

THOMAS HOBBS'UN SOSYAL SÖZLEŞME TEORİSİNİN NİETZSCHE'NİN SİYASET FELSEFESİ DOĞRULTUSUNDA KARŞILAŞTIRILARAK DEĞERLENDİRİLMESİ

*Comparative Evaluation of Thomas Hobbes' Social Contract Theory in Line
with Nietzsche's Political Philosophy*

Yahya Berkol GÜLGEÇ*

ÖZET

Devletin kökenini açıklamaya çalışan teorilerden, günümüzün liberal düzeni doğrultusunda, üzerinde en çok durulan ve en çok tartışılan teoriler sosyal sözleşme teorileri olmuştur. Thomas Hobbes ise hem mutlakiyetçi görüşleri hem de sosyal sözleşme teorisini üzerine kurduğu sistematik ve materyalist bakış açısı ile diğer sosyal sözleşmecilerden farklılaşmaktadır. Aykırı bir filozof olarak nitelendirilen Friedrich Nietzsche ise, görüşleri nazizm ve anarşizm gibi birbirinden çok farklı iki siyasî akıma kaynak oluşturmuş olsa da, siyaset felsefesi dendiğinde akla ilk gelen isimlerden değildir. Bunda, Nietzsche'nin sistematikten uzak ve edebî bir üslup ile yazması da etkili olmuştur. Ancak, gereken özen gösterildiğinde Nietzsche'nin de belli bir siyaset felsefesine sahip olduğu anlaşılacaktır. Bu felsefe, özellikle sosyal sözleşme teorisi açısından ciddi eleştiriler getirebilecek niteliktedir. Hobbes ve Nietzsche'nin felsefeleri arasındaki benzer noktalar ise, iyimser nihilizm ile Hobbes'un sosyal sözleşme teorisinin karşılaştırılmasını özellikle ilginç kılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Sosyal sözleşme, özgür irade, devletin kökeni, doğa durumu, insan doğası.

* Ar. Gör., Uludağ Üniversitesi Hukuk Fakültesi. (inzilbethli@gmail.com)

ABSTRACT

Social contract theories are the most widely deliberated and discussed of the theories striving to explain the origin of the state with the influence of the current liberal order. Thomas Hobbes, on the other hand, diverges from the other social contract theoreticians both in its absolutist views and the systematic and materialist perspective on which his social contract theory is based upon. Friedrich Nietzsche, though, is not one of the first names to come to mind when the subject is political philosophy although his views have nurtured two vastly different political currents such as nazism and anarchism. Nietzsche's style which is far from systematic and highly literary has also played a part in this. However, if due diligence is shown, it becomes apparent that Nietzsche has a certain political philosophy. This philosophy is especially potent to direct serious critique to the social contract theory. Moreover, similarities between the philosophies of Hobbes and Nietzsche renders the comparison of the optimistic nihilism and the social contract theory of Thomas Hobbes especially interesting.

Keywords: Social contract, free will, origin of the state, natural state, human nature.

GİRİŞ

Devletin ortaya çıkışı sosyal bilimlerin açıklamayı umduğu en önemli ve zorlu konulardan birisi olmuştur. Tarihin farklı dönemlerinde devletin ortaya çıkışına ilişkin farklı teorilerin üretildiği görülmektedir. Bu teoriler, devletin kökenini aileye bağlayan aile teorisi, devleti insanın biyolojik yapısıyla özdeşleştirerek açıklamaya çalışan biyolojik teori, kuvvet ve mücadeleyi devletin temelindeki yegâne kaynak olarak yorumlayan kuvvet ve mücadele teorisi, devlet teşkilatını üretim araçlarına hâkim olan sınıfların baskı aracı olarak ortaya koyan Marksist teori ve son olarak devletin insanların aklının ürünü olduğunu söyleyerek onu çok taraflı bir sözleşmenin ürünü olarak yorumlayan sosyal sözleşmecî teoriler olarak zikredilebilir¹. Kanımızca bunların yanına, Marksist teorinin iktisadî bakış açısından etkilenmekle beraber, özellikle bireyin toplumsal olaylardaki yeri bakımından farklılık arz eden anarşist teori de bu kapsamda düşünülebilir. Tüm bu

¹ Gözler, 2011, s.143.

teorilerin arasında kuşkusuz ki üzerinde en çok yazılan ve düşünülen teoriler sosyal sözleşmecî teorilerdir.

Friedrich Nietzsche, genellikle felsefesindeki nihilist unsurlar, ahlak ve din karşıtlığı ile gündeme gelen bir düşünürdür. Nietzsche'nin siyaset felsefesi üzerinde ilki kadar ehemmiyetle durulduğunu söylemek ise güçtür. Kimileri Nietzsche'nin siyaset hakkında konuşmaktan kaçınan bir apolitik olduğunu öne sürerken diğerleri siyaset felsefesine olan ilgisizliğini modern devlet anlayışına ve değerlerine bir tepki olarak yorumlamıştır². Nietzsche'nin "*Çünkü her şeyden önce, her zamankinden daha fazla şimdi, bazı insanların politikadan uzak durmalarına ve yoldan birazcık çıkmalarına izin verilmelidir*"³ yönündeki sözü de çağdaş politika ile ilgilenmek konusunda pek hevesli olmadığını doğrular niteliktedir. Bu farklı görüşlerin ateşli bir sistematik ve kategorizasyon karşıtı olan Nietzsche'nin münhasıran siyaset felsefesini konu edinen bir çalışmasının olmamasına bağlıyoruz. Aynı zamanda, Nietzsche'nin yapıtlarındaki edebî⁴ ve felsefî unsurların ayrılmaz şekilde harmanlanması da belirli konulardaki düşüncelerini tespit etmeyi zorlaştırmaktadır⁵. Bu anlamda, Nietzsche'nin siyaset felsefesinin bir bütün olarak değerlendirilmesinin zor olduğunu kabul etmeliyiz. Ancak, pek çok eserinde iktidar, devlet ve insan doğası gibi unsurlara değindiğini, hatta kimi zaman sosyal sözleşme teorisine doğrudan işaret ettiğini vurgulamak isteriz.

Bu çalışmanın amacı, Nietzsche'nin siyaset felsefesi ile Thomas Hobbes'un sosyal sözleşme teorisi arasında bir karşılaştırma sunmaktır. Nietzsche'nin belirli ve kapsamlı bir siyaset felsefesi olmadığı düşünülse dahi, iki yazarın insan doğası ve özgür irade gibi konulardaki görüşlerden yola çıkılarak, Hobbes'un siyaset felsefesine Nietzsche'nin penceresinden bakılması mümkündür.

I. Nietzsche ve Siyaset Felsefesi

Friedrich Nietzsche her zaman çok tartışılan bir düşünür olmuştur. Aykırı ve keskin üslubu onu hem incelenmeye değer, ilgi çekici biri kılmış,

² Cristi, s. 2.

³ Nietzsche, (2011a), s. 280.

⁴ Nietzsche'nin üslubu, düşüncelerinin sistematik olarak incelenmesini zorlaştırmaktadır. İğneleyici, ofansif, aforizmik, polemik ve kişisel yazın tarzı Nietzsche'nin imzası konumundadır. Leiter, (2013a), s. 3.

⁵ Nietzsche, (2011b), s. 12.

hem de kimi gruplar tarafından lanetlenmesine sebep olmuştur. Açık ve doğrudan yazmaktansa edebi bir dil tercih etmesi, sistematiklikten uzak, hatta ona karşı olması ve çoğunlukla alaycı üslubundan⁶ dolayı yer yer birbiriyle çelişen düşünceler ileri sürüyor gibi görünmesi Nietzsche üzerinde çalışmayı zorlaştıran sebeplerden olmuştur. Üstelik, yukarıda bahsedildiği gibi Nietzsche'nin siyaset felsefesinin mevcudiyetine ilişkin dahi bir tartışma varken sistematik bir biçimde Nietzsche'nin insan doğası ve devlet gibi konulardaki düşüncelerini aktarmak zor görünmektedir. Ancak kendisinin de Zerdüşt'ün ağzından belirttiği gibi “*Birçoklarını ayırmak için sürüden – bunun için geldim ben. Varsın halk ve sürü kızınlar bana...* ”⁷.

Nietzsche'nin siyaset felsefesini incelemeye başlamadan önce bu felsefenin varlığına ve eğer varsa ne şekilde var olduğuna dair birtakım tartışmalara yer vermenin gerektiği kanısındayız. Nitekim, bu konudaki görüşler yukarıda, çalışmamızın amacı ve kapsamını açıkladığımız bölümde belirtilenden çok daha çeşitlidir. Özellikle de Nietzsche'nin siyaset felsefesinin niteliği ve eğilimleri üzerine görüşler o denli çeşitlidir ki bu aykırı düşünürü arkaiklik özlemi içerisindeki bir aristokrasi yanlısı ilân edenden, partizan bir demokrat olarak gören görüşlere kadar geniş bir yelpaze ile karşı karşıya kalınmaktadır. Tahmin edilebileceği üzere, bu çeşitliliğin tek sebebi Nietzsche'nin aforizmik üslûbu ve sistematikten uzak yazımını değildir. Aşağıda da değinileceği üzere, kanımızca bu görüşlerin bir kısmı Nietzsche'yi belli bir maksatla okumaktan kaynaklanmaktadır.

A. Nietzsche'nin Siyaset Felsefesi: Ne? Nasıl?

Nietzsche'nin siyaset felsefesi ve bu felsefenin niteliği üzerine öne sürülen görüşleri incelerken ilk sırada Mark Warren'ın görüşüne yer vereceğiz.

“*Nietzsche and Political Theory*” başlıklı makalesinin ilk kısmında Warren, Nietzsche'nin düşüncelerinin antipolitik ve bireyci yönünü vurgulayıp Nazilerin bu düşünürü çarpıttığını gösterdikten sonra, düşünürlerin çalışmalarında Nietzsche'nin felsefesinin siyasî etkilerine yer verememesinden yakınmaktadır⁸. Bunun yanında, bir başka grup düşünürün ise, Nietzsche'nin düşüncelerinin Nazi ideolojisi ile bağlantısını reddederken,

⁶ Clastres, s. 8.

⁷ Nietzsche, (2011b), s. 45.

⁸ Warren, s. 184.

Nazilerin Nietzsche'den ne şekilde faydalandığını ortaya koyabilmek için bu ideoloji ile Nietzsche'nin görüşleri arasında daha derin bir ilişkiyi araştırdığı belirtilmektedir⁹. Ancak, Nietzsche'nin görüşleri nazist olarak nitelendirilemeyecek olsa bile (ki Alman milliyetçiliğini ve ırkçılığı kınayan görüşleri bilinmektedir. Ancak öte yandan anti-Semitik öğeler taşıdığı iddia edilen Güç İstenci isimli kitabının da – ölümünden sonra yayınlanmış olmasına dayanılarak – nazi ideolojisi ile yakın olduğu iddia edilen kız kardeşi tarafından çarpıtıldığı düşünülmektedir) demokrasi yanlısı olmadığı açıktır: Çünkü aynı zamanda demoktasi, liberalizm, eşitlik ve adalet gibi kavram ve değerleri de eleştirerek reddetmektedir¹⁰.

Makalenin bu kısmından sonra Nietzsche'de nihilizm ve güç istenci gibi kavramlar hakkındaki görüşlerine yer veren Warren, nihâî olarak Nietzsche'nin genel felsefesinin aristokrasi yanlısı bir siyaset felsefesine yol açmayacağı, aksine onu liberal demokrat bir düzenin savunucusu hâline getireceğini savunmaktadır. Zaten, Warren'ın reddettiğimiz görüşü de bu noktadadır. Bu nedenle, genel olarak Nietzsche'nin felsefesi hakkındaki yorumlarını sonraki kısımlara saklayarak, makalesinde bu sonuca nasıl vardığını inceleyip eleştireceğiz.

Warren, Nietzsche'nin felsefesinin bireyci olduğunu, çünkü kişinin, eğer bütün metafizik hareket noktaları yıkılacak olursa, yalnızca ve yalnızca dinmek bilmeyen bir güç istenci ile hareket edeceğini düşünmektedir. Bu bireyciliği bireysel özgürlük ile özdeşleştiren Warren, eğer Nietzsche yalnızca güç felsefesinden hareketle bir siyaset felsefesi geliştirseydi liberal bir devlet düzenini meşru bulacağını iddia etmektedir¹¹. Öncelikle burada yapılan bilinçli veya bilinçsiz bir yanlısı belirtmek isteriz. Her şeyden önce, kanımızca Nietzsche'nin felsefesini “bireyci” olarak nitelendirmektense Max Stirner'den hareketle “benci” olarak nitelendirmek doğru olacaktır. Bireyci felsefe Hobbes, Locke gibi liberal düşünürlerin felsefesi olup bu ifadenin Nietzsche'nin felsefesi için kullanılması, en azından siyaset felsefesinin niteliğinin tartışıldığı bir yerde, yanlıcı olabilir. Bilerek yahut bilmeyerek yapılan hata ise Nietzsche'nin bir bütün hâlinde okunmamasıdır. Yazarlar, varmak istedikleri yere nasıl varacaklarsa, Nietzsche'nin yazınına ona göre ayıklamaktadırlar. Warren da Nietzsche'nin güç felsefesini ve siyaset

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Warren, s. 185.

¹¹ Warren, s. 200.

felsefesini ayırarak bu ikisinin ayrılmaz bütünlüğünü bozmak ister gibidir. Öte yandan, Nietzsche'nin bireyciliğinin liberal bireycilik anlayışı ile en ufak bir ortak noktası olduğunu savunmak da hayli güçtür. Nietzsche, özgürlük ve eşitlik gibi temel liberal değerleri tamamen reddetmektedir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında pek çok örnekte görüleceği üzere Nietzsche bazı bireylerin diğerlerinin iradelerine, güç iradelerine tâbi olarak yaşamasını doğal karşılamaktadır. Tekrara düşmemek amacıyla bu görüşlere burada yer vermiyoruz. Öte yandan, liberalizmin ve Nietzsche'nin bireycilik anlayışlarının çok farklı olmasına rağmen, salt bireyciliği ve bireyin güç istencinin önündeki engelleri kaldırarak, pozitif bir özgürlük anlayışı ile hareket etmesi gerektiğini düşünmesi sebebiyle, Nietzsche'nin liberal bir devlet düzeninden yana olacağını savunurken, Nietzsche'nin liberallerin doğal haklar, suç ve ceza gibi konulardaki görüşleriyle taban tabana zıt olan fikirlerine yer verilmemesi de dikkatten kaçmamıştır.

Warren Nietzsche'nin siyasî yargıları ve felsefesi arasında bir ayrıma giderek şöyle demektedir: “*Çoğu durumda bir düşünürün felsefesinin siyasî yargılarına doğru olarak yansıdığını düşünürüz. Nietzsche konusunda daha dikkatli olmalıyız, nitekim Nietzsche'nin felsefesinden çıkan güç kavramı siyasetini zayıflatmakta hatta onunla zıtlamaktadır*”¹². Kısacası, Warren'ın yapmaya çalıştığı şey, Nietzsche'nin oldukça liberal bir anlayışla ortaya koyduğunu düşündüğü güç istenci kavramını siyasî olaylara yanlış uyguladığını, genel felsefesiyle tutarlı bir siyaset felsefesi oluşturmadığını göstermek olacaktır. Warren'a göre, Nietzsche bir grubun diğer grubu kuvvet kullanarak hâkimiyeti altına aldığı bir siyaset felsefesinin temelinde güç istencini yerleştirerek metodolojik, maddî ve değerlendirmeci olmak üzere üç farklı perspektiften hataya düşmektedir¹³. Nietzsche'nin düştüğü metodolojik hata, güç istencini metafizik bir kavram olarak kullanması ve bu kavramı tarihin en iptidai gerçeği olan sömürünün özüne yerleştirmesidir¹⁴. Dolayısıyla, genel felsefesi metafiziği reddeden Nietzsche'nin metodolojik bir hataya düşerek kendisi ile çeliştiği iddia edilecektir. Metafizik bir kavramı, ampirik tezahürlere kaynaklık eden bir öz olarak tanımlayan Warren¹⁵, güç istencinin metafizik bir kavram olarak kullanıldığını

¹² *Ibid.*

¹³ Warren, s. 204.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

gösterirken basite kaçmakta ve Nietzsche'nin güç istencinden yaşayan şeylerin özü olarak bahsetmesinden yola çıkmaktadır¹⁶. Ancak, hemen belirtelim ki Warren'ın metafizik tanımı, yine kasıtsız veya kasıtlı olarak, eksik yapılmıştır. Bahsedilen özün ayrıca *a priori* olması, gözlemlenebilir olmaması gereklidir. Hatta, bu özellik, metafiziğin ilk özelliği olarak öne çıkmaktadır¹⁷. Nietzsche'deki güç istenci ise, aşağıda detayıyla görüleceği üzere bir arzu, bir istektir. Dolayısıyla, gözlemlenebilir, deneysel yöntemlerle tespit edilebilir bir husustur. Bu hususun yanlışlığı elbette öne sürülebilir, ancak metafizik olduğundan bahisle Nietzsche'nin bu konuda çeliştiği kanımızca iddia edilemez.

Nietzsche'nin güç istenci kavramını siyaset anlayışının merkezine oturturken düştüğü maddî hata, Warren'a göre, post-Hıristiyan dönemin üst seviyede organize olmuş iktidarını açıklamaya yetmemesidir¹⁸. Buna göre, Nietzsche'nin güç teorisi kavramı tarihsel anlamda siyasî tahakkümün gerçekliğini veya olası olduğunu gösterebilse bile böyle bir tahakkümün ontolojik olarak zorunlu olduğunu göstermemektedir¹⁹. Kısacası, Warren'a göre post-Hıristiyan döneminde, örneğin modern devlette, siyasî tahakküm söz konusu olmamaktadır. Elbette makul olan Warren'ın kastının mutlağa yaklaşan bir siyasî tahakküm olduğudur. Yine de modern devlette siyasî tahakkümün niteliğinin, özellikle de iktidarın elindeki araçlar düşünülecek olursa, Antik Yunan polislerindeki daha az mutlak olduğu düşüncesine katılmıyoruz. Bu tespitinde haklı olsa dahi, mutlak bir tahakküm anlayışı doğrultusundaki bir teorinin niçin mutlak olmadığı iddia olunan günümüz iktidar ilişkilerini açıklaması gerektiği hususu anlaşılmalıdır.

