan kopuk kendi ahlaki motivasyonuna kayıtsız kalan adalet bunun yerine zulüm üretir. Adalet iyilik adına sonsuza dek diğerine bakan bir benliğin münhasırlığını, iyilik arzusunu düzeltir. Yine de böyle bir düzeltme ilk tekil kişide açıklanamaz. *Ben* sonsuza kadar diğerine maruz kalır. Adalet kendine bir hak olarak değil bir ayrıcalık, Tanrı sayesinde bir 'lütuf' olarak gelir.<sup>234</sup> Levinas, herhangi bir tiranlık oluşmaması gayesiyle adalet, her daim başka bir yerden sorgulanmalıdır. Burada tamamlanan yahut statik türden bir adalet değil, her zaman sorgulanması gereken bir adalet anlayışı söz konusudur.

Levinas'ın esas ilgisi diğer insanların radikal farklılıkları anlamında başkılığına-dır ve varlığın ötesine konumlanmış bir varolan tasavvuruna ve bu tasavvurda şekillenen etik bir öznelliğe varmak isteyen Levinas, bunu ontolojiszleştirme yahut ontolojiyi aşarak yapar. Levinas'ı böyle bir düşünceye sevk eden esas etki, bir varlık fikriyatından hareketle, türlü dikotomiler aracılığıyla oluşturulan metafiziklerin, nihai olarak ötekinin radikal farklılıklarını, bütünlüklü ve totalleştirici ontolojik bir söylem kapsamında indirgeyip, ortadan kaldıran bir niteliğe sahip olmalarıdır.<sup>235</sup>

Adaleti asla insani düzenden dışlamayı istemeyen ve bunun aptalca olacağını dilendiren Levinas bunun yerine kimilerinin iyilikseverlik olarak nitelediği oysa kendisine göre ötekine yönelik sınır tanımaz bir yükümlülük olan ve bu açıdan kendisinin "bir kişi olarak eşsizliğine varış, şehvet barındırmayan, yansız aşk demek olan iyilikseverlikten başlayarak adalete kavuşmaya çalıştığının altını çizer."<sup>236</sup> Levinasyan anlamında etik, bilgi ilkeleri ile düzenlenemeyen özne ile öteki arasındaki ilişkiyi ilgilendirir; özünde tahmin edilemez ve anarşiktir. Levinas etiği, Levinas'ın ısrar ettiği gibi indirgenemez olan diğerinin farkı etrafında yapılandırılmıştır, sosyal beklentilere indirgenemez veya genel

---

<sup>232</sup> Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2006, s. xi.

<sup>233</sup> Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", s. 409.

<sup>234</sup> Levinas, *Otherwise than Being or Beyond*, s. xvi.

<sup>235</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 56-57.

<sup>236</sup> Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s. 223.

bilginin teması haline gelemmez. Bu anlamda “minör siyaset” in farklı, şiddet ve adaletsizliğe maruz kalan ve “dar alanlarda” ezilenlerin konumunu kavramsallaştıran “minör etik” gibi çalıştığını söyleyebiliriz.<sup>237</sup>

Levinas’ta adaletin talebi esasında “yasalar sisteminin” meydana gelişine yol açarken söz konusu yasaların yürürlüğe girmesiyle gerçekleşerek kurulan düzende çözülmez çünkü sistemin sunacağı adalet kesinlikle dışarıdan süzülen bir aciliyetten ötürü aşıl-makta olup adalet herkes için söz konusu sistemin kurulduğu andan itibaren içeri buyur etmediği *başkasının* sorgulamasına tabi olacaktır.<sup>238</sup> “Sonuç olarak Levinas etiği, “insan insanın kurdudur” ilkesinin değil, “insan insan içindir”in üstün kılındığı bir dünya tasav-vur eder. Bu tasavvur beşerî ilişkileri ‘önce siz buyurun...’ nezaketinde bir arada tuta-maya çalışır.”<sup>239</sup> Levinas için asimilasyona, totallığe, faşizme, kitle toplumuna ve aynı-lığa karşı konulması gerekir ve bunun yolu ötekine duyulan saygıyla ve ötekiyle aradaki mesafenin korunmasıyla mümkündür Hobbes’un öne sürdüğü başka olandan korkmakla değil. Post-antropolojik felsefelerde sürekli altı çizilen farklılıkların eriyip yok olmasına yönelik itirazların gündemde olduğunu belirtmekte fayda var. Evrensel adalet ve eşitliğe yönelik söylemler de yerellik ve farklılık söylemleri arasında yitip gitmekte olup sorum-luluk, hukuk, adalet, eşitlik ve ödev gibi kavramlar özgürlük, haklar, kimlik, aidiyet, öz-nellik, otantiklik ve fark gibi kavramların gölgesinde kalmış durumda.

## 7. Jean-Francois Lyotard: Farklılıklara Duyarlılık ve Adalet

Küreselleşmeyle birlikte yeni teknolojilerin hızlıca hayatımıza iştirak etmesi ve yapay zekânın yükselişe geçmesiyle beraber insanlığın eşitlik yolunda ilerlediğine yöne-lik genel bir kanı gerçekleşmiş olsa da durum aksini göstermektedir. Öyle ki içinde bu-lunduğumuz yüzyıl geçmişten günümüze tüm zaman dilimlerinde gözlemlenen bütün eşitsizlikleri geride bırakacak kadar orantısız toplumların doğmasına olanak verecek bir yapının doğması söz konusu edilmekte. Hatta insan türünün farklı biyolojik kaslara ay-rılabileceği sıklıkla dillendirilmekte.

Çalışmamızın önceki etiketlerinde vurguladığımız üzere genetiği değiştirilecek kişilerin ve doğasına çiplerle müdahale edilerek sınırları genişletilecek olan insanların yaşamımızdaki konumları göz önünde tutulacak olursa doğal yapısına dokunulmamış biz-leri alt insanlar olarak diğerlerini ise üst insanlar şeklinde tasnife maruz bırakacak bir toplum yapısını ve hiyerarşisini ifade edebiliriz. Bildiğimiz hiyerarşik kalıplar (kadın-erkek, beyaz ırk-siyah ırk, Avrupalı-Asyalı) artık teknolojik gelişimlerle boyut değiştirir-ken var olan eşitsizliğin de ne yazık ki yerini eşitlik almamakta hatta eşitlik ve eşitsizlik adalet ve adaletsizlik arasındaki yarılma daha da derinleşeceğe benziyor. Gerek toplum-lararası gerekse toplum içinde görülen eşitsizlik ve adaletsizlik artışının emarelerinden söz etmeye gerek bile yok. Çünkü ekonomik eşitsizliğin en net görüldüğü saha olan biyo-teknolojideki eşitsizlikler biyolojik bir eşitsizliğe dönüşmek üzere. Tıpkı zihinsel ve fi-ziksel güçlerini genişletmek ve ilerletmek isteyen varlıklı bir kesimin neden olabileceği biyolojik kaslara tahayyül etmenin pek de güç olmadığı gibi.

<sup>237</sup> Audrone Žukauskaite, “Ethics between Particularity and Universality”, *Deleuze and Ethics*, ed. Nathan Jun ve Daniel W. Smith, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 191.

<sup>238</sup> Zeynep Direk, “Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları”, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa ’sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, (ss. 154-163), s. 157.

<sup>239</sup> Levinas, “Etik ve Sonsuz”, ss. 325-329.

İşte böylesi bir paradigma değişikliğine dikkat çeken düşünürlerden biri de kuşkusuz Lyotard'tır. Bütünlük karşısında savunduğu farklılık görüşü kuşkusuz Lyotard'ı önemli kılan hususlardan biri olarak çalışmamızda yer bulmaktadır. Lyotard, "kendi postmodern politikasının ana odağı olarak etik ve politik adalet söylemi üzerinde yoğunlaşması bakımından, buraya kadar incelediğimiz postmodern teorisyenlerden farklıdır."<sup>240</sup>

Adalet her bir vakada, kuralların ya da ilkelerin genelleştirilerek evrensel kılınmasına izin verilmeyen bir koşullu yargı meselesi olacaktır. Ne var ki belli ilkeler adil dil oyunlarında ideal olarak iş görür. Anlaşmazlığın yanı sıra sorgulamaya ve itiraz etmeye de izin verileceğinin, aksi takdirde orada adalet değil terörün olacağının kabul edilmesi gerekir.<sup>241</sup>

Meta-anlatıların terör ürettiğini belirten Lyotard'a göre ilerleme fikriyle önerilmiş olan meta-anlatıların geçerliliği sona ermiştir. Öyle ki günümüzde ilerlemeci bakışın eşitlik ve adalet söylemeleriyle kurmayı düşledikleri topluma duyulan güven sönmüştür. Tüm bunların nedenini evrensel ve tümel anlatılara dayandıran Lyotard böylesi aşkın ve bütüncül evrensel söylemler yerine farkı, çokluğu, heterojenliği mümkün kılacak ve inşa edecek bir kavramsal düzlemi tercih etmektedir.

Farklılıkları dışlayıcı nitelikleriyle ön plana çıkan bütün kavramsallaştırıcı düşünme biçimlerine karşı koyan Lyotard'a göre konu adalet olduğunda, adil kararların çoğulluğu-çeşitliliği ve çoğulluk adaletinin gerekliliği gündeme gelmelidir. Sübjektivite metafiziklerinin düalist yapısına itibar etmeyen Lyotard açısından özne merkezli evrenselci söylem yerini öteki merkezli yerel söyleme ikame etmiş olup postmodernite ise her geçen gün büyük bir hızla ilerleyen ve gelişen teknolojiyle ilintili olarak bilimin yeni bir konumu olarak biçimlenmektedir.

Postmodern durum olarak adlandırdığı ve yeni bir perspektif olarak nitelediği postmodernizm görüşü Lyotard açısından "geleneksel doğruluk anlayışlarını sorgulamak eğilimindedir ve bu mutlak, tek mantıkçı doğruluk savlarına yönelik kuşkuculuk, gerçekten de radikal etkiler yaratmıştır."<sup>242</sup> Modernizm düşüncesinde insan olgusunu bütünüyle anlaşılamaması onun en büyük başarısızlığı olarak addedilirken mutlak ve genel geçer iddialar postmodern düşüncede çoğulluk ve yerellikle yer değiştirmiştir. İnsani varoluşun tüm gerçekliğinin kavranamamış olması ve yaşamı görmezden gelmesi modern düşüncede eleştirilerin hedefinde olmuş olup insan tasavvuru oldukça izole bir yapı sergiler. İzole olan bu insan anlayışı postmodern düşünürler açısından insanın farklı unsurlarının da hesaba katılarak ele alınması gerektiği düşüncesiyle ağırlık kazanır. Sözü edilen yaklaşım modernitede özne kavramına karşılık gelir ve bu özne algısı postmodern düşüncede kabul görmemiş olup sübjektivite metafizikleri olarak değerlendirilmiştir.

Sübjektivite metafiziklerinin temel argümanlarını eleştiren ve farklılığı bütünlüğe tercih eden Lyotard, bedensiz düşünceyi mümkün kılabilmenin arayışında olan ileri kapitalizm olarak da anılan tekno-bilimin gücünü, evrenin sonunu da aşacak tarzda ömrümüzü uzatma gayreti olarak betimlediği *The Inhuman: Reflections on Time* (İnsanlık Dışı:

---

<sup>240</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 231.

<sup>241</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 232.

<sup>242</sup> Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, çev.: Bülent Gözkan vd., İstanbul: Özne Yayınları, 1998, s. 392.

Zaman Üzerine Düşünceler) adlı yapıtında, bizi bekleyen hayatın bildiğimizden çok daha farklı olacağına dikkat çeker.

Lyotard'ın tarihin sonuna yönelik bakışını tarihin ve dünyanın sonunu tüm çıplaklığıyla sergileyen bir yaklaşım olduğunu belirtirsek ifadeleri gerçekten yorumlanmaya değer bir nitelik taşımakta<sup>243</sup> olup hukuka ve devlete yönelik yaklaşımı sübjektivist bir tabii hukuk olarak yorumlanabilir.<sup>244</sup> Lyotard'ın varsayımına göre insanlardan daha dayanıklı ve verimli oldukları kabul edilen bilgisayarların dünyadaki hayatı devraldıkları ve bu durumunun bir kâbusun gerçekleştiğinin kanıtı olduğunu belirtir. Tekno-bilim uzmanlarının perspektifinden değerlendirilirse, bilgisayarları denetim altında tutmanın insanı denetim altına almaktan çok daha kolay olacağını ifade eden Lyotard'a göre bedenlerimiz esasında birer yükümlülük kaynağıdır.<sup>245</sup> Lyotard'ın bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere günümüz dünyasını bekleyen bedensiz yeni oluşumların (yapay zekâ, algoritmalar, yazılımlar ve bilgisayarlar) neden olacağı farklılıklar ve bununla ilintili siyasi ve hukuki oluşumların insana ilişkin denetim mekanizmalarından çok daha kolay kontrol edilebileceğini savunur.

Lyotard'ın teknolojik ilerlemelerle insan toplumlarında gözlemlenecek farklılıklara dikkat çekmesinin yanı sıra onun kimlik ve farklılık söylemlerine yer vermek esasında postmodern düşüncedeki adaletin içeriğini anlamamız konusunda bizlere oldukça geniş bir perspektif sunması bakımından önemlidir çünkü farklılıklara duyarlılık konusu Lyotard'ın benimsediği adalet anlayışının odağındadır.

Totalleştirici ve evrenselleştirici teori ve metotlara saldıran ve söylemlerin heterojenliğini vurgulayan Lyotard, bütün teorik söylemlerde farklılık ve çoğulluğu savunarak kendisini birleştirici teoriye karşı konumlandırır.<sup>246</sup> Bu bakımdan Lyotard, bütünlüğün reddedilmesi ve farklılıklara öncelik tanınmasından yanadır.<sup>247</sup> Modernitenin öne sürdüğü meta-anlatıların totalleştirici yönünü sık sık eleştiren Lyotard'a göre postmoderniteyle beraber meta-anlatıların evrimsellik ve tümellik söylemleri anlamını yitirmiştir. Esas amacı farklılığın gerek düşünce boyutunda gerekse eylem bazında yer edinmesine olanak sağlamaktır. Daha kapsamlı ifade etmek gerekirse, çoğulluk adaleti bir yanıla hegemonik baskıcı meta anlatıları sarsma eğilimi gösterirken öte yandan mikro açıdan hem yerel olanı hem de bağlamsal olanı hesaba katan bir adalet anlayışını ifade eder.

“Genel bir adalet teorisine dayalı olarak makro yapıların dönüştürülmesi yoluyla adil bir toplumun yaratılmasını amaçlayan modern adalet anlayışlarına karşı Lyotard, mikro politikada kök salan bir çokluklar adaleti önerir.”<sup>248</sup> Bu düşünceden hareketle belirtilebilir ki Lyotard açısından gelişen teknoloji ve buna eşlik eden değişen toplum yapısında adaletin söz konusu olması için çokluğun geçerli olması gerekmektedir. Bu nedenle Lyotard, çokluğun söylemine yer verilmesi gerektiğini ve totaliter olarak nitelendirildiği meta-anlatıların parçalanması yoluyla adaletin olanaklı olabileceğini ileri sürer.

---

<sup>243</sup> Sim, *Derrida ve Tarihin Sonu*, s. 25.

<sup>244</sup> Güriz, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, s. 107.

<sup>245</sup> Jean-Francois Lyotard, *The Inhuman-Reflections on Time*, İng. çev.: Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby, California: Stanford University Press, 1991, ss. 13-14, 53-54.

<sup>246</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 209.

<sup>247</sup> L. J. Nicholson, *Feminism and Postmodernism*, New York: Routledge, 1990, s. 121.

<sup>248</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 231.

Lyotard adalete ve yargıya ilişkin bir felsefe geliştirmek adına yeni bir konum arayışıyla arzu söylemi ve politikası yerine bir dil kuramı ve politikası ikame etmeyi tercih eder. Dil felsefesine dönerek arzu mikro politikasının saflarından kopar ve bu yönelimlere kapıyı kapatır. Dolaysıyla postmodern teorinin büyük kısmının tipik olarak savunduğu estetikleştirilmiş politikasını yadsıyarak adalet problematiğini ciddiye alan postmodern teorisyenlerden biri olur. Lyotard'ı politik yargının doğası üzerine düşünmeye ve kuralları sorgulamaya sevk eden husus adaletsizlik ve adalet problemi olduğundan böylesi bir durum onu postmodern bir söylem politikası geliştirmeye iter.<sup>249</sup>

Adalet sorusu sorulmadan politik alana girmenin mümkün olmayacağını ileri süren Lyotard'a göre bugün, politik mevzularda karar verebilmek adına gereksinim duyduğumuz düşünce bir bütünlük görüşü veya bir beden birliği görüşü olmayıp aksine çoklukla yahut çeşitlilikle oluşan bir fikir olabilir. Böylesi bir durumda siyasi olana ilişkin söz konusu görüşün “düzenleyici kullanımı, pragmatik açıdan (örneğin bir kararı adil, diğerini adaletsiz kılacak kadar) nasıl verimli olabilir, nasıl mevcut olabilir? Acaba bu türden bir çokluk fikriyle düzenlenen bir politika mümkün müdür? Bu çokluğun içinde ve ona göre, adil biçimde karar vermek mümkün müdür?”<sup>250</sup> gibi sorular hasıl olacaktır.

Lyotard, bu noktada bu sorunların yanıtlarını bilmediğini söyler ve ekler ancak şu anda sorumuzun çoğulluk sorusu olduğunu ve bir çoğulluk düşüncesi de olabilecek bir adalet görüşü sorusu olduğunu altını çizer. Bunun dil oyunlarının çoğulluğu olacağını belirtir. Her birimizin birçok azınlığa ait olduğunu ve önemli olanın bu azınlıklardan hiçbirinin baskın çıkmaması olduğunu belirten Lyotard için yalnızca bu yolla toplumun adil olduğunu söyleyebiliriz. Yani, esasında azınlıklar, dil sahalarıdır, toplumsal gruplar değildir.<sup>251</sup> Adalet, kuralları baz alarak oynamayı ve değişik dil oyunları içinde (teori, etik, estetik vb.) kuralların muhafaza edilmesini kapsar.<sup>252</sup>

Lyotard, postmodern düşünceye bu hususta düşen görevlerden birinin de adalete ve gerçeğe ilişkin ideallerin formüle edilmesini sağlamak olduğunu bildirir. Lyotard'ın adalet kavramına getirdiği ilginç yorumu bu anlamda dikkat çeker çünkü bu konudaki düşüncesi adaletin “her dil oyununun saflığını” koruması gerektiğine yöneliktir.<sup>253</sup> Azınlık durumunu dile indirgeyen ve toplumsallık boyutundan ötede değerlendiren Lyotard, toplumda adaletin tesisini hiçbir azınlığın bir diğeri üzerinde tahakküm kurmaması ile sağlanabileceğini savunmaktadır. Bu durumda adaletin çoğullukla irtibatını dil oyunlarının çokluğu şeklinde ortaya koyar.

Dilin çoğulluğu Lyotard'a göre bir alan içine konumlanmamızı herhangi bir evrensel veya genelleştirilmiş bir meta dil ile söz konusu alana ait yasalar üretmemize ve bunları dilin tüm veçhelerine yaymaya engel teşkil eder.<sup>254</sup>

Ayrıca hiçbir dil oyunu tekinin, rakip dil oyunları arasında hükme varamayacağını ve tartışmaları otomatik olarak karara bağlayacağı ya da farklılıkları çözüme kavuşturacağı varsayılan özgül ilkelere ya da kurallara başvurulamayacağı da kabul

---

<sup>249</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, ss. 226-227.

<sup>250</sup> Lyotard ve Thébaud, *Hakkıyla*, ss. 175-176.

<sup>251</sup> Lyotard ve Thébaud, *Hakkıyla*, s. 178.

<sup>252</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 229.

<sup>253</sup> Murat Yüksel, *Hukuka Postmodern Yaklaşım*, XII Levha Yayınları, İstanbul, 2010, s. 44.

<sup>254</sup> Lyotard ve Thébaud, *Hakkıyla*, s. 182.

edilmeli... Çokkatlılık adaleti, paradoksal olarak, kural koyucu bir evrensel değer tarafından garantilenir. Bu değer her bir oyunun tekil adaletine tam bu adaletin konumlandırılmış olduğu gibi uyulması kuralını getirir.<sup>255</sup>

Adil olanın dildeki bahsi geçen çoğulluğu korumak olduğunu ancak bu sayede yasa yahut buyruk formlarıyla farklılıklara dair mütehakkim görüşlerin neden olacağı adaletsizlikten sakınımlı kalılabileceğini düşünen Lyotard nazarında<sup>256</sup>: “Adil olan çoğulluğu korumaktır. Ve yasayı dile getirmeye dair her tür girişim, örneğin evrensel buyruğun ifade edicisi konumuna yerleşmek, elbette kendini beğenmişliktir ve aslında mutlak adaletsizliktir.”<sup>257</sup> Lyotard’ın bu görüşlerinden yola çıkarsak totalleştirici söylemlerin esasında adil olmanın değil gayri adil olmanın müsebbibi olduğu ve esas meselenin dildeki çoğulluğu destekleyerek ve koruyarak onun yitip gitmesine engel olmanın adaletin sağlanması bakımından önemli olduğunu anlayabiliriz.

Tek, kapsamlı bir adalet teorisine sahip olunamayacağını ve buna ihtiyacımız olmadığını belirten Lyotard’a göre ihtiyaç duyduğumuz şey “çokluk adaleti”dir. Lyotard’ın dillendirdiği bu çokluk ifadesinin ne anlama geldiği tamamen açık olmamasına rağmen iki şekilde yorumlanabilir. Birinci yoruma göre Lyotard, iyi toplumun adem-i merkezizetçi birçok sayıda demokratik, kendi kendini yöneten grup ve üyelerini kendi uygulamalarının normlarını problemleştiren ve durumlarını gerektirdiği gibi değiştirme sorumluluğunu üstlendiği kurumlardan meydana gelen normatif bir vizyon olarak yorumlar. Ancak paradoksal olarak başka bir yorumda, kendi adalet görüşü ile normcu politik teoriyi reddetmektedir. Lyotard’ın çokluk adaleti anlayışı tanınmış ve tartışmalı bir şekilde temel olan siyasal teori türünü engellemektedir: Bu ise göreceli olarak ayrı uygulamaları ve kurumları ayıran sınırları aşan eşitsizlik ve adaletsizliğin makro yapılarının belirlenmesi ve eleştirilmesidir.<sup>258</sup>

Lyotard’a göre çoğulluk adaleti, kural koyucu bir evrensel değer nezdinde garantilenir ki bu durum oldukça paradoksaldır zira bu değer, her bir oyunun tekil adaletine tam da bu adaletin konumlandırıldığı şekilde uyulmasını gerektirir. Bu ise kuralların biçimselliği ve hamlelerdeki hayal gücüyle sağlanır.<sup>259</sup> Dolayısıyla adaletin ne olduğunu sordüğümüzde yanıt şöyledir: “Her seferinde yeniden değerlendirmek gerekir” ve bunu her daim mizah ve endişe yoluyla yapmamız gerekmektedir. Zira, adil olduğumuzdan yahut olabileceğimizden hiçbir zaman emin olamayız ne var ki doğru olduğumuzdan emin olabiliriz. Lyotard’a göre söylenmesi gereken ilk şey adil bir toplum modeli üretmenin söz konusu olmadığıdır çünkü bir toplum için adalet sorusu, model terimleriyle çözülemez. Çoğunlukta olanın anlamı “çok sayıda olan değil çok korku veren demektir.”<sup>260</sup>

---

<sup>255</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 232.

<sup>256</sup> Küçükaltık, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 118.

