

İNSAN HAKLARI SÖYLEMİNDE EVRENSELLİK İDDİASI VE HEGEMONYA

Zeynep ÖZDOĞAN

112612010

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HUKUK YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
(İNSAN HAKLARI HUKUKU)

Yrd. Doç. Dr. Gökçe ÇATALOLUK

2015

ÖZ

İnsan hakları kavramı, hukuk alanında yaptırım gücü olan mekanizmalar tarafından yönetilen “çözüm ve denetim sistemi” gibi algılandığı müddetçe insan hakları kavramının temelinde olan sosyal, siyasal ve ekonomik parametreler gündem dışına itilmektedir. Tarihsel olarak bakıldığında değişen çağlarla ve değişimden etkilenen toplumsal yapılarla beraber insan hakları kavramı, her daim geliştirilmeye muhtaç bir söylem ve eylem bütünüdür.

Bu çalışma, insan hakları kavramını söylem düzeyinde inceleyerek bu kavramın taşıdığı evrensellik iddiasının gerçeklikle ne derece örtüştüğünü değerlendirme çabası taşımaktadır. Bunun yanında etik kavramının koşulsuz şekilde evrensel kabul edildiği insan hakları söyleminin, hegemonya ile birbirine temas eden noktalarını gündeme getirme amacı taşımaktadır. Bu sebeple çalışma, insan öznesinin anlamını irdeleyerek açılmakta, öznenin etik ile ilişkisini değerlendirme ile devam etmekte, ardından etiğin evrenselliğini sorgulamakta ve son olarak hegemonyanın bu kavramların inşasında ne derece etkili olduğunu sunma çabası taşımaktadır.

Çalışmanın söylem düzeyinde değerlendirme çabası taşımasının sebebi, söylemin tekelleştiği noktalarda gücün de tekelleştiğini; gücün tekelleştiği noktalarda söylemin de tekelleşebileceğini göstermek istemesidir.

ABSTRACT

As the concept of 'human rights' is perceived as a 'system of solution and regulation' which is managed by legal sanctioned mechanisms, the social, political and economic parameters lying at the center of the concept is overlooked. The concept of human rights, as a historically variable concept which is dependent on changing social structures, is an ensemble of discourse and action in constant need of development.

This study, by analyzing the concept of human rights on the level of discourse, aims at investigating to what extent the concept is loyal to its own claim of universality. Moreover, it aims at exploring the relation between hegemony and human rights discourse, which renders ethics as a universal given. Thus, this study, beginning with an exploration of the meaning of human subjectivity, continues with the investigation of the relationship between subject and ethics while criticizing the universality of ethics. Finally, the study presents the role of hegemony in the construction of these concepts.

This study employs a discursive analysis in order to suggest that the monopolization of discourse goes hand in hand with the monopolization of power.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR CETVELİ	vii
KAYNAKÇA VE ELEKTRONİK AĞ ADRESLERİ	viii
I. GİRİŞ	1
II. İNSAN HAKLARI SÖYLEMİNDE ÖZNE VE ETİK KAVRAMLARININ KONUMU ...	6
A-İnsan Öznesi Tartışmaları	7
1. Levinas ve Badiou'da İnsan Öznesi Kavramı	8
2. Levinas ve Badiou'da Etik Anlayışları	11
B-İnsan Hakları Söyleminde Hakikat Kavramı	15
1. Badiou ve Levinas'ta Hakikat Kavramı	16
2. Kötülük Tartışmalarının İnsan Hakları Söylemiyle İlişkisi	18
C-İnsan Hakları Bağlamında Öznenin Yurttaşlık Konumu	21
1. Yurttaşlık ve İnsan Öznesi İlişkisi Bağlamında Hannah Arendt'in Yurtsuzluk Fenomeni	22
2. Yurttaşlık ve İnsan Öznesi İlişkisi Bağlamında Agamben'in <i>Homo Sacer</i> Kavramı ...	24
III. İNSAN HAKLARI SÖYLEMİNDEKİ EVRENSELLİK İDDİASI	30
A-Evrenselcilik ve Avrupa Merkezilik Kavramlarının İlişkisi	30
1. İnsan Hakları Söylemindeki Batı Çıkışlı Geleneğin Değerlendirilmesi	34
2. İnsan İhtiyaçlarının Haklar Bağlamında Değerlendirilmesi	37
B-İnsan Hakları Söyleminde Evrenselcilik Kavramı	40
IV. İNSAN HAKLARI SÖYLEMİ VE HEGEMONYA	46
A-Gramsci'nin Hegemonya Anlayışı Bağlamında İnsan Hakları Söylemi ve Söylemin Gelişimi	47
1. İnsan Haklarının ve İnsan Hakları Hukukunun Tarihsel Anlamda Gelişiminin Hegemonya ile İlişkisi	52
2. Neoliberal Dönemde Hegemonik İnsan Hakları Söylemi	55
B-İnsan Hakları Söyleminin Evrensellik İddiasından Hegemonik Bir Dile Dönüşmesi	59
V. SONUÇ	62
ÖZGEÇMİŞ	65

KISALTMALAR CETVELİ

BM: Birleşmiş Milletler

İHEB: İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi

NATO: North Atlantic Treaty Organization

UHDR: Universal Declaration of Human Rights



KAYNAKÇA VE ELEKTRONİK AĞ ADRESLERİ

Aktaş S. (2011). *Eleştirel Hukuk Çalışmaları*. İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınları.

Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Amin, S. (2007). *Avrupa Merkezilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*. (M. Sert, Çev.) İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.

Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Badiou, A. (2010). *Communist Hypothesis*. Verso Books.

Badiou, A. (2013). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Balibar, E. (2007). *Biz, Avrupa Halkı? Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*. (K. Tunca, Çev.) İzmir: Aralık Yayınları.

Baxi, U. (2002). *The Future of Human Rights*. Oxford University Press.

Benhabib, S. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet - Zor Zamanlarda İnsan Hakları*. (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Benhabib, S. (2014). *Ötekinin Hakları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bernasconi, R. (2011). *Levinas Okumaları*. (Z. Direk, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.

Bobbio, N. (1993). Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı. J. Keane (Dü.) içinde, *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Collins, H. (2013). *Marksizm ve Hukuk*. (U. D. Tuna, Çev.) Ankara: Dipnot Kitap.

Demir, G. (2014). *Postmarksizm ve Radikal Demokrasi*. İstanbul: Patika Yayınları.

Donnelly, J. (1995). *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*. (M. Erdoğan, & L. Korkut, Çev.) Ankara: Yetkin Yayınları.

Donnelly, J. (2003). *Universal Human Rights in Theory & Practise*. New York: Cornell University Press.

Douzinas, C. (2007). The Many Faces Of Humanitarianism. *Parhessia Journal*, 1-28.

Fiori, G. (1970). *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*. Londra: New Left Books.

Fontana, B. (2008). Hegemony and Power in Gramsci. R. Howson, & K. Smith (Dü) içinde, *Hegemony Studies in Consensus and Coercion* (s. 80-106). Routledge Press.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Penguin.

Foucault, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Galtung, J. (2013). *İnsan Hakları: Başka Bir Açıdan Bakış*. İstanbul: Metis Yayınları.

Gökten, Y. S. (2013). *Hegemonya İlişkilerinin Dünyü, Bugünü ve Geleceği: Neo-Gramsci'ci Bir Bakış*. Ankara: Notabene Yayınları.

Gramsci, A. (1975). *Felsefe ve Politika Sorunları*. (A. Cemgil, Çev.) İstanbul: Payel Kitabevi.

Gramsci, A. (1984). *Modern Prens*. (P. Esin, Çev.) Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık.

Gramsci, A. (2007). *Hapishane Defterleri*. İstanbul: Belge Yayınları.

Habermas, J. (2010). *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*. (İ. Aka, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Holzgrefe, J. L. (2003). The Humanitarian Intervention Debate. *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. içinde Cambridge: Cambridge University Press.

Hunt, A. (1990). Rights and Social Movements: Counter-Hegemonic Strategies. *Journal of Law and Society*, 321-324.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi. Ocak 30, 2015 Türkiye Büyük Millet Meclisi:

<<http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf>>

Kaboğlu, İ. (2002). *Özgürlükler Hukuku*. Ankara: İmge Kitabevi.

Kaboğlu, İ., *İnsan Haklarının Gelişmeci Özelliği ve Anayasa Yargısı*. Mart 16, 2015, T.C. Anayasa Mahkemesi:

<http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg9/kaboglu.pdf>

Kılıç, Y. (2009). Hannah Arendt'te 'Yurtsuzluk' Fenomeni. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 151.

Kirchschlaeger, P. *Universality of Human Rights*. Ocak 30, 2015, The European Wergeland Centre:

<<http://www.theewc.org/uploads/files/Universality%20of%20Human%20Rights%20by%20Peter%20Kirchschlaeger2.pdf>>

Lasswell, H. (1934). *Propaganda*. (E. R. Seligman, & A. Johnson, Dü) New York: The Macmillan Company.

Lemke, T. (2013). *Biyopolitika*. (U. Özmakas, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Levinas, E. (2010). *Sonsuza Tanıklık*. (E. Gökyaran, M. Atıcı, G. Çankaya, Ö. Gözel, C. Haşimi, U. Öksüzan, et al., Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. London: Duckworth.