Warren son olarak, değerlendirmeci bir bakış açısıyla, Nietzsche'nin güç istenci kavramının siyasî yaşama uygun davranış standartları sağlamadığının iddia edildiğini belirttikten sonra, bu tür standartların değerlerle ilgili olduğunu dile getirmekte ve bu eleştiriye katılmamaktadır²⁰. Görünüşe bakılırsa siyaset bilimciler ve siyaset felsefecileri siyasî yaşama uygun davranış standartları olması gerektiğini düşünmekte ve büyük ölçüde bu tür standardizasyonlar sağlayan din, ahlâk, eşitlik, özgürlük, adalet gibi

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Fine, s. 8 -9

¹⁸ Warren, s. 205.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

kavramları reddeden Nietzsche'yi tek standart olarak bireyin güç istencini gösterdiği için eleştirmektedirler. Dolayısıyla, bu iddianın sahibi kişiler için Nietzsche'yi eleştirmek, Nietzsche'ye dayanmak zorunda olmayan bir seçimden ibarettir.

Belirtmeliyiz ki Warren eleştirimizde yalnız değiliz. Kendisi tarafından yazılan bir kitaba eleştiri yönelten kısa bir makalede, Ruth Abbey ve Frederick Appel biraz da keskin bulunabilecek bir dille Warren'ı Nietzsche'yi evcilleştirmeye çalışmakla suçlamaktadırlar. Bu yazarlar, Warren'ın siyaset felsefecilerini veya bilimcilerini güç, bilgi, iktidar gibi kavramlar hakkında görüş birliğine varmış gibi göstererek basit bir şekilde onların görüşleri ile Nietzsche'ninkileri karşılaştırdığını²¹. Nietzsche'nin siyasî görüşlerinin kendileri tarafından da belirsiz olarak nitelendirildiğini belirtmekte ve asıl sorunu Nietzsche'nin görüşlerinin Warren'ın çizdiği doğrultuda olmaması şeklinde ortaya koymaktadırlar²². Son olarak, Warren'a göre Nietzsche'nin kapitalizmin siyasî yaşam üzerine etkilerini anlayamadığını (ki bu durum Warren'ın modern devletin karmaşık iktidar yapısının Nietzsche tarafından açıklanamadığı iddiası ile ilişkili olabilir), ancak buna rağmen Nietzsche'nin pek çok yazısında dünyanın geçirmekte olduğu ekonomik değişime, globalleşmeye ve sanayileşmeye olumlu yönde değindiğini belirtmektedirler²³. Warren'ın temel eğilimi, Nietzsche'nin siyasete ilişkin görüşlerini, bu görüşlerin Nietzsche'nin önemini azaltacağını düşündüğü için, dikkate almamak yönündedir²⁴. Yazarlar ise onun radikal aristokrasi savunusunu ciddiye alarak, liberal demokrasiye yöneltilen ciddi bir eleştiri olarak değerlendirmektedirler²⁵. Nietzsche'ye göre insanın önündeki seçim açıktır: Eşitlik ve kültürel entropi yahut eşitsizlik ve yüksek kültür²⁶. Son olarak bu ikilinin makalesinin son kısmı görüşlerimizi o kadar iyi ifade etmektedir ki bir kısmını aynen aktarmadan edemiyoruz:

“Demokratların Nietzsche'nin yanlış olduğuna inanmaya ihtiyaçları var, ve bu inancı beslemenin en iyi yolu onun siyasetini görmezden gelmektense onunla ilişki kurmaktır... Nietzsche'nin rütbe, tahakküm ve

²¹ Abbey ve Appel, 1999, s. 122.

²² Abbey ve Appel, 1999, s. 123.

²³ *Ibid.*

²⁴ Abbey ve Appel, 1999, s. 124.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

asillik ile ilgisinin yalnızca sağ görüşlü düşünürlerin ilgi alanına girdiğini düşünmemeliyiz. Siyaset teorisyenleri radikal aristokratizmi sıradan ve önemsiz olarak nitelendirerek görmezden gelmeye devam ettiği sürece, onun [Nietzsche'nin] demokrasi ve genel olarak eşitlikçi doktrine karşı ciddi boyutlardaki saldırıları cevapsız kalacaktır.”²⁷

Yukarıdaki eleştirinin sahibi olan Ruth Abbey ve Frederick Appel, aynı dergide yayınlanan bir başka makalelerinde Nietzsche'nin siyaset felsefesinin modern tartışmalara olan katkısını tartışmaktadırlar. Yazarlar, Nietzsche'nin antipolitik olduğu görüşüne cevaben gündelik, küçük siyaset ile ilgilenmediği yönünde göstergeler bulunsa da modern devlet karşıtı görüşlerin salt bu ilgisizlikle açıklanmasının mümkün olmadığını düşünmektedirler²⁸. Bu nedenle de küçük siyaset ile ilgilenmiyor olsa dahi daha yüce ve geniş, kültürel ve etik sorunları içeren bir siyaset ile ilgili olduğu sonucuna varılmalıdır²⁹.

Endre Kiss'e göre de Nietzsche siyasî iktidar kavramını siyaset felsefesinin merkezine yerleştirmiştir³⁰. Ona göre de pek tartışmaya yer bırakmayacak şekilde bir siyaset felsefesi bulunan Nietzsche, demokratik sistemin yükselişini itirazsız kabul eden bir düşünürdür. Dolayısıyla, Endre Kiss de Mark Warren gibi Nietzsche'nin felsefesinin demokratik bir düzene çıkacağını savunmaktadır. Ancak göreceğimiz gibi bu konuda Mark Warren'dan bile daha büyük bir yanılğı içerisindedir.

Kiss, Nietzsche için Avrupa'nın demokratikleşmesinin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır³¹. Ancak, Nietzsche'nin bu sözü hangi manada söylediği hiç tartışılmamaktadır. Kuşkusuz yazara göre, bu tespit Nietzsche'nin demokratikleşmeyi koşulsuz bir şekilde kabul ettiğinin göstergesidir. Ancak, aynı konuda Nietzsche'nin “*Ve tüm bunlar önce sözlü ve kaba ama daha sonra gittikçe daha yüce ve tinsel bir boyutta anlaşılacaktır; dolayısıyla sanki bahçe sanatının bunları tamamladıktan sonra başka bir göreve yönelecek en yüce sanatçısının tinsel bir hazırlığı gibi görünmektedir*”³² diyerek daha başlangıçta, demokrasi inşa edilirken

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Abbey ve Appel, 1998, s. 90.

²⁹ Abbey ve Appel, 1998, s. 91.

³⁰ Kiss, s. 273.

³¹ Kiss, s. 274.

³² Nietzsche, 2010a, s. 129.

ardına işaret etmektedir. Nietzsche sanki demokrasiye Marx'ın kapitalizme baktığı gibi bakmaktadır ve bu nedenle Marx'ın kapitalist olduğunu iddia etmek ne derece absürd ise Nietzsche'nin demokrat olduğunu iddia etmek de o derece anlamsız olacaktır. Yine demokrasinin kaçınılmaz olduğu düşüncesine dayanılarak, bu durumun büyük bir fırsat olarak görüldüğü şu alıntıyla anlatılmak istenmiştir: *“İnsanlar şu andakilere kokusu bile gelmeyen birçok sevince sahiptirler! İnsan aklının gelişimi durmadığı sürece, bu sevinci kendimize söz verme, hatta gerekli bir şey gibi ilân ve vaat etme hakkına sahip olacağız!”*³³. Belirtelim ki burada demokrasiye nasıl bir atıf olduğu Kiss tarafından açıklanmamaktadır. Nitekim, metnin kendisinde de demokrasiye doğrudan yahut dolaylı bir gönderme bulunmamaktadır. Kanımızca Nietzsche'nin müjdelediği sevinç, üstün insanın oluşum sürecinden duyduğu heyecandan da kaynaklanıyor olabilir.

Yazar ayrıca, Nietzsche'nin sosyalizm karşıtlığını demokratik bir sistemin yanında olacağı yönünde yorarak başka bir hataya düşmektedir³⁴. Kaldı ki, Nietzsche'nin sosyalizmin bir adalet değil güç sorunu olduğunu söylemesinden yola çıkarak sosyalizmi eleştirdiğini düşünmek başlı başına bir hatadır. Nietzsche'ye göre her türlü amaca yönelik sorun bir güç ve güç istenci sorunu teşkil etmektedir³⁵. Dolayısıyla, sosyalizmin bir güç sorunu olması Nietzsche için normal karşılanacaktır. Kaldı ki adaletin de güç istencinin başka bir tezahürü olduğu Nietzsche tarafından vurgulanmıştır³⁶. Burada kastedilen husus da farklı bir şey değildir. Öte yandan Nietzsche, eşitlik ve özgürlük kavramları için de aynı hususu dile getirmektedir³⁷. Bu konuya hiç değinmeyen Kiss'in Nietzsche'yi bir demokrat olarak nitelendirmesine şaşmamaktayız.

Yukarıda elimizden geldiğince kısa bir şekilde Nietzsche'nin siyaset felsefesinin niteliği hakkında öne sürülen görüşleri ve bizim eleştirimizi sunmaya çalıştık. Bu noktadan itibaren Nietzsche'nin siyaset felsefesinin de temelini oluşturacak olan belli başlı konuların incelenmesine geçiyoruz.

³³ Nietzsche, 2010a, s. 279.

³⁴ Kiss, s. 283.

³⁵ Nietzsche, 2010b, s. 420.

³⁶ Nietzsche, 2010b, s. 485-486.

³⁷ *Ibid.*

B. Nihilizm

Nietzsche'nin siyaset felsefesini anlamak için öncelikle nihilizmi incelemek ve Nietzsche'nin nihilizminin özelliklerini ortaya koymak gerekmektedir. Türk Dil Kurumu'nun Büyük Sözlüğünde nihilizm şu şekilde tanımlanmaktadır: "1. Var olan bütün varlıkları, değerleri ve gerçekleri reddeden bir öğreti. 2. Her türlü gerçek varlığı inkâr eden aşırı bireycilik, hiççilik, yokçuluk. 3. Her türlü siyasi düzeni inkâr eden, toplumun birey üzerinde hiçbir baskısını kabul etmeyen görüş."³⁸. Öncelikle, bu tanımların doğru olmadığını düşündüğümüzü belirtmeliyiz. Her şeyden önce nihilizmin farklı türleri mevcuttur (ontolojik nihilizm, epistemolojik nihilizm vb.). Bunlardan hiçbirisi "var olan varlıkları" reddetmez. Zaten var olan varlıkları reddetmek akla da yatkın değildir. Nihilimin bu şekilde tanımlanması ise kanımızca ideolojik sebeplerden ileri gelmektedir. Keza, ikinci tanım da "her türlü gerçeği reddetmek" denilmiştir. Gerçeğin algıladığımız şekilde olmadığı, gerçeğin bilinmeyeceği iddia edilse de bu hiçbir şart altında gerçeği reddetmek olarak değil, ancak diğer görüşlerce gerçek olarak dayatılanı reddetmek manasına gelebilir. Üçüncü anlamda bahsedilen ise nihilizmden ziyade bireyci anarşizmdir. Max Stirner ve yer yer Nietzsche'nin görüşleri bireyci anarşizme örnek teşkil edebilir. Türk Dil Kurumu tanımları üzerine yaptığımız bu kısa değerlendirme nihilizmin yanlış tanınmasında resmi ideolojinin payına işaret etme maksadını taşımaktaydı. Nihilist felsefenin resmî kurumların varlıklarını borçlu olduğu birtakım "yüce" değerlere yönelttiği eleştiriyi göz önüne alırsak bunun şaşılacak bir durum olmadığı anlaşılacaktır. Şimdi nihilizmin ne şekilde tanımlanması gerektiğini inceleyelim.

Nietzsche Nihilizmi çağında yaşanan çöküşün bir semptomu olarak görmekte ve onu bir hastalığa benzetmektedir³⁹. Kazantzakis'e göre nihilizm gerçek ve ideal arasındaki uyumsuzluğun farkına vardığında bireyin içine düştüğü durumdur⁴⁰. Mark Warren da Nietzsche'nin nihilizmi doktorun bir hastalığın semptomunu tasvir ettiği gibi aktardığını not ederek, onu bir benlik yitimi, kişinin dünyayı evi olarak kabul edememesi olarak tanımlamıştır⁴¹. Şimdi de bu durumun nereden kaynaklandığını görelim.

³⁸ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.52a08ed2651120.91513880_4 Nisan 2015.

³⁹ Nietzsche, 2010b, s.48.

⁴⁰ Nietzsche, 2010b, s.42.

⁴¹ Warren, s. 189.

Nietzsche'nin tabiri ile her medeniyet belli bir "değerler tablosu" üretmiştir⁴². Her toplum ürettiği bu değerler tablosuna binaen kurulmuştur ve devleti de aynı temelde var etmiştir. Bu değerler tablosu o medeniyetin bireylerine dayatılır. Ancak, kimi zaman bu değerler tablosu sosyal ve ekonomik olaylar, bilimsel buluşlar, felsefi akımlar yahut gerçeğe ilişkin düşüncelerimizi yadsıyan herhangi bir toplumsal hareket neticesinde gerçeğe bağdaşmaz hale gelir. Bireyin kendini nihilizm durumunda bulduğu an da tam olarak bu andır. Nietzsche'nin nihilizm çağında yaşayan insanları artık Hıristiyanlığın dayattığı gerçeklik iddiası ile kendi deneyimlerini bağdaştıramaz hâle gelmiştir⁴³. Böyle bir durumda yapılacak iki şey vardır: ya yürürlükte bulunan değerler tablosu yok edilecek ya da bireyin kendisi yok olacaktır⁴⁴. Başka bir deyişle: 1) Mevcut değerler tablosunun yok edilmesi, 2) hayatın kendisinin tahribi⁴⁵. Bunlardan ilkinde kötümser nihilizm ismi verilirken diğeri iyimser veya Diyonizyak nihilizm denir⁴⁶. Kazantzakis, Nietzsche'nin nihilizminin iyimser nihilizm olduğu sonucuna varıyor⁴⁷. Kuşkusuz Nietzsche'nin Hıristiyanlığa ve getirdiği değerlere, modern devlete, kısacası döneminin Avrupası'nın kutsal ve üstün kabul ettiği kavramlara yönelttiği saldırısı güç istenci doğrultusunda hareket eden ve "üstün insan" mertebesine erişen bireyi müjdeleyen felsefesi ile birlikte değerlendirildiğinde bu sonuca ulaşılabilir.

Son olarak nihilizm ile ilgili olarak Nietzsche'nin Diyonizyak nihilizm doğrultusunda rasyonalite, ahlâk ve özgürlüğün metafizik temellerini yok ederek bu kavram ve değerleri terk ettiği iddiasının değerlendirilmesi gerekmektedir⁴⁸. Mark Warren bu iddiaya cevaben, Nietzsche'nin metafizik inançların yüzlerce yıldır devam etmekte olan çözülmesini teşhis ettiğini ve metafiziği bizzat yok etmekten ziyade, yok oluşuna işaret ettiğini belirtmektedir⁴⁹. Kısacası, Nietzsche'nin tanrıyı öldürmediği, tanrının zaten ölmüş olduğu unutulmamalıdır. Yine de Nietzsche'nin en azından klasik anlamda akılcılık, ahlâk ve özgürlük gibi kavramları reddettiği açıktır.

⁴² Kazantzakis, s. 15.

⁴³ Warren, s. 190.

⁴⁴ Kazantzakis, s. 17.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Bkz. Nietzsche, 2010b, s. 32.: Aktif ve pasif nihilizm.

⁴⁷ Kazantzakis, s.18.

⁴⁸ Warren, s. 192.

⁴⁹ *Ibid.*

C. Nietzsche ve İnsan Doğası

Nietzsche insan doğasının merkezine “güç istenci” (ing. *will to power*, alm. *Wille zur Macht*) adını verdiği bir kavramı koymaktadır. Ona göre: “Benim fikrim, her spesifik beden, uzayın tamamına hakim olmak ve gücünü (-güç istencini) arttırmak ve bu artışa direnenlerin tümünü geri püskürtmek için çaba gösterdiği yönündedir”⁵⁰. Peki ama Nietzsche gücü nasıl tanımlamaktadır? Bu soruya sarıh bir cevap bulmak zordur. Ancak, yukarıdaki cümlesinden bu istencin hâkimiyet için olduğunu çıkarabiliriz. Hâkimiyeti siyasi olarak boyunduruk altına almak şeklinde anlamak mümkündür. Ancak, özellikle Nietzsche’nin gerçeği keşfetme konusundaki tutkusunu⁵¹ da göz önünde bulundurursak bilme, anlama gibi faaliyetleri de güç istenci kapsamında değerlendirebileceğimizi düşünmekteyiz. Aslında, Nietzsche genel anlamda insanın her türlü maksadının güç istencinin, hâkimiyet arayışının içine dâhil etmektedir⁵², ancak bunu yaparken her zaman düşüncelerini temellendirmemiştir. Yine de çalışmamızın amaçları bakımından en azından Nietzsche’nin bahsettiği gücü nasıl anladığımızı dair bir tespitte bulunmamız icap etmektedir. Nietzsche’nin güç olarak bahsettiği şeyden bireyin içinde bulunduğu durumu kontrol edebilme ve değiştirebilme kabiliyetini anlıyoruz ki bu hem siyasi hâkimiyet hem de gerçeğe ulaşma, anlama (ve dolayısıyla değiştirebilme) çabası ile örtüşmektedir.

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere bu güç istenci aynı zamanda sürekli. Hem yöneldiği hedefin büyüklüğü sebebiyle (evrene hakim olmak) hem de gücün yanında güç istencini de arttırmayı amaçlamasından kaynaklanır bu süreklilik.