<sup>257</sup> Lyotard ve Thébaud, *Hakkıyla*, s. 183.

<sup>258</sup> N. Fraser ve L. J. Nicholson, “Social Criticism without Philosophy, An Encounter between Feminism and Postmodernism”, *Social Text*, No. 21, Universal Abandon? The Politics of Postmodernism 1989, ss. 87-88.

<sup>259</sup> J. F. Lyotard & J. L. Thébaud, *Just Gaming*, İng. çev.: W. Godzich, University of Minnesota Press, 1996, s. 100.

<sup>260</sup> Lyotard ve Thébaud, *Hakkıyla*, ss. 67, 183-184.

Lyotard açısından bakıldığında bu farklılıklar arasında arabuluculuk konumunda bir ortak ölçüt bulunmaz ve çoğulluğa ve eş ölçüştürülemezliğe farkındalığı gerektirmek hakikat ve doğruluk söylemlerinin totaliter zulmüne karşı geliştirilecek bir mücadeledir. Nitekim Kearney’le 1994 senesinde gerçekleştirdiği bir söyleşide hem adalet hem de adaletsizliğe dair rasyonel anlamda tutarlı bir model yahut bir ölçüt olmadığını ileri sürer.<sup>261</sup> Rasyonelleşmeyi ve standartlaşmayı öne çıkaran bakış açısına yönelik bu tepkileriyle Lyotard’ın bu tutumu tek ve kapsamlı bir adalet teorisinin varlığıyla değil çeşitli adalet anlayışlarının varlığıyla açıklanabilir. Böylelikle modernizmin tek ve anlamlı rasyonalizmi, Lyotard felsefesinde çok anlamlılığa kavuşmuş bulunmaktadır. Bu durum bütünlük vurgusunu elimine ederek meta-anlatıların baskın yönüne ket vurmaktadır.

Ne var ki politik ifadeler yerel, özgül ve stratejik müdahaleler halinde bağlamdan bağlama, vakadan vakaya, hamleden hamleye yol alır. Lyotard nezdinde bizler kural koyucu ifadeler oluşturmaya mahkumuz ancak bu ifadeleri bir bir ve ontolojiye yönelmeden ve evrensellik iddiasından kaçmadan inşa etmeliyiz. Öyle ki diyalog “adaletin çoğulluğu” ve bir “çokkatlıklar adaleti” düşüncesiyle neticelenirken Lyotard şöyle der:

Evet, ilkin, her biri ayrı bir oyuna özgü kurallarla bağıntılı olarak tanımlanan bir adaletler çokluğu vardır. Bu kurallar ne yapılması gerektiğini buyururlar, öyle ki, düz anlamlı bir ifade ya da bir soru ifadesi ya da kural koyucu bir ifade vb. neyse o olarak algılanır ve ait olduğu oyunun kuralları uyarınca ‘iyi’ kabul edilir. Adalet burada yalnızca kurallara uyulmasından ibaret değildir; tüm oyunlarda olduğu gibi adalet, yeni hamleler icat edebilmek, belki yeni kurallar ve bundan dolayı yeni oyunlar icat edebilmek için kuralların izin verdiğinin sınırlarında iş görmekten oluşur.<sup>262</sup>

Bir söylem politikası olduğu kadar dil oyunları içerisinde gelişen bir mücadele politikası<sup>263</sup> olan Lyotard’ın postmodern politikasında mücadele, verili bir dil oyunu (politika, felsefe ve sanat gibi) içerisinde ve belki de bu dil oyunları arasında gerçekleşir. Bu durumda şunu belirtmemiz gerekir ki Lyotard hem her şeyi kapsayan bir dil oyunu hem de imtiyazlı bir söylemin olmadığı değişik dil oyunları arasındaki çekişmeyi hükme bağlayabilecek genel bir adalet kuramının olmadığı hususunda ısrarcıdır.

Siyasal kuramın etik boyutuna daha fazla uyum sağlamış olan Lyotard etik ilkelere eşlik eden normların evrensel bağlayıcılığından kaçınmıştır. Evrensel bir adalet kavramının ifade edilmesinde meydana gelen risk dilsel, bir başka ifadeyle bilişsel bir tarzın diğerlerine hükmetmesine izin verilmesidir. Lyotard’ın neden adil olunmalı sorusuna yanıtı emirleri açıklamayı amaçlamış bir söylem bu emirleri rasyonelleştirmenin neticelerine, başka önermelerden türevlenmiş varlık ve tarihte veya ruha ya da topluma dair metafizik önermelere dönüştürür. Lyotard açısından Levinas’ın ya da Kant’ın konumunda gülünç olan şey, ilke bakımından böyle bir türemeyi ya da tündengeli inkâr etmeleri-

---

<sup>261</sup> Richard Kearney, *Zihnin Halleri*, çev.: İ.Yılmaz, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2008, s. 409.

<sup>262</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, ss. 229-230.

<sup>263</sup> Lyotard açısından politik mücadele dil içerisinde söylemsel bir müdahale gerçekleştirme kuralları, biçimleri, ilkeleri ve konumları tartışmaya açma ve bir yandan da yeni kurallar, ölçütler, hayat biçimleri ve perspektifler önerme meselesidir. Bkz. Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, s. 232.

dir. Lyotard'ın ulaştığı sonuç ise etik dil oyununun kökeninin olmadığıdır yani türevlenebilir değildir. Dolayısıyla “bu, görevin dil oyunlarını çoğaltmak ve inceltmek olduğunu ima etmektedir.”<sup>264</sup>

İstenç ve arzu felsefesinin bir politika felsefesi üretemeyeceğini kabul eden Lyotard'a göre adaletsizlik sorunu olduğundan dolayı estetik bir politikanın oluşması mümkün değil. Misalen, bilme fonksiyonu bakımından anlamının önceliğinden bir defa kurtulduğunda adil ve adaletsiz arasında ayırım yapabilmek için geriye sadece estetik yargının kaldığını onaylamayan Lyotard'a göre estetik yargı hoşnutluk bahşedeni hoşnutsuzluğa neden olandan ayırmaya müsaade eder. Dolayısıyla adaletle beraber zorunlu olarak bir şeylerin düzenlenmesiyle ilgilenmek zorundayız. Lyotard, “adil hamlelerin daima bir bağlamda yer alan, daima taktik, daima içinde boy gösterdiği bağlamı hesaba katan hamleler olarak anlaşılması gerektiğini savunur.”<sup>265</sup> Minör grupların haklarını önemseyen ve onları temele alan Lyotard için kadın, çocuk, eşcinseller, yoksulluk, vatandaşlık hakları, hayvan ve çevre hakları.<sup>266</sup> Bu nedenle Lyotard yeni düşünme biçimlerine gereksinim duyulduğunu ve sosyal bağ oluşturan her bir anlatıya söz hakkı verilerek kendisini ifade etmesine olanak tanınmasıyla hiyerarşik yapının yok olacağına ve toplumda adil bir düzenin de oluşacağına inanmaktadır.

## 8. Jacques Derrida: Farklılığın İmkânı ve Heterotopik Adalet

Çağdaş felsefe kuramlarında ağırlıklı olarak işlenen kimlik ve farklılık tartışmalarında Derrida, düşünme biçimiyle ve imkânsızın imkânı olarak düşündüğü dekonstrüksiyon stratejisiyle post-antropolojik felsefelerde müracaat edilmesi elzem düşünürlerden biridir. Batı felsefesine damgasını vuran özdeşlik, evrensellik ve bütünlük şeklindeki belli kavramların farklılığın dışlanışını meşru kılan bir zemine oturmuş olduğunu ifade eden Derrida, bu durumu dekonstrüksiyon stratejisini benimseyerek analiz eder ve farklılığın imkânını sağlamayı hedefler.

Bir düşünme pratiğinin ötekine yahut farka ilişkin nasıl bir etik-politik düşünüm sergileyeceğinin anlaşılmasına bağlı oluşu dikkate alınacak olursa Derrida gerek farklı düşünme ve felsefe yapma pratiklerine kapı aralamasıyla gerekse monolitik yapıdaki metafiziklerin fark yahut farklılığa ilişkin körlüklerini deşifre etmesiyle oldukça radikal bir konumdadır. Bir bakıma çağdaş fark ve farklılık düşüncesi mevzu bahis olduğunda akla gelen en dikkat çekici düşünürlerden birisi şüphesiz Derrida'dır.<sup>267</sup> Post-antropolojik felsefelerin dışlayan, yabancı düşmanlığı yapan “hiyerarşik bir kültürel gelişim ölçeğine” karşı oluşları bağlamında dışlamanın yapısal motifleri Derrida felsefesinin özdeşlik ideolojisine karşıt tutumuyla şekillenen adaletin yapıbozumu söyleminin çalışmamızın anlam bütünlüğüne katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Derrida felsefesine yönelerek, adaletin nasıl tasarlanabileceği ve ne şekilde tasarlanması gerektiğine dair ufku genişleten söylemlerinin adaletin imkânına ilişkin yürüttüğümüz tez araştırmasının mimarisine katkı sunmasını umuyoruz. Derrida'ya göre görüşlerimiz, bizim ötekilerle bağlantılarımızda bireyler olarak kim olduğumuzu şekillendiren

<sup>264</sup> Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev.: Rahmi Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 152.

<sup>265</sup> Best ve Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, ss. 226-229.

<sup>266</sup> Jean-François Lyotard, *Postmodern Fables*, London: University of Minnesota Press, 2003, s. 68.

<sup>267</sup> Küçükkalp, *Jacques Derrida Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, s. 13.

farklar yardımıyla belirlenmiştir.<sup>268</sup> Bu yönüyle Derrida, “en azından ötekini mutlak bir rasyonel şema içerisine yerleştirmeyen okuma tarzıyla, ötekini düşünmeye yönelik ciddi bir imkân barındıran bir düşünce ortaya koyabilmiştir.”<sup>269</sup> Ayrıca belirtilmelidir ki Derrida’nın ele aldığı etik kendine has yapısı, kendi içinde oluşuyla ötekiye yönelik sorumluluğun ifadesi olarak ötekiyle olan ilişkide ve ilişki başladığı esnada kendini açığa çıkarır. Derrida’nın da vurguladığı üzere “sorumlu karar, ötekine yönelik bir adalet vaadi olmakla beraber, olanaksızdır ve bir aporiadır. Bu durumda kişi, empirik olarak onlara göre yaşadığı yasa, kanun, kural ya da kodları yeniden yorumlamalıdır.”<sup>270</sup> Derrida’nın ötekine yönelik sorumluluk fikriyatında evrensel normlar ve ilkeler yeni baştan icat edilmelidir ancak bu yaklaşımla ötekine karşı sorumlu olunabilir.

Tıpkı Lyotard gibi Jacques Derrida nezdinde de adalet ne soyut kurallarla formüle edilen ne de yasayla bir bağı olandır. “Adalet sonsuz, hesabı kitabı olmayan, kurallara direnen, simetriye yabancı, çok yönlü ve heterotopik bir nitelik taşır.”<sup>271</sup> Adaletin tümü sözle başlasa dahi Derrida’ya göre her söz adil olmamakta, retoriğin başka’yı indirgeyen kuramın uyguladığı şiddete rücu etmesi mümkün, bilhassa başka’yı psikoloji, demagoji ve pedagojiyle yönlendirdiğinde.<sup>272</sup> Bu nitelikler bağlamında düşünüldüğünde postmodern öğretilerde bilhassa dekonstrüktivizmde adalet ciddi bir rol oynamaktadır. Derrida, *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* adlı denemesinde, dekonstrüksiyonun<sup>273</sup> adaletin kendisi olduğu yönündeki söylemiyle özgün bir adalet görüşü sergiler<sup>274</sup> ve söz konusu çalışma, esasında Derrida’nın adaletle olan felsefi bağlılığını açıkça ifade eder. Dolayısıyla yapısökümün post-antropolojik felsefelerle ilişkin anlayışımızı, hukuk ve adalet sorularıyla olan ilişkisini derinleştirmede Derridacı söylemin son derece önemli bir rol üstlendiği açıkça ortadadır.

Ben öteki’yi yani benden farklı olan başka’yı çağırarak onu davet etmek zorundadır. Bu nedenle sübjektivite metafiziği ve mevcudiyet metafiziği gibi geleneksel yaklaşımın dekonstrüksiyona uğratılmasını gerekli görmektedir. Oluşturduğu birtakım kavramlarla öznenin/aynı’nın ve öteki’nin/başka’nın ne şekilde kavranabileceğini göstermek isteyen Derrida “Öteki’nin İcadı” adlı makalesinde ben’den/aynı’dan başka’ya/öteki’ye nasıl ulaşıldığını veya ulaşılmazlığın analizini yaparak çözümlemede bulunur. Bu çözümlemeyle Derrida mutlak yasa olarak işaret ettiği öteki’liğin önemine dikkat çeker. Onun

---

<sup>268</sup> K. Malcolm Richards, *Yeni Bir Bakışla Derrida*, çev.: Zeynep Talay, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014, s. 24.

<sup>269</sup> Küçükaltık, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 150.

<sup>270</sup> Banu Alan Sümer, “Jacques Derrida ve Etik”, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, ed. Veli Urhan, Ankara: Hece Yayınları, Ankara, 2016, ss. 139-143.

<sup>271</sup> Paul Rekret, *Derrida and Foucault: Philosophy, Politics, and Polemics*, London: Rowman& Littlefield International, 2018, s. 107.

<sup>272</sup> Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, *Cogito*, Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken, İstanbul: YKY, 2006, s. 94.

<sup>273</sup> Derrida, *deconstruction* sözcüğünün Fransızca sözlük *Litre*’deki karşılıklarını şu şekilde sunar: “*Deconstruction*, / dekonstrüksiyon eylemi. Dilbilgisi terimi. Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak... Bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek. Uzağa taşımak amacıyla makineyi sökmek... Dizelerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düz yazıya benzer kılmak. Yapısı çözülmek. Yapılanışını yitirmek.” Bkz. Küçükaltık, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 131.

<sup>274</sup> Altan Heper, “Postmodernizm ve Hukuk-Kısa Bir Bakış”, *Hukuk Kuramı*, Cilt: 2, Sayı: 2, 2015, s. 2.

inşa etmiş olduğu düşünce dizgesinde yasa dahil her şey dekonstrüksiyona uğratılabilirken yalnızca adaletin dekonstrüksiyonundan bahsedilemez çünkü mutlak yasa içinde her şeyi aşan bir hususiyet söz konusudur.

İnsan, Batı hukukunda hem adaletin öznesi hem de adaletsizliğin kurbanıdır. Dolayısıyla insan dışındaki varlıklar ne adalet sorunu açısından değerlendirilir ne de adaletsizliğin kurbanı olarak görülür. Bu bakımdan hayvanlar, tıpkı Batı metafiziğinin ikili zıtlıklarından birini dışlayarak hakikat söylemi meydana getirmesi şeklinde, insanın akıl-dil sahipliğine dayanarak egemenliğini kanıtlamaya yarayan ve hukukun sistematik oyunundan dışlanmış “öteki”lerdir.<sup>275</sup> Derrida insan dışındaki canlıların öteki olarak etiketlendiği Batı düşüncesinin bu yaklaşımını kritize ederek başka’ya yer açmanın çok daha adil bir yaklaşım olacağını ve hakların veya haksızlıkların öznesinin yalnızca insanlar değil insan dışı canlılar da olabileceğini düşündürür.

Derrida felsefesinde insan dışı kavramı esasında araştırmamız açısında da oldukça önemlidir. Çünkü yapay zekâ çağına adım attığımız bu yüzyılda teknolojinin insan doğasına yönelik müdahaleleriyle insan dışı canlılar söz konusu edilmekte olup bu varlıkların hukukten tanınmaları yönünde birtakım argümanlar ileri sürülmektedir. Geleceğin toplumunda transhümanizm düşüncesinin de etkisiyle yeni insan tasavvurları üzerine yürütülen çalışmalar göstermektedir ki yakın gelecekte farklı/öteki/başka olarak dışlanan kesim *ben*’in dışındakiler değil robotlar ya da yarı robot yarı insan türü varlıklar olacaktır. Post-antropolojik felsefelerde farklılık meselesinde esas dikkat çekmek istediğimiz hususlardan biri de farklı addedilen kesim tarafından (siborglar, robotlar, yapay zekâ vb.) insanın ötekileşecek olması ve insanın mevcut konumundan aşağıya edilerek kendi türünden daha üstün olan bu varlıkların tahakkümüne girecek olması gibi bir varsayımı analiz etmektir.

Derrida felsefesini farklı kılan bir diğer düşünce ise hayvan haklarını dile getirerek adaletin sadece insan özneye yönelik olmadığına dair vurgusudur. ‘*The Animal That Therefore I am*’<sup>276</sup> adıyla yayınladığı çalışmasında Derrida Kant’ın, Heidegger’in, Levinas ve Lacan’ın tıpkı Descartes’ta olduğu üzere hiçbirinin hayvan türleri arasındaki temel veya yapısal farklılıkları dikkate almamış olduğunu bildirir. Derrida’ya göre bu düşünürlerden hiçbiri hayvanları avladığımız, öldürdüğümüz, yok ettiğimiz, yediklerimiz ve feda ettiğimiz, onları kullanmadıklarımız, insanlar üzerinde yapılması yasaklanmış çalışmalara ya da deneylere sunduğumuz gerçeğini ciddi ve kararlı bir şekilde dikkate almamıştır.<sup>277</sup> Hayvanın ne olduğuna dair soruşturma hem Kant’ın hem de diğerlerinin teorilerinde ikincil yahut önemsiz değilse eğer etkisiz eleman vazifesi görür.<sup>278</sup> Bu bakımdan Batı felsefesi açısından “hukuk öznesi ve adaletsizliğinin kurbanı ‘düşünüyorum’ un tüm temsillerinden varlığı itibarıyla yoksun olan irrasyonel hayvanlar değildir. Hukuk kültürü, hukukun ve adaletsizliğin mağdur öznesi olarak ‘insan’ ı alır ve böylelikle hayvanlar insan öznesi karşısında ötekileştirilir.”<sup>279</sup>

---

<sup>275</sup> Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 106.

<sup>276</sup> “O Hayvan (Var) Öyleyse Varım” ya da “Öyleyse Olduğum Hayvan” olarak dilimize çevrilebilir.

<sup>277</sup> Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Luise Mallet, New York: Fordham University Press, 2008, s. 89.

<sup>278</sup> Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, s. 90.

<sup>279</sup> Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 109.

Böylelikle geleneksel Batı düşüncesinde adillığın öznesi hayvan değil insandır. Bu yaklaşım Derrida düşüncesinde büyük bir adaletsizlik olarak karşılık bulmaktadır. Tüm canlı organizmayı (mikroplar, kuşlar, aslanlar, yılanlar) tek bir kategori altında “hayvanlar” olarak nitelememiz esasında şiddettir. İnsan olmayan türleri böylesine tek bir kategoride buluşturmak Derrida nezdinde anlamsız bir tutum olarak değerlendirilir. Ayrıca belirtmelidir ki insanların hayvanlara uygulamış olduğu şiddet bu kavramsal basitleştirme yoluyla sağlanmaktadır. Hayvan sorunsalına Derrida, “hayvanlar” hakkında genelleyci bir üslubun dillendirilmesinden kaçınarak onların spesifik bir hayvan türü şeklinde anılmasını tercih eder böyle bir yaklaşım sergilemesinin arkasında yatan esas neden ise değişik hayvan türleri arasındaki farklılıkları dikkate almasıdır.

Derrida açısından “Batı uygarlığı, değerleri ile siyasetleri, felsefeleri ile icraatları, yasalar karşısında eşitliğe duyduğu sarsılmaz inanç ile fiiliyattaki eşitsizlikleri arasında ortaya çıkan tutarsızlıktan ötürü, muazzam bir çelişkiler yumağıdır.”<sup>280</sup> Megill’in belirttiği gibi Derrida, modernizm ile postmodernizmin tarihsel eleştirisi gibi önemli bir meseleye yönelik eleştiriye giden yolu açmada yardımcı olur.<sup>281</sup> Derrida felsefesinde Batı dünyasının fiiliyatla çelişen kuramsal çelişkilerini tek tek eleştiri süzgecinden geçirerek eşitsizliğin bir çok veçhesini gözler önüne serer. Bu nedenle Derrida söz konusu çelişkileri irdelerken hakikati dilin hegemonyası içine sıkıştıran, her bağlama göre değişebilir anlam olanağı sunan bir stratejiyi destekleyen dekonstrüksiyona baş vurmaktadır. Dekonstrüksiyon, Batı metafizik düşüncesini radikal bir sorgulamaya tabi tutan eleştirel bir metot ya da bir metin okuma stratejisi şeklinde tasnif edilmektedir. Derrida’nın ünlü “metnin dışında hiçbir şey yoktur” sözüyle gerçekliğin ve metnin arasında bir ayırım gözeterek bağlam haricinde bir şeyin olmadığını bildirir.

Metnin dışında bir şey olmadığına yönelik iddiaya dair Derrida esasında bu ifadenin “bağlamın dışında hiçbir şeyin bulunmadığını” söylemekle eşdeğer olduğunu belirtir. Metin her daim güçler alanında yer alıp “heterojen, farklılaşan ve açık uçlu” bir özelliğe haizdir. Onun bu özelliğine bağlı olarak yapısökümcü metin okumanın bir tür söylem analizi olmadığı söylenebilir. Derrida nezdinde metin kavramı sadece yazılı metinler olmayıp politik kurumlar, organize edilmiş bütün sosyal ilişki formları ve başka karmaşık durumlarla bağlantı içinde olan kompleks ve birbiriyle ilişkili betimlemelerdir. Dolayısıyla dekonstrüksiyonun metnin mutlak bir mana inşa etmek gayesiyle meydana getirdiği sözde sistemlerin gerçek yüzünü ifşa etmek olduğunu ve metnin olabildiğince çok anlama açık olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan “Derridacı dekonstrüksiyonda, her metin tamamlanmamış bir söz olarak anlaşılır ve metnin bir anlamının bulunduğu fikrine daima şüpheyile yaklaşılır.”<sup>282</sup>

Farklılığı keşfetmeyi ve olumlamayı vazife edinmiş bir düşünür olarak Derrida, “ırk eşitsizliği” kavramı hakkındaki son dönem çözümlemelerinde karşılaştığı güçlüğü aşmak adına özdeşlik ilkesini kabul etmek zorunda kalmıştır. *Apartheid*<sup>283</sup> uygulamalarından ötürü farklılığın sınırlarına, uç noktalarına varılmadığını onaylamaktadır. Derrida,

---

<sup>280</sup> Boyne, *Foucault ve Derrida Aklın Öteki Yüzü*, s. 223.

<sup>281</sup> Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev.: T. Birkan, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 423.

<sup>282</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 136-138.

<sup>283</sup> *Apartheid*, (Afrikaans: “apartness”) Güney Afrika’nın beyaz azınlığı ve beyaz olmayan çoğunluğu arasındaki ilişkileri yöneten ve ırk ayrımcılığı ile beyaz olmayanlara karşı politik ve ekonomik ayrımcılığa izin veren politika. Bkz. Çevrimiçi Erişim: 08.09.2019, <https://www.britannica.com/topic/apartheid>

belli öteki yapılanmalarının insanlık dışı olduğunu itiraf etmektedir. Derrida için ödev, kendini yapısökümü de aşan karşıtlıkları yazma özellikle de “Güney Afrikalı Siyahların Beyazlar karşısındaki ahlaksal üstünlüğünü yapısöküme uğratmaktan ziyade onaylama” kararında gösterir. Söz gelimi Derrida için Mandela’ya duyulan hayranlığın nedeni tüm devlet buyruğunun üzerindeki o yasaya bir diğer ifade ile herkesin eşit yaratılmış olduğu düşüncesine gösterdiği uzlaşmaz hayranlıktır. Derrida’nın bu konudaki itirafı şöyledir: “Eşitlik ilkesi, Batı aklına adeta kazınmıştır ama Batı, icraatlarıyla onu tahrif etmiştir.”<sup>284</sup> Bu eleştiriyle Derrida bir kez daha Batı geleneğindeki iki yüzlü ve çelişkili tutumu gözler önüne sermiştir.