Mann, M. (2013). *Devletler, Savaş ve Kapitalizm*. (S. Türkoğlu, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2010). *Devlet ve Hukuk Üzerine*. (R. Serozan, Çev.) İstanbul: Çağdaş Hukukçular Derneği Yayınları.

Marx, K. (2009). *Yahudi Sorunu*. (Sol Yayıncılık çeviri ekibi, Çev.) Ankara: Sol Yayınları

Neocleous, M. (2007). *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*. (A. Bekmen, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Neocleous, M. (2014). *Devleti Tahayyül Etmek*. (A. Sarı, Çev.) İstanbul: Notabene Yayınları.

Said, E. W. (2013). *Said, Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. (B. Ülner, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Sancar, S. (2008). *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*. Ankara: İmge Kitabevi.

Sartori, G. (2007). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. (T. Karamustafaoğlu, & M. Turhan, Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Savaş Öncesi Almanya. Mart 16, 2015 tarihinde United States Holocaust Memorial Museum:

< <http://www.usmmm.org/wlc/tr/article.php?ModuleId=10005681>>

Savran, G. A. (2003). *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*. İstanbul: Belge Yayınları.

Stammer N. (1999) “Social Movements and the Social Construction of Human Rights”, Human Rights Quarterly.

Tuck, R. (1979). *Natural Right Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.

Türk, D. (2013). *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.

Urhan, V. (2010). *Foucault*. İstanbul: Say Yayınları.

Üstel, F. (1999). *Yurttaşlık ve Demokrasi*. Ankara: Dost Kitabevi.

I. GİRİŞ

İnsan hakları ve insan hakları hukuku çalışmalarına içkin olan söylemin muhtevasına detaylıca erişebilmek için kavramın karşılıklarının tartışmaya açılması yadsınamayacak bir gerekliliktir. Bu çalışma, insan hakları kavramının sadece hukukun konu edindiği bir kavram olmadığı kavranıp insan haklarının sosyal, ekonomik ve siyasal örüntüleri kapsayan ve aynı şekilde onlar tarafından kapsanan bir söylem olduğu kabul edilerek detaylandırılmıştır. Günümüzde insan hakları, ilk etapta gözümüze hukuki alanda yaptırım gücü olan mekanizmalar tarafından yönetilen bir “çözüm ve denetim sistemi” olarak gözükebilir. Fakat hem tarihsel anlamda hem de ileriye dönük olarak incelendiğinde, insan haklarının kuramsal açıdan geliştirilmeye ihtiyaç duyduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Bu kavramsal geliştirme ise hukukun tek başına bu gelişime yetemeyeceği kabullenilerek beslenebilir.

Söylemin kökenlerine inmek ve söylemin içerdiği olguları tartışmaya açmak için, insan hakları kavramının sadece hukuki yönden değil toplumsal açıdan, kuramsal açıdan ve özellikle etik açısından da incelenmesi gerekmektedir. Bu sebeple de uluslararası düzeyde kabul görmüş ve üzerinde evrensel anlamda fikir birliğine varılmış sözleşmelerden biri olan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nden yola çıkmak, çalışmanın anlamlandırılması için son derece gerekli olacaktır. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nun 10 Aralık 1948 tarih ve 217 A(III) sayılı kararıyla ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin 1. maddesi şöyle der: “Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdana sahiptirler, birbirlerine karşı kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar.”¹ Bu madde, bütün insanların özgür doğduğu; her bireyin onuruyla donatıldığı ve haklar bakımından eşit olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bu sebeple maddenin, yaşadığımız dünyadaki karşılığının ne

¹ İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (*Universal Declaration of Human Rights: UDHR*) 27 Mayıs 1949 tarihli ve 7217 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanmıştır

olduğunu ve söylemsel açıdan nasıl bir evrensel kabulle şekillendiğini tartışmaya açmak gerekmektedir. Maddenin ikinci kısmında ise her bireyin akıl ve vicdana sahip olduğu varsayılmaktadır; bu varsayımdaki ‘vicdan’ kavramını detaylandırmak da bizi hukuk alanından başka bir alana yola çıkmaya davet etmektedir. Bu bağlamda, hukuk ve etik ayrımını ele alıp, evrensel etiğin kıyaslamalı bir çözümlemesini sunmak bir gereklilik halini alır. Her bireyin vicdanlı olmasını bekleyen, uman ve talep eden uluslararası bir sözleşmenin ilk maddesinin kökeninde belli bir insan öznesi kavramının ve evrensel etiğin kabulünün kökenleri yatmaktadır. Bu kökenleri değerlendirmek ve tartışmaya açmak, insan hakları söylemine yönelik yıkıcı bir eğilimden değil, söylemin geliştirilerek hukukun yaptırım alanına da katkı sağlaması amacı güdülmesinden ileri gelmektedir.

İnsan hakları derken bahsettiğimiz “insan öznesi”, söylem içerisinde hangi kavramlarla korunmaktadır ve bu özne evrensellik bağlamında nasıl anlamlar taşımaktadır? Ortak paydada bulunduğu varsayılan etik ve evrensellik iddialarının söylemden eyleme, ne derece karşılık bulduğunu değerlendirmek, insan haklarının bundan sonraki gelişimi açısından da büyük öneme sahiptir. Bu çalışma içerisinde özne ve etik tartışmalarının farklı çerçeveleri sunularak, hem etiğin evrenselliği ve hakların evrenselliği tartışılacak hem de hegemonya kavramının insan hakları söylemiyle temas eden noktalarına değinilerek, insan hakları söyleminin özne, evrensellik ve hegemonya açısından eleştirisi yapılacaktır. Etiğin evrenselliğini siyasi anlamda bir ön kabul veya bir araç sayan yaklaşımların, insan hakları söylemine dahil olduğu bir sistemde, hukuk da bu anlamda hakların evrenselliğini tam anlamıyla karşılayamıyor olabilir.

Hukuk geleneğinin etkileri, insan hakları hukukun gelişmesinde de kendini göstermektedir. Hukukun siyasetle olan bağı, hakim çıkar gruplarının belirli taleplerinin cevaplarında aramak mantıklıdır. Bu bağlamda siyasetin hukuka, hukukun siyasete etkisini görebilmek, bireyler, topluluklar, uygarlıklar, sınıflar gibi birçok farklı düzeyde değerlendirme yapabilmemizin de önünü açacaktır.

Batı'da tanımlanan insan hakları söylemi, doğal olarak içinde doğup geliştiği kültürün de izlerini taşımaktadır. Söylemin, kültürün damgalarından azade bir gelişimi de akla uygun gözükmemektedir; fakat insan haklarının Batılı olduğunu ve evrensellik taşımadığını iddia etmek de metodolojik olarak bizi yanıltmaya götürebilir. İnsan haklarının Batı'da ortaya çıkması, onların evrensel mefhum taşımayacağı anlamına gelmemektedir. Yine de bu hakların evrensel olup olmamasının ölçütü, Batılı kavramının evrensel denkliliği meselesinden de değerlendirilmemelidir². Evrensellik sorununun tartışıldığı alanlarda, başka kültürlerle ve yapılarla uyumluluk göstermesi göz önüne alınmaktadır. Birbirinden farklı medeniyetlerin de kendi içlerinde evrensel normlar barındırabileceğini unutmamak gerekir. Bu noktada çalışma içerisinde insan ihtiyaçları ile hakların temas ettiği yerleri değerlendirmek gerekmektedir. Bu anlamda salt bir insan hakları söylemi eleştirisinden daha çok, sonucunda insan hakları söyleminin gelişmesine katkı sağlayacak tartışmaları açabilmiş olmak umut edilmektedir.

Haklar, yalnızca içinde doğup geliştiği kültürün kodlarında aranacak birer koşullanmadan çok, insan ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağını tartışan kavramlar olmalıdır. Bir denge arayışı olarak adlandırılabilir bu eleştiriler bütünü, sırf norm nesnesi birey ve hukuk öznesi de insan diye birey haklarıyla sınırlandırılabilir kadar yavan olmamalıdır. Hakların tanımlanmasına ve söylemin gelişmesine katkı sağlamak için, karşısında duran toplumsal yapıların da etki alanları hesaba katılmalıdır.

Söylem, yapısal olarak nelerin yanında ve nelerin karşısında geliyorsa, o yapısallığın etkileri de değerlendirilmelidir. Gücün tekelleştiği noktalarda söylemin de tekelleşebileceğini unutmamak gerekir. Özneler arası ilişkiler açığa çıkarılırken, söylemin güç ile var olan ilişkisini görebilmek önemlidir.