Nietzsche’de dünyanın anlamı kişinin dünyada olmasıdır ve güç istenci de dünyanın yapısal özelliklerini gün ışığına çıkartarak onu anlaşılabilir kılan bir araçtır; bu anlamda Nietzsche’nin güç istenci kavramının Kant’ın eleştirel felsefesi ile Heidegger’in fenomenolojik ontolojisinden parçalar barındırırken, Marks’ta (ve aşağıda görüleceği üzere Hobbes’ta) rastlanılan bir materyalizm sergilediği düşünülmektedir⁵³. Nietzsche ayrıca, insan davranışının merkezine güç istencini koyarak içeriği ne olursa olsun insan

⁵⁰ Nietzsche, 2010b, s. 409.

⁵¹ Kazantzakis, s. 12.

⁵² Nietzsche, 2010b, s. 420.

⁵³ Warren, s. 192.

davranışının doğasının özdüşünümsel olduğunu vurgulamakta, daha açık bir ifadeyle insan davranışının temel motifinin özerklik ve özgür irade şeklinde kendini gerçekleştirme arzusu olduğunu belirtmektedir⁵⁴. Ancak, özgür irade hakkında Nietzsche'nin fikirlerini incelediğimiz aşağıdaki bölümde, bu ifadenin pek de doğru olmadığını göreceğiz. Nietzsche özgür iradenin insanın doğuştan getirdiği bir niteliği olduğu fikrine karşı çıkar ve söz konusu olanın olsa olsa iradenin özgürlüğü olabileceğini vurgulayarak, yalnızca güçlü iradelerin özgür olabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla, bu bağlamda Nietzsche ve klasik liberal düşünürler arasında bir paralellik kurulması mümkün değildir.

Nietzsche, Güç İstenci kitabında kendine şu soruyu sorar: Tarih boyunca güç hiç kendisi olarak ortaya çıktı veya gösterildi mi⁵⁵? Cevabı hayırdır. Bunun yerine gücün etkileri farklı kisveler altında insanlara sunulmuştur. Bir başka deyişle, farklı tezahürler halinde kendisini belli etmiştir. Nietzsche'ye göre güç istencinin gizlendiği bu görünüşler: ezilenler arasında özgürlük, güce hazır olan ve aşırı güç istencine sahip olan bireyler arasında (bu gücü ele geçirmede başarısız olunca) adalet ve yeni bir medeniyet yani değerler tablosu yaratılırken insanlık sevgisi, Tanrı sevgisi vb. sevgi türevleridir⁵⁶. Bu şekilde Nietzsche'ye göre özgürlük, adalet ve sevgi gibi kavramlar yalnızca başka şekillerde süslenmiş ve ondan bağımsız olduğu iddia edilen güç istençleridir.

Öte yandan Nietzsche'nin insan doğasına ilişkin olarak yaptığı bir başka önemli tespit ise bencilliğidir. Belirtmek gerekir ki Nietzsche bencilliği doğanın bir gereği olarak yorumlamış ve geleneksel olduğu üzere kınamamıştır. Çünkü ona göre organik maddenin bencilliği inorganik maddeden kaynaklanmaktadır. Bu hususta şöyle der:

“İnorganik olanların hakimiyeti altında bile bir güç atomu sadece komşularıyla ilgilidir: uzak güçler birbirini dengelerler. Perspektif görüşün özü ve bir yaratığın baştan aşağı bencil oluşunun nedeni burada yatar.”⁵⁷

Bu bakımdan da Nietzsche'nin insanın doğasında toplumsallığa yer bırakmadığını görürüz⁵⁸. Her ne kadar, Nietzsche doğrudan bir egoizm

⁵⁴ Warren, s. 197.

⁵⁵ Nietzsche, 2010b, s. 401.

⁵⁶ Nietzsche, 2010b, s.484-486.

⁵⁷ Nietzsche, 2010b, s. 409.

tarafı olmasa da, düşünürün güç istenci kavramını formüle edilmiş biçiminin egoizmden farklı bir şey olarak görülmesinin pek mümkün olmadığı kabul edilmektedir⁵⁹.

Şimdi Nietzsche'ye göre sürekli gücünü artırma maksadı taşıyan, toplumsallıktan uzak ve kendi yararından başka yarar tanımayan insanın doğasına ilişkin temel unsurların Nietzsche tarafından nasıl ele alındığını göreceğiz. Burada çalışmamız açısından önem arz eden eşitlik ve özgür irade kavramlarıyla yetinmeyi uygun gördük.

1. Eşitlik

Nietzsche'ye göre insanların eşit doğduğu görüşü çağının değer tablosunda yer alan ve ivedilikle yok edilmesi gereken bir varsayımdır⁶⁰. Nietzsche'nin insanların eşit olarak doğmadığı yönündeki görüşü günümüz dünyasının eleştirisine açıktır. Yıkılmasını istediği değerler tablosunun öncelikli maddelerinden birini teşkil ettiği için bu durumda şaşılacak bir yan yoktur. Ancak, bu düşünceden yola çıkarak vardığı sonuç eleştirilmesinin asıl sebebidir. Nietzsche bazı insanların köle olarak doğduğu, bu durumun onlar için yararlı ve adil olduğu diğer bazı insanların ise özgür olarak doğduğu fikrini benimsemektedir⁶¹. Bu durumda Kazantzakis'in deyimiyle Nietzsche'ye göre en iyi yönetim şekli demokrasi değil aristokrasi hatta belki de monarşi ve tiranlıktır. Nietzsche'nin siyaset felsefesinin en çok eleştirildiği nokta insanların eşit olarak doğmadığı düşüncesi değil işte bu düşünceden yola çıkarak vardığı iddia edilen aristokrat devlet idealidir.

Nietzsche insanların eşit olarak doğduğu düşüncesinin her canlıyı diğeri üzerinde hakimiyet kurmaya yönelten "doğal eşitsizlik yasasına" ve daha doğru bir ifadeyle güç istencine aykırı olduğunu düşünmektedir⁶².

2. Özgür İrade

Nietzsche'nin insan doğasına ilişkin olarak karşı çıktığı bir başka görüş ise özgür iradenin varlığına ilişkindir. Ona göre, insanlar hiçbir zaman

⁵⁸ Bununla birlikte, Nietzsche'nin bencillik konusundaki görüşlerinin bizim öne sürdüğümüz kadar net olmadığını düşünenler de mevcuttur. Bkz. Guldman, s. 3.

⁵⁹ Guldman, s. 32. Yine de, yazar, Nietzsche'nin bencillik veya fedakarlıktansa, "kendini gerçekleştirme" idealine yöneldiğini ve idealin bencillikten farklı bir içeriğe sahip olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bkz. Guldman, s. 66-67.

⁶⁰ Kazantzakis, s. 31.

⁶¹ Kazantzakis, s. 32.

⁶² *Ibid.*

özgürce hareket etmezler⁶³, dolayısıyla, iradelerinin de özgür olması mümkün değildir. İnsan fiilleri *causa sui* değildir, bunlar bilinçli bir sürecin ürünü değildir⁶⁴. Ona göre irade (istenç) özgür yahut esir olamaz; ya etki yaratabilecek kadar güçlüdür ya da zayıftır ve etkilerinin bir önemi yoktur⁶⁵. İnsanların iradelerinin ortaya çıkışı salt olgusaldır ve bunların özgürlüğünden/esirliğinden bahsetmek mümkün değildir; nasıl ışığın parlarken özgür olduğunu söyleyemiyorsak iradenin de özgürlüğünden bahsedemeyiz⁶⁶. Burada Nietzsche'nin iradeyi salt etkisine bakarak değerlendirdiğini ve (güç istenci kapsamında benimsediğimiz tanımdan yola çıkarak) içinde bulunulan durumu, şartları değiştiremeyecek kadar zayıf iradenin özgürlüğünün hiçbir şey ifade etmeyeceğini düşündüğünü görebiliriz.

Öte yandan eğer özgür iradenin savunucuları, bu varsayımın zayıfların da iradelerini etkin kılabilmesi için ortaya atıldığını, yani olandan olması gerekene doğru bir adım teşkil ettiğini öne sürecek olurlarsa, ki ona göre özgür irade varsayımı zaten gerçek olduğu için değil bu varsayımın kabulü için başkaca sebepler bulunduğu için geçerlidir⁶⁷, (ve Nietzsche'nin zaten başlangıçta böyle bir düşünceye karşı çıkacağını görmezden gelirse) şöyle yanıtlanacaklardır: “*olay ve gerekli olay gereksiz bir tekrardır*”⁶⁸. Nietzsche hiçbir oluşun (olayın, gelişmenin vs.) belli bir hedefe (en azından gücü arttırmak dışında) yönelik olmadığını düşünmektedir. Oluş gereklilik gibi nihai maksatlara bağlanmadan açıklanmalıdır⁶⁹. İleride göreceğimiz gibi bu düşünce Nietzsche'nin bütün sosyal sözleşme teorilerine getirdiği en temel eleştiri olacaktır. Oluşun (devletin oluşumunun) gereklilikten kaynaklandığı düşüncesi ancak ve ancak gücünü arttırmak arzusundaki kişilerin bu isteklerini gizleme, süsleme ve başka şekilde sunma çabasıdır.

D. Devlet

İnsan doğası, eşitlik ve özgür irade üzerine Nietzsche'nin görüşlerini değerlendirdikten sonra sıra devlete gelmiştir. Nietzsche devleti genellikle Antik Yunan ve Roma'daki örnekleriyle incelemiş ve sıkça Hristiyanlık ile

⁶³ Leiter, 2009, s. 2.

⁶⁴ Leiter, 2009, s. 3.

⁶⁵ Kazantzakis, s. 28.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Leiter, 2009, s. 5.

⁶⁸ Nietzsche, 2010b, s. 410.

⁶⁹ Nietzsche, 2010b, s. 451.

gelen devlet anlayışına vurgu yapmıştır. Biz Nietzsche'nin devlet hakkındaki genel görüşlerini bu örneklerinin detayına girmeden genel olarak aktarmaya çalışacağız. Nitekim, Antik Yunan, Roma ve Hristiyan devlet anlayışları hakkındaki görüşlerinin Hobbes'un teorisini incelerken faydalı olmayacağı görüşündeyiz.

Nietzsche'nin insan doğasının bireyci ve bencil olduğu ve toplumsallığa elverişli olmadığı yönündeki görüşüne yukarıda yer vermiştik. Bunun sebebi olarak ise toplumsallığın insanın kendini özgürce ifade etmesine⁷⁰ engel teşkil etmesini ve bunun güç istenci doğrultusunda hareket eden insanın doğasına aykırı olmasını göstermektedir⁷¹. Ona göre, güç sahibi birtakım kişiler sırf bu yüzden toplumdan uzaklaşır ve zaman zaman da olsa bir araya gelerek güçsüzlere karşı hâkimiyet savaşını sürdürürler⁷². Böylelikle, bir tarafta az sayıdaki güçlü bireyden, diğer tarafta ise sürü halinde güçsüz bireylerden oluşan bir kamplaşmayla karşılaşırız⁷³. Bu iki kamp arasındaki mücadele güçsüz olan bireylerden müteşekkil olan taraf teslim olana kadar devam edecektir ki Nietzsche'ye göre güçsüzün güçlüye teslim olması bir doğa kanunudur⁷⁴.

Böylelikle Nietzsche, devleti bu mücadele neticesinde güçlü bireylerden oluşan kampça kurulmuş, gücün ifadesinden başka bir anlam ifade etmeyen “doğruları” oluşturan ve her türlü ahlakilikten arınmış ve hatta ahlaksızlığı sistematik haline getirmiş bir yapı olarak görür⁷⁵. Görüldüğü gibi Nietzsche'nin devletin kökenine ilişkin görüşü kuvvet ve mücadele teorisine yaklaşmaktadır: “...en eski 'devlet' böylece, insan hammaddesi ve yarı hayvanların sonunda yalnızca tümüyle yoğrulup uysallaştırmayıp ayrıca

⁷⁰ Burada Nietzsche'nin kullandığı “insanın kendini özgürce ifade etmesi” ibaresinden kastının özgür irade ile ilgili düşüncesiyle çeliştiği sonucu ilk bakışta çıkartılabilir. Ancak, kanımızca Nietzsche'nin insanın kendisini özgürce ifade etmesinde kastı güç istenci doğrultusunda olabildiğince dış etmenler (ki toplum da buna dahildir) tarafından sınırlandırılmadan hareket etmesidir. Oysa, özgür iradenin var olmadığına dair görüşe karşı çıkmasının sebebi ifade ile ilgili değildir. İradeyi güç istenci olarak algılayan Nietzsche'nin güç istencinin “özgür” sıfatı ile mantıksal bir uyum içerisinde olmamasıdır. İstenç güçlü ya da zayıftır.

⁷¹ Kazantzakis, s. 36.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

onları biçimlendirmeye dek işleyişini sürdürdüğü korku verici bir tiranlık, ezici, acımasız bir Makine olarak ortaya çıktı”⁷⁶.

Öte yandan, Nietzsche devletin amacının güç istenci doğrultusunda hareket ederek hükmetmek ve genişlemek olduğunu vurgulamaktadır⁷⁷. O, bu durumun yalnızca doğal değil aynı zamanda adil olduğunu ve güç istencinin sadece bireylere değil toplumlara ve devletlere de uygulanabilir olduğunu düşünmektedir⁷⁸. Dolayısıyla, devlete farklı amaçlar ve görevler yükleyen her türlü düşüncenin karşısında yük almaktadır.

Eğer devlete külliyen karşı değilse Nietzsche'nin modern devletin karşısında yer aldığı gerçeğini nasıl açıklayacağız? Yukarıda kökeni ve amacı ortaya konan devlet Nietzsche'nin gözünde olması gereken devlettir: Güçlüler tarafından yönetilen ve güç istenci doğrultusunda yönlendirilen bir devlet. Oysa bu devlet Nietzsche'ye göre yıkılmıştır. Yıkılmasındaki en büyük etken ise zayıflar tarafından oluşturulan ahlakçılığın güçlülerin saflarına sızması ve onları da etkisi altına almasıdır⁷⁹. Bu ahlakçılık ki Nietzsche'nin kafasındaki devletin en önemli unsurlarından olan sınır tanımazlığı ve durmaksızın genişleme, büyüme, fethetme isteğini ortadan kaldırmıştır.

Günümüzdeki devletin tek maksadı ise olabildiğince fazla kişiyi kapsayıp onlara mümkün olan en üst düzey refahı sağlamaktır⁸⁰. Nietzsche Böyle Buyurdu Zerdüş'te modern devlete karşı isyanını şu şekilde dile getirmektedir:

“Gereğinden fazla insan doğmakta; bu fuzuli insanlar için türetilmiştir devlet. Bakın, devlet nasıl da ayartıyor bu lüzumsuzları! Nasıl da çiğniyor, yutuyor ve geniş getiriyor!...Bu yeni put, ona taptığınız müddetçe vermek ister her şeyini size: Böylece satın alır kendine, erdemlerinizin parıltısıyla mağrur gözlerinizin bakışını...devlet derim, herkesin ağır ağır intiharına – 'hayat' denilen yere.”⁸¹

⁷⁶ Nietzsche, 2013, s. 102.

⁷⁷ Nietzsche, 2013, s. 37.

⁷⁸ Nietzsche, 2010b, s. 461.

⁷⁹ Kazantzakis, s. 39.

⁸⁰ Kazantzakis, s. 41.

⁸¹ Nietzsche, 2011b, s. 74.

Nietzsche için modern devlet, bireyin yaratıcılığını ve güç istencini teşvik eden, güçlülerin devleti olmaktan çıkmış ve ahlak kisvesi altında güçsüzlerin muktedir olmasını sağlayarak bireyin yaşamını yavaş bir intihar haline getirmiştir⁸².

Son olarak, Nietzsche'nin görüşüne göre ideal devlet hususuna değineceğiz. Nietzsche'nin devlet ve toplum ile ilgili görüşleri değerlendirildiğinde özellikle de Antik Yunan ve Roma zamanına ilişkin düşüncelerine meyil edenler onun bir aristokrasi yanlısı olduğunu düşünürken, modern devlet karşıtı görüşlerine yoğunlaşanlar onu "ütopik bir bireyci"⁸³ olarak nitelendirmiştir. Ancak, yukarıda aktarılanlar ışığında Nietzsche'nin modern devlet eleştirisinin, devletin şekliyle alakalı oluşunu göz önüne aldığımızda ve aynı zamanda aristokrat Antik Yunan devletine olan sempatisini değerlendirdiğimizde, onun devlete mutlak biçimde karşı bir bireyci olduğunu söylemek zordur. Yine de ona göre ideal devletin bireylerin güç istenci doğrultusunda gerçekleştirecekleri eylemleri, bireysel yaratıcılığı ve her yönüyle bireyin (yalnızca güçlü bireylerin olsa dahi) yüceltileceği bir devlet olduğu da reddedilemez.

Hobbes'un siyaset felsefesine ilişkin hususları Nietzsche'nin felsefesi bağlamında yeniden ele alırken Nietzsche'nin hak ve ahlak felsefesine daha detaylı olarak ve eserlerinden spesifik örneklerle yer verilecektir. Şimdilik bu bölümün genel olarak Nietzsche'nin siyaset felsefesini ele alarak sonraki değerlendirmelerimize zemin oluşturduğu kanaatindeyiz.

E. Nietzsche'de Sosyal Sözleşme

Nietzsche'nin yazınında sosyal sözleşme kavramı ile karşılaşım ve karşılaşmadığımızı ve karşılaştığımızı metinlerin ne şekilde yorumlanması gerektiğine değinmeden önce, genel olarak sosyal sözleşme teorilerinin geçerliliği üzerine kısa bir bölüm ayırmak gerektiği kanısındayız.

1. Sosyal Sözleşme Teorilerinin Geçerliliği Üzerine

Sosyal sözleşme teorileri tarihin bir noktasında gerçekten de kişiler arasında bağıtlanan bir sözleşme ile devletin oluştuğunu mu iddia etmektedir? Yoksa o, yalnızca günümüzde (yahut da teoriyi öne süren

⁸² Kazantzakis, s. 42.