Boyne’ye göre Derrida’nın kastettiği husus Batı zihniyetinin bu hususta dekonstrüksiyona ihtiyacının olmamasıdır. Şurası açıktır ki *apartheid* kötülüktür ancak aklın kötülüğü değildir çünkü Güney Afrika’nın yazılı yasası, aklın tahrif edilmiş halidir, Batı geleneğinin tahrif edilmiş halidir. *Apartheid*’ın Avrupa devlet siyasetleriyle bağlantılı olduğunu belirten Derrida, ötekini reddetme şekillerinin başka kültürlerde de ırkçılık şeklinde palazlanabileceklerini düşünerek sadece Avrupa’daki ırkçılığın devlet ırkçılığı haline bürünerek kendini resmi bir öğretiye dönüştürdüğü konusunda sarihtir ve bu noktada Batı aklını suçlar.<sup>285</sup>

Derrida’nın ötekine veya farka dair sergilemiş olduğu ihtimam bir bakıma onun, insanın varlık ve hakikat ile ilişkisinin mahiyetine ilişkin takındığı entelektüel tavırla yakından bağlantılıdır.<sup>286</sup> Nitekim Derrida’nın da belirttiği üzere tekilik, heterojenlik ve fark üzerine söylemler en başından itibaren çapraz bir şekilde de olsa adaletle ilişkin söylemlerdir.<sup>287</sup> Derrida, dekonstrüksiyon olarak anılan şeyin neden ve nasıl adalet sorununa ‘hitap’ etmez gibi görüldüğü halde, ona hitap etmekten başka bir şey yapmamış olduğunu açıklamaya koyulur. Derrida için bu çaprazlık durumu, “adalet hakkında doğrudan konuşulamayacağını, adaletin doğrudan izikleştirilemeyeceğini veya nesneleştirilemeyeceğini, dolaysız bir biçimde, hukuka değilse de adaletle ihanet etmeden ‘Bu adildir,’ veya hatta ‘Ben adilim,’ bile denilemeyeceğini göstermeye” koyulduğu anda olduğu gibi çaprazlıktır.<sup>288</sup> Bu hususta belirtilmelidir ki Derrida açısından adalet heterotopik bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün canlıları kapsayan bir adalet ve sorumluluk duygusunu yeniden düşünmek adına kavramları dekonstrükte eden Derrida’nın ileri sürdüğü husus Kant’ın tasarlamış olduğu ödevin de ötesindedir. Bir başka ifadeyle, evrensel yasalar yalnızca insanın tekilliğini değil tüm canlılarınkini kapsayarak yeniden icat edilmelidir. Adaleti ve etiği, deneyimleyemediğimiz ve mistik, olanaksız ya da *aporia* olarak nitelendirilen şeyin deneyimi olarak gören Derrida açısından etik (sorumluluk) kararverilemezden deneyimlidir. “Yalnız böyle bir adalet-sorumluluk-etik deneyimi daima tikel bir kendilik ile, ötekinin tekilliği ile ilişkili olarak ortaya çıkar. Derrida adaleti, ötekinin çağrısına verilebilecek tatmin edici bir yanıt ve yasaların hiçbir şeyi dışlamadığı bir durum olarak düşünür.”<sup>289</sup> Bu bakımdan

<sup>284</sup> Boyne, *Foucault ve Derrida Aklın Öteki Yüzü*, ss. 220-221.

<sup>285</sup> Boyne, *Foucault ve Derrida Aklın Öteki Yüzü*, ss. 221-223.

<sup>286</sup> Küçükaltı, *Jacques Derrida Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, s. 27.

<sup>287</sup> Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, çev.: Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 50.

<sup>288</sup> Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, s. 53.

<sup>289</sup> Sümer, “Jacques Derrida ve Etik”, ss. 143-146.

Derrida ötekiyi dışarda bırakmayan aynı zamanda tikeli de hesaba katan bir yasa olarak adaleti tasavvur etmektedir.

Dekonstrüksiyon ilk ve son söz olma anlamında ontolojik yahut metodolojik olsun onun kendine yetme iddiası sınırı olmayan bir bağlam ve karar verilemezlik uğruna vazgeçilen bir düşünce tarzıdır. Bu noktada Derrida'nın bilhassa savunduğu husus dekonstrüksiyonun esas özelliğinin bahsi geçen sınırı olmayan bağlamı hesaba katmaya gayret ederek bu bağlam uğruna büyük bir dikkatle yeni baştan bağlamlaştırmanın sınırı olmayan hareketine eklenmektir.<sup>290</sup>

Derrida açısından dekonstrüksiyonun yapısı geçişi, nakletmeyi ve devamlı bir süreci ifade etmesi bakımından anlamını sarmalayarak totalleştirmek de olanaksızdır. Zira dekonstrüksiyon gerek hakikatin gerekse anlamın mutlak imkânsızlığını hareket noktası olarak alması hasebiyle ister epistemolojik isterse etik ve politik zeminde olsun mutlaklaştırıcı ifade pratiklerinden vazgeçtiği anda farklılık tartışmalarına da yeni bir boyut kazandırır. Nitekim bu tema üzerinden beliren kavramlar ise “karar verilemezlik”, “sınırdaki felsefe yapma”, “ötekine yönelik radikal sorumluluk” ve “adalet olarak dekonstrüksiyon”dur. Ne dekonstrüksiyonun vazifesine herhangi bir sınırlamanın getirilmesi ne de ötekinin özsel bir anlam kisvesi içerisinde mutlak bir rasyonel dile tercümesi dekonstrüksiyon açısından olanaklıdır aksine dekonstrüksiyonun oldukça mühim olan *différance* kavramının mutlak anlam ve hakikat imkânını yok sayan ve mevcudiyet metafiziklerine karşı koyan niteliğiyle Derrida'nın farka veya ötekine yönelik düşünümünün mahiyetini açığa çıkaran bir fonksiyon olduğunu söyleyebiliriz.<sup>291</sup>

Yapısöküm yasa ile adalet arasında yer alır, yasalardan adalet ve adaletten yine yasalara bir salınım hareketi yapar. Bu *différance*'ın hareketine benzer. Adalet her zaman yasanın güçle yürürlüğe koyulmasından farklı olacaktır ve yasanın zorlayıcılığı tarafından ertelenecektir. Adalet sürekli olarak ertelendiği için, her zaman gelecek olarak kalacak, o ancak açmazlar ve çifte zorunlulukla şekillenecektir.<sup>292</sup>

Dekonstrüksiyon ve adaletin olasılığı bir oksimoron gibi görünmektedir. Adalet, yeniden inşayı değil dekonstrüksiyonu talep ediyor. Eleştirmenlere göre dekonstrüksiyonun bu girişimde yardımcı olamamasının nedeni, adalet standartları hakkında birbirimizle konuşabilmemiz durumunda gerçekleşmesi gereken sosyal konsolidasyonu zayıflatmasıdır. Bu eleştirmenler grubu, kurulu düzenin savunulmasıyla ilgilenmiyor hangi adalet teorisinin etik olarak daha iyi olduğunu belirleyebilmemiz için adalet ve buna bağlı olarak gerekçelendirme kriterleri ile ilgileniyorlar.<sup>293</sup>

Adaletin devamlı olarak, tekillikleri içindeki olaylara ve kişilere gönderme yaptığını belirten Derrida'ya göre dekonstrüksiyon, adaletle neredeyse örtüşen bir birlikteliği imler. Dekonstrüksiyon ve adalet arasındaki bağlantıyı dört başlıkta ele alan Derrida açısından öncelikli olarak dekonstrüksiyon, adaletin gerçek konusunu meydana getiren kişiyi belirleyen sınırların sorgulanmasıdır. İkinci husus dekonstrüksiyonun sınırsız bir sorumluluğu talep etmesidir; üçüncüsü dekonstrüksiyon kişinin, Ötekinin dili içerisinde

<sup>290</sup> Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 135.

<sup>291</sup> Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 138-142.

<sup>292</sup> Eddo Evink, “Patocka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine”, *Cogito*, Derrida: Yaşamı Yeniden

Düşünürken, Sayı: 47-48, İstanbul: YKY, 2006, s. 264.

<sup>293</sup> Drucilla Cornell vd. *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York: Routledge, 1992, s. 4.

Ötekine gönderme yapmasını yahut onunla konuşmasını gerektirir ve dördüncüsü ise dekonstrüksiyon totalitarizmin tüm entelektüel yapılarına karşıdır.<sup>294</sup> Dekonstrüksiyona yönelik belirlemelerini bu şekilde değerlendiren Derrida açısından adalet daima gelecekte olandır. Adaletin imkânı bu noktada bir açmazla karşılaşmaktadır.

Batı felsefesi geleneğinde öne çıkan önemli kavramlardan olan özkimliğin, kendiyle özdeşlik (self-identical) olmadığını ifşa eden Derrida nezdinde kimliğimiz, kendimizi nasıl tanımladığımıza bağlı olduğu kadar kimliğimizin bize ötekiler tarafından nasıl verildiğine de bağlıdır. “Benlik sadece önceden var olan bir Ötekiyle -en azından iki Ötekiyle- ilişkisinde Benlik olur; her ne kadar klonlama ve yapay dölleme durumu oldukça karmaşık bir hale getirmiş olsa da biz genellikle bu iki Ötekiyi anne-baba olarak tasarlarız.”<sup>295</sup> Özdeşlik meselesi Derrida felsefesinde de işlenen önemli konular arasında olup bizim kendimizi nasıl tanımladığımız ve benliğin anne ve baba olarak iki öteki tarafından tarafımıza nasıl sunulduğuyla da ilişkilendirilmektedir.

Farkın anlamın kurulmasında etkili olduğunun altını çizen Derrida’ya göre şayet köpek neyin köpek olmadığıyla ilişkisinde tanım buluyorsa, o halde anlam yalnızca farklardan ortaya çıkar ki bu farklar konuşma yazıdan daha iyidir gibi bir inanç dizgesinin kurulmasına yardımcı olur. Bu noktada Derrida farkın ne anlam ifade ettiğini düşünerek farkı, ilişkisel bir yapı şeklinde değerlendirir. Ne var ki dünyayla gerçekleşen dışsal bağlantılarımızı oluşturan bu “uzamsal mesafe”, içsel yapılanmalarla ilintili eş zamanlı ve dünyayla ilişkimizi çerçeve içine alan bir yapıdır. Dolayısıyla söz konusu içsel yapıların görsel tecrübemizi biçimlendiren sayısız dışsal yapıyla çatıştığı söylenebilir. Söz gelimi tartışılan bir şeyin anlamı, beş yüz yıl önce yaşamış da Vinci’nin eserinde olduğu gibi aynı nesne söz konusu olsa bile devamlı değişir. Bu da her daim bir farka dayanan sanat eleştirmenlerinin, filozofların ve çiftçilerin kullandığı dilin değişkenliğini gösterir. Bu hususta özellikle belirtilmelidir ki Derrida, felsefe mevzu bahis olduğunda kendileri aracılığıyla söylemin meydana getirdiği tüm yapılara bazı değerlerin temel oluşturduğunu açıklar ve Batı geleneğindeki metinleri parçalayarak dildeki araştırmalarından belirli değişmezlerin meydana çıktığını gözlemler.<sup>296</sup>

*To enforce the law* (yasayı uygulama) deyimini irdeleyen Derrida’ya göre “adalet zorunlu olarak hukuk ya da yasa değilse, adalet, hukukun adaleti veya yasa itibarıyla adalet haline ancak gücü elinde tutabilirse veya daha doğrusu ilk anından, ilk sözünden itibaren güce başvuruda bulunabilirse gelebilir.”<sup>297</sup> Gücsüz adaletin iktidarsız olduğunu ve adalet yoksa gücün tiranca olduğu söyleminde bulunan Pascal’ın;

Adalet, güç. Adil olanın takip edilmesi adildir, en güçlü olanın takip edilmesi zorunludur” şeklindeki ifadesini olağanüstü bulan Derrida’ya göre adil olan ve güçlü olan, en adil olan, en güçlü olan gibi takip edilmelidirler. Buradaki ‘takip edilmeli’ söylemi ‘adil olanın takip edilmesi’ durumunda adil iken, diğerinde yani en güçlü olanın takip edilmesi durumunda ‘zorunlu’dur.<sup>298</sup>

<sup>294</sup> Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 151.

<sup>295</sup> Richards, *Yeni Bir Bakışla Derrida*, s. 20.

<sup>296</sup> Richards, *Yeni Bir Bakışla Derrida*, ss. 21-25.

<sup>297</sup> Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, s. 54.

<sup>298</sup> Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, s. 54.

Adaletin enforced edilmesini sağlayacak gücü mevcut değilse adalet sağlanamaz. Bir başka anlatımla, adalet adalet olmaz, iktidarsız bir adalet hukuksal anlamıyla adalet değildir. Kötülerin mevcudiyetini göz önünde bulunduracak olursak gücün olmaması durumu adaleti tersine döndürecektir zira adalet yoksa güç her daim suçlanır. O halde der Derrida, adaletin ve gücün bir araya gelmesi gerekir ve bunun yolu “ya adil olanın güçlü olması”nda ya da “güçlü olanın adil olması” gerekliliğindedir. Dolayısıyla, adalet olarak adalet, güce müracaatı talep etmektedir ve gücün zorunluluğu adaletin adil’inde (juste) imlenmiştir.<sup>299</sup> Adaletin güçle olan ilişkisi Derrida penceresinde bir kez daha gündeme gelerek gücün mevcudiyetinin adaletin sağlanmasında oynadığı rolün büyüklüğüne dikkat çekilmektedir.

Adaletin özünün töre olduğunu ve bunun doğruya en yakın düşünce olduğunu ileri süren Derrida, tüm hakkaniyetin töreden geldiğini bunun da tek nedeninin kabul edilmiş olmasına bağlar ve otoritesinin mistik temelini bu şekilde ele alır (o halde kim ki onu ilkesine geri götürür, onu yok eder). Derrida’ya göre yalın akılla bakılacak olursa hiçbir şey kendinde adil değildir aksine her şey zaman içinde sarsılır.<sup>300</sup> Bu noktada Derrida’nın, salt rasyonel tutumla adil ve gayri adil yargısında bulunmanın mümkün olmadığını belirterek adaletin esasında kökeninde yatan özün töre olduğunu belirtmesi sübjektivite metafizikleri bağlamında değerlendirilen salt akıl yollu yargılara da bir eleştiri mahiyetindedir.

Derrida’ya göre deneyim geçidini bulur yani olanaklıdır. Ne var ki *aporie*, yani *geçit-vermeyen*’in tam anlamıyla bir deneyimi olamaz zira bir aporia, bir yol olmayandır. Bu bakımdan deneyimleyeceğimizin deneyiminin adalet olacağını ve adaletin imkânsızın bir deneyimi olduğunu dile getiren Derrida, tamamıyla imkânsız olan açmazın bu deneyimi olmadan adaletin olmadığına kanaat getirir:

Yapısı bir açmaz deneyimi olmayan bir adalet isteminin, arzusunun, talebinin, olduğu neyse o olma şansı, yani haklı adalet çağrısı olma şansı hiçbir şekilde olmayacaktır. Ne zaman ki bir şeyler gelip geçer veya iyi geçer, ne zaman ki iyi bir kural, belirleyici bir yargıya göre, tikel bir duruma, yanlışsız bir biçimde kapsanan bir örneğe sükûnet içinde uygulanır, orada hukuk hesaba katılmış olur belki, ancak adalet kesinlikle (hesaba katılmış) olmaz.<sup>301</sup>

Derrida, hukuk adalet değildir derken hukukun hesabın ögesi (ortamı) olduğunu açıkça belirterek hukuk diye bir şeyin olmasının adil olduğunu ancak adaletin hesap edilemez olduğunun altını çizerek. Adalet, adil ve gayri adil arasındaki kararın asla kurallar aracılığı ile güvenceye alınmadığı anların deneyimlenmesidir. Bir başka ifade ile adalet, “hesap edilemez olanla hesap edilmesini talep eder ve aporetik deneyimler ne kadar olası değillerse o kadar da zorunlu adalet deneyimleridir.”<sup>302</sup>

Derrida, insana ait olan hiçbir şeyin indirgenemeyeceğini ve bir nedene dayanarak açıklanamayacağını ve bu ifadesini de Batı metafiziğini yapı sökümüne uğratarak gerçekleştirir zira her alanda olduğu gibi ahlak ve politika alanında da birtakım odaklara indirgeme hususunun altında her zaman Batı metafiziği yer almaktadır. Derrida’ya göre yanıt bulması gereken asıl soru herhangi bir temele dayanmaksızın etîğin nasıl mümkün olacağı

<sup>299</sup> Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, ss. 54-55.

<sup>300</sup> Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, ss. 55-56.

<sup>301</sup> Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, ss. 61-62.

<sup>302</sup> Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, s. 62.

sorusudur. Derrida her ne kadar felsefesini, kararverilemezlik, différance ve yapısöküm temelinde gerçekleştirmiş olsa da bireyselliği ve sorumluluğu yıkar gibi görünse de esasında bu kavramlar, sorumluluğu kararverilemezlikten çıkan kararı ve genel manada Derrida etiğini anlamada kilit rol oynarlar. Bu manada bir kimsenin kararı yalnızca bilgiye dayanıyorsa karar bilginin, anlamın ve kuralın söylemiyle otorite altına alınmış demektir. Böylelikle kişi, sorumluluğundan vazgeçmiştir ve evvelden programlanmış hesaplamanın bir neticesi olarak eylemektedir. Dahası şayet ben aktif olarak kararı benim verdiğimi biliyorsam bu ne yapılması gerektiğini bildiğim anlamına gelir ki bu da kararın sorumluluğunu yok eder. Ödev ve sorumluluk duygusuna sahip olmamız doğa tarafından programlanmış olduğundan ahlaki biçimde davranış sergilemek esasında ahlaki ve sorumlu bir davranış olmamaktadır. Aksine bu doğal bir davranıştır bir başka deyişle ahlaka ve yasanın yüceliği duygusuna sahip olmamızdan kaynaklı ahlaklı ve sorumlu olmak hususu esasen pek de ahlaki değildir.<sup>303</sup>

Yasanın genelliği ile olayın tekilliği arasındaki gerilim, aslında yasanın mutlak ve koşulsuz haliyle hiçbir tekil olaya aynıyla uygulanmasını engellemek suretiyle, tekil olaylarda mutlaklaştırıcı anlam veya hakikat iddialarını askıya almayı veya tehir etmeyi gerektirir. Tam da söz konusu askıya alma veya tehir nedeniyle ki, dekonstrüksiyon bir sınır felsefesi olarak, içerisi-dışarısı, ben-öteki, genel-tekil gibi özü gereği farkı veya ötekini rasyonel şemalar içerisinde eritip bir tahakküm nesnesi haline getiren bütün düalist ayrımları çökerten karakteriyle adalet kavrayışını da yeniden düşünmeyi gerektirir.<sup>304</sup>

Çoğunluk tahakkümünü akla bürüyen ve onu meşru kılan türden bir yasanın dili ötekinin hukuk karşısında maruz bırakıldığı ilk şiddet olarak ilan edilir. Zira, ötekiyi tamamen kuşatan yasanın kendine özgü bilinmeyen dili ötekini savunmasız bırakılarak terminolojisini ve prosedürünü bilmediği hukuk otoritesinin önünde öteki hem yargılanır hem de suçlu ilan edilir ve kısıtlanır. Çünkü konuşmasına, sözünü istediği dilde söylemesine sınırlı ve belirli koşullar altında izin verilir. Bu ötekinin ilk maruz kaldığı şiddet olurken ikinci şiddet türü ise hukuki hükmün cebri yani hukukun zorlayıcılığıdır. Bir başka ifadeyle, ötekinin rızası ya da talebine bakılmadan hukuk yasası hükmünü zorla dayatır. Tüm bunların işaret ettiği üzere ötekinin farklılığı her hukuki hükümle yasanın genelliğine, kıyas edilebilir mantığına ve sistemin tekdüzeliğine feda edilir.<sup>305</sup> Bu durumda belirtilmelidir ki yapı-bozan adaletin bir açmazı vardır:

Yargıç hukuki yasayı askıya alıp ötekinin tekil koşulları, benzersizliği, kıyas kabul etmezliği uyarınca bir yargıda bulunduğunda, askıya aldığı yasaya göndermeler yapmalı, argümanları tehir ettiği talimatlara uyarlamalıdır. Adalet hem ötekinin başkalığı dikkate alındığı hem normun kendi iç işleyişindeki tutarlılığı, genelleştirici mantığı takip edildiğinde gerçekleşme imkânı bulur.<sup>306</sup>

Post-antropolojik felsefelerde adaletin imkânını araştırdığımız bu metinde Derrida'nın hukuk ve adalet üzerine çalışmalarının bunlar arasındaki ayrımı vurgulama eği-

<sup>303</sup> Sümer, "Jacques Derrida ve Etik", ss. 140-142.

<sup>304</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 150-151.

<sup>305</sup> Sağlam, "Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş", s. 133.

<sup>306</sup> Sağlam, "Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş", s. 133.

liminde olduğunu söyleyebiliriz. Mevcut yasaların yetersizliğine ilişkin sıradan deneyimlerin gerçekten de neyin daha adil olacağına dair bir iddiayı ima ettiğini ancak bu iddianın daha uygun başka bir yasaya (yeni bir yasanın projeksiyonu olsun ya da olmasın) başvurulabildiği sürece mantıklı olduğunu ileri sürebiliriz. Özdeşlik ilkesini değil farklılıkları gözetebilen bir adalete ulaşma çabası Derrida düşüncesinde yer bulmaktadır. Bu çabada evrensellik ve eşitlik söylemiyle özdeşlik ruhuna uygun bir yaklaşım sergilemek kuşkusuz yapılmakta olan en ciddi kusurlardan biri olmuştur ve Derrida'nın da dikkat çektiği husus tam da böylesi bir hatayla ilişkilidir. Çalışmalarıyla adalete ulaşma yolunda katkı sunan Derrida, bu ilkelerin değiştirilmesi yoluyla yasanın şiddetinin olumsuz içeriğinin bağlamla ilişkili olarak olumlu bir içerikle doldurulacağı düşüncesinden yana bir tavır sergileyerek evrensel ve tikelin biraradalığı meselesine çözüm arayışı içinde olmuştur.

## 9. Gilles Deleuze: Farklılık ve Adalet

Bir içkinlik felsefesi inşa eden Gilles Deleuze'ün insan ve adalet üzerine düşüncelerinin etik ve politik bağlama oturması ve post-antropolojik felsefelerde önemli bir düşünsel konum teşkil etmesi nedeniyle Deleuze'ün farklılık ve adalet çizgisine bu başlık altında temas edilecektir. Deleuze açısından “kişinin hakikatin aranması sırasında ne yaptığına ilişkin etik ve politik sorunlar, hakikatin varoluşuna dair epistemolojik sorundan daha önemlidir.”<sup>307</sup> Gerek hukuk alanı gerekse politika ilişkisi üzerine Deleuze'ün düşünceleri fikir icrasından öte gelecek fikirlerin üretimini ön plana çıkarmasıyla oldukça özgün bir perspektif sunmakta olup post-antropolojik çalışmalarda Deleuze'e özel bir konum atfedilmesinin en önemli sebeplerinden biri de geleceğe yönelik düşüncelere yer vermesidir.