Bu çalışmanın temel amaçlarından biri de, insan hakları söyleminin içerisinde de *a priori* biçimde kabul gören etik ilişkisinin tartışmaya açılmasıdır. Etik ilişkisinin

² Johan Galtung, *İnsan Hakları: Başka Bir Açından Bakış*, (çeviren: Müge Sözen), 2. baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s.9.

tartışmaya açılması, bizi hem özneye, hem evrenselci bakış açısının eleştirisine hem de söylemin içerisinde yer alan hegemonik kırıntıların ifşasına götürebilecektir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde; özellikle Emmanuel Levinas ve Alain Badiou'yu izleyerek insan öznesinin anlamı ve evrensel anlamda insan öznesinin sınırları tartışmaya açılırken; yine Levinas ve Badiou'yu izleyen bir etik tartışmasının geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Evrensel etiğin çıkmazlarına, kötülük tartışmalarından da örnekler sunulmaktadır. İnsan öznesinin konumu sorgulanırken Hannah Arendt'in yurttaşlık fikrinden hareketle yurtsuzluk fenomeni ve Giorgio Agamben'in *homo sacer*'i de öznenin yurttaşlık durumunun çıkmazlarıyla anlatılmaya çalışılmaktadır. İlk bölümün tamamı, insan hakları söylemindeki öznenin etik olarak konumlandırışına ve insan öznesinin evrensel bir değer haline gelmediği durumların bahsi geçen kuramlar ışığında değerlendirilmesini içermektedir.

Üçüncü bölümde ise evrenselciliğin Avrupa merkezci algıyla bağlantısı ve bunun insan hakları söylemine yansımalarının tartışmaya açılması bulunmaktadır. Haklar bağlamında, insan ihtiyaçlarının karşılığı ve sonucunda ortaya çıkan kanunlaşmış fikir birliklerinin, evrensel anlamda geçerliliğini kuramsal açıdan değerlendirme çabası sunulmuştur. Badiou ve Levinas'ta takip edilen "ben" ve "öteki" kavramlarından gelen izlek, evrenselciliğin içindeki ötekinin yerini sorgulamak üzerine devam etmektedir. Bu çalışma, insan hakları söyleminin bütünsel bir eleştirisi olma iddiasından çok, evrenselci yaklaşımların hegemonik bir araç haline geldiğini gösterme çabası içindedir. Buna örnek olarak sunulan yurttaşlık bağlamının insan hakları söylemi içerisinde nasıl yer aldığını çerçevelemek için de Hannah Arendt ve Giorgio Agamben'in kuramlarına atıfta bulunulmuştur.

Çalışmanın dördüncü bölümde ise, insan hakları söyleminin hegemonya kavramıyla ne kadar ilişkilendirilebileceği tartışmaya açılmaktadır. Bu ilişkilendirme öncelikle Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramını yeniden ele alışı üzerinden ilerlemektedir. İnsan hakları söyleminin tarihsel anlamda gelişimine değinildikten sonra söylemin yasalaşmaya başladığı insan hakları hukukun üç kuşağı adı verilen dönemler incelenmiştir. Neoliberal dönemde insan hakları söylemi üzerine sunulan

değerlendirme ile devlet ve yurttaş arasındaki ilişki tartışmaya açılmıştır. Yurttaşlık ve devlet bağlamında göze çarpan en önemli örneklerden biri olan mülteciler meselesi, önceki bölümlerde bahsedilen insan öznesi ve evrenselci anlayışın eleştirisiyle birlikte örnek olarak sunulmuştur.

II. İNSAN HAKLARI SÖYLEMİNDE ÖZNE VE ETİK KAVRAMLARININ KONUMU

İnsan hakları söyleminin temelinde yatan varsayımda insan öznesinin evrensel olarak tanımlanabilecek bir varlık olduğu iddia edilmektedir. Diğer bir deyişle, insanın doğasından kaynaklanan bazı temel haklara sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu haklar başta yaşama, kötü muamele görmeme, düşünce özgürlüğü³ ve benzeri olarak sınıflandırılmıştır⁴.

İnsan hakları söyleminin güçlü ve kapsamlı bir mutabakat sonucu ortaya çıkan, tartışmaya kapalı bir söz birliği gibi gözüktüğü iddia edilmektedir. İnsan öznesinin hangi sınırlarla çerçeveslendiğini sorgulanmadan, anlamı asla değişmez biçimde ele alındığında ortaya söylemin eylemle, eylemin söylemle bağdaşmadığı bir durum ortaya çıkmaktadır. İnsan hakları söyleminde özne, hangi yapılar içinde değerlendirilmiş, hangi özneleri içine almış ve hangilerini dışarıda bırakmış meselesi hakkındaki sorgulamalar, evrenselci bakış içinde ötelenmektedir. Evrenselci bakış içerisinde ötelenmekte olan insan öznesi kavramının değerlendirilmesine, iyi-kötü ayrımının sorgulanamaz mutlaklığı eleştirilerek başlanabilir. Bu bağlamda da Levinas ve Badiou'nun insan öznesi kullanılarak, özneler arası etik ilişki ve bu kavramların

³Bahsi geçen haklar İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si maddelerinden alıntılanmıştır. Bu maddeler sırasıyla;

Madde 2- Herkes, ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal veya başka bir görüş, ulusal veya sosyal köken, mülkiyet, doğuş veya herhangi başka bir ayırım gözetmeksizin bu Bildirge ile ilan olunan bütün haklardan ve bütün özgürlüklerden yararlanabilir. Ayrıca, ister bağımsız olsun, ister vesayet altında veya özerk olmayan ya da başka bir egemenlik kısıtlamasına bağlı ülke yurttaşı olsun, bir kimse hakkında, uyruğunda bulunduğu devlet veya ülkenin siyasal, hukuksal veya uluslararası statüsü bakımından hiçbir ayırım gözetilmeyecektir.

Madde 3 -Yaşamak, özgürlük ve kişi güvenliği herkesin hakkıdır.

Madde 18- Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır. Bu hak, din veya topluca, açık olarak ya da özel biçimde öğrenim, uygulama, ibadet ve dinsel törenlerle açığa vurma özgürlüğünü içerir.

⁴Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (çeviren: Tuncay Birkan), 3. baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 21.

insan hakları söylemi içerisinde nasıl yer alabileceği üzerine derinleşilerek başlamak uygun olabilir.

A-İnsan Öznesi Üzerine Tartışmalar

İnsan hakları söyleminin öznesi, öncelikle iyi-kötü ayrımını esas almış, Batılı bir bakış açısıyla biçimlenmiş ve bu yönde gelişmeye devam eden bir öznedir.

İyi-kötü ayrımı ve insan hakları ihlallerine giden yol, bize üzerinde mutabakata varılmış evrensel ilkelerin var olduğunu söylemektedir. Bu mutabakatın taraflarının kim oldukları ile birlikte soyut bir mutabakat sonucu oluşmuş ilkelerin evrenselliği meselesi ise tartışmaya mutlaka açılması gereken konular arasında yer almalıdır. Badiou, “Etik” isimli eserinin İngilizce basımının önsözüne⁵ 2000 yılında eklediği kısımda Batılı topluluklar ve onların insan hakları için izlediği yolları kast ederken oldukça sert tanımlamalar kullanmıştır. “Batılı bombacılar” tanımladığı NATO⁶’nun Sırbistan’a müdahalesinden⁷ yola çıkarak insan hakları adına yapılan tutuklamalar ve yargılamaları “demokratik” totalitarizmin yerleşikliği olarak adlandırmıştır. Mutabakatların yavaşça zayıfladığını ve bu müdahalelerden sonra özgür düşünebilen herkesin mutlak adaletsizliğe karşı hareket edebileceğini söylemiştir. Badiou’nun bu sert eleştirileri, Uluslararası İnsan Hakları Mahkemesi’nin lağvedilmesi gerekliliğine kadar uzanır. Bu önsözün ardından, yazdığı metnin başlangıcını da özne meselesinden başlatarak insan hakları hakkında da kuramsal bir çerçeve sunmuştur.

⁵ Badiou, *Etik*, s. 11-15.

⁶ North Atlantic Treaty Organization (NATO), 4 Nisan 1949’da 12 ülke tarafından imzalanan Kuzey Atlantik Antlaşması’na dayanarak kurulan, farklı dönemlerde 16 ülkenin daha katıldığı uluslararası askeri ittifaktır.

⁷ Kararlı Güç Harekâtı (Operation Deliberate Force), BM Acil Mukabele Gücü ile NATO’nun Sırbistan’a karşı yürüttüğü kapsamlı askeri operasyondur.

1. Levinas ve Badiou'da İnsan Öznesi Kavramı

İnsan hakları söyleminde çerçeveslendirilmeye çalışılan insan öznesi, başına gelebilecek her türlü kötülüğün evrensel olarak saptanabileceği bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Bu iddialı tanımlama, bu çalışmanın da başından sonuna kadar göz önüne alınması gereken bir tanımlamadır. Başına gelebilecek her türlü kötülüğün evrensel olarak saptanabileceği iddia edilen bu özne, hem aktif hem pasif olarak konumlandırılmıştır. Pasif özne, dokunaklı ve düşünen özne olarak ayrılmış; aktif özne ise belirleyici özne olarak, yani mağduriyeti saptayıp onun sonlandırılması ve önlenmesi için eldeki araçlara başvuran özne olarak tanımlanmıştır⁸.

İnsan hakları söylemi, aktif ve pasif insan öznesi etrafında şekillenirken kötüye karşı verilecek etik mücadele iddiası, mevcut durumu herhangi bir dönüşüme kapalı hale çevirebilir. Bu kapalı hal de kaynağını, ahlaki yargı ve değer ifade eden epistemolojik içeriğin, bireylerin, toplulukların veya toplumların anlam inşasından almaktadır. Etik kavramının mahiyetine doğru yol alırken gözden kaçırılmaması gereken, insan hakları söylemine yönelen övgünün, Badiou'nun belirttiği gibi Batı'nın mülklerini muhafaza eden bir etiğe karşılık gelmesidir⁹.