⁸³ Cristi, s.1.

düşünürün zamanında) karşılaşılan devletin etik kökenini ortaya koymaya çalışan varsayımsal bir teori midir? Bu soru önem arz etmektedir. Nitekim, sosyal sözleşmecilerin ilk olarak karşılaştığı itiraz tarihin hiçbir noktasında böyle bir sözleşmenin akdedildiğine dair kanıt olmadığı yönündedir⁸⁴. Eğer bu sözleşmenin gerçekten var olmadığına kanaat getirirsek – ki aksi yönde bir kanıt sunulmadığı sürece böyle yapmak uygun düşecektir – bu sosyal sözleşme teorilerinin devletin kökenini ve tebaanın devlete itaatinin meşru temelini sağlamak konusunda başarısız olduğu anlamına gelmez mi?

Sosyal sözleşmeci düşünürler ekseriyetle devletin gerekliliğine vurgu yapar ve insanların akılları doğrultusunda bu yapıya can verdiklerini dile getirirler. Ancak Dworkin'in, bu düşünceye dayanarak, sosyal sözleşme teorisinin fiili gerçekliği kanıtlanmadan, kişilerin devlete itaat ile yükümlü oldukları düşüncesine itiraz etmektedir. Ona göre, belli şartlar altında kabul edilebilir ilkeler oldukları gerekçesiyle insanların fiilen kabul etmedikleri bir ilkeye uymaları beklenemez⁸⁵. Bu probleme ilişkin olarak Will Kymlicka, bütün sosyal sözleşmecilerin değindiği doğa durumunun devlet ve bireylerin yükümlülüklerini incelemek için değil, ahlaki anlamda bireylerin eşit olduğu düşüncesine model oluşturdukları için önemli görmektedir⁸⁶. Ancak, biz bu durumda dahi aynı itirazının öne sürülebileceğini düşünmekteyiz. Elbette ki beklenen doğa bilimlerinde olduğu gibi ampirik verilere dayalı bir ispat değildir. Ancak, sosyal sözleşme teorisinin herhangi bir açıdan (siyaset bilimi, felsefe veya ahlak) geçerli bir teori olarak kabul edilmesi ve yalnızca burjuvanın yükselişine alet ettiği bir kaldıraç olmadığına ortaya konması için, az çok gözlemlenebilir verilere dayanmalı ve metafizik varsayımlardan kaçınmalıdır. Burada sosyal sözleşme teorilerinin değeri ve geçerliliğine ilişkin şüphemizi kısaca belirttikten sonra şu sorunun hala geçerli olduğunu ve cevaplandırılmadığını belirtmeliyiz: “Sosyal sözleşme gerçekten akdedildi mi?”. Nitekim, gerçekten vuku bulmamış bir teorisinin devletin meşruiyetine dayanak oluşturabileceği düşüncesi, gerçeğin temelini varsayım ile doldurmaktır. Varsayım, gerçeğin altında ezilip çöktüğünde ise, temelini teşkil ettiği yapıyı da beraberinde götürcektir.

⁸⁴ Kymlicka, s. 84.

⁸⁵ Ronal Dworkin, *Taking Rights Seriously*, s. 152'den aktaran Kymlicka, s. 85.

⁸⁶ Kymlicka, s. 85.

2. Nietzsche'nin Yazınında Sosyal Sözleşme

Bütün sosyal sözleşme teorileri devletin insanın (açık veya örtülü) rızası ile kurulduğunu ileri sürmektedir. Bu aynı zamanda sosyal sözleşmecî düşünürlerin özgür irade hakkındaki düşüncesi ile de alakalıdır. Buna göre, devletin meşru bir yapı olarak kurulabilmesi için bireylerin özgür iradelerinin ürünü olması gerekmektedir. Nietzsche için bir insanın vaatte bulunma hakkı veya yetkisinin bulunması, insanlar doğaları itibarıyla “unutkan” oldukları için bir paradokstur⁸⁷. Unutkan bir mahlukun iradesi kısa süreli olacaktır, bu mahlukun bir vaatte bulunarak devamlı bir irade sergilemesi, bu iradesini devam ettirmesi mümkün değildir⁸⁸. Nietzsche'e göre, vaatte bulunma (sözleşme akdetme) hakkı veya yetkisi⁸⁹ insana tarihi boyunca çeşitli zulüm ve işkencelerle benimsetilmiştir⁹⁰. Bu bağlamda, “Nietzsche'ye göre vaatte bulunmak, kendimizi zaman boyunca sabit sanmak, zamanı tarih olarak algulamak ve tarihi bizim yazacağımızı düşünmektir.”⁹¹. Dolayısıyla, Nietzsche'nin sözleşme yapma iradesinin gerçekliği ve geçerliliğinden şüphe duyduğunu ve bu şüphenin sosyal sözleşme gibi devamlı bir ilişki yaratan bir konuda daha da artacağını düşünebiliriz. Ancak, genel olarak insanın “vaatte bulunma” yetisinden hareketle Nietzsche penceresinden bir sosyal sözleşme teorisi eleştirisi sunmaktansa, yazınında doğrudan referans aramak veya felsefesinin temel taşlarından hareketle sosyal sözleşme teorisini değerlendirmek daha ikna edici olacaktır.

Nietzsche için özgür irade öğretisinin ne ifade ettiğini yukarıda belirttik. O, güçlü bireylerin, zayıfları yönetmek için onların rızasına ihtiyaç duymayacağını düşünmekte ve özgür iradeyi modern devlette hakim olan kimselerin uydurması olarak nitelendirmekteydi⁹². Bu durumda Nietzsche'nin sosyal sözleşme teorisine itirazını temelini gerçekten var olmadığına dair olduğunu söyleyebiliriz. Zerdüş insanlara üstün insanın gelişini ve yeni bir çağı müjdelerken şöyle demektedir: “*İnsan topluluğu: bu bir tecrübe*⁹³...emir verecek olanı arar!...Bir tecrübe ey kardeşim bir 'Akit'

⁸⁷ Pratt, s. 84.

⁸⁸ Pratt, s. 85.

⁸⁹ Dolayısıyla da bir kere açıklamış olduğu bir iradeyi sürdürmesi.

⁹⁰ Pratt, s. 88.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Nietzsche, 2010a, s. 16.

⁹³ İngilizce metninden yola çıkarak “tecrübe” olarak çevrilen kelimenin “macera” olarak çevrilebileceği kanısındayız.

değil”⁹⁴. Öncelikle buradaki sözleşmenin yer verildiği bağlam kapsamında sosyal sözleşme olduğunu düşündüğümüzü belirtmek gerekir. Kısacası, her değer tablosu belli komutanların önderliğindeki bir savaş sonunda yıkılır ve yenisi tesis edilir. Toplum ve devlet de bu değerler tablosu üzerine kurulursa ancak savaş neticesinde kurulabilirler.

Bir başka yerde ise Nietzsche, güçlü olan, “buyurabilen” bireylerin sosyal sözleşmenin tarafı olmakta bir çıkarı olmadığını belirtiyor⁹⁵. Bunu yorumlarken Nietzsche'nin doğal eşitsizlik görüşünün de hatırlanması gerekir. Nitekim, sosyal sözleşmecilerin oluşturduğu doğa durumu tablosunda ya doğal iyiliklerinden ya da güçlerinin yetersiz kalmasından dolayı mütehakimler ortaya çıkarmakta, çıksalar bile bu hakimiyetlerini ancak kısa bir süre sürdürebilmektedirler.

Nietzsche'nin sosyal sözleşmeden doğrudan bahsettiği bir başka pasaj ise eşitlik üzerinedir⁹⁶. Burada sosyal sözleşmecilerin önerdiği doğuştan eşitliğin manasızlığı vurgulanmaktadır.

Nietzsche'nin sosyal sözleşme ile ilişkilendirilebilecek ve bizim erişebildiğimiz diğer bütün düşünceleri dolaylıdır. Gerek demokrasi, gerekse modern devlet eleştirilerinde sosyal sözleşmeye de dokunan hususlar bulmak mümkündür. Öte yandan Nietzsche'nin bir görüşü vardır ki bütün sosyal sözleşmeciler için ayrı ayrı değerlendirmektense hepsine uygulanabilir olduğu için burada zikretmeyi doğru buluyoruz.

Friedrich Nietzsche Güç İstenci kitabında “Fizik atomuna karşı” başlığı taşıyan bir aforizmasında şöyle demektedir:

“Fizik atomuna karşı.--Dünyayı anlayabilmek için, onu hesaplayabilmeliyiz; onu hesaplayabilmek için, sabit nedenlerimiz olmalı; bu gibi sabit nedenleri gerçekte bulamadığımız için de onları bizzat yaratıyoruz—atomları. Atomizmin kökeni budur.

Dünyanın hesaplanabilirliği, tüm olayların formüllerle ifade edilebilirliği – bu gerçekten 'anlamak' mıdır?... 'Ve sabit nedenler', bir şeyler, maddeler, 'koşulsuz' bir şey; yaratılmış olan-- insan bununla neyi kazandı?”⁹⁷

⁹⁴ Nietzsche, 2011b, s. 240.

⁹⁵ Nietzsche, 2013, s. 102.

⁹⁶ Nietzsche, 2010b, s. 477.

⁹⁷ Nietzsche, 2010b, s. 402-403.

Nietzsche'nin yaşadığı dönemde atomun varlığı ispatlanmamıştı ve atomun varlığı varsayımsal olarak kabul ediliyordu. Yani o, insanların maddeyi anlamak için ihtiyacı olan ve insanların deneysel olarak (gerçekte) bulamadığı bir faktördür. Bunun üzerine insanlar sırf temellendirmeye ve hesaplamaya fayda sağlayacağı için atomu icat etmişlerdir. İşte sosyal sözleşmelerin de bu bağlamda eleştirilmesi pekala mümkündür. İnsan antik çağlardan beri devlete bakmış ve açıklamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de sayısız teori üretmiştir. Sosyal sözleşme teorisi, toplumun herhangi bir anında böyle bir sözleşmenin akdedildiği varsayımına dayanarak devleti (en azından devletin çağdaş görünümünü) açıklamış ve kafasındaki soru işaretlerini gidermiştir. Gerçek arayışındaki Nietzsche için “koşulsuz” ve “yaratılmış” bu teori ile insan bir şey kazanmayacak çünkü gerçeğe ulaşamayacaktır.

II. THOMAS HOBBS'UN SİYASET FELSEFESİ

Thomas Hobbes klasik anlamda ilk sosyal sözleşmeci olarak adlandırılabilir. Bunu söylememizin sebebi tarihsel olarak sosyal sözleşme kuramının gelişimi incelendiğinde, altın çağını burjuvanın yavaş yavaş etkinliğini arttırıp Avrupa devletlerinde etkin ve hâkim sınıf konumuna gelmeye başladığı 17. Yüzyılda yaşamış olmasıdır. Hobbes'un devletin gerekliliğini sosyal sözleşme teorisi ile açıklayan ilk düşünür olması da buna eklenebilir⁹⁸. Hobbes'un ilk olduğu başka bir husus ise insanın politik doğasına vurgu yaparak itaati ve siyasî yükümlülüğü açıklayan ilk kişi olmasıdır⁹⁹. Thomas Hobbes'un insan doğası hakkındaki karamsar görüşü ve otoritenin, yani bu çalışma bağlamında meşrulaştırılmış iktidarın, gerekliliğine vurgu yapması Hristiyanlıktan etkilenen muhafazakâr görüş üzerinde etkili olurken, bireyciliğe ve insan aklına olan vurgusu da liberalizmin gelişmesine katkı sağlamıştır¹⁰⁰. Bir başka açıdan da Hobbes'un insan duygu ve düşüncelerinin kaynağı olarak maddesel dünyadaki nesnelere göstermesi, bunların belirleyici rolünü vurgulaması ve bu sebeple de materyalist gelenek içerisinde yer alması döneminin muhafazakâr düşünürlerini kızdırmıştır¹⁰¹. İlerleyen bölümlerde görüleceği gibi, Hobbes'un iyi ve kötüyü fayda esasında açıklaması¹⁰² onu faydacı ahlak

⁹⁸ Haywood, s. 81; Kersting, s. 39.

⁹⁹ Wiener, s. 252.

¹⁰⁰ Wiener, s. 150.

¹⁰¹ Zarakolu, s. 151.

¹⁰² Zarakolu, s. 189.

teorisine de yaklaştırmaktadır. Öte yandan, Hobbes'un ulaştığı egemenin özgürlükçü değil otoriter olduğunu¹⁰³ ve totaliter rejimlere kaynaklık edeceğini düşünenler de bulunmaktadır. Bununla birlikte, Hobbes'un eşitlik, bireycilik gibi varsayımları benimsemesi ve devletli toplumun kuruluşundaki rıza unsuruna dikkat çekmesi, onun liberalizmin kurucularından biri olarak görülmesine sebep olmuştur¹⁰⁴.

Thomas Hobbes'a göre insan akıllı, amaca götüren bir araç olarak değerli olsa da onları asıl harekete geçiren nefret, korku ve kıskançlık gibi duygular ve güç istencidir¹⁰⁵. Ona göre, devletsiz bir doğa durumunda insan yaşamı "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısıdır"¹⁰⁶. Bu kaotik ve olumsuz tablodan kurtulmak isteyen insanın tek çıkış yolu mutlak ve sınırsız bir egemen olarak görülmektedir¹⁰⁷.

Hobbes'un siyaset felsefesini tam manasıyla kavramak için onu devletin gerekliliği sonucuna ulaştıran ve birbiri ile sıkı ilişki içerisindeki üç önemli husus, insan doğası, doğa durumu ve sosyal sözleşme detaylı olarak incelenmelidir. Bu kavramların incelenmesine geçmeden önce belirtmek gerekir ki Thomas Hobbes tanımlara büyük önem atfetmiştir. Ona göre, düşünürün kullandığı kavramların neyi temsil ettiğini çalışması boyunca hatırlamak için açıkça tanımlaması gerekir. Benzer şekilde, yanlış yapılmış tanımlar da çalışma ilerledikçe tutarsız sonuçlara götürebilir ve bunların düzeltilmesi için baştan düşünmeye başlanması gerekir¹⁰⁸. Leviathan kitabı boyunca Thomas Hobbes'un akıl yürütmesinin tanımlar üzerinden yürüdüğünü ve bizim de bu tanımlar bütününe olabildiğince yansıtma için çaba göstereceğimizi belirtmek isteriz.

A. İnsan Doğası

Hobbes'un siyaset felsefesi insandan yola çıkar. İnsanı bir ırk olarak temsil etmeye yetecek kadar gözlem ve soyutlamalardan yola çıkarak insan doğasına ulaşır ve tüm felsefesini bunu üstüne kurar¹⁰⁹. Bunu yaparken de

¹⁰³ Gözler, 2012, s. 37.

¹⁰⁴ Kane, s. 4.

¹⁰⁵ Haywood, s. 28.

¹⁰⁶ Hobbes, s. 101. Aslında, devletli toplumun da mutlaka "ideal" olması gerekmez. Amaçlanan, her şekilde doğa durumuna yeşerir olduğudur. Bkz. Barden ve Murphy, s. 236.

¹⁰⁷ Hobbes, s. 136.

¹⁰⁸ Hobbes, s. 58.

¹⁰⁹ Zarakolu, s. 129.

insanı toplumsallıktan soyutlayarak bir birey olarak ele alır¹¹⁰. Daha sonra Hobbes, insan doğasından hareketle, doğa durumu tahayyülüne ulaşacaktır¹¹¹. Bununla birlikte, Hobbes'un bireyden yola çıkması, insan doğasının bireyci olduğunu düşündüğü anlamına gelmemelidir. Nitekim, doğa durumunda da insan bir topluluk halinde yaşamaktaydı, fakat bu topluluk kendi içinde sürekli bir savaş halindeydi¹¹².

1. Algı ve Tahayyül Üzerine

Hobbes, algıyı materyalist bir bakış açısıyla aktarmıştır. Buna göre algı, insan dışındaki nesnelere sinir sistemi tarafından beyne ve kalbe doğru iletilmesinin neticesinde vücudun bu iletiye verdiği dışa dönük tepkinin tezahürüdür¹¹³. Tahayyül ise algının sebebi olan nesne duyum alanından çıktıktan sonra zihnin onu hatırlaması, bir başka deyişle zayıflayan algıdır¹¹⁴. Buradan yola çıkarak Hobbes anlama faaliyetini “*Kelimeler veya başka bilinçli işaretlerle insanda veya düşünme yeteneğine sahip başka bir yaratıkta uyanan tahayyül*”¹¹⁵ olarak tanımlamıştır.

2. Akıl Üzerine

İnsanın yukarıda tanımlanan anama faaliyeti onun akıllı bir varlık olduğuna işaret eder. Hobbes’un siyaset felsefesi bakımından aklın önemi büyüktür. İnsan-merkezci pek çok teorinin aksine o, insan aklının şaşmaz ve değişmez ilkelere ulaşılabilir bir araç olarak görmez. Ona göre akıl, insan düşüncelerinin ifade edilmesi ve işaretlenmesi amacıyla yapılan toplama ve çıkarma işlemlerinden müteşekkil bir hesaplama faaliyetidir¹¹⁶. Dolayısıyla, aynen aritmetikte olduğu gibi akıl yürütmede de hatalar yapılması ve yanlış sonuçlara ulaşılması mümkündür. Yanlış bir hesabın oybirliği ile desteklenmesi bile gerçeği değiştirmeyecektir¹¹⁷. İnsan aklının şaşabileceği gerçeği ileride Hobbes’un devletin gerekliliğine ilişkin açıklamalarında önemli bir yer teşkil edecektir.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Hoekstra, s. 109.

¹¹² Barden ve Murphy, s. 239.

¹¹³ Hobbes, s. 23.

¹¹⁴ Hobbes, s. 25.

¹¹⁵ Hobbes, s. 29.

¹¹⁶ Hobbes, s. 42.

¹¹⁷ Hobbes, s. 43.

3. Duygular, İyi-Kötü ve Mutluluk Üzerine

Algılar ve tahayyülün Hobbes'a göre dışarıdaki nesneye verilen ve dışa yönelmiş iç tepkinin tezahürü veya bunun hatırlanması olduğu daha önce belirtilmişti. İşte bu algı veya tahayyül neticesinde insanda oluşan harekete geçme dürtüsünü Hobbes çaba olarak adlandırmaktadır¹¹⁸. Bu çabanın nesnel dünyadaki etkisi arzu veya kaçınma olarak ortaya çıkabilir¹¹⁹. Sevgi ve nefret de çabanın bu iki ortaya çıkış biçimine verilmiş başka isimlerdir. Arzu ettiklerimiz sevdiklerimiz, kaçındıklarımız ise nefret ettiklerimizdir¹²⁰.