Yeni biyoteknoloji biçimleri karşısında ne gibi hakların tesis edilmesi gerektiği meselesine atıfla bir hukuk kaynağı olarak içtihadın önemine yeniden parmak basar. Bunların ‘kullanıcı gruplar’ tarafından belirlenmesi gerektiği yolundaki önermesi, belirli bir karardan en çok etkilenenlerin o kararın yapımında rol oynaması gerektiği yönündeki demokratik fikrin zımnen kabul edildiğini gösterir.<sup>308</sup>

İçtihadı yeni hakların icadı olarak değerlendiren ve oldukça önemli bulduğunu vurgulayan Deleuze, hukuka özel bir önem atfeder, “özgürlük için eylemek, devrimci oluş, adalet sistemine dönüldüğünde içtihat içinde hareket etmek demektir... Hukukun icadı budur işte... Bu, insan haklarını uygulamaya geçirme meselesi değil, yeni içtihat biçimleri icat etme meselesidir... Felsefe okumamış olsaydım hukuk okurdum ama insan hakları değil içtihat okurdum.”<sup>309</sup> Deleuze'e göre haklar, kodlar ve bildiriler tarafından değil hukuk tarafından yaratılır. Hukuk, hukuk felsefesidir ve tekilliklerle ilgilenir tekilliklerden çıkararak ilerler.<sup>310</sup>

Hak yaratmak ile hukuk yapmak (belli bir düzen ve belirleme olan bir bütünlük olarak değerlendirilen) arasındaki farklılığa dikkat çeken Deleuze açısından hak oluşumu değişmekte olan tekilliği içinde taşıyan olaylara vurgu yapan, devamlı bir oluşum olarak içtihat kavramına işaret eder. Diğer bir ifadeyle hak kavramı tekilliği ve sorunsalı anlatır.

<sup>307</sup> Philip Goodchild, *Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş*, çev.: Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 43.

<sup>308</sup> Patton, “Demokratik Oluş”, ss. 151-152.

<sup>309</sup> Patton, “Demokratik Oluş”, s. 151.

<sup>310</sup> Deleuze, *Negotiations 1972-1990*, s. 153.

Böylelikle hem kavramın hem de tekiliğin bulunduğu bir ortamda hak sorunsallaştırması farklılaşmayı olduğu kadar yaratımı da ön plana alan bir yaklaşıma neden olmaktadır. Deleuze'ün belirttiği gibi yaratmak, sadece imkânsızlık içinde yolunu bulan bir süreci imler.

Yeni biyoteknoloji uygulamalarının hukuka ve adalete yansımalarını irdeleyen Deleuze'e göre hukukun ve adaletin açmazları içtihat ile değerlendirilebilir. İçtihat içinde hareket etmeye ve hukuka odaklanan Deleuze yeni içtihat biçimleri icat etmenin insan haklarını uygulamaya geçirmekten çok daha önemli olduğunu ve tekiliği önemseyen bir hukuk anlayışı konusunda ısrarcıdır. Deleuze'ün bu yaklaşımı geleceğin dünyasında hukukun kendini yenilemesi ve dönüştürmesi konusunda dikkat çeken bir tutum olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Felsefeyi bir yaratma etkinliği olarak gören Deleuze, felsefenin amacını hayatın “yaratıcı çokluğunu ve devinimini” açıklığa kavuşturacak yeni kavramlar üretmekle açıklar. Çünkü kavramlar tarihsel boyutta değişip gelişerek yeni anlamlara kavuşur. Dolayısıyla kavramlar yaratılmıştır verilmiş değildir. Kavramlar “orada” ve biz tarafından keşfedilmeyi beklemezler zira kavramlar bizim tarafımızdan bulunmalı ve üretilmelidirler. Bu bakımdan Deleuze'e göre “Felsefe kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatıdır... Filozof, kavram'ı keşfeder, onu düşünür... Filozof kavram dostudur, kavram üretme gücünü içinde taşır.”<sup>311</sup> Deleuze'ün kavram ve felsefe ilişkisine yönelik bu yaklaşımı post-antropolojik felsefelerde insan tasavvuruna yönelik birçok kavramın üretilmesine dayanak olmuştur. Öyle ki yeni addedilen günümüz sorunlarına yeni kavramlarla yeni bir perspektiften bakılmasına Deleuze düşüncesinde ve onu takip eden düşünürlerin düşünce dizgesinde sıklıkla karşılaşabilmekteyiz.

Deleuze'ün sözünü ettiği gibi içinde bulunduğumuz zaman teknolojik bir evrim olup kapitalizmin daha fazla mutasyonudur ve yeni toplumu *dijital* olarak tanımlamaksa çok daha cazip gelecektir.<sup>312</sup> Kapitalizmle birlikte teknolojinin insan ve toplum üzerindeki baskın rolüne dikkat çeken Deleuze, kapitalizm ve teknoloji güdümündeki insanın günümüzde geçirdiği evrimin neticesinde toplumun dijital bir çehreye büründüğünü tespit ederek post-antropolojik toplum yapısının bir tür prototipini gözler önüne serer.

Deleuze, demokrasinin öznesini yeniden biçimlendirmeyi amaçlayan oluşumların (örneğin kadınların eşit temsili ya da eşcinsel çiftlerin eşit hak taleplerini edinmelerine ilişkin mücadeleye sebep olan çeşitli minör-oluşlar) farklı şekillerde direnişlere maruz kaldığını belirtir. Toplumsal anlamda asıl mühim olan daha eşit bir biçimde müştereklerin bölüşülmesine katkıda bulunan girişimler, kapitalist yaklaşımın öteki görüşleri tarafından beslenen bir direnişle karşılaşır. “Bu yolların her ikisinde de demokratik-oluş kavramı mevcut demokrasilerin yersizyurtsuzlaşmasına ve yeni toplumsal ve siyasal biçimler içinde yeniden yapılanmasına işaret eder.”<sup>313</sup> Bir diğer ifade ile Deleuze için eski deneyimlerin yeni deneyimler içinde yapılandığı ve çoğunluk ve azınlık gibi kavramların yerine oluşların ikame edildiği bu yeni durum yersizyurtsuz bir harekettir.

---

<sup>311</sup> G. Deleuze ve F. Guittari, *Felsefe nedir?*, çev.: Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 2001, ss. 12-14.

<sup>312</sup> David Savat, “Introduction: Deleuze and New Technology”, *Deleuze and New Technology*, ed. Mark Poster ve David Savat, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, s. 4.

<sup>313</sup> Patton, “Demokratik Oluş”, s. 162.

Deleuze'e göre modern insan öznesi devletin insan makinesini ele geçirmesinin ürünüdür. Bu, desübjektivasyonun karşı olasılığı da dahil olmak üzere birçok sübjektivasyon sürecinden biridir.<sup>314</sup> Sübjektivite metafiziğine yönelik saldırının en belirgin ifadelerini ve eleştirisini sunan Deleuze açısından modern insan öznesi devletin tahakkümüne maruz kalan bir makineyi andırmaktadır.

Temel modern kimlik kavramını fark kavramıyla değiştirdiği gibi bireysel özne kavramını da makine gibi diğer kavramlarla değiştiren Deleuze'un benimsemiş olduğu ontolojide bireyler, topluluklar, devletler ve aralarında elde edilen çeşitli ilişkilerin tümü makine veya mekanik süreçler olarak anlaşılır. Bir kimliği ve sonu olan sınırlı bir bütün olan organizmanın aksine ve belirli bir işlevi olan kapalı bir makine olan bir mekanizmanın aksine bir makine "bağlantılarından başka bir şey değildir; herhangi bir şey tarafından imal edilmez ve kapalı bir kimliği yoktur."<sup>315</sup>

Deleuze'un adaletle yönelik politik kavrayışı hiçbir şekilde bir yüksek otorite kaynağından türememesi yönüyle içkindir ve insanların düşünceye dayalı kanaatleri değişiklik gösterdikçe değişime tabi olması bakımından da tarihseldir.<sup>316</sup> Bu bakımdan post-antropolojik felsefelerde adaletin imkânı meselesine yönelik alışık olmadığımız bir yaklaşım ortaya koyarak adaletin imkânı dahilinde ne gibi potansiyel kırılmalar ve kurucu yarılmalar oluşturabileceğini ve Deleuze'un insanı arzulayan makineler olarak tanımlaması üzerinden farklılık felsefesini incelemek oldukça önemlidir.

İkili karşıtlıkların yapıbozumuna dayalı görüşlerinin post-antropolojik felsefelerde "yeni teknolojiler" in<sup>317</sup> etkisiyle şekillenen *post-human* tasavvurları ve adalet kavrayışındaki dönüşümlerin olanakları üzerinden bir analizin yapılmasını hedefleyecek olursak Deleuze'e göre insanlar zaten modern biyoloji için bir hukuk sistemi kurmayı düşünmektedirler. Ancak modern biyolojideki her şey ve onun yaratmış olduğu yeni durumları mümkün kılan yeni olaylar hukuk meselesidir. Sözde iyi nitelikli bilge adamlardan oluşan bir etik komiteye değil kullanıcı gruplarına ihtiyacımız var. Bu noktada hukuktan siyasete geçtiğimizi belirtir.<sup>318</sup>

Toplumu sözleşmeye dayanan bir yükümlülük kümesi olarak görmediğini aksine yararlılığa dayanan bir uzlaşım kümesi olarak gördüğünü belirten Deleuze, yasanın toplumsal açıdan ilk olmadığını bir kurumu sınırladığını belirtir. Benzer biçimde yasa koyucunun da yasaları koyan kişi olmaması kurumları oluşturan kişi olmasından ötürü yasaların ancak bu şekilde icat olacağını bildirir. "Doğa toplum ilişkileri problemi ters çevrilmiş olur: Bunlar artık haklarla yasaların değil, ihtiyaçlarla kurumların ilişkileridir."<sup>319</sup>

---

<sup>314</sup> Williams, "Monitoring vs Metaphysical Modeling: or, How to Predict the Future of the Postmodern Condition", s. 54.

<sup>315</sup> Nathan Jun, "Deleuze, Values, and Normativity", *Deleuze and Ethics*, ed. Nathan Jun ve Daniel W. Smith, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 95.

<sup>316</sup> Paul Patton, "Demokratik Oluş", *Cogito*, Ortadan Başlamak, Sayı: 82, İstanbul: YKY, 2016, s. 154.

<sup>317</sup> Yeni teknolojiyi tanımlamaya çalışacak olursak, genetik mühendisliği, biyoteknoloji, nanoteknoloji, gözetim teknikleri, tıbbi teknoloji alanındaki son gelişmelerin çoğunun farkında olarak bu kavramı bir başlangıç noktası olarak kavrayabiliriz. Bkz. Savat, "Introduction: Deleuze and New Technology", s. 4.

<sup>318</sup> Gilles Deleuze, *Negotiations 1972-1990*, İng. çev.: Martin Joughin, USA: Columbia University Press, 1995, s. 170.

<sup>319</sup> Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, çev.: Ece Erbay, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008, s. 37.

Böylelikle Deleuze ihtiyaçların ve yararın ön plana alınmasını ve bunun topluma yansımının yükümlülük şeklinde değil bir uzlaşım şeklinde olması gerektiğinin altını çizer.

Deleuze'e göre bu görüş hukukun tamamıyla gözden geçirilmesi gerekliliği kadar günümüzde bir psikososyoloji olarak kavranan antropolojiye dair özgün bir yaklaşımı da gerektirir. Bir başka ifadeyle kurumun ihtiyaçla olan bağlantısı açısından yararlılık faydalı bir ilkedir. Hume'un "Adaletin kuralları ancak çıkar yoluyla konsa da bunların çıkarla bağıntısı tekil bir şeydir ve başka seferlerde incelenebilecek olandan farklılık gösterir." görüşüne yer veren Deleuze'e göre "doğa ve toplumun çözülmez bir karışım oluşturmaları bize toplumun doğaya indirgenemeyeceğini unutturmamalıdır. İnsanın icat eden bir tür olması, icatların icat olduklarının önüne geçmemelidir."<sup>320</sup> Deleuze, hayatın aşamalı olarak yeni bir şeye dönüştüğünü ve şayet bunu durdurabilmeyi düşünüyorsak göründüğümüzden daha aptal olduğumuzu belirtir.<sup>321</sup>

Geçmiş bir zaman düzenine başvuran bir yargının aksine, şu andaki eylemlerin ve tepkilerin değiş tokuşu, sonlu bir telafi sağlar. Şimdide varoluş, yani kuvvetlerin çokluğu arasındaki çatışma, masumdur. Daha doğrusu, şimdinin göreneksel hukukunu reddetmek ve kutsal standartlara katılmak kibirdir adaletsizliğin ta kendisidir. Sonsuz bir adalet idealinde temellenen ahlaki bir perspektiften bakıldığında bu mevcut çatışmanın, genel bir savaş koşulu olduğu görülür. Fakat savaş sadece, adil olanın adına bir yıkım istencinin sonucudur.<sup>322</sup>

Varlığı bir oluş olarak değerlendiren ve böylesi bir oluş felsefesinin farklılığa olanak tanıdığını ileri süren Deleuze, farklılık meselesine bir ontoloji tartışması ekseninden yaklaşarak içkinlik düşüncesinin farklılıklar açısından sunmuş olduğu imkânlarla dikkat çeker. Zira aşkınlık düşüncesi baz alınacak olursa farklılıklar bir birlik içerisinde baskılanarak yok olacaktır, der Deleuze.<sup>323</sup> İçkinliğin ve oluşun farklılığı baskılamadığını aksine farklılığa olanak sunduğunu bildirir.

*Différence et Répétition* (Fark ve Tekrar) adlı çalışmasında "çokluk nedir?" sorusuna Deleuze, çokluğun hem "Bir"e hem de "çok"a karşı çıktığını ileri sürüyor: Çokluk, çok sayıda ve birin bir kombinasyonunu değil daha fazlasına ait bir örgütü, bir sistemi oluşturmak için herhangi bir birlik gerekmemesidir. Bir, çok, çokluk. Bunlar, kesin olarak, "antik" felsefi terimlerdir. Platon'un İdea (eidos) kavramı türevsel tezahürlerinde kaybolan bir birliği içeriyordu, "adalet" fikrinin gerçek "adil eylemlerle" uğraştığımızda kaybolan ve hatta dahası adaletin simülasyonundan ya da kendisinden başka amaçlar için adalet kullanımından söz ettiğimizde kaybolan önemli bir birlik vardır. Bu "düşünce imgesi" madde gerçeğinin aşkın, evrensel, İdea olarak "Bir" olduğu düşüncesine dayanır.<sup>324</sup>

Descartes'ın tüm varlığı bir ve özdeş kılan tekilliği ve farklılığı yadsıyan aşkın özne düşüncesini eleştiren Deleuze nezdinde "tarih dışı, homojen ve rasyonel varlık" görüşünün baz alınması, aşağıdan yukarıya doğru ilerledikçe yetkinliğe ulaşan hiyerarşik bir yapının varlığı "ağaç biçimli düşünce"ye zemin hazırlar; (bu düşünce biçimi tüm Batı

<sup>320</sup> Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, s. 38.

<sup>321</sup> Land, "Circuitries", s. 234.

<sup>322</sup> Goodchild, *Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş*, s. 67.

<sup>323</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, s. 83.

<sup>324</sup> Eugene Thacker, "Swarming: Number versus Animal?", *Deleuze and New Technology*, ed. Mark Poster ve David Savat, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, s. 173.

düşüncesini kapsayan epistemolojiyi tarif eder) zira iktidar Deleuze için her daim ağaç kılığındadır.<sup>325</sup>

Özellikle belirtilmelidir ki Deleuze geliştirmiş olduğu felsefe anlayışının odağına yaratıcılığı, oluşu, tekillliği ve farklılık düşüncesini alır. Klasik ve modern felsefelerin, genel olarak özdeşlik mantığına dayandırarak inşa ettikleri farklılık ve ayrımları yadsıyan boyutlarını deşifre etmekten geri durmayan Deleuze aşkınlık darbelerinin “farklılık, yaratıcılık ve tekillik” üstüne baskın bir güç uygulayan konumuna dikkat çeker. Diğer bir deyişle bu felsefelerin açıkça farklılıkları dışlayıcı etik ve politik sonuçları olan bir bilgi-iktidar ilişkisini muhtevasında barındırıyor olması, klasik veya modern felsefe ve düşünce yaklaşımlarının benimsemiş oldukları totallik ve evrensellik arayışının açık bir sonucudur.<sup>326</sup>

Gerçeklik veya varlığın kaynağını birlikte değil farklılıkta bulan Deleuze’e göre olmanın kökeni de özdeşlik içerisinde farklılıkların ortadan kalkması bağlamında aynı ya da bir olmak değil, başka olmaktır. Özne, aktör ve neden gibi kavramların bir gerçeklikten ziyade metafiziksel düşüncenin kurgularına tekabül ettiğini ve nesne-özne, fail-eylem arasında ayırım yapmanın mümkün olmadığını savunan Deleuze gerek bir şeyleri mutlaklaştırmanın gerekse mutlak olduğu sanılan şeyleri yersiz yurtsuzlaştırmanın ve eş zamanlı bir biçimde ele almanın farklılık fenomeninin kapılarını açacağı düşüncesindedir. Dikey düşünce yerine yatay düşünceyi konumlandırarak düşünceye yaratıcı bir yol bahşeder.<sup>327</sup> Deleuze farklılığı kendinde farklı olmayla irtibatlandırır. Deleuze için farklılık meselesi varlığın ötekilerle bağlantısının ne şekilde olduğuyla alakalı bir mesele değildir.

Deleuze nezdinde fark, çeşitlilik değildir. Çeşitlilik verilir ancak fark verilenin verildiği, verilenin çeşitli olduğudur. Fark, fenomen değil fenomene en yakın noumenondur. Bu nedenle, Tanrı’nın dünyayı hesaplayarak yaptığı doğrudur ancak hesaplamaları hiçbir zaman tam olarak işe yaramaz ve sonuçta bu yanlışlık veya adaletsizlik, bu indirgenemez eşitsizlik dünyanın durumunu oluşturur. Tanrı hesaplarken dünya “olur” eğer hesaplama kesin olsaydı dünya olmazdı. Dünya bir “kalan” olarak görülebilir ve dünyadaki gerçek ise kesirli ve hatta ölçülemez sayılarla anlaşılabilir. Her fenomen, koşullandırıldığı bir eşitsizliği ifade eder. Her çeşitlilik ve her değişiklik yeterli nedeni olan bir farkı ifade eder. Ortaya çıkan her şey ve görünen her şey farklılıkların sıralarıyla ilişkilidir: Seviye, sıcaklık, basınç, gerginlik, potansiyel, yoğunluk farkı.<sup>328</sup> Deleuze bu noktada farkın çeşitlilikle olan ayırımını netleştirerek farklılığın öncelliğini ortaya koyarken aynı zamanda Descartes’ın ve modern dönemin kesinlik anlayışına da radikal bir karşı duruş sergilemekten geri durmaz.

İnsanı aşan “varlık ve hakikat” görüşlerinin sıkı bir eleştirisini yapan Deleuze, tüm bu görüşlerin “yaşamdan, oluştan ve pratik olandan” bağlantısız olamayacağını belirtir. Aşkınlık anlayışının en somut neticesi içsel bütünlüğe ulaşıldığı sanılan kapalı bir sistemde kapsama dahil olan bütün şeylerin asimile olmasıdır. Böylesi kapalı bir sistem olmaktan felsefenin çıkmasının yolunu ise oluş, farklılık ve olumsuzluk düşüncesine bağlayan Deleuze’e göre felsefenin açık bir sisteme dönüşme imkânı düşüncenin ve felsefenin

<sup>325</sup> Erol, *Gilles Deleuze’ün Fark Felsefesi*, s. 17.

<sup>326</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 83-84.

<sup>327</sup> Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 99-109.

<sup>328</sup> Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev.: Paul Patan, Londra: Athlone, 1997, s. 222.

benimsemiş olduğu anlayışın değiştirilmesine bağlıdır.<sup>329</sup> Bu anlamda Deleuze'un kanaati felsefenin kendisini oluştururken olgunun değil hukuksal alanın teorisi olarak kurmasından yanadır. Bu bakımdan hukukun tepeden tırnağa çağrışımçı olduğunu belirten Deleuze'e göre hakeme veya yargıca talepte bulunduğumuz idelerin çağrışımını uygulaması şeyin genel bir gözlemcinin zihninde kimle neyle ilişkili olduğunu söylemesidir.<sup>330</sup> Bu noktada belirtilmelidir ki Deleuze'un çağrışımıcılıktan kastı önyargıların neden olacağı tarafsız olmayan bir hukuk sistemi olarak yorumlanabilir. Çünkü genel bir gözlemcinin zihniyle hareket etmek evrensel bir hukuk oluşumunu içerimlerken tekillikleri hesaba katacak olan bir hukuki alt yapıyı ıskalayabilmektedir.

Şu anda geleceğe dair bir kuvvetin yinelenmesi, failin istek ve çıkarlarını dışlamasıyla eşzamanlı olarak, tüm idealleri, yükümlülükleri ve duyguları dışlayan bir davranıştır. Yaratılan şey her zaman tutarlılıktır: Kişiler arasındaki yeni bir bağ, yaşanacak yeni bir toplumsal düzlemdir. Yaşamın genel koşulu olan eşitsizlik giderilmez, aksine daha da önemli hale gelir: Geleceğin sonsuz ağırlığı, önceki eşitsizliklerin, varoluş koşulu olarak yeni bir anlam ve değer kazandıkları, yeni yersizyurtsuzlaşma eşiğine doğru bir değişim yaratır. Adaletsizliğin kendisi adil olur.<sup>331</sup>

Deleuze'un adaletsizliğin kendisinin adillik olduğu yönündeki ifadesi oldukça çarpıcı bir anlatımdır. Eşitsizliğin ve adaletsizliğin giderilemeyecek olmasına dikkat çeken Deleuze esasında adaletin mümkün olmadığını bu ifadeleriyle ortaya koymakta olup arzu kavramına dikkatleri çekmektedir.

Kendiliğinden bir çekicilik ve ilişkinin belirişi olarak tanımlanan arzu, Deleuze açısından toplumsal kuramda düşünölmeye en değer şeydir. Dolayısıyla bilgiyi yahut erki değil arzuyu seçen<sup>332</sup> Deleuze'e göre "arzu temsile izin vermiyorsa, arzu olduğu içindir. Arzu asla, kimi zaman bir tarafa karşı diğer tarafta yer alacağı (yasaya karşı arzu), kimi zaman da her iki tarafın dağılımını ve bileşimini düzenleyen üst bir yasanın etkisi altında her iki tarafta yer alacağı bir sahne üstünde değildir."<sup>333</sup> Deleuze düşüncesinde arzuya oldukça özel bir önem atfetmekte olup adaletin de arzuyla olan bağıını ortaya koyar.

Yasanın var olduğuna inanılan yerde, aslında arzu ve yalnızca arzu vardır. Adalet arzudur, yasa değil. Gerçekten de herkes adaletin memurudur...Adalet gereklilik değildir, tersine, rastlantıdır... Adalet, değişmez istenç değil, hareketli arzudur. Dava'ya bir baştan bir başa nüfuz eden şey, ona erotik gücünü veren arzunun çokanlamlılığıdır. Baskı, baskı altına alan için de alınan için de geçerli olmak üzere, ancak kendisi de bir arzuyorsa adalete aittir. Adalet yetkilileri, suçları araştıran insanlar değil, 'suçun cezbettiği, tehlikeye attığı' kişilerdir...<sup>334</sup>

Deleuze'un içtihadı ve hak yaratımını olumlaması, aşkınlığa olan karşıtlığıyla bütünüyle uyum içindedir. Söz gelimi Deleuze'e göre toplumdaki ve teknolojideki yeni gelişmelere yönelik olarak içtihatı belirli biçimlerde tasarlamak mahkemelerin kontrolünde

<sup>329</sup> Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 84-86.