Batı'nın mülklerini muhafaza eden bir etiğin kaynağını ve sonuçlarını incelemeye önce, özne tartışmasının başında Levinas'ın "ben" kavramına değinmek yerinde olabilir. Böylelikle Badiou'da var olan öznenin etiğe giden yoldaki serüvenine ulaşmadan Levinas'ın "ben" ve "öteki"ye dayalı anlayışı, kıyaslamalı bir insan öznesi tartışmasını besleyecektir. Levinas'a göre, "ben" ve "öteki"yi bir tümlük oluşturmayacak biçimde ilişkilendirebilmek, öteki'yi 'indirgenemez başkalığı' ile düşünmekten geçmektedir¹⁰. "Ben" in sınırlarından çok, ötekinin karşılıklarını ortaya sermek gerekmektedir. "Öteki", aşkınlığı sayesinde kavramlarla veya tanımlamalarla temsil edilemeyecek, içeriklendiremeyecek, sahip olunamayacak bir başkalık olarak

⁸ Badiou, *Etik*, s.25.

⁹ Badiou, *Etik*, s.29.

¹⁰ Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, 1. baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s.43.

kalmaktadır ve “ben”in kapasitesini, gücünü aşar halde bulunmaktadır. Levinas’ın “ben” ile “öteki” arasında tarif ettiği ilişki bir ikilik taşımaktadır. Bu ikilik, “öteki” ile karşılaşmada yani ‘yüz yüze’ gelmede, “öteki” hem efendi konumunda olmasıyla hem de ‘yoksul, dul, yetim, güçsüz’ veya ‘sürgün, yabancı, proleter’ hatta ‘zavallı’ olmasıyla çizilmektedir. Aşkınlığı sayesinde “ben”in efendisi, yabancılığı sayesinde “ben”in elini uzatmasına muhtaç ve adalet dileyen bir fukaradır. Levinas’ın bu ikiliği, insan hakları söyleminin nasıl hegemonik bir dilin yansıması olabileceğine dair kuşkuvarın açıklanmasında önemli bir yer tutacaktır. Levinas’ın bahsettiği ikiliğin hukuk öznesi bağlamında yansıması, yaptırıma sahip yapı karşısında “kimsesiz” bireye veya hukukun koruyamadığı topluluğa kadar uzanabilecek bir etkiye sahip olacaktır.

İnsan haklarına dair kurulmuş inancın göreve çağırıldığı, adalet inancından çok “ben”in sorumluluğu sayılabilir. Levinas’a göre de “ben”in “öteki”ye yanıt vermesi bir şekilde zorunludur fakat bu cevap verme edimi her zaman bir adalet isteğine verilen yanıtın başka bir şekilde de olabilir. “Ben”, ya “öteki”yi yok edecektir ya da “öteki”nden sorumlu olmayı üstlenecektir¹¹.

Levinas’a göre “ben”in “öteki”ye yanıt vermesi zorunlu kılınmıştır. Bu da etiğin varlığını zorunlu hale getiren bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı, insan hakları söyleminde görev bilincini pekiştirerek adalet sağlayıcılık yanında bir tahakküm aracına da dönüşebilmektedir. Tahakküm aracına dönüşmüş bir söylem, elbet arkasından yaptırım gücünü elinde bulunduran hukuku getirerek, siyasi kaygılarla yapılmış müdahaleleri, söylemin esnekliği ile örtebilmektedir. Bu tartışmaların en çok yoğunlaştığı alanlardan biri de insani müdahale¹² üzerine olan tartışmalardır.

¹¹ Burada Duygu Türk’ün değerlendirmesine göre, Levinas aslında “tek bir cevap olasıdır” demeye getirmektedir. Türk, bunu şöyle açıklamaktadır; Öteki’ne cevap vermek (*response*) ve öteki’nden sorumlu olmak (*responsibility*) bir ve aynı şey değildir. Diğer ihtimal ise, “çağrıya cevap vermemek” anlamına gelmektedir, öteki “yok” sayılır veya “yok” edilir. İkisi arasındaki fark, Levinas’ın çerçevesinde talileşmektedir: Bana muhtaç olan yoksula elimi uzatmaz da onu yok sayarsam, onu öldürmüş olurum. Bkz. Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 43.

¹² İnsani müdahale, bir devlet ya da devletler grubunun, vatandaşları olmayan insanların temel insan haklarının geniş çaplı ve ağır ihlalini sona erdirmek amacıyla, bu hakları ihlal eden devletin rızası

İnsani müdahale kavramından bir ya da birden fazla devletin bir başka devletin halkının bir bölümünü ya da tamamını soykırım ya da insan hakları ihlallerinden korumak amacıyla yapılan silahlı müdahaleler anlaşılmaktadır. İnsan hakları söyleminin tahakküm aracı haline gelip gelmediği tartışması ise insani müdahalenin silahlı bir müdahale oluşundan kaynaklanmakta ve büyümektedir. Bunlar somut anlamda ciddi bir egemenlik mevzusunu tartışmaya açabilir fakat kuramsal bağlamda iktidar ve özne arasındaki ilişkiye değinmek de öncelikli olmalıdır.

Tam bu noktada, Michel Foucault'nun Antikçağ'dan günümüze kadar olan bir özne ve iktidar analizine değinmek pekiştirici olabilir. Foucault'nun Antikçağ metinleri üzerinde ısrarla duruşundan yola çıkılarak, onun kral-çoban örneğiyle hukuk ve iktidar ilişkisini açıklaması mevcut tartışmaya dahil edilebilir¹³. Siyasi önderlerin, insanların çobanı olduğundan bahseden Foucault, aslında Levinas'la temas ettirebileceğimiz ben-öteki ayırımına ışık tutabilme ihtimali taşır. Kanaatimce temas noktası, çoban metaforundaki hastalanan hayvanları iyileştirmeye çalışma, bir araya toplansınlar diye onlara ezgiler çalma ve rehberlik etme kısımlarından hareketle "öteki"nin "ben"i göreve çağırdığı adalet anlayışıdır. "Ben", "öteki"ye yanıt verme zorunluluğu taşırken, çoban da sürüsüne yanıt verme ve onları düzenleme sorumluluğunu üzerinde taşımaktadır. "Çoban"ın sürüsü üzerindeki yaptırım gücü temel olarak mülkiyet belli eden konumuyla, tam bir tahakküm çerçevesine oturabilir.

hilafına kuvvet kullanma tehdidinde bulunması ya da kuvvet kullanmasıdır. Bkz. J. L. Holzgrefe: "The Humanitarian Intervention Debate," *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 18.

¹³ Homeros'un şiirlerinden bu yana 'çoban' metaforu krallara gönderme yapmaktadır. Çoban metaforu, Stobeus tarafından aktarılan Archytas'ın *Fragmanlar*'ında da görünür. *Nomos* (yasa) sözcüğü nomeus (çoban) sözcüğüyle bağlantılıdır: Çoban dağıtıcı, yasa paylaştıracıdır. Bu durumda Zeus'a da koyunlara yiyecek dağıttığı için *Nomios* ve *Nemeios* adı verilir. Nihayet yargıç da philantröpos, yani bencillikten sıyrılmış olmalıdır. Yargıç, bir çoban gibi, hamiyet ve ilgiyle dolup taşmalıdır. Platon sık sık çoban-yargıçtan söz açar. Platon bu fikre *Kritias*'ta, *Devlet*'te ve *Yasalar*'da değinirken, *Devlet Adamı*'nda enine boyuna irdeler. İlk üç diyalogda çoban teması oldukça tali bir yere sahiptir. Bazen insanlığın doğrudan tanrılar tarafından yönetilip bereketli otlaklardan yararlandıkları mutlu günlere duyulan özlem dile getirilir (*Kritias*). Bazen, Thrasymakhos'un kötülüğüne karşı- yargıçların taşımaları zorunlu olan erdemden söz edilir (*Devlet*). Bazen de sorun, ast konumundaki yargıçların rollerini tanımlamakta yatar: Aslında bu insanlar, tıpkı bekçi köpekleri gibi, "merdivenin üst basamaklarında duranlar"a itaat etmek zorundadırlar (*Yasalar*). Detaylı bilgi için bkz. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, (çeviren: Işık Ergüden), 4. baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s.33.

Onlara yaptığı iyiliği üstlenen sorumluluğu ile çoban, adalet sağlayıcı söylemin kendisinden yararlanarak sürüsüne istediği muameleyi yapabilir. Bu yüzden sürüde bulunanlar “öteki”, çoban ise “ben” olarak kabul edildiğinde çobana yüklenmiş etik bir anlayışın kesinliğinden ve evrensel oluşundan söz etmek pek de mümkün olmayacaktır.