Duygulara dair yaptığı bu tespitten sonra Thomas Hobbes, çağına göre onu sıradışı kılacak olan iyi ve kötü kavramlarına ilişkin tanımını yapar. Ona göre en basit haliyle insanın arzuladıkları iyi, nefret ettikleri ise kötüdür¹²¹. Thomas Hobbes aynı şekilde faydalı ve faydasızın da tanımını arzu ve kaçınma temelinde açıklamaktadır¹²². Özellikle din temelli mutlak iyi ve kötünün varlığını varsayan ahlakçı teoriye karşı Thomas Hobbes'un "göreceli ahlak" anlayışının temelleri burada atılmıştır. Thomas Hobbes, mutlak ahlak anlayışını Leviathan kitabında açıkça reddetmekte ve ahlakın temeline bireyi oturtmaktadır¹²³. Bu konuya ilerleyen bölümde "Doğa Durumu" başlığı altında tekrar değinilecektir.

Öyleyse mutluluk nasıl tanımlanabilir? Olumlu olarak tabir edilen duyguların mevcudiyetini çağrıştıran mutluluk kavramı Hobbes'a göre "*İnsanın zaman zaman arzu ettiği şeyleri elde etmede sürekli başarı göstermesi*"¹²⁴ durumudur, "*bir nesneden diğerine arzusunun devamlı ilerleyişi*"dir¹²⁵. Bir arzunun tatmin edilmesi ancak bir diğerine doğru giden yolda anlam ifade eder. Buradaki süreklilik unsurunun altı çizilmelidir. Nitekim bu husus ileride Nietzsche'nin mutluluk anlayışı ile karşılaştırılarak ifade edilecektir.

¹¹⁸ Hobbes, s. 49.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Hobbes, s.50.

¹²² Hobbes, s. 51.

¹²³ Hobbes, s. 81.

¹²⁴ Hobbes, s. 57.

¹²⁵ Hobbes, s. 81.

4. Güç Üzerine

Hobbes'a göre kudret, algının zayıflamış hali olan tahayyüle dayalı olarak arzu edilen, yani iyi ya da faydalı olacağı düşünülen bir nesneyi elde etmeye yarayan ve hâlihazırda sahip olunan araçlardır¹²⁶. Bu tanımı yaptıktan sonra Hobbes, ileride kendisini mutlak egemen düşüncesine götürecektir olan en büyük kudret tanımına geçer ve en büyük kudreti (tabii ki insanların sahip olabileceği en büyük kudreti) kendi rızalarıyla bir gerçek veya tüzel kişide topladıkları, ona devrettikleri kudret olarak görür¹²⁷. Bu sebeple, iktidara sahip olan kişilerin sevilmesi de gücü arttıran bir durumdur¹²⁸. Hobbes her ne kadar bu tespitinin sebebini açıklamasa da sevginin toplumsal yapıyı güçlendiren bir harç olduğu çıkarımı yapılabilir. Dolayısıyla, insan doğasını birey temelinde ele alan ve insanların toplumsal yaşamaya uygun bir doğaya sahip olmadıklarını düşünen Hobbes, buna rağmen en güçlü iktidarı toplumsallaşmış insan gruplarında bulur. Ancak, burada bir çelişki görmemek gerekir. Nitekim Hobbes, toplumsallaşmanın bir amaç değil bireyin amacına giderken kullandığı bir araç olduğunu düşünmektedir¹²⁹.

Eğer mutluluk arzuların sürekli bir tatmini ise ve güç de arzuların elde edilmesine yönelik olarak sahip olunan araçlar olarak tanımlanırsa, mutlu olma amacı taşıyan insanın sürekli bir güç arayışı içerisinde olması doğaldır. Hobbes bunu şu şekilde ifade etmiştir:

*“Böylece, ilk sıraya, bütün insanlarda var olan ve ancak ölümlerine sona eren sürekli ve durmak bilmez bir kudret, daha fazla kudret arzusu eğilimini koyuyorum. Bunun nedeni, insanın halen elde ettiğinden daha büyük bir haza ulaşmayı istemesi; veya ölçülü bir kudretle yetinmemesi değil; iyi yaşamak için halen sahip olduğu kudret ve imkanları, daha fazlasını elde etmeksizin, güvence altına alamayacağı gerçeğidir.”*¹³⁰

¹²⁶ Hobbes metod olarak tanımladığı kavramlardan başka kavramlar türetmiş ve Leviathan'ın devamında tekrar tekrar bu türetilmiş kavramların anlamını açmamıştır. Biz burada kapalı tanımları açarak ifade etmenin onun felsefesindeki sistematığı ortaya koymak açısından önemli olacağını düşündük. Hobbes'un tanımı için bkz. Hobbes, s. 72

¹²⁷ Hobbes, s. 73.

¹²⁸ Hobbes, s. 73.

¹²⁹ Zarakolu, s. 166.

¹³⁰ Hobbes, s. 81.

Bu tespitle birlikte Hobbes, sosyal sözleşme aracılığıyla devletin kurulması ile sona erecek olan ve bu olguyu temellendirmek için gerekli gördüğü doğa durumu görüşü için ideal zemini hazırlamış bulunmaktadır.

5. Özgür İstenç ve Özgürlük

İnsanın özgür irade (istenç) sahibi olduğu varsayılır. Doğuştan eşit ve özgürdür bireyler. Bu kısımda kısaca Hobbes'ta özgür istencin nasıl yorumlandığı ortaya konacaktır.

Daha önce belirtildiği gibi Hobbes materyalist geleneğe mensup olarak kabul edilebilir. İnsandaki duyguların ve akıl yürütmenin başlangıcını oluşturan unsur ilahi yahut ruhsal değil, maddeseldir. Özne konumundaki insan ile nesne arasındaki tepkime duyguların başlangıcıdır ve insanın duygular üzerinden akıl yürütmesi birbirini bir nedenler ve sonuçlar silsilesi olarak izler¹³¹. Bu sebeple de insanın doğuştan özgür iradeye sahip olduğu düşüncesi Hobbes ile tam anlamıyla bağdaşmaz. İstenç de diğer tüm duygular ve içsel tepkiler gibi nesneye tabi olacaktır. Hobbes'a göre irade, insanın tahayyül neticesinde eriştiği son arzu yahut korkunun, yani insanı harekete geçiren veya sakinmasını sağlayan duygunun isminden ibarettir¹³².

Hobbes özgürlüğü “çoğu zaman insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilen fakat kendisinde kalan gücü muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoymayan dış engellerin yokluğu” ve özgür insanı da “gücü ve akıyla yapabileceği şeylerde istediği şeyi yapması engellenmemiş” kişi olarak tanımlamıştır¹³³. “Dış engellerin yokluğu” ibaresiyle anlatılmak istenen kişinin detaylı değerlendirmesini¹³⁴ engelleyen, kısıtlayıcı koşulların varlığıdır. Bu bağlamda, özgürlük Hobbes'ta, fiziksel hareketi sınırlandıran durumların yokluğunu ifade eder¹³⁵. Bu gibi durumların var olduğu yerde özgür iradeden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, zorunluluktan dolayı iradesini belli bir yönde gösteren kişinin iradesi özgür değildir. Ancak, dikkat edilmesi gereken husus şudur: İrade özgür değildir, çünkü belli ve kısıtlayıcı koşulların varlığında ortaya çıkmıştır; lakin, birey bu iradeyi gösterip göstermeme konusunda özgürdür

¹³¹ Zarakolu, s. 155.

¹³² Skinner, 2008, s. 25.

¹³³ Hobbes, s. 162 – 163.

¹³⁴ Hobbes “teemmül” demektir. Bkz. Hobbes, s. 55.

¹³⁵ Berk, s.4.

ve dolayısıyla Hobbes özgür iradenin mutlak bir şekilde var olamayacağını düşünmüşse de kişinin koşulların etkisiyle şekillenen iradeyi açığa vurup vurmama konusunda özgür olduğu sonucuna varmıştır¹³⁶. Bu bağlamda, Hobbes'un istenci determinist bir bakış açısıyla yorumladığını söylemek yanlış olmaz.

Hobbes'a göre özgürlüğün engellenmesinin iki yolu bulunmaktadır ve bunlardan ilki insan ve cansız varlıklar için ortaktır¹³⁷. Bu ilk engelden kasıt, kişinin, dilediği şekilde hareket etmesinin engelleneceği şekilde bağlanması, alıkoymuş olmasıdır¹³⁸. İkinci yol ise direnilemez bir dış gücün etkisiyle kişinin belli bir şekilde davranmaya zorlanmasıdır¹³⁹. Dolayısıyla, bir dış etkenin insan özgürlüğü üzerinde hem engelleyici hem de zorlayıcı etkisi olabilir ve bunların her ikisi de özgürlüğün sınırlanmasına sebep olur. Köleler, örneğin, belli bir şekilde davranmaya zorlanan ve bir hareketten kaçınması engellenen, özgürlüğü ellerinden alınmış insanlardır¹⁴⁰. Ancak, belirtilmelidir ki Hobbes'a göre kişinin güç yoksunluğundan, örneğin sakatlıktan dolayı, bir hareketi gerçekleştiremiyor olması özgürlüğünün bulunmadığı şeklinde yorumlanamaz¹⁴¹. Nitekim bu kişi ne bir dış etkenin varlığı ile bir hareketi yapmaktan alıkoymakta, ne de belirli bir hareketi gerçekleştirmeye zorlanmaktadır.

B. Doğa Durumu

Hobbes'un doğa durumu insan doğasının bir sonucudur. Doğa durumunu açıklarken Hobbes'un çizdiği tablo ise devletin yaratılmasının rasyonelliğine zemin hazırlayacaktır. Burada Hobbes'un izleyeceği yöntem devletin varlığından değil, yokluğundan yola çıkarak devletin gerekliliğini ispatlamaktır¹⁴². Buna karşın, Hobbes'un doğa durumunu tarihsel bir gerçeklik olarak mı gördüğü, yoksa devletli toplumla kıyaslamak için doğa durumunu varsayma yoluna mı gittiği kesin değildir¹⁴³.

¹³⁶ Zarakolu, s. 15.

¹³⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin Classics edn., MacPherson, s. 261-262 ve 660'tan Aktaran: Skinner, 1990, s.124.

¹³⁸ Hobbes, *Leviathan*, Penguin Classics edn., MacPherson, s. 189 ve 191'den Aktaran: Skinner, s. 124.

¹³⁹ Skinner, 1990, s. 124-125.

¹⁴⁰ Hobbes, *Leviathan*, Penguin Classics edn., MacPherson, s. 667'den Aktaran: Skinner, s. 125.

¹⁴¹ Skinner, 1990, s. 127-128.

¹⁴² Skinner, 2008, s. 163.

¹⁴³ Barden ve Murphy, s. 232-235.

Burada hemen belirtelim ki Hobbes'un insanın duyguları yerine aklını seçerek devleti kurması gerektiğini düşündüğünü savunan yazarlar vardır¹⁴⁴. Biz bu kanıyı paylaşmıyoz. Nitekim, hem bu görüşü savunan yazarın hem de Hobbes'un kendisinin açıklayacağı üzere bireyin devlet lehine yaptığı seçim de – ussal olsa dahi – duygu kaynaklıdır. Bu konuya ileride tekrar döneceğiz.

1. Doğa Durumunda Eşitlik

Hobbes insanların doğuştan eşit olduğunu savunmaktadır. Ancak bunun sebebi ne Tanrının iradesi ne de insanın doğuştan haklara sahip olarak dünyaya geldiğini savunan doğal hak teorisidir. Ona göre, insanların doğaları itibariyle birbirlerinden farklı, daha avantajlı veya fiziksel ve zihinsel özellikleri olmasına rağmen, bütünlükçü bir bakış açısı dâhilinde, bu farklılığın insanların eşit olmadığını söylememize yol açacak kadar fazla olmamasıdır¹⁴⁵. Fiziksel olarak en zayıf olan kişiler dahi birleşmek suretiyle ve fazla zorlanmadan güçlü olan bir kişiyi öldürebileceğine göre en azından insanların ölümden, bir başka deyişle doğa durumunun getirdiği tehditler bakımından eşit olduğu söylenebilir. Eşitliğin bu boyutunu güç bakımından eşitlik olarak algılayabiliriz.

Bu eşitlik durumunda insanların arzuladıkları nesnelere ulaşma konusundaki umutları da eşittir ve bunun farkında olan insan kendisiyle aşağı yukarı eşit güçte ve yetenekte olan diğer bireylerin onun elindekilerini almak için saldırabileceğinin farkındadır. Onlardan önce davranarak ilk saldıran olmayı stratejik bir hamle olarak tercih eder¹⁴⁶. Bu durum, aşağıda göreceğimiz gibi doğa durumundaki sürekli savaşı körükleyen etken olacaktır.

Eşitliğin bir diğer boyutu ise insanların eşit haklara sahip olması yani doğanın insanlara her nesne üzerinde eşit hak tanımasıdır¹⁴⁷. Doğal durumda insanlar arasında hak bakımından objektif bir sınırlama yoktur. Bu iki durum da, yani güç ve hak bakımından eşitlik, doğal duruma sürekli bir güvensizlik durumuna yol açmaktadır.

¹⁴⁴ Zarakoglu, s. 164.

¹⁴⁵ Hobbes, s. 99.

¹⁴⁶ Hoekstra, s. 110.

¹⁴⁷ Zarakolu, s. 171.

2. Doğa Durumunda Güvensizlik

Hobbes'a göre arzuladığı nesnelerin peşinden koşan insan kendisi ile hak ve güç bağlamında eşit düzeydeki diğerlerinin de aynı yönde çabaladıklarını görmekten nefret eder¹⁴⁸. Çünkü bu durumda arzulanan nesnenin elde edilmesi konusunda da umudun eşitliği söz konusu olur¹⁴⁹. Arzuların sürekli tatminini yani mutluluğu amaçlayan insan, ona haz veren nesnelere veya bunları elde etmesine yarayan araçları (kudreti) kaybetme korkusuyla yaşamak zorundadır.

Buradan görüleceği üzere, doğa durumunda güvensizliğin yanında bir de korkunun hâkimiyeti söz konusudur. Her ne kadar bu iki kelime benzer anlamlarda kullanılmışsa da ilki aşağıda inceleyeceğimiz savaş durumuna yol açarken diğeri barış durumuna (yani devletli topluma) geçişteki en önemli motivasyonu sağlar¹⁵⁰.

3. Doğa Durumunda Savaş

Hobbes savaşı “güç kullanımı ile ilgili istencin ve eğilimin, söz veya davranışlarla net bir şekilde açığa vurulduğu bir an” olarak tanımlamıştır¹⁵¹. Barışı ise, negatif bir olguyu pozitif bir olgunun yokluğu ile açıklayan felsefenin aksine, savaşın olmadığı bir an olarak nitelendirmiştir¹⁵².

Hobbes'un felsefesinde yukarıda sebepleri açıklanan güvensizlik durumu savaş sebebidir. Hobbes bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

*“Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren veya hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına almasından başka bir yol yoktur.”*¹⁵³

Hobbes'un açıklamasına bakılacak olursa, doğa durumunda savaşı doğal bir durum hatta bir hak olarak gördüğü söylenebilir. Bu hususta, doğa durumunda kuvvet kullanımının kişinin kendini koruması için gerekenden öte bir şey olmadığını belirtmiştir¹⁵⁴. Doğa durumunda savaş bir hak, bir

¹⁴⁸ Zarakolu, s. 172.

¹⁴⁹ Hobbes, s. 100.

¹⁵⁰ Zarakolu, s. 174.

¹⁵¹ Hobbes, “Elements of Law Natural and Public”, s. 80'den aktaran: Zarakolu, s. 175.

¹⁵² Zarakolu, s. 175.

¹⁵³ Hobbes, s. 100.

¹⁵⁴ Hobbes, s. 100.

nitekim bireyler doğru ve yanlış tamamen kendi yargılarına göre belirleme hakkına sahiptir¹⁵⁵. Bu bağlamda, doğa durumundaki her savaş ayrıca haklı bir savaş olacaktır.

Savaşın doğa durumundaki meşruiyetini belirttikten sonra bu savaş durumunun özelliklerine geçebiliriz. Hobbes, doğa durumunda savaşın iki temel niteliğinden bahsetmiştir: 1) Devamlı olması, 2) herkese karşı yürütülmesi.

İnsanın arzularının sürekli bir tatmini gerektirdiği (mutluluk), bu tatmini sağlayacak araçları elde etme konusunda insanların devamlı bir mücadelesinin bulunduğu (güç istenci) ve bunları yaparken de tüm bireylerde eşitlikten kaynaklanan bir güvensizlik bulunduğu göz önüne alındığında aynı amaca (mutluluk) yönelmiş insanların bu amacın mahiyeti gereği sürekli bir savaş içerisinde olacakları kabul edilmektedir¹⁵⁶.

Öte yandan, doğa durumundaki güvensizlik ve neticesinde ortaya çıkan kuvvet kullanma gerekliliği tüm bireyler açısından geçerli olduğu için Hobbes, bu savaşın *bellum omnium contra omnes*, yani “herkesin herkese karşı savaşı”¹⁵⁷ olduğu sonucuna varmaktadır¹⁵⁸.

Hobbes, insanların böyle sürekli bir savaş durumunda çalışmaya, üretmeye yönelmeyeceğini düşünmektedir¹⁵⁹. Herkesin her şey üzerinde hak iddia edebildiği bir ortamda, ihtiyaçtan fazlasını üretmek, üretilen her şey her an tehdit altında olacağından manasızdır. Dolayısıyla, böyle bir ortamda artı ürün elde edilemeyecektir. Bu hususta Marksist teori ile Hobbes'un felsefesi arasındaki bir zıtlığı ifade etmeden geçemeyeceğiz. Marksist teoriye göre, devletin bir baskı aracı olarak varlığının ön koşulu hâkim sınıf ve bu sınıfın ortaya çıkmasının şartı da üretimdeki artı ürünü kontrol etmesidir. Dolayısıyla devlet için artı ürün gereklidir. Hobbes ise insanların doğa durumunda üretememesini akıl yoluyla devleti kurmalarında bir etken olarak görmüştür¹⁶⁰. Bu düşünüş tarzı Hobbes'ta tersine çevrilmekte ve kanımızca Hobbes materyalist gelenekten ayrılmaktadır. Materyalist düşünce uyarınca soyut kavramların maddi koşullardan kaynaklanması gerekirken Hobbes'ta bu tam tersine çevrilmiştir.