<sup>330</sup> Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, ss. 53-54.

<sup>331</sup> Goodchild, *Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş*, s. 70.

<sup>332</sup> Goodchild, *Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş*, ss. 65, 335.

<sup>333</sup> Deleuze ve Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, s. 74.

<sup>334</sup> Deleuze ve Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, s. 73.

olacağı için adil ve hakkaniyetli olanın ne olduğuna dair kolektif görüşteki değişimler açısından temel hakların gözden geçirilmesi yurttaşların kontrolüne verilecektir.<sup>335</sup>

Çoğunluğun belirli iktidar ve kontrol sistemlerine bağlı ideal bir kimliğin soyut ve boş bir temsili olduğunu herkesin dahil olabileceği ve söz konusu sistemleri akamete uğratıp dönüştürebilecek minör oluşlar olduğunu bilme meselesidir bu... farklı minör-oluş türlerinin bir halkta meydana getirdiği dönüşümler o halkın neyin hakkaniyetli ve adil olduğuna ilişkin anlayışlarını etkileyecektir. Bu dönüşümler söz konusu halkın anayasasında, temel yapısında ve kurumlarında yansıtıldığı haliyle adalete dair siyasal kavrayışının temelini oluşturduğu ölçüde, adaletsizliği ortadan kaldırma çabaları için hayati bir katalizör işlevi görür.<sup>336</sup>

Deleuze, kendi özel konuşlandırılmasında adalet teorisinin evrenselci iddiasını bir yasa uygulamasının herhangi bir özel örneği şeklinde diğer düzenleme mekanizmalarından (meta-teorik perspektif) farklı olmayan sistemik bir strateji olarak görür. Oysa tarihsel ve bağlamsal olarak göreceli bir olay (mikro-hukuki perspektif) olarak görülmelidir. Bu mevcut çatışmaya şayet sonsuz bir adalet idealinde temellenen ahlaki bir perspektiften bakacak olursak genel bir savaş koşulu olduğu görülür ancak savaş sadece adil olanın adına bir yıkım istencinin sonucudur.<sup>337</sup>

Deleuze'e göre kişi ister mahkûm edilsin ister aklansın yargı her zaman sonsuz ve mutlak olana başvurduğu için yargılamanın her daim hapsedmek olduğunu savunur zira kişi doğası gereği sadece kendisinin bir simülasyonunu, bir dinamizm, bir oluş olan şeye sabit bir öz tayin eder. Bir vakanın nasıl temsil edileceğine hükmetmek için tüm zaman ve mekânı, tüm deneyimi temsil etmek ya da sınırsız bir ruh okuma erkini elde etmek gerekir ayrıca vakayı mutlak bir standart ile karşılaştırmak da gerekir. Yargının sınırsız temeli her vakada adeta o uygulamanın öncesinden beri var olan aynı mutlak standardın tekrar edilmesiyle elde edilir. Temelin düşününsel ve kendini doğrulayan bir yapısı olması gerekir: Yalnızca yargı adildir. Temeli temellendiren bu dönüş ve geri dönüş yapısı Platon'cu söylence yapısıdır: Temel hiçbir zaman kendi başına sunulmaz. O her zaman namevcuttur, ironik olarak kendi içine çekilerek, zamanın başlangıcı öncesinde, tarih öncesi bir geçmişte kaybolmuş ve kişiyi bir vakanın gerçekten de mutlak standarda benzeyip benzemediğine ilişkin sorunla baş başa bırakmıştır. "Adalet, sonsuz gerileme üzerinde kurulur. Bu bakımdan yargıyla kimse baş edememiştir: Vaka üzerinde mutlağın sınırsız bir aşırılığı vardır... Gerçek yargıç deneyimin ve kavrayışın ötesindedir."<sup>338</sup>

Sonsuz yargıcı deneyime iade etmenin tek umudu, yargılarına katılarak onu taklit etmektir: Kişi, sonsuz olana başvurarak diğerlerini yargılar. Modern düşüncede Tanrının yerinden edilmesi çok da fark etmez, çünkü suçlunun, karşısında yargılandığı mutlak olarak insan Tanrının yerini alır. İnsanın özü sonsuz ve içine kapalıdır. Kişi "İnsan nedir?" diye sorar ve haklar biçiminde aksiyomatik çözümlerle yanıtlar. Kral Oedipus gibi modern insan da kendisini yargılar ve cezalandırır.<sup>339</sup>

<sup>335</sup> Patton, "Demokratik Oluş", s. 152.

<sup>336</sup> Patton, "Demokratik Oluş", s. 161.

<sup>337</sup> Gilles Deleuze, *Essays Critical and Clinical*, İng. çev.: Daniel W. Smith ve Michael A. Greco, London: Verso, 1996, s. 166.

<sup>338</sup> Goodchild, *Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş*, ss. 65-66.

<sup>339</sup> Goodchild, *Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş*, s. 67.

Deleuzyan değer teorisi kendisinin ebedi bir yaratım ve dönüşüm süreci ebedi bir özgürlük pratiği olan temsile karşı ebedi bir devrim olmayı hedefler. İyi ya da etik yaşam hem amaç hem de peşinde koştuğumuz sonsuz olasılıklar ağıdır. Etik, arzularımızın somut gerçekleştirmelerine içkin hale geldiği arzularımızın somut gerçekleştirmelerinin bu arzulara içkin hale geldiği birden çok alanı araçların ve amaçların üst üste geldiği veya birlikte bulanıklaştığı birden çok yeri izler. Deleuze için bu tür alanlar ve mekanlar sürekli olarak odağın içine ve dışına kayıyor, varoluş içine ve dışına taşınıyor. Bir amaç olarak aranan somut ahlaki ve politik hedefler onları aramaktan oluşur. Dolayısıyla özgürlük ya da adalet arama süreci aynı zamanda sonsuz uyanıklık ve dayanıklılık gerektiren ebedi hareket, değişim, olma, olasılık ve yenilik sürecidir. Herhangi bir noktada ne kesinlik ne de mühlet yoktur. İstikrarlı kimlikler, bağımsız gerçekler, temsiller ya da imgeler yoktur. Sadece değişken ve karşılıklı ve içkin yaratım süreçleri ve olasılıkları vardır.<sup>340</sup>

Deleuze, her insanın benzersiz ve karmaşık bir güç çeşitliliğinin ürünü olduğunu düşünüyor. Sonuç olarak yalnızca bireyler, deney süreçleri aracılığıyla yaşamlarında neyin değerli olduğunu, belirli bir koşullar kümesinde neyin peşinde koşması ve kaçınması gerektiğini keşfedecek bir konumdadır. Yaşamın çok yönlü olasılıklarını ancak alternatif uygulamaların uygulanış sürecinde keşfedebiliriz. Deleuze, bireyler arasında herhangi bir “doğal” değer hiyerarşisi olduğu fikrini açıkça reddeder. Kapitalizm ve şizofrenide defalarca belirttiği gibi baskıcı toplulukların otoritesi bazı halkların değerlerinin bir anlamda diğerlerinden daha ağır olduğunu varsayarak her zaman haklı çıkar. Bu varsayımın keyfi ve yapay doğasını evrenselleştirilebilirlik ve aşkınlık kisvesi altında gizlemek tam olarak normativitenin işlevidir.<sup>341</sup>

Bu nedenle değer yaratma süreci nerede ve ne zaman ortaya çıkarsa çıksın baskı güçlerine karşı sonsuz bir devrim gerektirir. Her tür telostan veya nihai hedeften yoksundur çünkü her zaman kişisel değer inşa sisteminin merkezinde gizlenen ve çoğu zaman bu sistemi yeniden düzenleyebilecek ve üstesinden gelebilecek ve değiştirecek bir mikro-faşizm vardır. Yine böyle bir mikro-faşizm, özgürlük arzusu kadar değer üretmede araçsaldır. Bu nedenle durum böyle değil hayat karşıtı olana karşı çıkmalıyız, daha ziyade değer elde etmek istiyorsak yapmalıyız. Değer keşfinin daima geçici ve koşullu olması onu takip etmemek için ciddi bir neden değildir. Sonuçta bir yaşam biçimini bir diğerinden ayırmanın nihai bir yolu olmayabilir ancak etik hayata sürekli bağlılık gerektiren böyle bir aracı güvence altına almamız tam olarak mümkün değildir.<sup>342</sup>

Sonuç itibarıyla Deleuze’ün fark teorisi esasında onun ontolojisinin temel dayanağı olup varlıktan ziyade farkı temele alarak ve soyut kuramlar yerine oluştan ve icat etmeden yana bir içeriğe sahiptir. Yüksek bir otorite kaynağından beslenmeyen bir adalet görüşünü savunan Deleuze, adaletin değişim ve dönüşüm içinde olması gerektiğini savunarak modernizmin evrensel yasalarını ve öznesini yadsıdığını ve insanı arzulayan makineler şeklinde tasavvur ettiğini bildirir. Sübjektivite metafizikleri bağlamından kesin ve net bir kopuşun temsilcisi olarak Deleuze’ün antihümanist çizgisinden adaletin imkânı konusunu irdelenecek olursak onun “adaletsizliğin kendisi adil olur” ifadesi adaletin mümkün olmadığının en iyi anlatımı olarak yorumlanabilir.

<sup>340</sup> Jun, “Deleuze, Values, and Normativity”, ss. 104-105.

<sup>341</sup> Jun, “Deleuze, Values, and Normativity”, ss. 104-105.

<sup>342</sup> Jun, “Deleuze, Values, and Normativity”, s. 105.



## SONUÇ

Bu araştırmada, öznenin merkeziliğinin ve merkezsizleştirilmesinin modern dönemden bugüne adalet alanı ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu süreçte, belirli devamlılıklar olsa da kırılmaların ve dönüşümlerin ortaya koyduğu sonuçların, insan öznenin ve adaletin alanı ile ilişkisini farklılaştırdığı görülmüştür. Bu çerçevede öznenin yüceltildiği modern dönem ile anti-özne yaklaşımların yoğunlukta olduğu postmodern dönemin etik ve politik ekseninden insanın ayırt edici niteliği ve adalet alanı ile ilişkisinde yeni bir perspektifin niçin gerektiği sorunsalı üzerinde durulmuştur. Erken dönem modern hukuk sistemlerinin buluşu olan ve Batı düşüncesinin temel yapı taşını oluşturan insan haklarının özgürleşme vaadini yerine getirmediği aksine insan haklarının kullandığı dilin esasında farklılığı ve başkalığı tahrif eden bir yapı sergilemesi eleştirilerin odağında olmuştur. Her türlü nesnellik iddiasını ve konsensüse dayalı her türlü mantığı köktenci bir yaklaşımla sorgulamaktan geri durmayan ve kendilerini ne rasyonel ne de irrasyonel bir yapıda konumlandıran postmodern filozofların ve teorisyenlerin, yeni dünyamıza çarpıcı bir biçimde ayna tuttıkları kanaatinden ötürü felsefelerine referansta bulunarak insanı ve adaleti anlamaya yönelik bir anlayış oluşturmaya hedefledik.

Araştırmamız, içinde bulunduğumuz *post-human* çağda hem klasik hem de modern felsefi söylemlerin öne sürdüğü rasyonel ve evrensel olma iddialarına yönelik karşıt tutumun yanı sıra etğin özdeşlik mantığı içinde ifadesini bulan farklı düşünce imkânlarının ve yaşam biçimlerinin yadsınmasına karşı çıkışıyla dikkat çekerken antroposun ve adalet mefhumunun nereye doğru evirilmekte olduğuna ilişkin açık ve net bir 'hedef' görüşü sunmamakta ve teknolojiye yönelik herhangi bir direnç göstermemektedir. Ancak çağdaş düşünürlerin felsefeleri ışığında toplumun dokusunda tehdit oluşturan unsurları, netameli teknolojik ağlar ile insan doğasına ve insani değerlere meydan okuma ihtimali olan faktörleri dikkate alarak *post-human*ın adalet anlayışının nasıl boyut değiştirdiğine ilişkin anlam arayışına katkı sunmayı amaç edinen bu çalışma çağımızda adaletin ne'liğini söylemese dahi adaletsizliğin ne olabileceğine işaret etmektedir.

Çağdaş kuramcılarının sıklıkla vurguladığı yapay insanın tasvir edildiği ve organik insan tasavvurunun sonuna gelindiği, öznenin ölümünün konuşulduğu, ölümün insan doğasına aykırı olduğu, yaşlanmanın ve ölümün çağımızın en büyük vebası olarak lanse edildiği ve teorisyenlerce çeşitli adlarla (antroposen, kapitolosen, ktulosen vs.) anılan içinde bulunduğumuz 21. yüzyıl, biyoteknoloji ve nöro-farmakoloji gibi teknoloji bazlı müdahalelerle gerçekleşen insan doğasının uğrayabileceği değişiklikler insan yetiştirme metaforunda ifadesini buluyor ve farklı eleştiri türleri arasındaki içsel tartışmalar her geçen gün daha anlamsız hale geliyor. Tüm bu yaşananlar epistemolojik olduğu kadar ontolojik sorgulamalara da neden oluyor. Bu anlamda fütüristik, monistik ve elitist unsurlar içeren *tekillik* yaklaşımıyla insan zihninin sınırlarını ve kapasitesini çoktan aşmış olan sentetik varoluşun artık bir bedene gereksinim duymadığı bir dönemde olduğumuzu hatırd tutacak olursak bu durumun insan sonrası momente ve adalete etkileri post-antropolojik felsefelerin yani araştırmamızın merkezinde yer almaktadır.

Post-antropolojik felsefelerin odağında yer alan diğer bir mesele ise evrensel manada insan hayatının hiçbir çağda zamanımızdaki kadar değersiz ve dayanaksız bir meta olarak görülmediğine ilişkin söylemlerdir. Gerek yapay zekânın varlığına ve insanın ontolojik sınırlarının bulanıklaşmasına dair eleştiriler ve endişeler gerekse transhümanizmin biyolojik sınırlarımızın ötesine geçmemiz gerektiği düşüncesi ve benzeri argümanların kendi içinde analizi gösterir ki *İnsan nedir?* sorunsalı, aynı zamanda adaletin içeriği ve

insana yansması bağlamında hem ontolojik hem de epistemolojik olarak yeniden şekillenmektedir. Nitekim etik anlayışların zamandan zamana ve toplumdan topluma değişik göstermesi adaletin içerik bakımından değişmesine hem doğrudan hem de dolaylı bir biçimde neden olmaktadır. Bilindiği üzere değerlerin ve değerlere dayanan yargıların yapısında değişiklik yatmaktadır. Dolayısıyla adalet kavramının açıklık kazanamayışı ve netlikle belirlenemeyişinin esas nedeni onun değer yargısı oluşuyla ilişkilidir. Bu nedenle adalet görelî ve belirsiz bir kavram olmaktadır.

Araştırmamız, bu perspektiflerin dokusuna nüfuz ederek postmodern düşünce geleneği içerisinde adalet ve insan olgusunu kimlik ve farklılık tartışmaları bünyesinde irdelemiştir. Böylelikle çağdaş felsefi meselelere ilişkin ortalama bir görüşe hâkim olmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda çalışmamız, genel geçerlilikten yoksun ve farklılığın bilincinde olan kültürlerin ve olguların çoklu yapısının önemsenmesini ve öne çıkarılmasının altını çiziyor. Ayrıca biyo-politik küresel dönüşümle birlikte yeni dünyada nasıl bir etik ve hukuk inşa edileceğini, dün olduğu kadar bugün de müphemliğini koruyan adaletin nasıl tesis edileceğini ve *post-human* olarak anılan insanın nasıl şekilleneceğine yönelik merakı canlandırarak günümüz insanını bir kez daha adalet ve insan tasavvurlarının tezhürlerine yönelmeyi önceliyor.

Bu bağlamda çalışmanın ortaya koyduğu varsayım, adalet ve insan olgusunun birbiriyle yakından alakalı olduğu ve biyo-politik küresel dönüşümle beraber ekonominin ve teknolojinin ortaya koyduğu birçok nimetin esasında toplumsal ve ahlaki yaşamımızda birtakım negatiflikler doğurduğu ve bilgi çağında öne çıkan bu durumun ahlaki çöküşe neden olarak insan ve adalete yönelik olumsuz yansımalarıdır. Her ne kadar yaşayarak deneyimlediğimiz bilgi toplumunun sunduğu avantajların pek çoğunun açıkça ortada olması herkesçe malum olsa da kanaatimizce sorulması gereken esas soru böylesi bir geçişin bütün sonuçlarının olumlu olup olmadığıdır. Keza suç oranlarının ve toplumsal düzensizliklerin artarak devam etmesi de gösteriyor ki dünya birçoğumuz için neredeyse yaşanılmaz bir hale gelmektedir.

Bilhassa belirtmelidir ki teknolojik ilerlemelerle toplumsal düzenin bozulması elbette yeni bir olgu değildir. Esas kaygı verici olan teknolojinin üstel ilerlerken adaletsizlikler ile toplumsal ve ahlaki çöküşlerin adeta üstel bir artış hızı göstermesidir. Teknolojinin insan hayatına katkılarının ne derece büyük olduğuna dem vururken aynı zamanda insani, hukuki ve sosyal değerler üzerindeki etkisinin de bir o kadar büyük olduğunu gözlemlemek bizleri şaşırtmamalı. Ne var ki aynı ilerici eğilim ne ahlaki ne de sosyal kalkınmada mevcut değil bunun en bariz örneği artan adaletsizlikler ve ahlaki çöküşlerdir. Karşı karşıya kaldığımız asıl mesele tüm bu dönüşümlerin toplumsal düzeni ve insani değerleri koruyup koruyamayacağı üzerinedir. Bu gibi meseleler en azından belirli periyotlarla gündeme gelen sorular olma hüviyetindedirler.

Günümüz dünyasının karmaşık toplumlarında ilişkilerin ve anlamların çoğulluğunun yadsınması değil aksine belirmesine izin verilmesi adaletin tesisini mümkün kılacak bir faktör olarak önemini koruyacaktır. Bu anlamda küresel dünya anlayışımızı şekillendiren değerlere, etiğe ve aidiyet duygusuna yönelik irdelemelerde bulunmaya ciddi bir gereksinim duyulmaktadır. Neticede Tanrı'nın öldüğü, baskıcı unsurların (din, toplum) yitip gittiği ve bambaşka bir ortama sürüklenen görkemli yalnızlığın aktörü *post-human* da yeni dünya üzerine düşünür. Yepyeni bir dünya ve yepyeni sorunlar, yeni insan imgeleri ve adalete ilişkin yeni ifadeler... Adaletsizliğin yoğun olarak yaşandığına ve adil bir düzenin olmadığına yönelik söylemlerin vurgulandığı bu dönem zarfında, makro ve

mikro düzeyde adaletsizlikler öylesine ayan beyan ortadaki tüm bunlar adalet fikriyatı üzerinde belirleyici olduğu kadar adalet hakkındaki duygu ve düşüncemize de doğrudan sirayet etmektedir. Diğer bir ifadeyle çağdaş dönemde beliren sorunlar adalet kavramını doğrudan etkileyebilmektedir. Bu bakımdan yeni koşullara elverişli, yeni yaşam kiplerinin icat edeceği insan mevcut form ve düzenden ayrılmaya başladığı an adalet anlayışı da sekteye uğrayabilmektedir. Kanaatimizce, *post-human* için yaşamsal olması gereken esas parametre kendine ve dünyaya bir anlam katmak ve anlamsızlık içinde boğulmamak adına etiği ve adalet duygusunu yani insani değerleri görmezden gelmemesidir. Bunu sağladığı müddetçe varlığını koruyabilir ve varoluşuna bir anlam kazandırabilir.

Hasılı post-antropolojik felsefelerin perspektifinden bakıldığında postmodern bireyin adalet konusundaki farkındalığı artıyor ve görüşleri adeta evrim geçiriyor. Salt insana özgü bir vasıf olan ve asırlardır tüm insanlığın sorunu olan adalet konusunda doyurucu bir uzlaşmanın mümkün olamayışı ve var olan adaletsizliklerin artarak devam etmesi post-antroposun hem kendini hem de kendi türünü tehlike altında hissetmesine sebebiyet veriyor. Nitekim ölümsüzlüğü elde etmek adına önerilen çözümlerden biri önümüzdeki otuz yıl içinde dijital ölümsüzlüğü elde etmenin, makinelere bilincimizi aktarmakla mümkün olduğu yönünde bir inanışın hâkim olmaya başladığı bir eşiği deneyimliyoruz. Böylece bir durum etik ve ahlaki ikilemler yaşamamıza neden olduğu gibi birçok varoluşsal soruna da kapı aralıyor. Somut ahlaki sorunları bertaraf etmeden adalet ve insan ile ilgili sorulara yanıt sunmak her zaman mümkün olmuyor ya da mümkün olsa bile arzu edilir olmayabiliyor. Öyle ki adaletin gereklerini karşılamamak insanlığı derin bir krize mahkûm edeceğe benziyor. Dolayısıyla adalet ve *post-human* ile ilgili görüşlerin iyi yaşama ilişkin görüşlerden ayırma girişiminin bu itibarla hatalı olacağı inancını taşımaktayız. Tüm bu gelişmelerin uyarlaşmakla eş anlamlı olduğu kanısına varmak ve bu tür bir sanrıya kapılmak da insanlığı yanıltıcı bir sonuca sürükleyebilir. Bu nedenle çalışmamız teknolojiye duyulan aşırı güvenin neden olabileceği rehavete ve tehlikelere yönelik birtakım uyarıları da içermektedir.

Biyoteknoloji uygulamalarının sunduğu olanaklar ve etkiler hem yeni insan tasavvurlarının yani post-antropolojik felsefelerin belirmesinde hem de postmodern adaletle yönelik ilginin şekillenmesinde etkin bir rol üstleniyor. Yeni teknolojilerin insanlığa sunduğu olanakları ve avantajları hesaba katacak olursak gerek insanın gerekse kozmosun değişimi ve dönüşümünün adaletle etkileri doğrultusunda yeni bir dönemin ufukta belirdiği söylenebilir. İnsana dair sınırların ortadan kalkması, “yeni bir hukuk” yaklaşımın toplum yaşamına izdüşümü olarak yorumlanabilir. Keza biyo-politik küresel dönüşüm, hayatın birçok alanını olduğu kadar hukukun da sınırlarını bulanıklaştırıyor, bir anlam ve ifadeden yoksun olarak hukuk kendini yeniden üretiyor ve iktidarın özü olarak sahnedeki yerini alıyor.

Yeni alternatif terimlerin doğmakta olduğu bu paradigma değişikliğini uygarlığımızdaki insanın yalnızca teorik değil aynı zamanda pratik yok oluşu olarak da okuyabiliriz. Aktüel meselelerin odağında bulunan biyoteknoloji uygulamalarının gerek insan doğasına gerekse adaletle yönelik tavrı üzerinden temellenen argümanları ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla irdelemeye çalıştığımız bu araştırmamızın ana savı, insana dair tasavvurların ve adalet kavramının gerçekten değiştiği ve bu değişimin beraberinde gelen yorumların gerçekten doğru olup olmadığı üzerine değildir. Çalışmamızın temel motivasyonu bu değişimlerin insanları özgürlüğe ve adaletle kavuşturmadığıdır. Adaletin çürütmesi insanlığın adaletsizlik içinde ufalanmasına yol açarak hem insanlık hem de dünya

için ciddi bir tehlike unsuru olarak karşımıza dikiliyor. Aynı yaşam dünyaları olan farklı kimliklerin ortak bir kamusal alanda birlikte yaşamalarından doğabilecek krizler ve adaletsizliklerle başa çıkabilecek güçlü bir felsefi ve hukuki söyleme aciliyetle başvurmamız gerektiğini savunuyor. İnsan davranışlarının öngörülebilmesi adına yapılan böylesi politik tutumun ne derece adalet ve özgürlük ile bağdaştırılabileceği sorgulanmalıdır. Siyasetin adalet ve güvenlik adına dahi olsa böylesi bir tavır sergilemesi (Big Brother/Big Data) insanın ve özgür iradenin sonunu ilan ederek esasında en büyük adaletsizliğe dönüşür.