Kanaatimce Levinas, Badiou ve Foucault'nun kuramsal akışından insan hakları söylemine temas edildiğinde, adalet sağlayıcı sorumluluğun kurgulanmış bir anlayış olduğu söylenebilir. Bu kurgulanmış anlayış, önsel halde var olduğu sayılan bu özneler arası ilişkiyle genişletilmiştir. İnsan hakları söyleminin zaman zaman adalet sağlayıcı anlayışının, insani müdahalenin silahlı oluşuyla verilen örneklerle birlikte yıkıma uğradığını söylemek mümkündür. İnsan hakları söylemindeki sorgulanamaz aşkınlık taşıyan etik ilişki iddiasının, her daim evrensel anlamda geçerliliği olan bir kavram olmadığı, silahlı insani müdahale örnekleri ışığında göz ardı edilmemelidir. İnsan hakları söyleminin kuramsal anlamda eleştirisinin geldiği bu noktaya kadar olan bölümlendirmelerde, insan öznesinin algılanış biçimleri tartışmaya açıldı. Bu noktadan sonra öznenin etik anlayışla temasını yine Levinas ve Badiou'nun etik anlayışları üzerinden karşılaştırmalı olarak değerlendirme çabası sunulacaktır.

2. Levinas ve Badiou'da Etik Anlayışları

Badiou'nun Levinas'a getirdiği eleştiriden önce, Levinas'ın “öteki” kavramına giriş yapılmalıdır. Toplumsallığın mümkün kılınabilmesi için “ötekini yok etme” tamlamasını ilk anlamıyla değil çizdiği sınırların içini ve dışını tanımlayan şekliyle açıklamak gerekmektedir. “Öteki”yi öldürmeyi yasaklayan çağrı, “ben”e etik sorumluluk yüklemektedir. Bu nedenle de insanın toplumsallığının temelinde “öteki”yle ilişki yatmaktadır¹⁴. Levinas'ın etik anlayışını dayandırdığı

¹⁴ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 44.

kaynak, kutsal olan Tanrı inancından gelmektedir. Bu anlayışın dayandığı nokta; insanları aç bırakmanın hiçbir koşulun hafifletemeyeceği bir yanlış olarak görülmesi ve isteyerek ile istemeyerek arasındaki ayrımın da bu noktada geçerli olmayışıdır¹⁵.

Tarihi başlatanın “öteki”nin aşkınlığı varsayılmaktadır. Levinas’taki etik anlayışın temel özelliği, “etiğin” kurulan ilk ilişki olarak varsayılmasında yatmaktadır. Etik, aşkınlığa yapılan vurgu sayesinde her şeyin “öncesinde” gelen bir ilksellekle nitelenir ve bu ilkselliği sayesinde ontolojik düzlemde tükenmeyen - dolayısıyla görünürdeki naifliğin ötesine geçen, olup bitene indirgenemeyen - bir aşkınlık da taşır. Levinas’a göre, “öldürmeyeceksin”¹⁶ çağrısı bu bağlamda, varlığı aşkın ve onu önceleyen bir ilk edimdir ve “ben”in bu kurulmuş etik ilişkinin buyruğunu yerine getirmeyişi etiğin ilkselliği değiştiremez. Badiou ile Levinas’ın yollarını soyut düzlemde ayıran fark da burada yatmaktadır. Badiou, Levinas’ın etik kavramına yönelik girişimini, yani etiği düşünce ve eylem ilkesine dönüştürme çabasının esasen dini bir çaba olduğunu vurgulamaktadır¹⁷. Badiou’nun etik eleştirisi, etiğin nesnel temelinin, doğrudan doğruya vahşilerle yaşanan sömürgeci karşılaşmanın verdiği hayretten miras alınmış kaba bir sosyolojiye dayalı olmasıyla şekillenmiştir.

Bu bağlamda “öteki”yi tanımak da hiçbir somut durumu aydınlatamamasıyla yüzeye çıkacaktır. İnsanın ötekini tanımlarken referans aldıkları sadece aktüel dünya ve gerçeklik alanı olarak sınırlandırılmış, fiziki nesnel bütünü kapsayan bir durum değildir. Var olanı somut halde değerlendirmekten çok, ilk anda algıda nelere temas ettiğinin örtük olduğu dilsel bir çağrı bütünü olabilmektedir. “Sömürgeci karşılaşma” kavramını bir önceki bölümde Foucault’nun kullandığı çoban metaforuyla kesiştirmek mümkündür. Yunan düşüncesinden bu yana, siyasi

¹⁵ Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, (çeviren: Zeynep Direk), İstanbul, Pinhan Yayınları, 2011, s.16.

¹⁶ Yahudilik inancında Musa’ya Sina Dağı’nda Tanrı tarafından 2 taş tablet üzerinde verildiği söylenen bir dizi dini ve ahlaki öğretiler bütünü kabul edilen On Emir’in 6. maddesi “Öldürmeyeceksin.” olarak kabul edilmektedir.

¹⁷ Badiou, *Etik*, s.37.

önderlerin (buna etik tartışması içindeki “ben” demekle sakınca yok) her türlü düşmanlığı ortadan kaldırıp, çatışmalar üzerinde birlik sağlayacağı inancı, çoban-sürü karşılaşmasının sömürgeci olabilme ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. İnsan hakları söyleminin tarafları için de aynı durum söz konusu olabilir. Hukuku uygularken bir çoban sorumluluğu almak, aynı zamanda çobanın yokluğunda sürünün dağılması sorumluluğunu da almaktadır. “Öteki”ler her an darmadağın olabilme potansiyeli taşıyan bir topluluğa referans edildiğinde, onları bir arada tutan etik kaygının da tahakkümcü olmadığı söylenemez¹⁸. Levinas’ın, “öteki” ile “ben”i diyaloga soktuğunda ortaya çıkacak durumun mutlak bir sonuca sahip olduğu iddiası gerçeklik taşımamaktadır.

Levinas, “öteki” ile “ben”in ilişkisini “birbirini tanımak” üzerinden anlattığında ortaya yakınlık ilişkisi çıkmaktadır. “Ben”, “Öteki”yi kendine mal etmekten çok, ona el uzatmayı temsil etmektedir. Levinas’ın ben’i de bu noktada sırf var olduğu için “özür dileyen”, bir diğer deyişle suçlu görünen bir etik özneyi¹⁹ ifade etmektedir. Paradoksal kısım ise, “öteki”ye şiddet uygulamaktan geri çekilen etik özne “ben”in kendi varlığını fazlasıyla şiddetli bir biçimde sorgulamaya itmesidir²⁰.

Levinasçı etik, “ben”in “öteki”den sorumlu olmasını insan olmanın koşulu tutmak gibi bir yatkınlığa sahiptir. Bu yatkınlık, “ben” öznesinin varlığında bir sorun

¹⁸ Foucault, *Özne*, s. 29.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, (çevirenler: Erdem Gökyaran, Medar Atıcı, Gaye Çankaya, Özkan Gözel, Cemalettin Haşimi, Umut Öksüzan, Ceylan Uslu, Hakan Yücefer, Zeynep Direk, Melih Başaran), 2.baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s.257.

²⁰ Fenomolojiden etiğe kısmında Levinas şöyle anlatmaktadır: “Etik düşünceye göre... Benimkinin önceliği olarak ben nefret edilesidir... Başkası karşısındaki inkar edilemez ve kaçınılmaz sorumluluğum beni bireysel bir “ben” yapar. Öyle ki, incinebilir bir başkası yararına - merkezi konumundan feragat etmek için - kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir “ben” haline gelirim... Etik “ben”, var olmaya hakkı olup olmadığını soran ve var olduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır. Etik “ben” tam da başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü başkasının daha önce gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir. Bence öznenin özgürlüğü en yüksek ve ilkesel değer değildir. Bizim beşeri başkaya veya Mutlak başka olarak Tanrı’ya cevabımızın yaderkliliği, öznel özgürlüğümüzün özerkliğinden önce gelir. Sorumlu olanın “ben” olduğunu teslim eder etmez, özgürlüğümün başkasına karşı bir yükümlülük tarafından öncelendiğini kabul ederim... Etik özgürlük zor bir özgürlük’tür, başkası karşısında yükümlü, yaderk bir özgürlüktür. Başkası bizim ontolojik varoluşumuza musallat olur ve ruhu, kulağı kirişte bir uykusuzluk hali içerisinde uyanık tutar. Ontolojik olarak başkasını reddetmekte özgür olsak bile, rahatsız bir vicdanla, daima suçlu olarak kalırız.” Bkz. Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s.257.

görmemeye meyillidir ve bu da adaletin, bu öznenin yaygınlaşmasıyla sağlanacağı gibi bir anlam taşıyabilmektedir. Her şeyin üzerinde bir aşkınlık taşıyan etiğin, “ben”in hatalarını örtebileceği şüphesini üzerinde taşıdığını unutmamak gerekmektedir. İnsan hakları söylemindeki özne eleştirisi, bu etik anlayışın sorgulanamaz aşkınlığını yerinden oynatmakla başlayabilir.

İnsan öznesinin yani insanlığın kavramsal olarak tüm insanları kapsayıp kapsamadığını sorgulamak için öncelikle insanlığın paylaşılmış bir mülk olmadığını söylemek gerekmektedir. İnsanlığın bir kurumu ve bir sonu yoktur ve temellendirilmiş bir inşa sürecinin sonucu da değildir²¹. İnsan öznesinin yani “ben”in “öteki” ile girdiği ilişkiye bir tür ortaklık demek, ya da ortak bir dil, din veya vatandaşlık çerçevesinde “ben” ve “öteki”nin ilişkisini sınırlamak mümkün olmayacaktır. Her bir insanın eşsiz yapıda oluşunu, yani “öteki”nin “ben”in parçası veya “ben”in “öteki”nin parçası olduğunu iddia etmek, bu kavramsallaştırmalar içerisinde mümkün olmayacaktır. İnsanlık, kendine has normatif değerlere sahip olmamakla birlikte, ancak hukuk ve ahlak değerleri bağlamında normatif yargılar dünyasında anlamlandırmaya çalışılmıştır²².