¹⁵⁵ Berk, s. 10.

¹⁵⁶ Hobbes, s. 101.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Zarakolu, s. 178.

¹⁵⁹ Hobbes, s. 101.

¹⁶⁰ Hobbes, s. 103.; Hoekstra, s. 110.

Çalışmanın ve üretmenin yersizliğinin yanında insanlar bu savaş halinde sürekli bir ölüm korkusu içindedirler ve “*insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer*”¹⁶¹. Sonuç olarak da insan savaş halinin tüm bu olumsuzluklarından kurtuluş yolu olarak akli aracılığı ile Leviathan’a ulaşır. Ancak daha da ilerlemeden Hobbes'a göre doğa durumundaki insanların ne uğruna savaştığını belirtmemiz gereklidir. Bu şartlar altında insanları savaşa sürükleyen üç önemli itki bulunmaktadır. Bunlar rekabet, güvensizlik ve şan-şöhret isteğidir¹⁶². Bu istekler insanların doğal olarak sahip olduğu dürtülerdir. Bu görüşünü desteklemek isteyen Hobbes, istikrar ve güvenliğin kanunlar ve cezalandırma sistemi ile tesis edildiği kendi çağında bile – ki bizim çağımız için de aynısı söylenebilir – kişilerin bu doğal dürtülerden dolayı başkalarına güvenmediğini ve olası suçları önlemek için gerekli tedbirleri aldığını belirtmektedir¹⁶³. Ayrıca, birliği sağlanmış mutlak bir egemenlik barındırmayan herhangi bir devletteki medenî durumun savaş durumuna dönme tehlikesi taşıdığını ekleyerek mutlakiyet yanlısı bir görüşe yönelmektedir¹⁶⁴.

Doğa durumundaki bu sürekli savaş hâli Hobbes'a göre doğa durumuna özgü bir durum değildir¹⁶⁵. Buna göre, örneğin, iç savaş medenî durumdan çıkılarak doğa durumuna bir dönüş olarak nitelenmek daha doğru olacaktır¹⁶⁶. Bir başka deyişle, doğa durumu devlet öncesi tarihe ait bir tasvir olmak zorunda değildir. Hobbes'un devletler arasında sürekli bir doğa durumu olduğunu düşünmesi de bu görüşü destekler niteliktedir¹⁶⁷.

C. Hobbes'ta Doğal Hak Kavramı ve Göreceli Ahlak Anlayışı

Doğal hak, devletsiz bir toplumda insanların doğuştan sahip olduğu hakları ifade etmektedir¹⁶⁸. İlk bakışta Hobbes'un diğer doğal hak teorisyenleriyle paralel bir görüş benimsediği yanlılığına düşülebilir. Oysa o, ilk doğa yasasını “*her insanın hayatını ve organlarını sahip olduğu tüm güçle koruma hakkı*” olarak belirtmiş ve bu hak ancak onu sağlayabilecek

¹⁶¹ Hobbes, s. 101.

¹⁶² Hoekstra, s. 116.

¹⁶³ Hoekstra, s. 110 – 111.

¹⁶⁴ Hoekstra, s. 111.

¹⁶⁵ Hoekstra, s. 114.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Zarakolu, s. 183.

vasıtalarda gerçekleşebileceğinden ikinci doğa yasası olarak “*hayatını koruyabilmek için gereken her yolu kullanma ve her edimde bulunma hakkı*”¹⁶⁹ni ortaya koymuştur. Görüldüğü gibi Hobbes, doğal hak tanımı için birtakım varsayımlardan hareket etmemiş ve gözlemleri ile çizdiği doğa durumu portresinden hareketle bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Bu iki hak yanında bir “tablo” oluşturan Hobbes 20 adet doğa hak tanımlamıştır, ancak bunların hepsinin varsayımdan uzak olduğunu söylemek güçtür. Çalışmamızın amacı doğrultusunda biz bu sınır tanımayan kendini savunma hakkını ele alacağız ve Hobbes’un göreceli ahlak anlayışını bu çerçevede ortaya koymaya çalışacağız.

İlk iki hakla bağlantılı olan bir üçüncü hak ise Hobbes’un göreceli ahlak kuramının temelini oluşturan şu kuraldır: “*insanlar doğal hak gereği, hangi yolu kullanmak gerektiğine ve tehlikenin büyüklüğüne karar verme konusunda kendi kendisinin yargıcısı*”¹⁶⁹. Daha önce bahsettiğimiz gibi Hobbes, iyi ve kötü kavramlarını da kişiye bağlı olarak “arzulanan” veya “kaçınılan” şeyler olarak tanımlamaktaydı. Ayrıca, insanlar üçüncü doğal hak nedeniyle kendi kendilerinin yargıcı olduğuna göre, mutlak iyi ve kötü kavramlarının reddedildiğini anlamak zor değildir. Bu bağlamda, doğal durumda “*hak ve yarar aynıdır*” demek yanlış olmaz¹⁷⁰. İnsanlar, doğa durumundayken ona yarar sağlayan her şey, mevcut değer yargılarımıza göre ne denli korkunç olursa olsun, bir hakkın gereği olacaktır. Zaten, Hobbes’a göre insanları devleti inşaaya götüren sebeplerden bir tanesi de budur. Çünkü, “*bir insanın sahip olduğu bir hakkın, en az kendisi kadar güçlü başkaları da bu hakka sahip olduğunda, hiçbir anlamı ve faydası yoktur*”¹⁷¹.

Hobbes’a göre insanların evrensel geçerliliğe sahip olduğunu düşündüğü kurallar, haklar ve ahlakın kokusu üzerine sinmiş diğer bütün kavramlar isimden başka bir şey ifade etmez¹⁷². Doğa durumunda adaletten söz edilemez, ondan ancak devletin kuruluşuyla söz edilebilecektir¹⁷³. Çünkü, bireyler tüm haklarından Leviathan lehine feragat ederek ve onun koyacağı kurallara itaat yükü altına girerek tüm insanlar için geçerli olabilecek kurallar tesis edilmesine olanak sağladılar. Yine de Hobbes’un

¹⁶⁹ Hobbes, “Elements of Law Natural and Public”, s. 79’dan aktaran: Zarakolu, s. 184.

¹⁷⁰ Hobbes, “Elements of Law Natural and Public”, s. 80’den aktaran Zarakolu, s. 184.

¹⁷¹ Hobbes, “Elements of Law Natural and Public”, s. 80’den aktaran Zarakolu, s. 187.

¹⁷² Zarakolu, s. 188.

¹⁷³ Hobbes, s. 114.

devlet kurulduktan sonra söz edebileceğimiz adaletin de felsefi bağlamda “mutlak doğru” bir adalet olmadığını savunan yazarlar vardır¹⁷⁴. Bu kuralların da doğuştan, ilahi manada iyi veya kötü olmadığı ve egemenin onlara verdiği isimden ibaret oldukları söylenebilir¹⁷⁵. Hobbes'un, mutlak iyilik ve kötülük değerlendirmelerinden kaçınarak, egemenin emir ve yasalarına uyulması gerektiğini ileri sürmesi, hukuk açısından bu yazarın pozitivist bir görüşe sahip olduğu yönünde yorumlanmıştır¹⁷⁶.

Richard Tuck tarafından Hobbes'un göreceli ahlâk anlayışından yola çıkarak bu düşünürün post-skeptik geleneğe mensup olduğu ve çalışmasında şüpheci unsurlara rastlandığı iddia edilmiştir¹⁷⁷. Benzer iddialar, farklı sebeplerle olsa da Missner ve Popkin tarafından da dile getirilmiştir. Popkin'e karşı çıkan Tom Sorell'in temellendirmesi şu şekildedir:

*“... Popkin'in Hobbes'un yazınının herhangi bir bölümünde egemenin kararının herhangi bir ifadeyi doğru veya yanlış kıldığı yönündeki geri kalan çıkarımlarını reddediyorum. Bu kısımlar gerçeğin aslında tam olarak ne olduğu ile ilgili değil, karmaşanın, gerçek ve akıl yürütme konularındaki karışıklığın giderilmesidir. Hobbes, eğer bu karmaşa sona erecekse, karmaşanın taraflarını egemenin doğru olarak kabul ettiğini doğru varsaymalarını savunmaktadır.”*¹⁷⁸

Bu anlamda, Tom Sorell'e göre Hobbes'un göreceli bir ahlâk anlayışı olmadığını söyleyebiliriz.

Son olarak, Hobbes'a göre doğa yasalarının bağlayıcılığının ne olduğunu görmek gereklidir. Hobbes, ortaya koyduğu doğal yasaların doğa durumunda yalnızca vicdanan bağlayıcı olduğunu söylemektedir¹⁷⁹. Ona

¹⁷⁴ Zarakolu, s. 191; Barden ve Murphy, s. 232.

¹⁷⁵ Zarakolu, s. 191.

¹⁷⁶ Ancak, Hobbes'un bu düşüncesindeki kaygısının yine toplumun faydası olduğu unutulmamalıdır. Nitekim, egemenin emir ve yasalarına aykırı davranan bireyler, doğa durumuna geri dönmek tehdidi ile karşı karşıya kalırlar. Egemen, varlığı mutlak gerekli bir yapı olduğuna göre, emir ve yasalarına uyulması konusunda tereddüte düşülmesi veya istisnalar öngörülmesi (örneğin Locke'taki direnme hakkı gibi) doğa durumuna davetiye çıkaracaktır. Doğa durumu ise, birey için açıkça kötü olarak resmedilmektedir. Hobbes'un pozitivist değil, daha ziyade St. Thomasa yaklaşan bir hukuk anlayışına sahip olduğu yönündeki bir görüş için bkz. Barden ve Murphy, s. 234 vd.

¹⁷⁷ Sorell, s. 123.

¹⁷⁸ Sorell, s. 131.

¹⁷⁹ Hobbes, s. 124.

göre, doğa durumunda doğa yasaları, diğer insanların da doğa yasaları uyarınca davranacağı yönünde bir güvence olmadığından, bireyin güvenliğini tehlikeye sokar. Bu durumda, tüm doğa yasalarına uyulması bizzat ilk doğa yasasını tehlikeye sokacaktır. Hobbes, her ne kadar bu doğa yasaları arasında bir normlar hiyerarşisi kurmamış olsa da ilk yasadan, yani insanın kendi yaşamını koruma hakkından daha temel bir yasa olarak bahsettiği açıktır. Sonuç olarak, doğa yasaları ancak kişilerin diğer bireylerin davranışlarının ne yönde olacağına dair bir güvencesi olduğunda, güvenlik tesis edildiğinde bağlayıcıdır¹⁸⁰. Doğa yasaları devlet tarafından bağlayıcı kılınacaktır.

İşte bağlayıcı hukuk kurallarının, adaletin veya adaletsizliğin olmadığı, mülkiyetin değil, *de facto* zilyetliğin bulunduğu böyle bir doğa durumunda insanlar, sürekli bir savaş ortamına gözlerini açmaktadır¹⁸¹. Ancak, insanlar böyle bir durumda kalmak zorunda değildir, nitekim bize arzuları vermiş olan doğa aynı zamanda bizi barışa da yöneltmektedir¹⁸².

D. Sosyal Sözleşme

Şu ana kadar özetlediklerimiz insanların devlete niçin ihtiyaç duyduğunu açıklamaktaydı. Korku içinde ve yalnız bir şekilde sürekli bir savaş durumunda bulunan insan, güvenlik ihtiyacı duyar. Devletin inşası dışında doğa durumunda bireyler tarafından kurulacak ittifaklarsa, belli bir amaca yönelik olarak oluşturulduklarından ve bu amacı gerçekleştirdikten sonra dağılma eğilimi göstereceğinden, istenen güvenlik kalıcı olarak sağlanamayacaktır¹⁸³.

Hobbes'un sözleşmesi bir kimsenin diğer herkesle imzaladığı bir sözleşme olup, hem iktidarı hem de toplumu kurmaktadır; çünkü biri, diğeri olmadan düşünülemez¹⁸⁴. Doğa durumunda herkesin herkesle olan savaşı söz konusu olduğu için, bu durumu sona erdirecek olan sözleşmenin de herkesin herkesle imzaladığı bir sözleşme olması gerekmektedir¹⁸⁵.

Hobbes, güvenliğin tek bir karar verici tarafından sağlanabileceğini düşünmektedir. Çünkü, birden çok kişinin karar verici olduğu bir düzende,

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Hoesktra, s. 110.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Zarakolu, s. 228.

¹⁸⁴ Kersting, s. 39.

¹⁸⁵ *Ibid.*

hem göreceli ahlak hem de yanılabilen insan aklı, toplumu ayrılığa düşürecek ve güçsüzleştirecektir¹⁸⁶. Benzer şekilde, her an doğa durumuna dönüş tehlikesi yaşamamak için bu tek karar vericinin sürekli olması gereklidir¹⁸⁷. Bu sürekli karar vericinin güvenliğine dair her türlü tehditin ise bertaraf edilmesi gerekmektedir¹⁸⁸.

Hobbes, devletin kuruluşunu ölümlü bir tanrının doğuşuna benzetmektedir. Bunun sebebi de inşa edilen yapının, onu sosyal sözleşme yoluyla var eden her bir bireyin hak ve yetkilerini toplayıp mutlak bir kudrete ulaşmasıdır. Tanrıdır çünkü kudretlidir, ölümlüdür çünkü sona erebilir. Şimdi sosyal sözleşmenin Hobbes için ne ifade ettiğini görelim.

Bu hususta Hobbes'un kendisinden daha iyi bir anlatıma gidebileceğimizi düşünmüyoruz:

“İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve, böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani, kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri ve, herkesin, bu kişi veya heyetin, ortak barış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracağı şeylerin amili olmayı kabul etmesi; ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesine de onun muhakemesine tabi kılmasıdır.”

Her şeyden önce, Hobbes'un heyeti de doğa durumunu sona erdirebilecek bir egemen olarak kabul ettiğini görüyoruz. Bu hususun daha önce açıkladığımız egemenin tekliği düşüncesi ile çeliştiği sanılmamalıdır. Zira burada söz konusu olan yapay ya da tüzel bir kişi yaratarak hak ve yetkilerin ona devredilmesi, ona teslim olunmasıdır. Dolayısıyla heyet de olsa, tek kişi de, söz konusu olan ölümlü tanrı bir tüzel kişidir.

Öte yandan, devletin varlık amacının insanları doğa durumundan çıkarıp güvenliklerini sağlamak olduğu görülmektedir. Fakat, devletin bu amacı gerçekleştirmek için çalışacağına dair bir güvence bulunmamaktadır.

¹⁸⁶ Hobbes, s. 134.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Barden ve Murphy, s. 232-233.

Bu noktada, Hobbes'a göre devletin sosyal sözleşmenin bir tarafı olmadığı, onunla bağlı olmadığı söylenebilir¹⁸⁹. Bu durumda, tebaa niçin böyle bir sözleşme yapmaktadır? Çünkü Hobbes'a göre “*Egemen güç yokluğu kadar zararlı değildir*”¹⁹⁰.

Sosyal sözleşmede kişinin devlete karşı bir güvencesi bulunmasa da, sözleşmenin tarafı olan diğer kişilere karşı bu güvence sağlanmıştır. Hobbes'a göre, kişi hak ve yetkilerinin tümünü diğer kişinin de hak ve yetkilerini egemene devretmesi şartıyla devretmektedir¹⁹¹. Bununla beraber, bireyler tek bir hakkı egemene devretmemektedirler: Egemenin kendilerini canlarından etmeye kalkması durumunda direnme hakkı. Bu hakkın devredildiği düşünülemez, çünkü kişiler zaten hayatlarını korumak için devleti yaratmaktadırlar. Dolayısıyla, devletli toplum teşkil edildiğinde de egemenin canlarına kastetmesi halinde her türlü direnişi gösterme hakkına sahiptirler¹⁹².

Bu noktada önemli bir hususu belirtmek gerekmektedir. Hobbes her ne kadar genel anlamıyla sosyal sözleşmeye dayanarak kurulmuş devletleri incelemişse de, devletin kuvvet kullanma ve fetih yoluyla da kurulabileceğini öne sürmüştür¹⁹³. Bunun sözleşme ile kurulmuş olan devletten tek farkının tebaanın karşılıklı olarak uyuşan iradelerinden dolayı değil, egemenin korkusundan hakimiyet altına girmesidir¹⁹⁴. Dolayısıyla, egemenlik hakları bu iki devlet tipinde farklılık arz etmez¹⁹⁵. Açıkçası Hobbes'un bu düşüneyi, yani aslen kuvvet ve mücadele teorisine dayandığı

¹⁸⁹ Hobbes, s. 138.

¹⁹⁰ Hobbes, s. 144.

¹⁹¹ Hobbes, s. 136.

¹⁹² Kane, s. 7. Bununla birlikte, burada Locke'takine benzer bir "direnme hakkı"ndan söz edildiğini söylemek güçtür. Hobbes, egemenin bir vatandaşı öldürme yetkisinin bulunmadığını değil, vatandaşın bu durumda direnmemesinin beklenemeyeceğini vurgulamaktadır. Öte yandan, buradaki direniş, bir bütün halinde egemenin varlığına değil, spesifik bir emrine karşı gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla, hiçbir şekilde egemenin zorlanması, değiştirilmesi veya ortadan kaldırılması sonuçlarını yaratamaz. Hobbes'un, tebaanın egemene boyun eğme yükümlülüğünün, egemenin onları koruma gücüne sahip olduğu sürece devam ettiği söylediği doğrudur. Ancak, dikkat edilmelidir ki burada egemen, vatandaşları korudukça değil, onları koruma gücü bulunduğu sürece devam etmesidir. Dolayısıyla, egemen açısından bir koruma yükümlülüğü bulunduğundan bahsetmek kanımızca oldukça güçtür.