Özellikle vurgulanmalıdır ki son zamanlarda adaleti çağrıştıran fiziksel, yapısal, sosyolojik, ekolojik ve teknolojik pek çok safhada adaleti tesis etmenin güçlüğüne zikredilmesi, kısacası adalet sözünün yoğunlukla gündemi meşgul etmesi bu araştırmayı yapmanın arkasındaki esas itici güçtür. Keza farklılıkların her zamankinden daha kapsamlı bir şekilde ortadan kaldırıldığı, yeni bir dünya vizyonu yaratma eğilimiyle burun buruna gelen günümüz insanı, siyasi ve sosyal doğası üzerinde güçlü etkileri olan bir başkalaşım geçiriyor. Etik normlar kayboluyor ve insan özne artık kendi etik normlarına odaklanamaz hale geliyor, kısacası biyo-politik küresel dönüşümle birlikte post-antropolojik felsefelerin odağında adaletin imkânı, imkânsız hale geliyor ve oluşan etik boşluktan zuhur eden *post-human* da günden güne insani değerlerine yabancılaşarak adeta ufanıyor.

*Post-human* fikriyatın ötesinde bir değerlendirmede bulunacak olursak modern düşüncenin savunageldiği insanın istisnai konumuna dair söylemler, İslam düşünce geleneğinde yerini farklı bir anlatıya bırakır. İslam düşüncesinin insan tasavvuruna yönelecek olursak öznenin değeri ve değersizliği konusunda temel söylemlere sahip olduğunu ifade edebiliriz. Bir taraftan insanın mükerrem oluşunu izzet ve şerefe mazhar kıldığını diğer taraftan aşağıların aşağısına düştüğünü (esfel-i safilin) beyan eden ayetler söz konusudur. Hem en şerefli varlık hem de en şerli varlık olabilen insan anlatısı nasıl oluyor da meleklerden üstün olabiliyorken aynı zamanda tüm varlıklar içinde en değersiz olana dönüşüp aşağı bir konuma düşüyor? Nitekim insan telakkisi Allah'ın yeryüzündeki halifesi kılınan insan-ı kâmil kavramı ile idealize edilirken esasında bu kavramla insanın mahiyeti ve yüceliği anlatılmakta olup onun sorumluluk yüklenmesine işaret ediliyor. İnsan tarihin, doğanın, geçmiş ve geleceğin sorumluluğunu üzerine alarak istisnaileşirken, sorumluluk üstlenmeyerek, söz vermeyerek ve sözünde durmayarak değersizleşiyor. Dahası, gayri istisnai olmaktan öte alçalıyor. Kur'an'ı Kerim'de sözünü ettiğimiz bu sorumluluk, emanet kavramıyla ifade edilir ve bireyin sahip olduğu her şey ona bir emanettir. Dolayısıyla insanlar emaneti sahiplenip sahiplenmemeleriyle yücelir veya alçalır.

İnsan, yüklenmiş olduğu insan olma sorumluluğundan yani iyi ve sadık bir kul, doğaya ve evrene karşı sorumlu bir birey olmasından ötürü eşrefi mahlûkat ve ahsen-i takvim üzerine yaratılmış mükerrem bir varlıkken söz konusu bu sorumlulukları yerine getirmediğinde ise “esfel-i safiline”e (aşağıların aşağısına, en kıymetsiz olana) yuvarlanarak aşağı bir derekeye düşebilmektedir. Güzel işler yapmakla mükellef olan insanın İslam düşünce çizgisinde kendi türünün dışındaki varlıklardan daha mümtaz olması esasında modernizm düşüncesinin aksine bu sorumlulukları yerine getirmesiyle mümkün kılınmış olup özgürlüğü de bu çerçevede tutulmuştur. İslam düşüncesinin insan anlatısı dikkate alındığında adaletin imkânını tartışmak ve adalet üzerine düşünmek bu nedenle önem kesp etmektedir.

Bununla birlikte postmodernizmin etosunu özetleyen insan sınırlarının aşılması durumuyla özgürlüğünün daha da artacağına dair umudu benimseyen bu yeni yaklaşımların *post-humana* yönelik ne gibi tehlikelerle sonuçlanacağını kestirilebilmesi güç gözüküyor. Bu ekseninde *post-human* ve adaletle dair şimdinin karmaşık ve çok katmanlı yapısını ufku genişleten felsefi argümanlar eşliğinde çağımızı okuyabilmek ve insan sonrasına yönelik başı çeken meselelere yer vererek *post-human*ın tesiriyle şekillenen adaleti ele almak altı çizilmesi gereken bir konu olarak beliriyor. Bu nedenle araştırmamızda post-antropolojik felsefelerin geniş boyutlu eleştirel bir görev ifa eden karakterinden istifade ederek insan ve adalet düşüncesine yönelik olası güçlükleri ifşa etmeyi ve onları açığa çıkartmayı amaçladık.

Adaletin, yaşadığımız çağın sorunları olarak öne çıkan kimlik ve farklılık problemlerinin karşısında nasıl şekilleneceği sorusu gerek etik gerekse politik düzlemde, kaçınılmaz olarak *post-human*ın yüzleşmek zorunda bırakıldığı acil bir sorun olmaktadır. Bauman'ın da işaret ettiği üzere uçucu ve ikircikli bir doğaya sahip olan kimlik ve farklılık üzerine başlayan tartışmalar hukuk ve ahlakın zor sorunları olarak belirir. Çalışmamızı tetikleyen ana dinamiklerden bir diğeri çağdaş felsefe ve hukuk tartışmalarının merkezinde olan, kimlik ve farklılık meselesinin kaygı ve şiddet halini alarak adaletle yansıması ve bu halin adaletin imkânı meselesini tartışmayı güç bir hale getirmesidir.

Mikro düzeyde bir adalet ve hakkaniyet talebinin dahi göze battığı şu günlerde insani ve ahlaki olan minimal bir istem bile pek çok zaman manipüle edilerek şiddete maruz kalıyor. Öyle ki bu tür ufak talepler dahi kriminalize edilerek, ötekileştirilerek, yabancılaştırılarak terörize ediliyor ve nihayetinde baskılanıyor. Dolayısıyla adil bir düzen içinde adaletle muamelede bulunmak ne yazık ki ütöpik bir hal almışa benziyor. Adaleti gerçekleştirme imkânı zor olsa bile tam da bu nedenle adaleti taklit etmek, adaletle yaklaşmak için uğraş vermek ve adalet yolunda ilerlemek elzemdir. Adaleti ve insanı tanımlamanın zorlukları kuşkusuz ki abartı değildir, insan ve adaletle ilişkin sorunlara çözümler üreterek çağın sorunlarına yanıtlar sunması bu çalışmanın boyutunu aşar.

Bu bağlamda insan doğasına ilişkin herhangi bir sabite, öz kabul etmeyen söz konusu insan tasavvurlarının; adaleti nasıl tesis edeceği ve nasıl bir çerçeve sunacağı sorusu gündeme gelmektedir. Bu bakımdan *post-human*ın adaletle dair önerisi özenle irdelenmelidir. Lyotard bu sebepten ötürü insan haklarının esasında sonsuzun hakları olduğunu öne sürmüştür çünkü insan dışı unsur, kendisinin yaratıcı bir parçası olduğu ölçüde hayvanlığa indirgenemez. Dolayısıyla insana has yaratım şu anda mevcut olmayan ancak olması gereken insan doğasını bu unsur vasıtasıyla görünür hale getirir. Postmodernizmin, yerleşmiş bulunan hiyerarşileri yıkma amacını güden karakteri, merkezi hükümetin yerel yönetimler, erkeklerin de kadınlar üzerindeki etkilerini bertaraf etmeyi, böylesi ilişkileri yıkmayı ve yerine farklılıkların egemen olmasını arzuladığından adalet ve farklılık ilişkisi ön plana çıkmaktadır.

Tüm bunların işaret ettiği üzere, adalet ve insana dair sorunlarımızın kaynakları ve sonuçlarının küresel boyutlarını göz önüne aldığımızda, *post-human* tanımını etkileyen biyo-genetik ve biyoteknolojik uygulamaların üzerinde sıklıkla etik ve hukuksal tartışmanın yapıldığını söylemek mümkündür. Hukuk bilimi ve post-antropolojik felsefelerdeki tutum, insanlık yararına kullanılabilecek bilimsel gelişmelerin engellenmesine dair söylemlerden ziyade, bu tür uygulamalardan doğabilecek suistimali öngörerek ve adaleti gözeterek, birtakım hukuki düzenlemelerin insanlık yararına yapılması için gerekli önemi gözetir olmalıdır. Aksi halde karşımıza çıkan sorunlarla uğraşırken denemeler yaparak,

karanlıkta el yordamıyla yolumuzu bulmaya çalışarak durumu değerlendirmenin, sorunlar karşısında ne derece sağlıklı bir yaklaşım olacağı sorgulanmalıdır.

Adalet dün olduğu gibi bugün de güncelliğinden bir şey yitirmemektedir. Bunun yarının dünyasında da öyle olacağı kanısındayız çünkü insan var olduğu müddetçe adalet de var olabilmektedir. Zira adaletin aktörü ve öznesi insan kargaşanın, çürümenin, kaosun ve yok oluşa doğru yol almanın önüne geçilmesi açısından çağın gereksinimlerini göz önünde bulundurarak yaşama dahil edilmelidir. Bu karmaşa ortamında belirli bir konsensusün yakalanması ne derece güç ise adaletin imkân bulması da o derece güç gözükmektedir. Çünkü en temel meselelere dair tartışmalar bile rasyonel olarak çözüm bulamamaktadır. İnsanın kibri, tahakküm etme isteği, menfaate dayalı güç istenci ve ihtirasları gibi kuvvetli arzuları; eşitliğin, alçak gönüllülüğün, paylaşmanın, adaletin ve diğerkâmlığının önüne geçtiği müddetçe adaletin gerek insanlar için gerekse diğer canlılar için yerini bulduğunu söylemek imkânsız. Bu da modern zamanların en büyük handikabıdır. Bir başka anlatımla herkesi memnun edecek türden bir adalet işin doğasına ters gözükmektedir.

Teknolojinin, insanı günden güne daha başarılı bir biçimde simüle etmesinin yanı sıra birtakım yeni teknoloji uygulamalarının ve araçlarının sözde insan yararına kullanıldığını iddia eden faaliyetleri arka planda askeri bir güce dönüşebilmekte ve bu durum insanlığı tehdit eden boyutlara varabilmektedir. Aldatıcı bir işleve dönebilen birtakım teknolojik ve bilimsel gelişmeler, görünürde masumiyet sergiliyor olsa da niyette ve uygulamada şeytani tutumlar barındırabileceği hatırd tutulmalıdır. Ancak, yine de politik anlamda olağanüstü çeşitliliğimiz içinde birleştirici yanları keşfetmemiz, insanca bir dünyaya ulaşmamız, adaleti tesis için teşvik edilmeli ve adaleti korumalı ve bunun için kendi sınırlarımızı zorlamaya istekli olmalıyız. Küresel ve yerel düzeyde adaleti sağlayabilmek, adaletsizliklere adaletle muamele etmek, ütopyacı bir yaklaşım olabilir ancak her insan mikro düzeyde kendi çapında ve kendi gücünün yettiği oranda bu ütopyayı gerçeğe dönüştürme yolunda mesafe kat edebilir.

Modern ve postmodern insan artık daha çok “teknosfer” adlı bir alanda yaşıyor, der, Peter Sloterdijk. Teknolojide süper patlamaların yaşanacağı anlara çok yaklaştık ancak hatırlatmak gerekir ki yeterince ekonomik gücü olmayanların, teknolojinin sunduğu geniş yelpazeden mahrum kalabileceği, faydalanamayacağı yahut sahip olamayacağı aşîkâr. Zenginler süper insanlaşarak daha avantajlı konumlara ve statülere kavuşacaktır. Onların dışındaki gruplar ise bu durum karşısında ilerleme kat edemediğinden dolayı ne yazık ki yerinde sayacağa benziyor. Görülür ki etik normlar, pratik ekonomik kurallar lehine kaybolmaktadır. Bu durumun neden olacağı eşitsizlik durumunun ve adaletsizliklerin insanı nereye sürükleyeceği meçhul.

Bu anlamda belirtilmelidir ki teknoloji karşında ne etik ne dini ne de hukuki kaygılar pek de kar etmiyor. Öyle ki teknoloji, hız kesmeden bildiğini okuyor ve insanlığı yeniden tanımlıyor. Bu durum insan ırkı adına bizleri endişeye sevk etmelidir. Bilhassa felsefenin payına düşen şey bu endişeyi duyurmak ve gerekli önlemler almak için başta hukuk olmak üzere birçok beşerî bilime çağrıda bulunmak olmalıdır. Aksi takdirde, insanlar arasındaki fark çok daha kapanmaz yarıklara sebebiyet vererek insani ve hukuki krizlere neden olacaktır. Böylesi bir kriz yumağı, toplumu isyanlara ve huzursuzluklara doğru sürükleyerek bir kaos halini hâkim kılabilir. Teknolojinin sunacağı muazzam avantajların kitleler üzerinde neden olacağı heyecan ile ona sahip olmak için sergileyecekleri mücadelenin önüne yasa koyucunun dahi geçmesi mümkün olamayabilir çünkü bu kitleler, yasa koyucu üzerinde etkin bir baskı aracına dönüşebilir. İşaret etmek istediğimiz tüm

bu olası hadiseler, bizleri distopyacı bir kefeye sokabilir. Ancak, vurgulamamız gerekir ki amacımız, kasvetli bir geleceğe davetiye çıkarabilecek uygulamaların ve insanlığımızı tehdit eden girişimlerin şimdiden önünü alarak, olası bir distopyanın yaşanmasına düşünsel zeminde engel olmaktır.

Modern teknoloji ve trendleri tartışmak, kötüye kullanılabilecek bilgi ve teknolojilerin değiştirilmesi yahut kasten gizli tutularak denetimi ellerinde tutanların menfaatlere uygun inançların aşılması yoluyla doğacak adaletsizliklere de dikkat çekmek gerekir. Neticede adaletsizliği bertaraf etmeye her zaman güç yetiremeyebiliriz ancak kalben de olsa adaletten yana olmak ya da olmamak insanın tercihinine bağlı bir hususiyettir. Ayrıca yeni teknolojilerin biyolojimize sunduğu özgürlüğün başıbozukluk ve kural tanımazlık olarak değerlendirilmesi, yanlış yorumlanması da ciddi adaletsizliklere neden olabilmektedir. Günden güne etik değerlerin zayıfladığı şimdinin dünyasında maddi hedeflerle çevrelenmiş post-antroposun mutluluğu yakalaması ne derece zor ise adaleti yaşamlarına katmaları ve hissetmeleri de o derece zorlaşıyor. Hemen hemen bütün bu sorunların kökeninde adaletsizlikler, ayrımcılıklar ve ahlaksızlar söz konusu. Adalet ise neredeyse bütün bu sorunların çözümünde anahtar bir kavram olarak kabul edilebilir.

Adaletin imkânı meselesini imkânsız hale getiren bir diğer husus ise farklılıkların kabulüyle birlikte “ortak-iyi-doğru ve güzelin” yani evrensel değerlerin olmadığını öne süren yaklaşımların ne etikten ne de adaletten söz ediyor olmalarıdır. Farklılıkları, çeşitliliği, çoğulluğu, değişikliği, hoşgörüyü, arzuyu ve coşkuyu kısacası insani olan vasıfları zikretmesi ve tek tipleşmeye karşı çıkması, evrensel homojenliktense heterojenliğe yaptığı vurgusu, postmodern fikriyatın olumlu yanlarıdır.

Postmodern fikriyatın olumsuz yanlarına değinecek olursak postmodernizmin kurallara karşı mesafesi taşkınlık biçimini alan bir kuralsızlığa dönüşebilme tehlikesini barındırabilmekte ve bu da adaletin imkân bulmasını zorlaştıracak ve adaletin sağlanmasını tereddütte düşürecek bir karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca postmodernizmin farklılık vurgusunun, köktenci radikal tutumlara eğilimli kişilerin suistimaline mahal verebileceği, dönüşerek şiddeti kışkırtabileceği ve terörü tetikleyen bir unsura everilebileceği göz ardı edilmemelidir. Görüldüğü üzere yerel renklerin korunarak insan onuruna yakışır türden bir adaletin tesisini sağlamak zor ancak imkânsız değildir. Düzen için adalet esastır ancak insanla beraber adalet ve etik değerler gözler önünde çözülüyor zira hepsini olanaklı kılan açıklık unutulmuştur.

Makineleşmiş bir toplum beliriyor Foucault’nun da dikkat çektiği gibi beden üzerine işleyen iktidar ve yeni teknolojisi iş birliği bir tesadüf olmasa gerek. Bir disiplin toplumundan bio-politika toplumuna doğru gidişatı serimleyen Foucault’nun açıkça belirttiği gibi iktidarın bu yeni teknolojisi, insanların yaşamları üzerinde müdahale hakkından yola çıkarak bu yolla yaşamın kendisi, iktidarın nesnesi oluyor. Bio-politika, bu yaşamın kendisinin üzerinde, tüm toplumda gelişen, ideoloji olmayan bir kodlama biçimini meydana getiriyor. Yani yaşam pratiği egemenlik altına alınıyor.

Teknolojinin günah keçisi olarak ilan edilmesi durumu düzeltecek bir yönelim değil elbette. Mühim olan, sahnenin arkasında olup bitenleri görebilmek, olası tehlikelere ilişkin hukuki gardımızı sağlama alabilmek ve insani değerlerimizin hem teoride hem de pratikte yok oluşunu hazırlayan faktörlerin önüne geçebilmek konusunda sergilediğimiz azim ve kararlılıktır. Teknolojiye sahip olanla olmayan arasındaki uçurumun neden ola-

cağı eşitsizlik ve adaletsizlik durumlarını görmezden gelemeyiz. Meydana gelecek bilimsel imkânların, hayallerinizin oldukça ötesinde olacağına kesin gözüyle bakabiliriz fakat kesin gözüyle bakabildiğimiz bir diğer husus, bu durumun büyük etik sorunları da beraberinde getireceğidir. Tıpkı geliri düşük olanın ilaç almaya gücü yetmezken, maddi imkânlara sahip olanların ömrünün muazzam uzaması gibi. Bu aşamada adaletin sınırları ve imkânı yeniden şekil almaktadır. Geniş kapsamlı olarak deneyimlediğimiz bu gibi çetrefilli çıkmazları çözmek adına post-antropolojik felsefelerin etik ve politik düzeyde bir takım önemli soruları aciliyetle incelemesine gereksinim duyulmaktadır. İnsan ve adalet nereye doğru evirilmekte ve adalet ne olacak? Koruyucu yasalar yeterli mi yoksa ahlaki davranış tarzının benimsenmesi gerekliliği tatmin edici mi? Geleceğin teknolojileri yeni ölümcül sorunlara neden olarak günümüzün güvenli ortamını çok daha muğlak ve tehlikeli kılmakta mı? Gerek insanda gerekse yerkürede gözlenen her türlü olumsuzluğun son bulması adına adalet bir umut ışığı mı?

Çalışmamız ne yeniliğe karşıt bir tavır sergilemekte ne de teknofobik bir söylem eşliğinde teknoloji düşmanlığı yapmaktadır. Bilakis, teknolojinin insanı ve insani değerleri hiçe sayan yönlerinin yüceltilmesine karşıt bir tutum içinde kaleme alınmıştır. Emin olduğumuz husus robotik, biyoteknoloji, yapay zekâ ve genetik ilerlemelerin insana dair tasavvurlarını etkileyeceğinin kaçınılmaz olduğudur. Bu durumun neden olacağı etik ve sosyal etkilerin hafife alınmaması adına gelişen insan tasavvuru ile transhümanist düşüncede yapılan felsefi değerlendirmeler arasındaki boşluklara dikkat çekmeyi öncelemektedir. Bunun da ötesinde günümüz insanının hazırlıksız olduğu bu yeni durumda transhümanizm düşüncesinin ve diğer tasavvurların bizleri belli erdemler açısından karşı karşıya bırakacağı sorunlara işaret etmeyi hedefledik; çünkü insan özne artık kendi etik normlarına odaklanamamaktadır. Oysa insanların en temel haklarına müdahale eden teknolojinin herhangi bir veçhesinin hem hukuki hem de felsefi düzlemde etik ve ontolojik sorgulamaya tabi tutulması gerekmektedir. Yeni durumun neden olduğu etik eksikliği konuşmamız gerekir. Bir diğer önemli olan husus ise kutsal addedilen insan bedeninin, radikal politikalara malzeme edilememesi gerektiğidir. Ayrıca belirtilmelidir ki teknoloji ile gelen işsizlik veya işgücünde vasıfsızlaşma gibi konularla henüz yüz yüze gelmiş olmasak bile bu durumun hızla değişebileceğinin bilinciyle, insani ve hukuki sorunlara sırt çevirmeyip aksine olası sorunlara yaklaşmalı ve yüzleşmeliyiz.

Araştırmamıza dayanarak ifade etmeliyiz ki şimdinin dünyasında yaşanan dramatik değişkenler hesaba katıldığında ve insan ile adaletin düşün yapısının geçirdiği değişimler göz önüne alındığında ne yazık ki ne günümüzün ne de geleceğin dünyasında adaletin imkân bulacağına ilişkin umut verici bir emare bulmakta güçlük çektiğimizi belirtmek isteriz. Katastrofik retoriğin etkisinde kalarak karamsar bir perspektif sergilemekten imtina etsek de adaletin imkânını irdelediğimiz bu çalışmada nihai olarak eriştiğimiz kanı, dünyayı insanca yaşanır bir yer yapmanın etkin güzergahı kuşkusuz adaletle mümkün olsa da mükemmel bir adaletin mümkün olmadığı yönündedir. Bugün alınan kararların ve önlemlerin gelecekte neden olacağı sorunları günümüz dünyasında iyice irdelemek ve alacağımız rotayı adaletle güçlendirmek, bizi çıkmazdan kurtaracak yegâne yoldur. “Kendi insanlığımızın sınırları çerçevesinde, insani unsurda gizli olan karanlık, şiddetli ama aynı zamanda parlak ve barışçıl insan dışı unsurla yüzleşmeliyiz.” Daha iyi bir dünyayı hayal etmek ve gerçekleştirmek için adaletin peşinde olmayı hiçbir zaman bırakmamalı, adalet duygusunu ve adalet içgüdüsünü asla yitirmemeliyiz. Bu anlamda çalışmamız, adaletin anlamını tekrar muhakeme etmeyi hatırlatmakta olup sadece insanlık adına

değil tüm canlılar adına adaletin ne şekilde geliştirilebileceğine ilişkin insanlığı enine boyuna düşünmeye yönelterek çözüm üretmeye davet eder.

Son söz olarak, umut edilir ki gelecek tüm canlılar için adaletin imkân bulduğu bir dünyaya dair umutlu olanlarımızı haklı çıkarır...