Badiou’nun Levinas eleştirisi, Levinas’ın “mutlak öteki”²³ kavramı üzerinden ilerlemektedir. Badiou, Levinas’ın aksine “ben” ile “öteki” arasında bir özdeşleşmenin olabileceği ihtimaline vurgu yapmaktadır. “Öteki” ile karşılaşmanın

²¹ Costas Douzinas, “The Many Faces Of Humanitarianism”, Parhessia Journal, S:2 (2007), s.1-28.

²² Douzinas, “Humanitarianism”, s. 1-28.

²³ Levinas’ın çerçevesinde “yaratılış”, varoluşunu kendi dışına borçlu olmayı - yani tabi olmayı- ve Tanrı’dan “ayrışmış” olmayı -yani bağımsızlığı- aynı anda imler. “Ayrışma” nosyonu, insanın Öteki’ne cevap verme sorumluluğunu hem üstlenebilme kapasitesini hem de üstlenme sorumluluğunu işaret edebilmek için hayatidir; Etik özne “görevden kaçamaz”, ben’in sorumluluğunu üstlenecek bir başkası olmadığı gibi, ben sorumluluktan kaçmayı Tanrı’nın bir “parçası” olduğu savıyla meşrulaştıramaz da. Levinas yaratılmışları Tanrı’nın bir parçası olarak düşünmeyi “özgürlüğün keyifliğini meşrulaştırmanın” bir aracı addedip karşısına “ayrışma” nosyonunu koyarken, tanrısal aşkınlığını etik sorumluluğu mümkün kılacak biçimde formüle etmektedir. Etik özne “Tanrı’nın bile” onu sorumluluğu üstlenmekten alıkoyamacağını bilen öznedir. Levinas işte bu anlamda bir ateizmi, etik ilişki için işlevsel görür. Fakat dikkat edilirse, Levinas’ın çerçevesi; Öteki’nin aşkınlığını kabul etmek ve sorumluluğunu üstlenmek için kadir-i mutlak bir Tanrı reddi gerekir derken, aslında, Tanrı’yla ilişki ancak bu şekilde mümkündür fikrini de işaret etmektedir. Bkz. Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 48.

ilksel biçimde etik ilişki olabileceği iddiası, Badiou tarafından insanlar arası ilişki düzeyine getirildiğinde kesinliği olmayan bir durum olarak tanımlanmaktadır. Levinas'ın iddiasının aksine ortada bu ilişkinin ilksel anlamda etik olabileceğinin bir garantisi bulunmamaktadır. Bu iddianın geçerliliği de, insanların her türden kötü muamele, işkence, cinayet veya soykırımı kendi algılarına göre “haklı” sebeplerle açıklama ihtimallerinin bulunmasından kaynaklanmaktadır. İlksel anlamda etik ilişkinin var olduğunu iddia etmek, insanları, her insanın bir diğerine asla zarar vermeyecek olduğunu baştan kabullendiren gerçek dışı bir noktaya savurabilir.

Badiou'nun Levinas'ın etiğine en önemli eleştirisi ise “bütünüyle öteki” yani “mutlak öteki” kavramlarıyla Tanrı'nın zorunlu varlığını işaret ettiği ölçüde, felsefeyi teolojiye tabi kılmasıdır. Etik kavramı Levinas'ta, Tanrı'nın tarife gelmez otoritesi altında “öteki”yle bağ kuran şey olarak dine eşitlenmekte ve böylece “kurucu başkılığın yasasına peygamberce itaati benimseyen düşüncenin yeni adı” haline gelmektedir²⁴. Buradan hareketle Badiou, ötekini tanımaya dayalı her etik hükmün tamamen reddedilmesini destekleyecektir. Tanrı'nın reddine kadar giden bu eleştiri, Badiou felsefesiyle ilgili başka kapıların da aralanması için bir ipucu niteliği taşır. Tanrı'nın yokluğu, Badiou'yu hakikatler etiğini öne sürmeye ve kutsal olanın dışında nelerin olduğunu görebilme merakına davet etmektedir.

B-İnsan Hakları Söyleminde Hakikat Kavramı

Etik ve hakikati bir arada değerlendirdiğimizde öncelikle hakikatın ne anlama geldiğini detaylandırmak gerekir. Badiou'da hakikat anlayışı, döngüsel biçimde tanımlanmaktadır ve bu tanımlama kavramın kendisinde var olan bir zorluğa denk gelmektedir²⁵. Hakikat, olay sonrası öznenin geliştirdiği süreçlerin tüm aşamalarını kapsayacak kadar geniş bir anlamda değerlendirilebilmektedir. Hakikatın insan hakları söylemiyle bağlantısı, özne ve etik tartışmasını izleyerek ilerlediğinde

²⁴ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 230.

²⁵ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 283.

evrensel etik tartışmalarını detaylandırarak ve buradan da evrenselcilik eleştirisine ilerleyecektir. Hakikatin ne olduğunu tanımlama çabası, evrensel etiğin kabulüyle beraber üzerinde fikir birliğine varılmış (toplumu ve bireyleri ilgilendiren) her türlü söylemi eleştiriye açmada bir gereklilik sayılabilir.

1.Badiou ve Levinas'ta Hakikat Kavramı

Badiou'nun hakikat anlayışına değinmek, evrensel etiğin pratikteki karşılıklarını göz önüne serebilmek için çıkılacak bir merdivenin ilk basamaklarına adım atmak anlamına gelir. Badiou'ya göre hakikat sürecinde öznenin yaratıcı olarak konumlanıp üretici edimleri oluşturması bile öznenin hakikati yarattığını söylemek için yeterli değildir. Daha açık tanımlamak gerekirse, hakikat süreci bir özneye sebep olmaktadır. Bu noktada hakikat kavramının tanımlayıcı özelliklerinin “yenilik”, “evrensel tekillik” ve “iyi” başlıkları altında değerlendirilmeleri gerekmektedir. Hakikatin Badiou'da her zaman olay ile koşullu olarak düşünüldüğünü unutmamak gerekmektedir.

Hakikatin başlangıcını “olay”²⁶ ile tanımlayan Badiou, öznenin işlevini açmanın önemine de değinmektedir. Öznenin hangi mutlak anlamlara sıkıştırıldığını ifşa edebilmek, sonrasında ona yüklenen görevlerin de seyrini değiştirebilmek imkanı tanıyacaktır. Badiou'nun hakikatinde, hakikat sonsuz bir süreçtir ve bu sürece dahil olan özne, hakikati sonsuz biçimde mümkün kılarak kendisini ölümsüzleştirmektedir. İnsan ölümlü ve sonlu bir varlık olarak tanımlanırsa, ondan beklenenler, ona verilenler, ondan alınanlar da bu şekilde anlamlandırılacaktır. İnsanı, özneleşme kapasitesi ile ölümsüzleştirmenin zemini hakikattir. Bu kapasitenin evrenselliği Badiou için kesindir ve bunu “her insanın.... bu ölümsüzlüğe ulaşmaya muktedir

²⁶ Duygu Türk, Badiou'nun “olay” kavramına bakışını, herhangi bir durumun normal düzeninden radikal bir kopuş olduğunu ve durumun kendini yeniden üreten düzenini, yani tekrarını kesintiye uğrattığını söyleyerek anlatmıştır. Bkz. *Türk, Öteki, Düşman, Olay*, s.253.

olduğunu biliyoruz.” ifade etmiştir²⁷. Badiou, insan özneleşmesini daha genel bir biçimde özneleşmenin ölümsüzlüğü ile açıklar ve insanı insan yapanın bu olduğunu anlatmaya çalışmaktadır²⁸.

Bu bağlamda Badiou'nun anlayışında evrensel tekillik kavramına değinilmelidir. Özneleşmenin sonsuz olduğunu ve insanı insan yaptığını söyleyen Badiou, dünyanın sefaletine dayandığını söylenen etiğin, insan hakları söylemindeki yerini irdeleyecektir. Badiou'nun hakikatine dönüldüğünde hakikat sürecinin başlayabilmesi için bir şey olması gerektiği görülür. Çoktan orada olan şey bilgi durumudur, bize sadece tekrarı verdiği söylenir. Hakikatin yeniliğini onaylayabilmemiz için, bir eklenti olmalıdır. Bu eklenti ise şansa tabidir. Önceden tahmin edilemez, hesap edilemezdir. Verili olanın ötesindedir (*beyond what is*). Bu eklenti, Badiou'nun “olay” dediği şeydir. Bir hakikat, yenilik halinde ortaya çıkar, çünkü olaysal bir eklenti tekrarı kesintiye uğratar²⁹.