¹⁹³ Hobbes, s. 155.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

söylenebilecek düşüncüyü, fazla irdelenmediğini ve bu suretle kurulan devletin meşruiyetini kabul ederek geçiştirdiğini görmekteyiz.

Son olarak, Hobbes'un devletlerarası ilişkileri, doğa durumunda insanlar arasındaki ilişkilere benzettiğini söyleyebiliriz¹⁹⁶. Bu husus, kuşkusuz devletlerüstü bir egemenin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, doğa durumu için yapılabilecek tüm olumsuz tespitler devletlerarası ilişkiler için de yapılabilir. Aynı zamanda, Hobbes'ta tebaanın egemenin savaş kararlarına itaat ederek orduya katılma yükümlülüğü de düşünülecek olursa¹⁹⁷ aslında sosyal sözleşme veya zorla kurulmuş bir devletin insanları doğa durumundan ne kadar kurtardığı sorgulanabilir. Bu durumda muhtemelen Hobbes yine “devletin varlığı yokluğu kadar zararlı değildir” tespitini öne sürerek devletlerarası savaşların insanların arası savaşlardan çok daha nadir gerçekleştiğini belirtecek ve devletlerin örgütlü savaşlarında doğa durumunda insanlar arasında yaşanabilecek herhangi bir arbededen çok daha fazla can kaybının yaşanacağı gerçeğini gözardı edecektir. Ancak, Hobbes'un devletlerarası ilişkilerde doğa durumunun hakim olmadığını iddia etmesi kendi teorisini zayıflatacaktı. Nitekim, bu sefer uluslararası bir egemenden bahis açması gerekecekti ve bu – hele ki Hobbes'un zamanı için – mümkün değildi.

Hobbes, sosyal sözleşmeden yola çıkarak devlet tipleri, tebaanın yükümlülükleri ve egemenin özellik ile görevleri gibi hususları da incelemektedir. Ancak, bu hususlar çalışmamızın kapsamı dışında tutulmuştur.

E. Hobbes'un Eleştirisi

Öncelikle, Hobbes'un verilerini ve varsayımlarını kabul ettiğiniz takdirde devlet sonucuna rahatlıkla ulaşılabileceğini belirtelim. Kendi içinde çok tutarlı bir ilerleme seyreden Hobbes'un sosyal sözleşme teorisi, üzerine kurulduğu varsayımlardan biri bile reddedilecek olursa tamamen çökerek manasızlaşacaktır. Bu kısımda, Hobbes'un varsayımlarını eleştirerek vardığı sonucun nesnellliğini sorgulayacağız.

İlk olarak, Hobbes'un çizdiği insan doğası portresi ele alınmalıdır. Mutluluğun peşinde olan ve bu maksatla bir yandan arzuladığı nesnelere elde

¹⁹⁶ Hobbes, s. 166.

¹⁹⁷ Hobbes, s. 169.

etmeye çalışırken, diğer yandan bu nesnelere elde etmesine yarayacak olan araçları ele geçirmekle uğraşan; yani hem mutlu olup hem de daha mutlu olmasını sağlayacak olan güç istencinin peşinde koşan birey doğası, ilk bakışta yadsınmayabilir. Bu düşünce Hobbes'ta o kadar basit ve açık bir şekilde ifade edilmiştir ki Hobbes okuyucusu aksinin mümkün olduğunu hayal etmeyebilir bile.

İlkel devletsiz bir toplumda bireyin mücadelesi Hobbes'un da belirttiği gibi arzulanı nesnelere elde etmek yönünde olacaktır. Bu durumun devletli bir toplumda değişeceğini söylemek zordur. Ancak, doğa durumundaki ihtiyaçlardan (nesnelere) pek çoğunun yemek, içmek ve barınmak gibi temel ihtiyaçlar olacağı unutulmamalıdır. Avcı – toplayıcı olarak hayatını sürdüren bir topluluğun öncelikli mücadelesi doğaya ve doğanın önüne çıkardığı engellere karşı olacaktır. Fiziksel olarak diğer hayvanların önemli bir kısmından zayıf konumdaki insanoğlu, görece gelişmiş aklının nimetlerini kullanarak zorlukları aşır, hayatta kalma mücadelesinde olacaktır. Ancak, böyle bir mücadelenin bir insan tarafından kendi başına verilebilmesi mümkün müdür? Bir başka deyişle, devletsiz doğa durumunda insanoğlu gerçekten de Hobbes'un ifade ettiği gibi bir bireyi mi olacaktır?

Hobbes'a yönelteceğimiz ilk itiraz doğa durumundaki asıl mücadelenin insanın insana karşı değil, insanların bir topluluk hâlinde doğaya karşı yürüttüğü bir mücadele olacağı yönündedir¹⁹⁸. Dolayısıyla, devletten önce işbirliği insan ırkı arasında bir zorunluluk olarak ortaya çıkmış olmalıdır. İnsan doğasında bireycilik olsa da, ki insanın aslen kendi güvenliği ve çıkarları için mücadele edeceği konusunda bir itirazımız yoktur, güvenliğini sağlamak için başkalarıyla işbirliği içerisinde olmak zorunda olduğu yadsınmaz. Bu durumda, doğa durumunda insanın insana karşı güvensizliğinin ve dolayısıyla da sürekli savaşın olacağı varsayımının ne derece yerinde olduğu tartışmalıdır. Nitekim, buradaki mücadele insanları birbirine kırdıran bir mücadeleden ziyade, onları bir araya getiren ve toplulaşmalarını sağlayan bir mücadeledir. İnsanların birlikte hayatta kalma mücadelesidir.

Kaldı ki avcı ve toplayıcı olarak yaşayan bir topluluk bizzat doğada mevcut olan kaynakları elde etmekle uğraşmaktadır. Muhtemelen zamanlarının büyük bir bölümünü hayatta kalmaları için elzem olan bu

¹⁹⁸ Ancak, elbette bu tarihî bir argümandır. Hobbes, doğa durumunun tarihsel olarak sınıflandırılmasına gitmemektedir. Zaten gitmesi de onun işini zorlaştıracaktır.

kaynakları elde etmek için harcıyorlardı. Bununla beraber, o zamanlarda dünyanın bugünkü gibi parsellenmiş olmadığını ve insan topluluklarının belki de birbirleriyle hiçbir iletişim kurmadan yaşayıp öldüklerini de unutmamak gereklidir. Bütün bunlar göz önüne alındığında, insan toplulukları arasındaki düşmanca mücadele, en fazla günümüzde şempanze topluluklarının arasındaki savaş (arbe?) kadar yıkıcı olacak ve ancak o derece umutsuzluk yaratacaktır.

Bununla birlikte, neolitik devrim sonrasında, yani insanlar tarımı keşfedip üreten bir toplumsal yapıya büründüklerinde ve tarihleri boyunca ilk defa ihtiyacından fazla “nesne” elde edebildiğinde bu senaryo değişmeye başlamıştır¹⁹⁹. Tarımla ve mülkiyet kavramı ile birlikte artı ürünü elinde tutan zümrenin devletleşmeye doğru geliştiğini varsaymak bilimsel açıdan daha doğru olacaktır. Jeff Vail'in deyimiyile: “...tarıma elverişli araziye erişimi kontrol eden iktidar, o topraktan elde edilen ürünlere bağımlı yaşayan toplumlara kontrol eder oldu”²⁰⁰. Ancak, bunun kabulü sosyal sözleşme teorisinin kabulünü dışlayacaktır. Nitekim, artı ürünün kontrolünün tebaanın rızasından ziyade güç ile sağlandığı düşünülmektedir²⁰¹.

Yukarıdaki açıklamalarımızla Hobbes'un doğa durumunun insanlar insanın mücadelesini kaçınılmaz kılacağı ve sürekli savaş durumunda bulunan insanın devleti tek çıkış yolu olarak göreceği yönündeki tespitine katılmadığımızı, bu önermenin, bildiğimiz kadarıyla, tarihsel gerçeklikle uyuşmadığını belirtmiş olduk. Hobbes, gözlemlerine dayanarak ayrıca egemen bir devletin varlığının yokluğundan daha faydalı olduğunu belirtmektedir. Bunu söylemesinin sebebi de, açık olduğu üzere, devletin bireyler arasındaki savaşı sona erdirecek oluşudur. Günümüz devletlerine bu açıdan baktığımızda Hobbes'un bu varsayımının da geçerliliği tartışmalıdır. Bildiğimiz devletli tarihin verileri ele alındığında, devletlerin gerek kendi içlerinde gerekse birbirleri arasında gerçekleştirdikleri savaşları göz önüne aldığımızda, Hobbes'un tespiti anlamını koruyabilmekte midir? Elbette devletsiz toplum dönemindeki insan grupları arasında gerçekleşen çatışmalarda ölenler hakkında bir veriye sahip olmadığımız için bu sorunun kesin cevabını vermemiz mümkün değildir. Yine de, devletin örgütlü şiddeti

¹⁹⁹ Bkz. Vail, 5. Bölüm, 1. paragraf.

²⁰⁰ Vail, 5. Bölüm, 3. paragraf.

²⁰¹ Şenel, s.42-43.

ile ilkel toplumların şiddete yönelik araçları ve o zamanlardaki insan nüfusunun tahminî durumu göz önüne alınarak belli bir fikir edinmek mümkündür.

Hobbes'un teorisi, doğa durumundan devletli topluma geçişteki ilk devletin meşruiyetini açıklayabilse dahi, tebaa değıştikçe bu rızaların tekrar alınması gerekecektir. Çünkü yeni tebaa haklarını devreden bir sözleşme bağtılamamıştır. Böyle bir rızanın alınmamış olduğu da aşıkardır. Bu soruna Hobbes'ta değinilmemiştir. Ancak, bu itiraz Hobbes'un teorisi açısından geçerli bir itirazdır, nitekim Hobbes, kurguladığı sosyal sözleşme teorisinin kurgusal olduğunu iddia etmemiştir. Bu da, sosyal sözleşmeden tarihî bir gerçeklik, bir olgu olarak bahsettiği izlenimini yaratmaktadır.

Hobbes'a karşı yöneltilen bir başka itiraz da sürekli savaş durumundaki insanlar arasında iletişimin gelişmeyeceği, dolayısıyla dilden bahsedilemeyeceği ve bir sözleşme akdedilmiş olmasının mümkün olmadığı yönündedir²⁰². Ancak, Hoekstra'nın belirttiği gibi, bu itirazın zayıflığı, medenî hâl öncesinde, doğa durumunda da aileler ve diğer devlet öncesi topluluklar arasında dilin gelişeceği gerçeğini göz ardı etmesidir.

Sosyal sözleşme teorilerine karşı genel olarak yöneltilen bir itiraz, bu teorisin tarihsel gerçekliğinin sorgulanması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Böyle bir sözleşmenin tarihin herhangi bir noktasında bireyler arasında akdedilmiş midir? Nitekim, sosyal sözleşmenin varsayımsal olduğunun ve yegâne maksadının aynı şartlar altında bulunan makûl bir insanın böyle bir sözleşmeyi imzalamak isteyeceğini göstermek olduğunun savunulması mümkündür. Bu konuda Hoekstra, Hobbes'un yazınında bu türden varsayımsal bir sosyal sözleşme teorisinden bahsettiğine dair bir kanıt olmadığını düşünmektedir²⁰³. Dolayısıyla, sosyal sözleşmenin tarihsel geçerliliği olmadığı itirazı Hobbes bakımından ileri sürülebilecektir.

III. Hobbes'un Felsefesinin Nietzsche'nin Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi

Bu kısımda, yukarıdaki plan doğrultusunda Hobbes ve Nietzsche'nin siyaset felsefelerinde önem arz eden hususları karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz.

²⁰² Hoekstra, s. 119.

²⁰³ Hoekstra, s. 117.

A. İnsan Doğası

Nietzsche'nin ve Hobbes'un insan doğasına ilişkin düşünceleri, her ikisinin de insan doğasındaki bencilliğe vurgu yapması açısından benzerlik göstermektedir²⁰⁴. Yukarıda, Nietzsche'nin siyaset felsefesini anlatırken insan doğası görüşüne vurgu yapmıştık. İnsan ruhunun ölümsüz olmadığını keşfedilmesi Nietzsche tarafından heyecanla karşılanmış ve olumlu bir gelişme olarak kaydedilmiştir²⁰⁵. Bu açıdan ölümsüz insan ruhunun varlığına inanmayan Nietzsche'nin siyaset felsefesinin de metafizik öğelerden arınmış, materyalist bir felsefe olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan, Hobbes'un insan doğasına ilişkin felsefesinin de materyalist geleneğin devamı olduğunu yukarıda belirtmiştik. Buradan, Hobbes'un insan ruhunun varlığına inanmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Nitekim, Hobbes eserlerinin birçok kısmında, belki de dönemi dindarlarının tepkisini bir ölçü yumuşatmak maksadıyla, Tanrı'ya ve teolojik diğer öğelere yer vermiş ve dini reddetmemiştir. Ancak, onun vurgulamak istediği bu tür metafizik öğelerin siyasi olayların üzerinde fazla etkisi olmadığıdır. Bu bakımdan, ilk olarak iki düşünürün de insan doğasına bakışının materyalist unsurlar içerdiğini belirtmek icap eder.

İki düşünür de insan aklının şaşmaz olmadığını düşünmektedir. Hobbes'un aklın şaşmaz ilkelere ulaşma konusunda başarılı olamayacağını yukarıdaki ilgili bölümde açıklamış ve bunun Hobbes'un göreceli ahlakına giden yolu açtığını belirtmiştik. Nietzsche de insan aklının şaşmaz doğrulara (faydaya) ulaşamayacağını ifade etmiştir: “*En özgür ve hassas akıl, kimi zaman iki şey arasında daha büyük avantajın seçtiği tarafta olmasını sağlayacak şekilde seçim yapmaya muktedir değildir.*”²⁰⁶ Nietzsche, bildiğimiz, inandığımız ve değer verdiğimiz şeyler konusunda aklımızdansa içgüdülerimizin, bilinçaltı yaşamlarımızın rol oynadığı görüşündedir²⁰⁷. Bir başka deyişle, Nietzsche, insanın doğuştan akılcı bir varlık olduğunu reddederek, *homo economicus* kavramının karşısında yer almaktadır²⁰⁸.

Ayrıca belirtmek gerekir ki Nietzsche insanın kendi kendinin yargıcı olmasını bir amaç olarak belirlemektedir²⁰⁹. Ona göre, akıl yoluyla objektif

²⁰⁴ Guldmann, s. 9.

²⁰⁵ Kazantzakis, s. 27.

²⁰⁶ Nietzsche, 2010a, s. 37.

²⁰⁷ Leiter, 2013a, s. 3.

²⁰⁸ Guldmann, s. 10.

²⁰⁹ Nietzsche, 2011b, s. 87.

ahlakî gerçeklere ulaşmanın bir yolu bulunmamaktadır²¹⁰. Bunun sebebi ise, insan aklının objektif ahlakî doğruları kavrama konusundaki yetersizliği değil, Nietzsche'nin ahlakın objektifliği konusunda bir skeptik olmasıdır²¹¹. Nietzsche, nesnel ahlakî gerçeklerin bulunmadığını düşünmektedir²¹². “Ahlaklı kişilerin” şeyin özünde birtakım ahlakî niteliklerin bulunduğunu düşünmesi ile astologun, yıldızların hareketinin insanın kaderi üzerinde etki sahibi olduğunu düşünmesi Nietzsche açısından benzer durumlardır. Aslen, yalnızca evrenin kurallarına göre devinim halinde olan yıldızlar söz konusudur. Yıldızların, insan hayatı üzerindeki etkisi, onların hareketinin değil, hareketleri hakkında sahip olduğumuz hislerin sonucudur. Ahlakî gerçekler de, şeyin özünde olduklarından değil, o hayalî özün bizde yarattığı histen kaynaklanmaktadır²¹³. Nietzsche'nin ahlak felsefesinin, Hobbes'un göreceli ahlak anlayışının iyiyi ve kötüyü birey merkezli tanımlaması sebebiyle Hobbes'a yaklaştığını söyleyebiliriz. Hobbes, genel ahlakı reddederek doğa durumunda her insanın kendi yargıcı olacağını ve neyin iyi neyin kötü olduğunu faydacı bir esasa göre kendisinin karar vereceğini düşünmektedir. Her iki düşünürün de ahlak felsefesi, bireyi ve bireyin yargılarını esas almaktadır.

Öte yandan, iki düşünürde insanı harekete geçirenin, hareketlerinin altında yatan sebebin ne olduğunun da incelenmesi gerekir. Nietzsche insan eylemlerinin temelinde güç istencini yerleştirmişti. Yani, onda göre yemek, içmek ve çiftleşmek dahil insanın organik yapısı ile ilgili her türlü eylem güç istencinden kaynaklanmaktadır²¹⁴. Güç istencini ise geniş anlamıyla bir hakimiyet isteği olarak yorumlayabileceğimizi belirtmiştik. İnsanlar hakimiyet peşinden koşarlar. Hobbes ise insanların hakimiyet olmasa bile mücadeleye (savaşa) yaşamlarını idame ettirebilmek için ihtiyaç duyduklarını kabul etmektedir. Ancak, yukarıdaki açıklamalarımızdan görüleceği üzere insanı harekete geçiren unsur bu değildir. İnsanlar arzu ettikleri, yani haz alacakları bir başka deyişle fayda sağlayacakları nesnelere elde etmek ve rahatsızlık duydukları nesnelere kaçınmak için harekete geçerler. Savaş ise doğa durumunda bunu sağlamanın kaçınılmaz bir sonucudur. Benzer şekilde, Hobbes'un savaşı ve mücadeleyi, dolayısıyla

²¹⁰ Leiter 2013a, s. 5.

²¹¹ Leiter, 2013b, s. 1.

²¹² Leiter, 2013b, s. 4.

²¹³ Benzetme için bkz. Leiter, 2013b, s. 6.

²¹⁴ Nietzsche, 2010b, 401, 419.

hakimiyeti haz duygusunu arttırmak için bir araç olarak gördüğü, Nietzsche içinse gücün haz anlamına geldiğini söylemek çok da yanlış olmayacaktır²¹⁵.