## KAYNAKÇA

- Acar, Sengün Meltem, “Levinas’ta Aşknlık Düşüncesine Giriş”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 27, Bursa, 2016.
- Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer, *Aydınlanma’nın Diyalektiği*, çev.: N. Ülner ve E. Karadoğan, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2010.
- Ağaoğulları, M. A ve Levent Köker, *Tanrı-Devlet’ten Kral Devlet’e*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.
- Akad, Mehmed, “Machiavel-Bodin ve Hobbes’da Monarşi Anlayışı”, *İÜHFM*, Cilt: XL, Sayı:1-4, (ss. 553-587), 1974.
- Akal, Cemal Bali, *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yayınları, İstanbul, 1990.
- Akbaş, Kasım, “Kıskırtıcı Bir İnsan Hakları Analizine Giriş”, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev.: Rabia Sağlam ve Kasım Akbaş, NotaBene Yayınları, Ankara, 2016.
- Akman, Begüm ve Taner Tuncer, *Yaşamın Şifresi: İnsan Genom Projesi*, ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 2009.
- Aktay, Yasin, “Levinas; Öteki, Etik ve Siyaset”, *Tezkire, Levinas; Öteki, Etik ve Siyaset*, Sayı: 38-39, Mayıs/Ağustos, Ankara, 2004.
- Alkan, Türker, *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1993.
- Althusser, Louis, *Marx İçin*, çev.: Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002.
- Althusser, Louis, *Reading Capital*, Verso, New York, 1997.
- Amittay, Jacob Ben, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev.: M.A Kılıçbay ve L. Köker, Savaş Yayınları, Ankara, 1983.
- Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, çev.: İsmail Serin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Arslan, Zühtü, “Postmodern Söylem ve İnsan Hakları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 56-1, (ss. 1-22), 2001.
- Auge, M. ve J. P. Colleyn, *Antropoloji*, çev.: İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, 2014.
- Avcı, Mahmut, *Zygmunt Bauman’ın İnsan Anlayışı*, Eğitim Yayınları, Konya, 2019.
- Bacon, Francis, *Denemeler*, çev.: Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Bacon, Francis, *Novum Organum; Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, çev.: Sema Önal, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Bacon, Francis, *Yeni Atlantis*, çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Badiou, Alain, *Fransız Felsefesinin Macerası 1960’lardan Günümüze*, çev.: P. Burcu Yalım, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
- Badiou, Alain, *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*, çev.: Encore, Encore Yayınları, İstanbul, 2013.

- Başdemir, Hasan Yücel, “İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 37, 2005, ss. 27-44.
- Başdemir, Hasan Yücel, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara, 2011.
- Başdemir, Hasan Yücel, *Siyaset ve Ahlak*, Liberte Yayınları, Ankara, 2017.
- Batukan, Can, *Robo-tizm Robot, Android, Sayborg ve Yapay Zekâda Ruh Üzerine*, Altı-kırkbeş Yayın, İstanbul, 2017.
- Bauman, Zygmunt, *Kimlik*, çev.: Mesut Hazır, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2019.
- Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Etik*, çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Baxter, Ian F. G., “David Hume and Justice”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 13, No. 47, (ss. 112-131), 1959.
- Bayart, Jean-François, *Kimlik Yanılsaması*, çev.: Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.
- Beck, Ulrich, *Risk Toplumu -Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev.: Kasım Özdoğan ve Bülent Doğan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011.
- Benhabip, Sheila, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Benner, Erica, *Machiavelli's Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev.: Ü. Altuğ ve B. Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Bernasconi, Robert, “No Exit: Levinas' Aporetic Account of Transcendence”, *Research of Phenomenology*, Sayı: 35, ss. (101-117), 2005.
- Bernauer, J.W., *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Bernstein, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania, USA, 1983.
- Best, Steven ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Bezci, Bünyamin, “Kant ve Hegel'in Felsefesinde Etik Anlayışı,” *Selçuk Üniversitesi, İİBF Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 9, 2005, ss. 46-61.
- Bostanoğlu, Burcu, *Postmodernizm ve Uluslararası Politika*. Çevrimiçi Erişim: 10.11.2019, <http://www.foreignpolicy.org.tr/arkaplan/mart04/tr/aykonu.htm>
- Bostrom, Nick, *Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea?*, 2004, Çevrimiçi Erişim 02.02.2018, <https://www.nickbostrom.com/papers/dangerous.html>
- Bowie, Malcolm, *Lacan*, çev.: V. Pekel Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

- Boyne, Roy, *Foucault ve Derrida Aklın Öteki Yüzü*, çev.: İsmail Yılmaz, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2016.
- Bozkurt, Nejat, *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1990.
- Braidotti, Rosi, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, *Cogito: İnsan Sonrası*, Sayı: 95-96, YKY, İstanbul, 2019, ss. 53-97.
- Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası*, çev.: Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, İstanbul, 2014.
- Braman, Sandra, “Defining Information Policy”, *Journal of Information Policy*, Vol:1, (ss. 1-5.), 2011.
- Braman, Sandra, “Posthuman Law: Information Policy and the Machinic World”, *First Monday*, Vol. 7, No.12, 2002. Çevrimiçi Erişim: 07.04.2017, <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/1011/932>
- Braud, Philippe, “Devlet: Hukuki Öğretinin İkilemleri”, *Devlet Kuramı*, çev.: Gülçin Balamir Coşkun, Dost Yayınları, Ankara, 2000.
- Brooks, Thom, “Kant’s Theory of Punishment”, *Utilitas*, Vol. 15, No. 2, 2003.
- Bumin, Tülin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, YKY, İstanbul, 2010.
- Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İstanbul, 1996.
- Büyükdüvenci, Sabri, “Postmodern Anlayışta Ahlak Sorunu”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 23, Ankara, 1997, ss. 41-46.
- Callinicos, Alex, *Postmodernizme Hayır Marksist Bir Eleştiri*, çev.: Şebnem Pala, Ayraç Yayınları, Ankara, 2001.
- Can, Cahit, *Hukuk Sosyolojisinin Gelişim Yönü*, Ankara, 1997.
- Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev.: Mustafa Armağan İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Carr, David, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, Ankara, 2014.
- Chabod, Federico, *Machiavelli and the Renaissance*, İng. çev.: David Moore, Harper Torchbooks, New York, 1965.
- Chalmers, David, *Extended Cognition and Extended Consciousness*, 2018, s. 3, Çevrimiçi Erişim: 10.06.2020, <http://consc.net/papers/excexc.pdf>
- Childers J. ve G. Hentzi (ed), *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, Columbia University Press, 1995.
- Clark, Andy “Doğuştan Yarı İnsan Yarı Makine Canlılar mıyız?”, *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, ed. John Brockman, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2014.

- Clark, Andy ve David Chalmers, “The Extended Mind”, *Analysis*, Vol. 58: 1, (ss. 7-19), 1998.
- Cohen, Martin, *Political Philosophy*, Pluto Press, London, 2001.
- Connolly, William E., *Kimlik ve Farlılık*, çev.: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi (Hobbes-Locke)*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1991.
- Cornell, Drucilla, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York, 1992.
- Coward, Rosalin ve John Elis, *Dil ve Maddecilik*, çev.: Esen Tarım, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.
- Çakmak, Cena, Cansu Atılgan, “BM, Bosna Soykırımı ve Küresel Adalet”, *Bilge Strateji*, Cilt: 4, Sayı: 7, (ss.11-30), 2012.
- Çapar, Bengü, “Bilgi Politikası”, *IFLA 1995’e doğru Türk Kütüphaneciliği Sempozyumu ve I. Türk Kütüphaneciler Derneği Genel Konferansı Bildirileri*, TKD, Ankara: (ss. 16-20), 1997.
- Çeçen, Anıl, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 1993.
- Çelik, Ezgi Ece, “Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı’nda İnsan Sonrası Olmak”, *Co-gito*, Sayı: 95-96, YKY, İstanbul, 2019.
- Çevrimiçi Erişim: 07.06.2020, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0099.xml>
- Çevrimiçi Erişim: 20.04.2020, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, <https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf>,
- Çevrimiçi Erişim: 08.09.2019, <https://www.britannica.com/topic/apartheid>
- Çevrimiçi Erişim: 01.02.2020, [https://future.fandom.com/wiki/Transhumanism\\_Criticism](https://future.fandom.com/wiki/Transhumanism_Criticism)
- Çırakman, Elif, “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, *Levinas*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- Çotuksöken, Betül, *Felsefe: Özne-Söylem*, Notos Kitap, İstanbul, 2013.
- Çüçen, Abdülkadir, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa, 2003.
- Dağ, Ahmet, *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü*, Elis Yayınları, Ankara, 2018.
- Davies, Tony, *Hümanizm*, çev.: Emir Bozkırlı, Elips Kitap, Ankara, 2010.
- Dedeoğlu, Gözde, *Etik Düşünce ve Postmodernizm*, Telos Yayınları, İstanbul, 2004.
- Delacampagne, Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev.: Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010.
- Deleuze, Gilles, *Essays Critical and Clinical*, Translated by Daniel W. Smith, Michael A. Greco, Verso, London, 1996.

- Deleuze, Félix, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev.: Ulus Baker, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev.: Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 2001.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, çev.: Özgür Uçkan ve Işık Ergüden, YKY, İstanbul, 2001.
- Deleuze, Gilles, *Ampirizm ve Öznellik*, çev.: Ece Erbay, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, çev.: Paul Patan, Athlone, Londra, 1997.
- Deleuze, Gilles, *Negotiations 1972-1990*, İng. çev.: Martin Joughin, Columbia University Press, USA, 1995.
- Dellaloğlu, B.F., “İnsan Bilimleri, Özne ve Öznellik”, *Sosyoloji Dergisi*, Dizi: 3, Sayı: 16, (ss.1-10), 2008.
- Delruelle, Edouard, “Pratik Hümanizm ve Teorik Anti-Hümanizm,” *Espace de Libertés*, çev.: Cem Özatalay, 2012. Çevrimiçi Erişim: 05.04.2018, <https://res--communis.blogspot.com/2015/09/pratik-humanizm-ve-teorik-anti-humanizm.html?view=timeslide>
- Derrida, Jacques, “The Villanova Roundtable”, *A Conversation with Jacques Derrida, Deconstruction in a Nutshell*, ed. John D. Caputa, çev.: Rabia Sağlam, Fordham University Press, New York, 1997.
- Derrida, Jacques, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, çev.: Zeynep Direk, ed. Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Luise Mallet, Fordham University Press, New York, 2008.
- Direk, Zeynep ve Refik Güremen, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Minör Yayınları, İstanbul, 2013.
- Direk, Zeynep, “Başkalık”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed: Ahmet Cevizci, Cilt:2, Etik Yayınları, İstanbul, 2004.
- Direk, Zeynep, “Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde”, E. Efe Çakmak, (Ed.), *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa’sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- Direk, Zeynep, “Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları”, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa’sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, (s. 154-163), 2005.
- Direk, Zeynep, “Yasanın Kaynağı Üstüne”, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa’sı Felsefesi Üzerine Denemeler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Dochherty, Thomas D., “Postmodernizm: Bir Giriş”, *Post Modernist Burjuva Liberalizmi*, çev.: Yavuz Alogan, Doruk Yayınları, Ankara, 2002.
- Douglas, E. Litowitz, *Postmodern Philosophy & Law*, The University Press of Kansas, 1997.

- Douzinias, Costas, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev.: Rabia Sağlam ve Kasım Akbaş, NotaBene Yayınları, Ankara, 2016.
- Douzinias, Costas, *İnsan Haklarının Sonu*, çev.: Kasım Akbaş ve Umre Deniz Tuna, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.
- Douzinias, Costas, Warrington and R. McVeigh, S., *Postmodern Jurisprudence: The Law of Text in the Texts of Law*, Routledge, London, 1991.
- E. Cahoon, Lawrence, *Modernliğin Çıkmazı*, çev.: A. Demirhan ve E. Çatalbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Eagleton, Terry, *Estetiğin İdeolojisi*, çev.: Bülent Gözkan vd., Özne Yayınları, İstanbul, 1998.
- Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Eagleton, Terry, *Walter Benjamin: Or, Towards a Revolutionary Criticism*, NLB, London, 1981.
- Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev.: İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001.
- Eden, Amnon H. ve James H. Moor, *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, Springer, Dordrecht, 2012.
- Er, Sadık Erol, *Gilles Deleuze'nün Fark Felsefesi*, Çizgi Kitapevi, Konya, 2012.
- Erincik, Selçuk, "Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 52: 2, 2011, ss. 219-241.
- Ethemcan Turhan, "İstedğimiz Sorudan Başlayabiliyor muyuz? Küresel Bir Sınav Olarak Antroposen", *EKOIQ*, Şubat 2015. Çevrimiçi Erişim: 08.09. 2017, <http://ekoIQ.com/2015/02/19/istedigimiz-sorudan-baslayabiliyor-muyuz-kuresel-bir-sinav-olarak-antroposen/>
- Evink, Eddo, "Patocka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine", Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken, *Cogito*, Sayı: 47-48, 2006, ss. 256-272.
- Farago, France, "Modern Siyaset Kuramı: Hobbes ve Locke", *Felsefe Tarihi: Modern Dünyanın Yaratılması*, ed. J. Russ v.d., çev.: İsmail Yerguz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ferrando, Francesca, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations", *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Vol. 8, No. 2, 2013. Çevrimiçi Erişim: 09.01.2018, <https://existenz.us/volumes/Vol.8-2Ferrando.pdf>
- Feuerbach, Ludwig, *Hristiyanlığın Özü*, çev.: Devrim Bulut, Öteki Yayınevi, Ankara, 2004.
- Fitzpatrick, Peter, "Legal Theology: Law, Modernity and the Sacred", *Seattle University Law Review*, Vol: 32, (ss. 322, 340), 2008-2009.
- Flax, Jane, *Thinking Fragments Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, University of California Press, Oxford, 1990.

- Foster, John Bellamy, *Emperyalizmin Yeniden Keşfi*, çev.: Çiğdem Çıdamlı, Devin Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel ve H. Gutman, P. Hutton, *Kendini Bilmek*, çev.: G. Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Foucault, Michel, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, Pantheon, New York, 1984.
- Foucault, Michel, “Power, Moral Values and the Intellectual”, *History of the Present*, Vol. 4, 1980. Çevrimiçi Erişim: 06.06.2019, <http://anthropos-lab.net/wp/publications/2009/05/hotp1988.pdf>
- Foucault, Michel, “The Dangerous Individual”, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984*, İng. çev.: Alan Sheridan vd., ed. Lawrence D. Kritzman, Routledge, New York, 1988.
- Foucault, Michel, “The Ethics of the Concern for the Self as a Practice of Freedom”, *Ethics, Subjectivity and Truth The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, Vol. I., ed. Paul Rabinow, İng. çev.: Robert Hurley vd. The New Press, New York, 1997.
- Foucault, Michel, “The Subject and Power”, *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, (ss. 777-795), 1982.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, İng. çev.: Alan Sheridan, Vintage, New York, 1979.
- Foucault, Michel, *İktidarın Gözü*, çev.: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2015.
- Foucault, Michel, *Özne ve İktidar-Seçme Yazılar 2*, çev.: Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, İng. çev.: Colin Gordon vd. Pantheon Books, New York, 1980.
- Foucault, Michel, *Religion and Culture*, ed. J. R. Carrette, Routledge, New York, 1999.
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality: An Introduction*, İng. çev.: Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1978.
- Foucault, Michel, *The Order of Things An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, New York, 2005.
- Foucault, Michel, vd. “Benlik Teknolojileri”, *Kendini Bilmek*, çev.: Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 1999.
- Fraser N. ve L. J. Nicholson, “Social Criticism without Philosophy, An Encounter between Feminism and Postmodernism”, *Social Text*, No. 21, Universal Abandon? The Politics of Postmodernism 1989, ss. 83-104.
- Frisby, David, *Modernlik Fragmanları*, çev.: Akın Terzi, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2012.

- Fukuyama, Francis, *İnsan Ötesi Geleceğimiz Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, çev.: Çiğdem Aksoy Fromm, ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 2003.
- Gaukroger, S., *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge University Press, UK, 2001.
- Gay, Peter, *Freud: A Life for Our Time*, Papermac, New York, 1989.
- Geroulanos, Stefanos, *An Atheism That is Not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford University Press, California, 2010.
- Giddens, Anthony, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Gilles, Peter, “Hukuk Devleti İçin Hukuksal Olgular Araştırması-Hukuksal Olgular Araştırmasına Karşı Hukuk Devleti”, *Hukuksal Olgular Araştırması ve Hukuk Devleti*, HFSA Yayını, çev.: Füsün Uyanık, ed. Hayrettin Ökçesiz, Alkım Yayınevi, İstanbul 1996.
- Goodchild, Philip, *Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş*, çev.: Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Goodrich, P. ve D.G. Carlson “Introduction”, *Law and the Postmodern Mind Essays on Psychoanalysis and Jurisprudence*, The University of Michigan Press, USA, (ss. 1-2),
- Gordon, Scott, *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge, London, 1991.
- Göçmen, Doğan. “Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası: Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes’tan Adam Smith’e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu”, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, (ss. 43-81), 3/2008.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Gözel, Özkan, *Varlıktan Başka Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011.
- Gragl, Paul, *Legal Monism Law, Philosophy, and Politics*, Oxford University Press, UK, 2018.
- Guattari, Félix, *The Three Ecologies*, The Athlone Press, London, 2000.
- Gutmann, Amy, *Multiculturalism Examining The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Güriz, Adnan, *Feminizm, Postmodernizm ve Hukuk*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.
- Gürkan, Ülker, *Hukuki Realizm Akımı*, Sevinç Matbaa, Ankara, 1967.
- Habermas, Jürgen, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev.: Kaan H. Öktem, Everest Yayınları, İstanbul, 2003.
- Habermas, Jürgen, *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti*, çev.: Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul, 2002.
- Habermas, Jürgen, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak, Siyaset Kuramı Yazıları*, çev.: İlk-nur Aka, YKY, İstanbul, 2005.
- Han-Pile, Béatrice, “The ‘Death of Man’: Foucault and Anti-Humanism”, *Foucault and Philosophy*, ed. Timothy O’Leary ve Christopher Falzon, Blackwell, Malden, 2010.

- Handler, Joel, "Dependent People, the State and the Modern/ Postmodern Search for the Dialogic Community", *UCLA Law Rewiev*, 35(6), (s. 999-1113), 1988.
- Hans Jonas, "Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution", *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, New Jersey, (ss. 45-80), 1974.
- Haraway, Donna J., "Situated Knowledges", *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, New York, 1991.
- Haraway, Donna, *A Cyborg Manifesto Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2016.
- Haraway, Donna, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pular, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Harman, Graham, *Nesne Yönelimli Ontoloji Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev.: Oğuz Karayemiş, Tellekt Yayınevi, İstanbul, 2020.
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell Publishers, Oxford, 1990.
- Hegel, George Wilhelm Fredrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev.: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- Hegel, George Wilhelm Fredrich, *Seçilmiş Parçalar*, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitapevi, Ankara, 1986.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev.: Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Heidegger, Martin, *Hümanizm Üzerine*, çev.: Yusuf Örnek, TFK, Ankara, 2015.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev.: Levent Özşar, Asa Kitapevi Yayınları, Bursa, 2001.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev.: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Heller, A. ve Ference Feher, *Postmodern Politik Durum*, çev.: Ş. Argın ve O. Akınhay, ÖtekiYayınları, İstanbul, 1993.
- Heper, Altan, "Postmodernizm ve Hukuk-Kısa Bir Bakış", *Hukuk Kuramı*, Cilt: 2, Sayı: 2, (ss. 1-6), 2015.
- Hester, Helen, "Sapiens + İhtimam- İnsan Sonrası Siyasette Akıl ve Sorumluluk", *Cogito: İnsan Sonrası*, Sayı: 95-96, YKY, İstanbul, 2019.
- Hilav, Selahattin, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Hirschman, Albert, *Tutkular ve Çıkarlar, Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?*, çev.: Barış Cezar, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.
- Hirş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, çev.: S. B. Veziroğlu, Bankacılık Enstitüsü Yayınları, Ankara, 2001.
- Hobbes, Thomas, *Elemente Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri*, çev.: C. D. Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2014.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, YKY, İstanbul, 2008.

- Hobbes, Thomas, *Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri*, çev.: C. D. Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2014.
- Hollinger, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Holoway, Julian ve Wendy vd. *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Routledge, New York, 1998.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev.: O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.
- <http://mindsonline.philosophyofbrains.com/2016/2016-2/the-what-and-where-of-mental-states-on-what-is-distinctive-about-the-extended-mind-thesis/>
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev.: E. Baylan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, İng. çev.: David Carr, Northwestern University Press, USA, 1978.
- Hünler, Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Hünler, Solmaz Zelyüt, “Strauss’a Giriş”, *Politika Felsefesi Nedir?*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Hyppolite, Jean, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2010.
- Jun, Nathan, “Deleuze, Values, and Normativity”, *Deleuze and Ethics*, ed: Nathan Jun ve Daniel W. Smith, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.
- Kahraman, Yakup, “Modern Epistemolojinin Temel Refleksiyonu Olarak Yöntemsel Düşünmenin Zemini”, *FLSF*, Sayı: 24, (ss. 223-241), 2017.
- Kant, Immanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Felsefe Yazıları*, çev.: Nejat Bozkurt, Yazko Yayınları, İstanbul, 1983.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, çev.: İoanna Kuçuradi, Ankara, 2013.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena*, çev.: İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, İng. çev.: Mary Gregor, Cambridge University Press, UK, 1996.
- Kaya, Funda Günsoy, *Schmitt ve Strauss’ta Teolojinin Kavşağında “Politik Olan”*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Kearney, Richard, *Zihnin Halleri*, çev.: İ. Yılmaz, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2008.
- Keha, Mine Kaya, “Modern Felsefenin Öncüleri: Descartes ve Bacon’da Yöntem Sorunu”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 56, (ss. 117-132), 2016.

- Kellner, Douglas, *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*, Routledge, London, 1995.
- Kelsen, Hans, “What is the Pure Theory of Law”, *Tulane Law Review* (34), (ss. 269-276), 1960.
- Kia, Rukiye Akkaya, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, Beta Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kissinger, Henry, *Dünya Düzeni*, çev.: Sinem Sultan Gül, Boyner Yayınları, İstanbul, 2016.
- Koçakoğlu, Bedia, *Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm*, Hece Yayınları, Ankara, 2012.
- Kojeve, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev.: Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2001.
- Koyré, Alexandre, *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*, der. Talip Kabadayı, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2013.
- Koyré, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.
- Kozalı, Abdurrahim, “Hukukta Aklın Kaynaklığı Konusuna Felsefi Bir Katkı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 7, 2006.
- Kronenfeld, David ve Henry Decker, “Structualism”, *Annual Rewiev of Anthropology*, Sayı: 8, (ss. 503-541), 1979.
- Kurzweil, Ray, “Tekillik”, *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2014.
- Kurzweil, Ray, *İnsanlık 2.0*, çev.: Mine Şengel, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kutlay, Sevcen Yılmaz, “Çeviribilimde Özne ve Özneyi Konumlandırmak”, *Çeviri Üzerine Gözlemler: Observations on Translation*, ed. Seda Taş, Hiperlink Eğitim İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.
- Küçükalp, Derda, “Postmodern Siyaset Felsefesi”, *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı: 28, (ss. 17-32), 2017.
- Küçükalp, Derda, *Siyaset Felsefesi*, Say Yayınları, Ankara-İstanbul, 2011.
- Küçükalp, Kasım ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- Küçükalp, Kasım, “Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, ed. Celal Türer, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı: 63, Ankara, (ss. 5-19), 2016.
- Küçükalp, Kasım, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, *İnsanı Yeniden Düşünmek*, ed. Lütfi Sunar ve Latif Karagöz, İlem Yayınları, Ankara, (ss. 287-311), 2016.
- Küçükalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Derrida ve Heidegger*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2008.
- Küçükalp, Kasım, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, Bursa, 2016.