Bu bağlamda Badiou felsefesinde hakikat ile evrenselin aynı şey olduğunu söylemek gerekir. Daha doğrusu, Badiou'un kuramında evrensellik aynı anda tekilliği de imlemektedir³⁰. Badiou'nun vurgusu şudur; herkesin doğal bir çeşitlilik olarak sahip olduğu dilsel, etnik, dinsel, cinsi niteliklerin yani tikel kimliklerin, evrensel hakikatin zemini olamayacağıdır. Hakikat olarak evrensel, her bir kişiye “türsel insanlığın” üyesi olarak hitap etmektedir. Bu bağlamda evrensel, zaten “olan” değil, “yeni” olandır; evrensellik bir veri değil, olayla ilişkilendirilecek ortaklıktır. Badiou'nun bu değerlendirmesi de Levinas'taki evrensel etiğin reddini sunmaktadır. Levinas, hakikati “öteki” ile kurulan ilişkinin doğruluğuna yani etik oluşuna karşılık

²⁷ Badiou, *Etik*, s.28.

²⁸ Badiou'nun temel referansı yine Platon ve “idea” kavramıdır; özneleşme, ölümsüzlük, hakikat sürecinin parçası olan nosyonlarını, “bir idea'ya sahip olma kapasitesi” olarak da ifade eder. Bununla birlikte, örneğin Aristoteles'in “doğru yaşam” veya “yaşamaya değer yaşam” sorusunu sorması ve “ölümsüzlük” arayışı da aynı çerçeveyi paylaşır. Bkz. Badiou, *Communist Hypothesis*, Verso Books, 2010, s.218.

²⁹ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 284.

³⁰ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s.286.

düşünür³¹. Yani hakikatin koşulu etik olarak tanımlanır. Kanaatimce, koşulu etik olan bir hakikat kavramı ise, mevcut durumu sorgulamayı ve eleştirmeyi imkansız hale getiren bir çıkmazdır. Badiou'nun evrensellik anlayışının “yeni”liğe olan atfında, mevcut durumun veya olayın değerlendirilmesine ve onun eleştirilmesine imkan sunan bir açıklık mevcuttur. Bu açıklığın değerlendirilmesi, insan hakları söyleminin geliştirilmesi için ihtiyaç duyulan bir eylem olabilir. Levinas'ı izleyen bir anlayışta, sadece öteki ile kurulan ilişkinin etik oluşu hakikat olarak sayılırsa, mevcut durumun içerisindeki diğer tüm ilişkiler ve eşitsiz haller gözden kaçabilir. Bu da, insan haklarının tüm insanlar için var olduğu iddiasının sınanmasının önünü kapatacaktır. Bu sebeple, Badiou'nun hakikat ve etik anlayışını izlemek, bu çalışmanın da insan hakları söylemine getirilecek eleştirinin temellendirilmesi için gerekli olacaktır.

2.Kötülük Tartışmalarının İnsan Hakları Söylemiyle İlişkisi

İnsan öznesi ve etikten bahsedildiği kuramsal tartışmalara, iyilik ve kötülük ayrımı ile ilgili değerlendirmeler de eklenmelidir. Öncelikle Levinas'ın “ben” ve “öteki”sinden hareketle etik sorumluluğun olmaması durumunun “kötülük” olarak adlandırıldığını belirtmek gerekir. Levinas'ta kötülük, “öteki”nin çağrısına cevap vermemeyi, “öteki”nin aşkınlığını indirmeyi ve “öteki”ne şiddet uygulamayı ve onu yok etmeyi kapsamaktadır³².

Levinas'ta kötülüğün kaynağına inerken, bunun bir “yüz-süz” durum olduğunu belirtmek gerekmektedir. Kötülük, etik ilişkinin bir tarafı olan “öteki”ye ait bir nitelik olarak kabul edilmemektedir. Kötülüğün varlığı ancak etik olmayan bir “ben”den veya “üçüncü taraf”tan³³ kaynaklanabileceğini açıkça ama dolaylı olarak

³¹ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s.309.

³² Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s.75.

³³ Levinas'ın, “üçüncü taraf”ı adaletin başladığı nokta olarak tanımladığı görülmektedir. Başkasının yüzünde mevcut olan üçüncü tarafın da başkasıyla ilişkisinin tarafgirliğini düzelten ve eğer üçüncü taraf olmazsa başkasıyla ilişkisinin diğer başkalarının taleplerini görmezden gelmemek için bir sebep olmayacağını belirtir. Bkz. Bernasconi, *Levinas*, s. 35.

ifade eden Levinas, “öteki”yi, yalnızca hükümran öznenin varlığını sorgulayan olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle de “öteki” tek başına şiddetin müessibbi kabul edilmemektedir.

Badiou ise kendi kötülük kavramsallaştırmasında³⁴, doğal hukukun bir çıktısı olarak gördüğü insana zararlı olanın ne olduğu tanımlama girişimini eleştirmektedir. Bu bağlamda Badiou, insan ve hayvan doğası açısından aynı kategorilendirmeye girebileceğini belirtmektedir. Herkesin bildiğini iddia ettiği ise, hayatta kalma rutinlerinin bahsedilebilecek bütün “iyi”lere karşı kayıtsız olduğudur³⁵. Badiou, bir “kötü” tanımlamasını yapmak için kurulacak bütün mutabakatları reddetmektedir ve etik ideolojiyi savunanların “kötü”nün saptanması için kuracağı bütün mutabakatların aslında “radikal kötülük”³⁶ varsayımına bağlı hale getirildiğini söylemektedir.

Radikal kötülük kavramını kökenlerinin Kant’a kadar gittiği belirten Badiou, günümüzde bunun tek bir örnekle şekillendiğini belirtmektedir. Bu örnek; Nazilerin Avrupa’daki Yahudileri imha edişleridir³⁷. Badiou, Nazilerin yaptığı katliamı radikal kötülük ile eşitlediğinde, aslında varmak istediği nokta, taklidi veya tekrar edilmesi ne pahasına olursa olsun engellenmesi gereken şeyin bir norm oluşturmasını sağlamaktır. Normatif biçimde, Nazilerin Yahudileri katledişi, şimdiki zaman içerisinde de saf haliyle kötünün aşkın ya da dile getirilemez ölçüsüne tekabül ettiği için radikal kötülük sayılmıştır. Badiou, “kötülük”e sadece tarihsel bir radikal kötülük

³⁴ Badiou, kötülük konusunda genel ilkeler öne sürmüştür. Bu ilkeleri şöyle sıralayabiliriz: Kötü vardır. Kötü’nün, insan-hayvanın, varlığında sebat etmek için, çıkarlarının peşine düşmek için başvurduğu şiddetten - iyi ile kötü’nün aşağısında olan şiddetten-ayırt edilmesi gerekir. Yine de radikal bir Kötü yoktur. Eğer olsaydı, Kötü, onu ancak, İyi’nin perspektifinden, yani “biri”nin bir hakikat-süreci tarafından yakalanması perspektifinden kavradığımız takdirde sıradan yarıcılıktan ayrı bir şey olarak görülebilir; sonuç olarak Kötü insan-hayvana değil, özneye ait bir kategoridir. İnsan zaten olduğu Ölümsüz haline gelmeye muktedir olduğu sürece Kötü vardır. Bkz. Badiou, *Etik*, s.71.

³⁵ Badiou, *Etik*, s.65.

³⁶ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserinde “bildiğimiz tüm standartları çökerten ve yıkıcı gerçekliği ile bizi karşı karşıya bırakan” bu yeni fenomenen söz ederken radikal kötülük kavramını kullanır.

³⁷ Badiou, *Etik*, s. 65.

durumunda ulaşılabileceğinden bahsetmektedir³⁸. Bunun yanında, kötülük üzerine paradoksal anlamda ortaya çıkabilecek durum ise aşkınlığına ait bir özelliktir. Badiou'ya göre radikal kötülüğün ölçüsünün hem ölçülemez olması gerekliliği hem de sürekli olarak ölçülmesi gerekliliğinin bir arada bulunması, bir paradoksun da kapısını aralamaktadır. Badiou, bu imhanın tekilliğini kayıtsız şartsız kabul etmekle beraber, Nazizim ve Stalinizm siyasetlerinin de Avrupalı Yahudilerin imha edilmesi ile Sibiry'a'daki katliamları³⁹ tek bir grup altında toplamak için uydurulduğunu söylemektedir⁴⁰.

Badiou'nun insan haklarını bir ideoloji olarak tanımlamasını ve ardından bu ideolojiyi savunanların “kötü”yü doğrudan doğruya ve saf kanaat hedeflerine uygun biçimde konumlandırmaya çalışmasını tartışmaya açmak gerekmektedir. İşte tam da bu nedenle etik ideoloji savunucuları, Nazizmin siyasi bir düzen olduğunu kategorik olarak kabul etmemekte ve imhanın tekilliğini, doğrudan doğruya “kötülük” üzerinde konumlandırmaya çalışmaktadır⁴¹. Bu tekil konumlandırma, insan hakları söyleminin geliştirilmesinde engelleyici bir etki bırakabilir. İnsanlık suçlarının⁴² tekil bir kötülük olarak kabul edilmesi de toplumsal ve siyasi anlamda nedenleri ve sonuçlarının yeterince derinlemesine değerlendirilememesine yol açabilir. Fakat burada gözden

³⁸ Mesela Badiou, daha 1956'da bile, Mısır'ın İngiliz ve Fransızlarca işgalini haklı çıkarmak için, bazı Batılı siyasi liderler ve basın “Nasır Hitler'dir” formülünü kullanmakta bir saniye bile tereddüt etmediklerini ve yakın tarihlerde, Irak'ta Saddam Hüseyin ve Sırbistan'da Slobodan Miloseviç karşısında da aynı şeyin yapıldığını gördüğümüzü söylemektedir. Ama aynı zamanda Yahudilerin imha edilmelerinin ve Nazilerin bir eşinin daha olmadığı ve onları başka bir şeyle karşılaştırmanın bizatihi bir kirlenme olduğu da sürekli hatırlatılır. Bkz. Badiou, *Etik*, s. 68.