İki düşünür arasındaki farklardan birini belirtmek gerekirse, Hobbes insanın doğa durumunda kendini savunmak için her şeyi yapabileceğini belirtir. Öte yandan, Nietzsche'ye göre “kendini savunmak” diye bir şey yoktur. İnsanda iki çeşit eğilim vardır ve bu eğilimleri şu şekilde ifade etmiştir: “*Bir güç miktarı ürettiği etki ve direniş gösterdiği etkiyle tanımlanır. Düşünülebilir olmasına rağmen, geçirgen aşama eksiktir. Temelde şiddet istenci ve kendini şiddete karşı savunma istencidir. Kendini koruma değildir.*”²¹⁶. Burada vurgulanması gereken husus Nietzsche'nin pasif eylemleri de güç istenci kapsamında açıkladığıdır.

İki düşünürün mutluluk konusundaki düşünceleri de belli bir paralellik göstermektedir. Hobbes için mutluluğun arzulanan nesnelere elde etmedeki süreklilik olarak tanımlandığını yukarıda ilgili bölümde belirtmiştik. Benzer şekilde Nietzsche de mutluluğu bir süreklilik olarak tanımlanmakta ancak sürekli olan şeyin güç elde etme isteği²¹⁷ olduğunu ve mutluluğun da bunun bir semptomu olduğunu belirtmektedir:

*“Bireysel 'mutluluğun' (her canlının ulaşmak için çaba gösterdiği varsayılan şeyin) yerine gücü ileri sürmek, bariz bir şekilde aydınlatıcıdır: 'Güç için, gücün artırılması için çaba sarf edilmektedir': - keyif sadece elde edilen güç duygusunun bir semptomudur.”*²¹⁸

Son olarak insan doğasına ilişkin değerlendirmemiz gereken özgür irade hususu kalmıştır. Nietzsche'nin “özgür” sıfatını güç istenci olarak tanımladığı irade için kabul etmediğini belirtmiştik. Hobbes da genel özgür irade kuramcılarında ayrılmaktadır. Ona göre insan ancak şartların ön elemeyen geçirdiği olasılıklar arasında seçim yapabilir, dolayısıyla söz konusu olan özgür irade değil, iradenin özgürce ifadesidir. Öte yandan Nietzsche'nin insanın özgür iradesine ilişkin yaptığı şu tespiti vurgulamak isteriz:

“Hiçbir şeye bağımlı olmadığımızı hissettiğimiz sürece kendimizi bağımsız sanıyoruz... Ya tam tersi doğru olsa: Her zaman birkaç kat

²¹⁵ Nietzsche, 2010b, s. 482.

²¹⁶ Nietzsche, 2010b, s. 407.

²¹⁷ Bkz. Nietzsche'nin siyaset felsefesine ilişkin yukarıdaki bölüm.

²¹⁸ Nietzsche, 2010b, s. 439.

*bağımlılık altında yaşıyor, ama uzun zamandır alışkanlık haline geldiği için zincirlerin baskısını artık hissetmiyorsa? Sadece yeni zincirlerden dolayı acı çekmektedir. Doalısıyla 'iradenin özgürlüğü', yeni zincirleri hissetmemekten başka bir şey değildir."*²¹⁹

Öncelikle belirtelim ki Nietzsche'nin "iradenin özgürlüğü"nden kastı Hobbes'un bahsettiği manada iradenin ortaya konması özgürlüğü değildir. Burada genel olarak özgür irade kuramından bahsedilmektedir. Bu tespiti yapan Nietzsche aynı zamanda özgür irade öğretisinin hakim sınıfların uydurması olduğunu belirtmektedir²²⁰. Dolayısıyla, sınıfsal bir bakış açısı benimseyecek olursak Nietzsche için özgür irade öğretisi burjuvanın, yani bu öğretiyi en şiddetli biçimde destekleyen sınıfın, ona tabi olanlara bağladığı zincirlerden başka bir şey değildir.

Nietzsche'nin özgür irade ile ilgili görüşlerinden onun birey özgürlüğüne ilişkin olumsuz bir fikre sahip olduğu çıkarılmamalıdır. Aksine, Nietzsche birey özgürlüğüne büyük önem atfetmekte, ancak bunun için Hobbes da dahil olmak üzere bütün sosyal sözleşmecilerden farklı bir reçete sunmaktadır. Özgürlüğün güç istencinin makyajlı bir hali olduğunu belirtmiştik. Nietzsche özgür olmak isteyen bir insana tek reçete sunmaktadır: "*Özgür insan savaştır...Birinci koşul: güçlenmek için yeterli olmak gerekir: yoksa hepsi boş*"²²¹

B. Doğa Durumu

Nietzsche'nin doğa durumuna ilişkin doğrudan bir tespitine rastlayamadık. Ancak elbette ki genel felsefesinen yola çıkılarak Hobbes ile bir karşılaştırma yapmak mümkündür.

Hobbes, insanların doğuştan eşit olduğunu varsayımsal olarak kabul etmekten ziyade bu düşünceyi olabildiğince nesnel gözlemlerle temellendirmeye çalışmıştır. Nietzsche'nin ise bu düşünceyi tamamen reddettiğini ve insanların birbirinden güçlü veya zayıf olarak doğduğu ve zayıfın güçlü tarafından tahakküm altına alınmasının bir doğa kuralı olduğu yönündeki görüşünü de ifade etmiştik. Nietzsche'nin eşitsizlik anlayışı o denli cüretkardır ki köleliğin iyi ve adil olduğunu savunduğu gibi işçilerin

²¹⁹ Nietzsche, 2010a, s. 16.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Nietzsche, 2011c, s. 99.

ezilmesinin kültür yaratacak dehaler için bir ön şart olduğunu bile düşünmektedir²²². Benzer şekilde sosyal sözleşmecilerin doğal eşitlik anlayışını şu sözleri ile eleştirmektedir:

*“Toplumsal antlaşmanın 'derin adaletinden' bahsederiz; sanki şu insanın avantajlı koşullar altında doğduğu, bir diğer insanın dezavantajlı koşullar altında doğduğu gerçeği kendi içinde bir adaletsizlik değilmiş gibi; hatta şu insanın bu niteliklerle, bir diğer insanın şu niteliklerle doğmuş olması adaletsiz değilmiş gibi.”*²²³

Kısacası, Nietzsche'ye göre, Hobbes'un eşitsizliğin insanlar arasında önemli bir fark yaratmayacağı düşüncesi bir şey ifade etmemektedir. Ancak, bu konuda Hobbes'un daha ikna edici bir açıklama yaptığını söylemeden geçemeyeceğiz. Nietzsche'nin doğal eşitsizlik kanunu doğru olsa dahi bu eşitsizliğin, hele de bu eşitsizlik doğa tarafından değil de sosyal düzen tarafından yaratılmışsa, Hobbes'un dediği gibi çok büyük bir fark yaratmayacağını belirtmek gerekir. Dolayısıyla, insanların birbirinden avantajlı ve dezavantajlı olarak doğmuş olabilecekleri gerçeğini reddetmeden bu farklılıkların genel çerçeveden büyük bir farklılık yaratmayacağını öne sürerek Hobbes'a hak vermekteyiz.

Doğa durumu konusunda Hobbes ile Nietzsche'nin en açık şekilde ayrıştığı nokta Hobbes'un doğa durumunda sürekli savaş, korku ve yalnızlık içerisindeki insan hayatına ilişkin olumsuz görüşü olacaktır. Nietzsche'nin bu durumu Diyonizyak ezgiler eşliğinde ve şiirsel bir dilde yücelttiğini duyar gibiyiz:

*“İnsanın seçim şansı yoktur: ya tepede olur-- ya da küçümsenmiş, yok edilmiş, üzerine basılmış bir solucan gibi en altta. Zorba, yani özgür olabilmek için zorbalara karşı olmak gerekir. Yüz tane Damokles kılıcı²²⁴ altında yaşamak küçük bir avantaj değildir: insan bu şekilde dans etmeyi öğrenir, 'hareket özgürlüğü' kazanır.”*²²⁵

Dolayısıyla, Hobbes'un çizdiği doğa durumu birçokları için korku, acı ve tedirginlik yaratacaksa da, Nietzsche bu durumu, bireysel anlamda üstün

²²² Cristi, s. 6.

²²³ Nietzsche, 2010b, s. 477.

²²⁴ Yüksek mevkilere yönelmiş tehditleri ifade eder. Bkz. http://tr.wikipedia.org/wiki/Demokles'in_k%C4%B1l%C4%B1c%C4%B1

²²⁵ Nietzsche, 2010b, s. 482.

olan insanın yükselmesi için uygun ortam olarak görecektir ve insanın ancak bu şekilde, tehlikeleri aşarak ve direnişi kırarak özgür olabileceğini söyleyecektir. Zerdüş de çekinmeden savaşı tavsiye etmektedir müritlerine: *“Yeni savaşların aracı olarak sevmelisiniz barışı...Size çalışmanızı değil, savaşı tavsiye ederim. İşiniz savaş, barışınız zafer olsun”*.²²⁶

Nietzsche savaş durumunun yalnızca bireyler için değil bir bütün halinde insanlık için de önem arz ettiğini düşünmekteydi. Onun felsefesinde savaş sırasında kültür gelişimi dursa dahi insanlık bu “uykudan” daha güçlü olarak uyanacaktır²²⁷. Buradaki fark, Hobbes'un savaş durumunu barışın yokluğuna dayanarak tanımlamasında yatmaktadır. Hobbes, doğa durumunda barış olmadığı için savaşın ve savaş tehdidinin sürekli olacağını ve dolayısıyla Nietzsche'nin “uykusunun” sona ermeyeceğini, kültürel felcin devamlı olacağını düşünmektedir.

Benzer şekilde Nietzsche'nin “iyi” ve “kötü” kavramlarına olan bakışını incelersek Hobbes'un doğa durumu için kullandığı “kötü” sıfatına karşı çıkacağını göreceğiz. Nietzsche'ye göre “iyi” insandaki gücü ve güç istencini arttıran herhangi bir şeydir²²⁸. Savaşın da insana tepede olma imkanı sağlayacağı düşünüldüğünde, sahip olduğu gücü arttırmak için bir araç teşkil edeceği görülecektir. Dolayısıyla, Nietzsche'ye göre savaş durumunun “kötü” olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Aksine savaş “iyi” bir şey olarak nitelendirilmelidir.

C. Devletin Doğuşu

Aslen, Hobbes ve Nietzsche'nin felsefeleri arasında paralel noktalar bulunduğunu görmüş bulunuyoruz. Ancak, bu paralelliklerin hiçbirisi – özellikle de doğa durumunun Nietzsche perspektifinden yorumunu yaptıktan sonra - Nietzsche'ye göre insanların yetkilerini mutlak ve sınırsız bir egemene devretmesini açıklayamaz. Bu durum her şeyden önce Nietzsche'nin tüm insanî fiillerin kökeninin oluşturan güç istencine karşıdır. Nietzsche'nin devletin kökenine ilişkin düşüncelerin kuvvet ve mücadele teorisine yaklaştığı da düşünülecek olursa, zaten devletin oluşumunda bireylerin rızasını ön plana çıkaran sosyal sözleşme teorisine paralel düşünmesi beklenemezdi.

²²⁶ Nietzsche, 2011b, s. 71.

²²⁷ Nietzsche, 2011a, s. 283.

²²⁸ Nietzsche, 2012, s. 10.

Yukarıda, hem Nietzsche'nin siyaset felsefesini açıklarken hem de sosyal sözleşme teorisine ilişkin görüşleri incelenirken, devletin kökeninde bireylerin ayrı ayrı rızasının yatamayacağı açıklandığı için tekerrüre düşmemek maksadıyla bu açıklama ile yetiniyoruz.

SONUÇ

Friedrich Nietzsche ve Thomas Hobbes'un insan doğasına ilişkin düşünceleri şaşırtıcı ölçüde çok ortak nokta bulundurmaktadır. Dolayısıyla, Hobbes'un insan doğasının bir fonksiyonu konumundaki doğa durumu da Nietzsche'nin felsefesi kapsamında tam olarak reddedilemez. İki düşünür arasındaki farkı ortaya koyan şudur: Hobbes, çizdiği ve insan doğasından ileri geldiğini iddia ettiği tabloyu karamsar olarak görmüş ve sosyal sözleşmeyi doğa durumundaki insanlara icat ettirmiştir. Bu noktadan sonra aralarında benzerlik bulmak mümkün gözükmemektedir. Nitekim Hobbes, maddeyi anlamak için atomu icat etmiştir²²⁹.

Thomas Hobbes, kendisinden sonra gelen Locke ve Rousseau gibi sosyal sözleşmecilere öncülük etmiş, düşüncelerini sıkı bir sistematik içerisinde ve net bir şekilde açıklamış, çağının ötesinde bir filozoftur. Özellikle de insan doğası, yönetme hakkı ve ahlak gibi konularda, materyalist bir temel üzerinde faydacılığı ve sekülerizmi birleştirmesiyle, insanlığın düşünsel birikimine büyük katkı sağlamıştır. Öte yandan, Nietzsche, felsefe kürsüleri dışında akademik dünyada hak ettiği saygıyı görememiş ve buna üslubu ve sistematikten yoksun eserleriyle bir nebze de kendisi neden olmuştur. Buna rağmen, Nietzsche'nin yıkıcı felsefesinin, sosyal sözleşme teorisi ve bu teorinin ünlü temsilcisi Thomas Hobbes'un görüşleri açısından ciddi eleştiriler ortaya koyduğunu ve sosyal sözleşme teorisinin nihilist bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi gerektiği kanısındayız. Bu yeniden değerlendirmenin belli bir amacı olması gerekmez, hatta bu değerlendirmede başlangıçtan belli bir sonuca ulaşmanın hedeflenmemesi daha doğru olur. Bu değerlendirme neticesinde sosyal sözleşme teorisi reddedilmese dahi, eğer ayakta kalmayı başarabilirse, daha güçlü ve tutarlı bir teori olarak karşımıza çıkacaktır. Bu sebeple, özellikle siyaset felsefesi ve siyasetin genel teorisi ile ilgilenen yazarların,

²²⁹ Bkz. 97. dipnot.

Nietzsche'nin felsefesini görmezden gelmeğe, onun sunduğu perspektif ile uzun süredir kabul görüp baş tacı edilmiş olan düşünceleri sınaması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbey, Ruth ve Appel, Frederick (1998), “Nietzsche and the Will to Politics”, *The Review of Politics*, Cilt: 60(1), 83-114.
- Barden, Garrett ve Murphy, Tim (2007), “Law's Function in *De Cive* And *Leviathan*: A Re-appraisal of the Jurisprudence of Thomas Hobbes”, *Dublin University Law Journal*, Cilt: 29, 231-259.
- Berk, Mary (2011), “Having Rights and Being Right: Thomas Hobbes on the Nature of Right”, APSA Yıllık Toplantı Sunum Belgesi, 6 Nisan 2015 tarihinde http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1916362 adresinden erişilmiştir.
- Clastres, Pierre (2011), *Devlete Karşı Toplum*, İstanbul, Ayrıntı.
- Cristi, Renato (2010), “Nietzsche On Authority and State”, 7 Nisan 2015 tarihinde http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%2014/3_Cristi.pdf adresinden erişildi.
- Fine, Kit “What is Metaphysics”, 7 Nisan 2015 tarihinde <http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1160/met.pdf> adresinden erişilmiştir.
- Gözler, Kemal (2011), *Anayasa Hukukunun Genel Esasları*, Bursa, Ekin.
- Gözler, Kemal (2012), *Devletin Genel Teorisi*, Bursa, Ekin, 2012.
- Guldmann, Rony (2010), “Between Cynicism and Idealism: Nietzsche and the Sladers of Human Nature”, 5 Nisan 2015 tarihinde http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1651505 adresinden erişilmiştir.
- Heywood, Andrew (2012), *Siyaset Teorisine Giriş*, İstanbul, Küre.
- Hobbes, Thomas (2013), *Leviathan*, İstanbul, YKY.
- Hoekstra, Kinch (2007), “Hobbes on the Natural Condition of Mankind”, *Cambridge Guide to Hobbes's Leviathan*, New York, Cambridge University Press.
- Kane, John (2010), “Loving the Leviathan: Thomas Hobbes and the Foundations of Civic Nationalism”, APSA Yıllık Toplantı Sunum

Belgesi, 1 Nisan 2015 tarihinde http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1642131 adresinden erişilmiştir.

Kazantzakis, Nikos (2006), *Friedrich Nietzsche on Philosophy of Rights and the State*, New York, State University of New York Press.

Kersting, Wolfgang (2002), *Jean Jacques Rousseaus "Gesellschaftsvertrag"*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kiss, Endre (2001), "Friedrich Nietzsche – A Theoretician of Modern Democracy", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Cilt: 57(2), 269-284.

Kymlicka, Will (2006), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Leiter, Brian (2013b), "Moral Skepticism and Moral Disagreement in Nietzsche", University of Chicago Public Law Working Paper No. 257, 2 Nisan 2015 tarihinde http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1315061 adresinden erişilmiştir.

Leiter Brian (2013a), "Nietzsche Against the Philosophical Canon", University of Chicago Public Law Working Paper No. 438, 2 Nisan 2015 tarihinde <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract=2254398> adresinden erişilmiştir.

Leiter, Brian (2009), "Who is the 'Sovereign Individual'? Nietzsche on Freedom", 3 Nisan 2015 tarihinde http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1473095 adresinden erişilmiştir.

Nietzsche, Friedrich (2010b), *Güç İstenci*, İstanbul, Say.

Nietzsche, Friedrich (2010a), *Gezgin ile Gölgesi*, İstanbul, Say.

Nietzsche, Friedrich (2013), *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, İstanbul, Say.

Nietzsche, Friedrich (2011a), *İnsanca, Pek İnsanca, I. Cilt*, İstanbul, Say.

Nietzsche, Friedrich (2011b), *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, İstanbul, Say.

Nietzsche, Friedrich (2011c), *Putların Alacakaranlığı*, İstanbul, Say.

Nietzsche, Friedrich (2012), *Deccal*, İstanbul, Say.