- Küçükalp, Kasım, *Jacques Derrida Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.
- Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, İstanbul, 2017.
- Küçükalp, Kasım, *Zamansız Düşünceler Çağdaş Yaşama Meseller*, Onto Yayınları, İstanbul, 2017.
- Lacan, Jacques, *Benim Öğrettiklerim*, çev. Murat Erşen, MonoKL Yayınları, İstanbul, 2012.
- Lacan, Jacques, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Lacan, Jacques, *Televizyon*, çev. Ahmet Soysal, MonoKL Yayınları, İstanbul, 2012.
- Laclau, Ernesto, *The Making of Political Identities*, Verso, London, 1994.
- Land, Nick, "Circuitries", *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, ed. Joan Broadhurst, Warwick Journal of Philosophy, 1992.
- Lechte, John, *Elli Çağdaş Düşünür*, çev.: Barış Yıldırım, Açılım Kitap, İstanbul, 2006.
- Lecourt, Dominique, *İnsan Post İnsan*, çev.: Hande Turan Abadan, Epos Yayınları, Ankara, 2005.
- Leonhard, Gerd, *Teknolojiye Karşı İnsanlık İnsan ile Makinenin Yaklaşan Çatışması*, çev.: Cihan Akkartal-İlker Akkartal, Siyah Kitap, İstanbul, 2018.
- Levinas, Emmanuel, "Etik ve Sonsuz", çev.: Özkan Gözel, *Sonsuza Tanıklık*, İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Levinas, Emmanuel, "Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Yönelimselliği", çev.: Özkan Gözel, *Kutadgubilig*, (ss.87-89), 2008.
- Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Duquesne University Press, Pennsylvania, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
- Levinas, Emmanuel, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev.: Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2011.
- Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity*, İng. çev.: Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2011.
- Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Başka*, çev.: Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
- Lewis, Richard S., "Hello Anthropocene, Goodbye Humanity: Reframing Transhumanism Through Postphenomenology", *Glimpse*, Vol. 19, (ss. 79-87), 2018.
- Locke, John, *Eğitim Üzerine*, çev.: A. Uğur, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2004.
- Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, I.-II. Kitap*, çev.: M. D. Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.

- Locke, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme; Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev.: F. Bakırcı, Ebabil Yayınları, Ankara, 2012.
- Lyotard, J. F. ve J.L. Thébaud, *Hakkıyla*, çev.: Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.
- Lyotard, Jean-Francois ve J.L. Thébaud, *Just Gaming*, İng. çev.: W. Godzich, University of Minnesota Press, 1996.
- Lyotard, Jean-Francois, *The Inhuman-Reflections on Time*, İng. çev.: Geoffrey Bennington ve Rachel Bowlby, Stanford University Press, California, 1991.
- Lyotard, Jean-François, *Postmodern Fables*, University of Minnesota Press, London, 2003.
- Machiavelli, Niccolo, “Titus Livius’un İlk On Kitabı Üstüne Konuşmalar”, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi-II: Yeni Çağ*, çev.: Pars Esin, der. Mete Tunçay, Teori Yayınları, Ankara, 1986.
- Machiavelli, Niccolo, *Askerlik Sanatı*, çev.: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Machiavelli, Niccolo, *Discourses*, İng. çev.: Leslie J. Walker, Penguin Books, London, 2003.
- Machiavelli, Niccolo, *Hükümdar*, çev.: Mehmet Özey, Şule Yayınları, İstanbul, 1999.
- Marx, Karl, *1844 El Yazmaları*, çev.: Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Marx, Karl, *Alman İdeolojisi*, çev.: Emir Aktan, Alter Yayınları, Ankara 2011.
- Marx, Karl, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev.: Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2009.
- Marx, Karl, *Kapital I*, çev.: Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1993.
- Marx, Karl, *Kapital: Ekonomi Politikin Eleştirisi Cilt: I*, çev.: Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2011.
- May, Tod, *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev.: Sercan Çalcı, Kolektif Kitap, İstanbul, 2017.
- May, Todd, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev.: Rahmi Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Mayor, Federico ve Augusto Forti, *Bilim ve İktidar*, çev.: M. Küçük, Tübitak Yayınları, Ankara, 2004.
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev.: T. Birkan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Meinecke, Friedrich, *Machiavellism: The Doctrine of Raison D’etat and Its Place in Modern History*, Yale University Press, New York, 1965.
- Miah, Andy, *Medical Enhancements & Posthumanity: Posthumanism: A Critical History*, Routledge, New York, 2007.
- Miller, J. Hillis, “The Disarticulation of the Self in Nietzsche”, *The Monist*, Vol. 64, No. 2, Nineteenth-Century Thought Today, April, (ss. 247-261), 1981.

- Mollaer, Fırat, “Kimlik: Can Alıcı Bir Mesele ve Banalleşen Bir Kelime”, *Kimlik Politikaları, Özdeşlik, Tanıma ve Farklılık*, Ed. Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları Ankara, 2014.
- Morley, David ve Kevin Robins, *Kimlik Mekanları*, çev.: Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Say Yayınları, çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul, 2007.
- Mumford, Lewis, *İnsanın Durumu*, çev.: Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul, 2017.
- Mumford, Lewis, *Teknik ve Uygarlık*, çev.: Emre Can Ercan, İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Murphy, John W., *Postmodern Toplumsal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev.: Hüsamettin Arslan, Eti Kitapları, İstanbul, 1995.
- Nancy, Jean-Luc, *Tanrı Adalet, Aşk, Güzellik*, çev.: Murat Erşen, Monokl Yayınları, İstanbul, 2011.
- Nasio, J. D., *Jacques Lacan’ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, çev.: Özge Erşen ve Murat Erşen, İmge Kitabevi, Ankara, 2007.
- Nicholson, L. J., *Feminism and Postmodernism*, Routledge, New York, 1990.
- Norris, Christopher, *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, New York, 1988.
- O’Leary, Timothy, *Foucault and the Art of Ethics*, Continuum, London, 2002.
- O’Farrell, Clare, *Michel Foucault*, Sage Publications, London, 2005.
- Orff, Jennifer Lynn, “Demanding Justice Without Truth: The Difficulty of Postmodern Feminist Legal Theory”, *Digital Commons at Loyola Marymount University and Loyola Law School*, Vol. 28, (ss. 1197-1250), 1995.
- Özcan, M. T., “Önsöz”, John Austin: *Hukukun Belirlenmiş Alanı*, çev.: Ülker Yükselbaba vd., Tekin Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Özçınar, Şahin, “Hegel’de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı: 2-4, (ss. 1-21), 2008.
- Özel, Murat Eren, “Machiavelli’in Politik Teorisindeki Hümanist Ahlak Anlayışı”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı: 9, (ss. 192-206), 2017.
- Özlem, Doğan, “Heidegger ve Teknik”, *Martin Heidegger Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Paradigma Yayınları, İstanbul, (ss. 9-24), 1998.
- Özlem, Doğan, “Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı: 13, Ankara, 2000.
- Öztürk, Şeyda, “İnsan Sonrası”, *Cogito*, Sayı: 95-96, YKY, İstanbul, 2019.
- Özyurt, Cevat, *Modern Toplumun Çözümlemesi*, Açılım Kitap, İstanbul, 2005.
- Paden, Roger, “Foucault’s Anti-Humanism, Human Studies”, *Foucault Memorial Issue*, Vol. 10, No. 1, (ss. 123-141), 1987.

- Paras, Eric, *Foucault Özenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev.: Yunus Çetin, Kolektif Kitap, İstanbul, 2016.
- Parel, A. J., "Machiavelli's Notions of Justice", *Political Theory*, Vol. 18, No. 4, (ss. 528-544), 1990.
- Parell, A. J., "The Question of Machiavelli's Modernity", *The Rise of Modern Philosophy*, ed. Tom Sorell, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evreni*, çev.: Mehmet Harmancı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Patton, Paul, "Demokratik Oluş", *Ortadan Başlamak*, *Cogito*, Sayı: 82, YKY, İstanbul, (ss. 144-163), 2016.
- Pennock, J. R., "Hobbes's Confusing Clarity-The Case of Liberty", *The American Political Science Review*, Vol. 54, No. 2, (ss. 428-436), 1960.
- Pepperell, Robert, *The Posthuman Manifesto*, Çevrimiçi Erişim (03 Mart, 2018): <https://www.intertheory.org/pepperell.htm>
- Post-human, *Oxford Dictionary*, Çevrimiçi Erişim: 08.09.2018, <https://www.lexico.com/definition/post-human>
- Posthumanism, *Oxford Dictionary*, Çevrimiçi Erişim: 08.09.2018, <https://www.lexico.com/definition/posthumanism>,
- Pozio, Augusto, "Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi", *Monokl Levinas*, VIII-IX, Ed. Volkan Çelebi, Monokl Yayınları, İstanbul, Yıl: 4, (ss.192-208), Sonbahar 2010.
- Quinton, Anthony, *Bacon*, Oxford University Press, London, 1989.
- Rabinow, Paul, *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984.
- Rees, Martin, "Geleceğe Bakış", *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2014.
- Rekret, Paul, *Derrida and Foucault: Philosophy, Politics, and Polemics*, Rowman & Littlefield International, London, 2018.
- Richards, K. Malcolm, *Yeni Bir Bakışla Derrida*, çev.: Zeynep Talay, Kolektif Kitap, İstanbul, 2014.
- Ricouer, Paul, "Universal Civilisation and National Cultures", *History and Truth*, Evanston III, North-Western University Press, 1965.
- Rifkin, Jeremy, *Biyoteknoloji Yüzyılı*, çev.: Celal Kapkın, Evrim Yayınevi, İstanbul, 1998.
- Rockmore, Tom, "Heidegger'in Nazizmi, Kant ve Dasein Üzerine", çev.: Metin Bal, *Felsefe Yazın Dergisi*, Sayı:15, Felsefeciler Derneği Yayını, Ankara, (ss. 25-31), 2009.
- Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, London, New York: Routledge, 1995.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi*, çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergun, Tübitak Yayınları, Ankara, 2005.

- Rose, Deborah Bird, *Wild Dog Dreaming: Love and Extinction*, University of Virginia Press, 2011.
- Rosenau, Pauline Marie, *Post-modernizm ve Toplum Bilimi*, çev.: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.
- Rosi Braidotti, “Feminist Post-Postmodernizmin Eleştirel Bir Kartografyası”, *Cogito: Feminizm*, Sayı: 58, YKY, İstanbul, (ss. 227-244), 2009.
- Rousseau, Jean J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1998.
- Rousseau, Jean. J., *İtirafı II*, çev.: Arif Obay, MEB Yayınları, İstanbul, 1999.
- Sağlam, Rabia, “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları Eleştirel Bir Yaklaşım*, NotaBene Yayınları, Ankara, 2016.
- Sağlam, Rabia, *Yapıbozumsal Adalet*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2014.
- Salur, Bilge, “Hegel’in Kant Eleştirisi: Hukuk Felsefesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Yalvaç Akademi Dergisi*, Sayı: 1, (ss. 12-20), 2016.
- Sandel, Michael J., *Adalet -Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* çev.: Mehmet Kocaoğlu, Eski Kitaplar, Ankara, 2016.
- Santos, Boaventura de Sousa, “Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law”, *Journal of Law and Society*, Vol. 14, No. 3, (ss. 279-302), 1987.
- Sarup, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev.: A. Güçlü, Pharmakon Yayınları, Ankara, 2017.
- Savat, David, “Introduction: Deleuze and New Technology”, *Deleuze and New Technology*, ed. Mark Poster ve David Savat, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Savran, G. Acar, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Dipnot Yayınları, İstanbul, 2013.
- Saygın, Tuncay, “Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa”, *Postyapısalcılık*, der.: Armağan Öztürk, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2010.
- Schrift, Alan D., “Nietzsche’nin Fransız Mirası”, çev.: Ali Utku, *Tezkire-Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, Sayı: 35 Kasım/Aralık, (ss. 156-184), 2003.
- Schumacher, E. F., *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev.: Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Sedjari, Ali, *Evrensellik ve Tekillik*, çev.: Ertuğrul Cenk Gürcan, İmaj Yayınevi, Ankara, 2012.
- Sen, Amartya, *Kimlik ve Şiddet Kader Yanılsaması*, çev.: Ahmet Kardam, Türk Henkel Yayınları, İstanbul, 2006.
- Seyahioğlu. İ. vd., “Klonlamaya Genetik, Etik ve Hukuksal Açından Yaklaşım”, *Adli Tıp Dergisi*, Sayı: 21(2), (ss. 31-45), 2007.
- Shapin, Steven, *Bilimsel Devrim*, çev.: Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.

- Sim, Stuart, *Derrida ve Tarihin Sonu*, çev.: Kaan Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2000.
- Sim, Stuart, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev.: Mukadder Erkan, Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara, 2006.
- Simons, Jon, *Foucault & The Political*, Routledge, New York, 2002.
- Skinner, Quentin, *Vision of Politics II: Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
- Smith, Adam, “Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of Original and Compounded Languages”, *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, ed. J.C. Bryce, Indianapolis: Liberty Fund, 1985.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, MetaLibri, São Paulo, 2006.
- Soper, Kate, “Humanism and Anti-Humanism”, *Problems of Modern European Thought*, ed. Alan Montefiore ve Jonathan Ree, Hutchinson, London, 1986.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. “Thomas Hobbes”, Çevrimiçi Erişim: 03.07.2019, <https://plato.stanford.edu/entries/hobbes/>
- Stiegler, Bernard, “Antroposenden Çıkmak”, *Cogito: Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan*, Sayı: 93, YKY, İstanbul, (ss. 199-212), Bahar 2019.
- Strauss, Claude Lévi, *Yaban Düşünce*, çev.: Tahsin Yücel, YKY, İstanbul, 2000.
- Strauss, Levi, *Doğal Hak ve Tarih*, çev.: M. Erşen ve P. Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Strauss, Levi, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev.: Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Supiot, Alain, *Homo Juridicus-Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev.: Bilge Açımız, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014.
- Sümer, Banu Alan, “Jacques Derrida ve Etik”, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, ed. Veli Urhan, Hece Yayınları, Ankara, 2016.
- Synder, Timothy, *Tiranlık Üzerine Yirminci Yüzyıldan Yirmi Ders*, çev.: Zeynep Enez, Olvido Kitap, İstanbul, 2019.
- Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.
- Tabanoğlu, H. Serdar, “Postmodernizm ve Hukuk, Boyutlar Arası Bir Geçiş Yaklaşım Denemesi”, *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları*, 2015.
- Taylor, Charles, “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism Examining The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev.: Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Tegmark, Max, *Yaşam 3.0 Yapay Zekâ Çağında İnsan Olmak*, Pegasus Yayınları, İstanbul, 2019.
- Tekelioğlu, Orhan, *Foucault Sosyolojisi*, Alfa Aktüel, Bursa, 2003.

- Thacker, Eugene, "Swarming: Number versus Animal?", *Deleuze and New Technology*, ed. Mark Poster ve David Savat, Edinburgh University Press, Edinburgh, (ss. 161-184), 2009.
- Thiel, Udo, *The Early Modern Subject: Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Thilly Frank, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, çev.: İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.
- Timuçin, Afşar, *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.
- Toku, Neşet, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- Touraine, Alain, *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*, çev.: Olcay Kunal, YKY, İstanbul, 2017.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev.: H. Uğur Tanrıöver, YKY, İstanbul, 2018.
- Transhumanism, *Oxford Dictionary*, Çevrimiçi Erişim: 09.09.2018, <https://www.lexico.com/definition/transhumanism>,
- Trevino, A. J., "Transaction Introduction", *General Theory of Law and State: Hans Kelsen*, Transaction Pub., New Brunswick and London, 2006.
- Turner, Bryan S., "Periodization and Politics in the Postmodern", *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage Publications, California, 1995.
- Türer, Celal, "Niçin Etik?", *Etik ve Etik Sorunlar*, ed. Celal Türer, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2019.
- Türer, Celal, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- Türkbağ, Ahmet Ulvi, "Postmodernite ve Hukuk İdealleri: Adalet, Hukuk Devleti", *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı:13, (ss. 200-212), 2016.
- Tüzen, M. Ahmet, "Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna", *Mavi Atlas*, c. 6, 2018, ss. 107-125, Çevrimiçi Erişim: 09.09.2019, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/604111>
- Umut, Tuba Nur, *Teknoloji-Değer İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Urhan, Veli, "Michel Foucault ve Etik", *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, Hece Yayınları, Ankara, 2016.
- Urhan, Veli, *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
- Üskül, Zeynep Özlem, *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*, Büke Yayınları, İstanbul, 2003.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenötik*, çev.: Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Venn, Couze, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, Sage Publications Ltd., London, 2000.
- Vico, Giambattista, *The New Science*, İng. çev.: Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fischer, Cornell University Press, London, 1968.

- Vincent, Descombes, *Apropos of the 'Critique of the Subject' and of the Critique of this Critique*, Who Comes After The Subject?, Routledge, New York, (ss. 121-122), 1991.
- Vold, Karina "The What And Where Of Mental States: On what is distinctive about the extended mind thesis", *Minds Online*, (ss. 1-21), Çevrimiçi Erişim: 10.06.2020,
- Walker, Andy, Kay Walker ve Sean Carruthers, *Süper İnsan Teknoloji İnsanlığı Yeniden Tanımlıyor*, çev.: SuEvren, Siyah Kitap, İstanbul, 2019.
- Wallerstein, Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2019.
- Weber, Max, "Meslek olarak Bilim", *Sosyoloji Yazıları*, çev.: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- West, Cornel, "The New Cultural Politics of Difference", *October*, Vol. 53, Summer, (ss. 93-109), 1990.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev.: Ahmet Cevizci ve Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- White, Robert Douglas ve Diane Heckenberg, *Green Criminology: An Introduction to the Study of Environmental Harm*, Routledge, UK, 2014.
- Wicke, Jennifer, "Feminism and Postmodernism", *Boundary 2*, Vol. 19, No. 2, Duke University Press, (ss. 10-33), 1992.
- Williams, James, "Monitoring vs Metaphysical Modeling: or, How to Predict the Future of the Postmodern Condition", *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, ed. Joan Broadhurst, Warwick Journal of Philosophy, 1992.
- Wood, A.W, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, USA, 1990.
- Yılmaz, Ejder, *Adalet İnsana Yakışan Anlayış*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2020.
- Yüksel, Murat, *Hukuka Postmodern Yaklaşım*, XII Levha Yayınları, İstanbul, 2010.
- Zalasiewicz, Jan vd. "When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal", *Quaternary International*, (ss. 196-203), 2015. DOI: 10.1016/j.quaint.2014.11.045.
- Zekâ, Necmi, *F. Jameson, J. F. Lyotard, J. Habermas Postmodernizm*, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Zimmerman, Michael E., *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji*, Politika, Sanat, çev.: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Žukauskaite, Audrone, "Ethics between Particularity and Universality", *Deleuze and Ethics*, ed. Nathan Jun ve Daniel W. Smith, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011.
- Zweig, Stefan, *Rotterdamlı Erasmus-Zaferi ve Trajedisi*, çev.: Ahmet Cemal, Can Yayınları, İstanbul, 2008.

## ÖZET

**YEŞİLKAYA, Nazan, *Post-Antropolojik Felsefelerde Adaletin İmkânı*, Doktora Tezi (Danışman: Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR), Ankara Üniversitesi, 2020. 390 sayfa.**

Dünyanın günden güne belirsiz bir geleceğe doğru yol alması, teknolojinin insan evriminin evrelerinden biri olarak belirmesi ve bizlerin donuk makinelerden insani niteliklere sahip fakat insandan daha kusursuz makinelere geçiş sürecinde olmamız gibi etmenler ontolojik sorgulamalara neden olurken “insan nedir?” sorusunun ele alındığı referans önemli bir kopuşa sahne olmaktadır. Batı dünyasının teknolojiye sunduğu sınırsız öncelik ile insani gelişim adına yürütülen yeni teknoloji (biyo/nano/teknoloji, nöro-farmakoloji vb.) uygulamalarının evrenselleşerek insan doğasını değiştirmesinin etik ve politik anlamda yeni adaletsizliklere yol açabileceği şeklinde ihtimaller dile getirilmektedir. Daha yalın bir anlatımla, dünyamızın aşırı süratle geçirdiği dönüşüm, hayatımızın her evresini etkilerken insanlık yeniden tanımlanmaktadır. Post-antropolojik felsefelerde bu durum önemli bir argümantasyon olarak araştırmamızda *Adalet ne olacak?* sorusuyla gündeme gelmektedir.

Şimdinin karmaşık ve çok katmanlı yapısını post-antropolojik felsefeler eşliğinde mercek altına alarak *post-human* (posthümanizm, transhümanizm, antihümanizmin vd. bilimlerin heterojen manzaralarını içeren bir terimdir) ve adalete dair ufku genişleten argümanlar eşliğinde çağımızı okuyabilmeyi hedefledik. Post-human ve postmodern adalet dizgeleri üzerine inşa etmeyi planladığımız bu çalışmanın güzergahında postmodernizmin düşünce ve yönelimlerinin analiz edilmesine ve adaletin aktörü olarak insana ait potansiyel dönüşümlerin irdelenmesine yer verildi. Postmodern dönemde adalet ve özne fikrinde yaşanan değişim ve dönüşüme nelerin sebep olduğunu araştırarak ve bu değişimler sonucunda kimlik ve farklılıkların oluşumunda ve yapısında ne gibi farklılıklar meydana geldiğine ilişkin tutarlı düşünceler ileri sürmeyi hedefledik. Çalışmamız yeni insan metaforlarını konu edinerek güncel ve varsayımsal hususlar üzerinde bizleri özenle düşünmeye ve etik bir perspektiften insanı ve adaleti yeniden değerlendirmeye davet ediyor.

**Anahtar Kelimeler:** Post-antropolojik Felsefeler, İnsan İstisnacılığı, Anti-hümanizm, Post-human, Adalet.

## ABSTRACT

**YEŞİLKAYA, Nazan, *The Possibility of Justice in Post-Anthropological Philosophies*, Ph.D. Thesis (Supervisor: Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR), Ankara University, 2020. 390 pages.**

Factors such as the fact that the world is moving day to day towards an uncertain future, that technology appears as one of the phases of human evolution, and that we are in the process of transitioning from dull machines to machines that have human qualities but are more perfect than human beings, are causing ontological questions, while the reference to question “what is a human being?” is addressed the scene of an important break. With the unlimited priority offered by the Western world to technology, the possibilities are expressed that the universalization of new technology applications (bio/nano/technology, neuro-pharmacology, etc.) carried out for human development may lead to new injustices in ethical and political terms.

In a simpler expression, humanity is redefined while the transformation our world has undergone is affecting every stage of our lives. In post-anthropological philosophies, this situation is an important argumentation in our research “What will be justice?” comes to the agenda with the question.

We aimed to examine the complex and multi-layered structure of the present in the light of post-anthropological philosophies and to be able to read our era in the light of arguments that broaden the horizons of post-human (posthumanism, transhumanism, antihumanism, et al. it is a term that includes heterogeneous landscapes of the sciences) and Justice. The course of this study, which we plan to build on post-human and postmodern justice systems, includes analyzing the thoughts and orientations of postmodernism and examining the potential transformations of human as an actor of justice. By investigating what caused the change and transformation in the idea of justice and subject in the post-modern period, we aimed to put forward coherent thoughts on what differences occurred in the formation and structure of identity and differences as a result of these changes. Our study invites us to think carefully about current and hypothetical issues by considering new human metaphors and to re-evaluate humanity and justice from an ethical perspective.

**Key Words:** Post-anthropological Philosophies, Human Exceptionalism, Anti-humanism, Post-human, Justice.