³⁹ Sibiry Katliamı diğer adıyla Katyn Katliamı, 1940 yılında SSCB tarafından yapılmış etnik katliam. Sovyet lideri Josef Stalin'in emriyle yaklaşık 22.000 Polonyalı subay ve sivil bu katliam sırasında başlarına birer kurşun sıkılmak suretiyle infaz edilmiştir. Katyn Ormanı Katliamı olarak da bilinir. Bkz. “Russia to release massacre files”, (16 Aralık 2004), 16 Mart 2015, <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4102967.stm>>

⁴⁰ Badiou, *Etik*, s. 69.

⁴¹ Badiou, *Etik*, s.70.

⁴² İnsanlığa karşı suçlar kavramı, devletin insanlara yönelik giriştiği insanlık dışı eylemlerine atıf yapılarak belirtilen bir kavram niteliği taşımaktadır. Birleşmiş Milletler (BM) Şartı'nın ilanına kadar bu kavram, devletlerin kendi azınlıklarına karşı yürüttüğü insanlık dışı faaliyetleri ifade etmek için kullanılmıştır. Söz konusu kavramın, devletin savaş sırasındaki eylemleri için kullanımı ise "La Haye Sözleşmeleri"yle gerçekleşmiştir. Bkz. Rather, Abrams ve Bischoff, *Accountability For Human Rights, Atrocities in International Law*, Oxford, Clarendon Press, 1997, s.45.

kaçırılmaması gereken nokta ise kötülüğün tarihsel anlamda yine de tekil bir anlam taşıyabileceğidir. Badiou da Yahudi Soykırımı'nı bu tekillikle değerlendirdiğini belirtmiştir.

Özne, etik ve kötülük kavramlarının insan hakları söylemiyle ilişkili olabileceği noktaların sunulmasının ardından öznenin yurttaşlık bağlamındaki konumuna değinmek gerekli olacaktır. Yahudi Soykırımı'nın unutulmayacak ayrıntılarından biri de Yahudilerin önce yurttaşlıktan çıkarılıp sonra imha edilmesidir⁴³. Yurttaşlıktan çıkarılan insanların evrensel anlamda varlıklarının yok sayılması durumu, insan öznesinin maruz kaldığı eylemlerin sadece bir kısmını açıklamaya yetmektedir. Bu noktadan sonra ise yurttaşlıkla ilgili hem tarihsel hem güncel sayılabilecek bir tartışmanın açılması için bir sonraki bölümde iki farklı kavrama değinilecektir.

C-İnsan Hakları Bağlamında Öznenin Yurttaşlık Konumu

İnsan hakları söylemi tartışmalarında öznenin, etiğe, etikten kötülüğe giden kesişmelerin yanında, kötülüğün tanımlandığı koşullar ve insan öznesinin kavramsal olarak tanımlandığı prototiplerin varlığından söz etmek gerekmektedir. Politik düzlemde kategorilendirilmiş insan öznesinin, uğradığı bu kümeleştirme çabasının berisinde kuşkusuz ki kronolojik olarak akan bir tarihsellik vardır. Öznenin birey, bireyin yurttaş olarak tanımlandığı her hukuki düzlemde elbette gözden kaçanlar veya gözden kaçırılmaya çalışılanlar olmaya devam edecektir. Arendt'in yurtsuzluk fenomeni ile Agamben'in *homo sacer*'ini insan hakları söylemi eleştirisi içinde değerlendirerek, söylemin boşluklarını ifşa etmeyi kolaylaştırmak mümkün olacaktır.

⁴³ Yahudi vatandaşların haklarını kısıtlayan ilk büyük kanun, 7 Nisan 1933'te çıkarılan, Yahudiler ve "siyasi olarak güvenilmeyen" kamu memur ve çalışanlarının devlet hizmetinden çıkarılmasını sağlayan "Profesyonel Kamu Hizmetinin Yenilenmesi Yasasıydı".

Bkz. "Savaş Öncesi Almanya", 16 Mart 2015,

<<http://www.usmmm.org/wlc/tr/article.php?ModuleId=10005681>>

1.Yurttaşlık ve İnsan Öznesi İlişkisi Bağlamında Hannah Arendt'in Yurtsuzluk Fenomeni

Hannah Arendt, 20. yüzyılı siyasi anlamda değerlendirirken, tehlikeli olanın insanlığın parçalanmışlığı olduğunu belirtmektedir⁴⁴. Bu parçalanmışlığı birkaç farklı örnekle detaylandıran Arendt, öncelikle antisemitizme⁴⁵ vurgu yapmaktadır. Arendt, Yahudiler için ölümcül olduğunu bildiği bu kavramın, sadece Yahudileri değil tüm insanlığı tehdit eden hayati bir mesele olduğunu söyler. Antisemitizm, bir topluluğu yersiz ve yurtsuz bırakarak, onlara dünya üzerinde yaşanacak bir yer bırakmamayı hedefleyen bir anlayıştır. Arendt'in bir diğer örneği ise emperyalizm sayılabilir. Emperyalizmin yayılcı politikası ile birlikte geçici fetihlerin uzun vadede asimilasyon yaratacağını ifade eden Arendt, politik düzemde ortak aklın kayboluşundan bahseder. Yani parası olanın güçlü, güçlü olanın haklı olduğunu ve hakkın da bir araç olduğunu söylemektedir⁴⁶.

Arendt, günümüzü insanlığın parçalanmışlığı ve kamusal alanın çöküntüsü üzerinden tanımlarken, tarihte var olmuş bir önceki totaliter yapıları yok saymış sayılamaz. Fakat tarihsel olarak, yakın tarihle daha öncekilerin arasına bir çizgi çekmektedir. Arendt, "köksüzlük" fenomeniyle yani daha önce görülmemiş bir ölçekte yurtsuzluk fenomeniyle karşı karşıya olduğumuzu söylemektedir. Arendt'in yurtsuzluğa referansında Nazilerin oluşturduğu toplama kamplarının olması ve insanlığın işkence altında tutulup imha edildiği bu alanların, bir topluluğun yok edilmesi üzerine kurulu olması, yurtsuzluk fenomeninin de başlangıç noktası sayılabilir. Arendt'te modern dünyanın ideolojileri olarak kabul edilen antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizm, aynı zamanda insanlığın kamusal alanda gelişmesi

⁴⁴ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm*, (çeviren: Bahadır Sina Şeren), 4.baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.25.

⁴⁵ Antisemitizm, Yahudilik dinine, ırkına, kültürüne veya milletine karşı duyulan düşmanlık anlamına gelmektedir.

⁴⁶ Arendt, *Totalitarizm*, s.184.

gereken ortaklığının da gerilemesine yol açmaktadır⁴⁷. Yurtsuzluğun sebep olduğu en önemli etkinin, totaliter politikalarla yıkılan insanların söz ve eylemlerinin ortak dünyasıdır. Yıkılan söz ve eylem ortaklığına bakarken, insan hakları açısından da ortaklıkları tartışmaya açmak gerekmektedir. Asla birbirinden azade olarak değerlendirilmemesi gereken bu olgular, insan hakları hukukunu da geliştirmek için önümüze ışık tutacak en güçlü kaynakları halini alacaktır.

Arendt'te insan haklarının sonu olarak ele alınacak fikrin, temelinde salt biçimde yurtsuzluk fenomeni bulunmadığını görmek gerekmektedir. Arendt, 1951 yılında *Totalitarizmin Kaynakları* isimli kitabında şöyle diyordu:

Kişinin doğduğu topluluğa ait olması doğal bir durum olmaktan çıktığında ve o topluluğun tabiyetinde bulunması bir seçim olmaktan çıktığında ya da suç işlemediği sürece, belli bir durumda iken diğerlerinin kendisine olan tavırları bu kişinin ne yapıp ne yapmadığına bağlı olmadığı takdirde, vatandaşların hakları olan ve özgürlükle adaletten daha temel olan bir şey tehlikede demektir. Bu aşırılık yalnız ve yalnız, insanların insan haklarından mahrum bırakılması durumudur. İnsanlar özgürlük hakkından değil hareket hakkından, istediklerini düşünme hakkından değil, görüş bildirme hakkından mahrumlar... Hakka sahip olma hakkının varlığından (ve bu, bir kişinin eylemleri ve görüşleri ile yargılandığı bir çerçevede yaşaması anlamına gelir) ve örgütlenmiş bir topluluğa ait olma hakkından, ancak yeni küresel politik koşullar nedeniyle haklarını yitiren ve geri kazanamayan milyonlarca insan ortaya çıktığında haberdar olmaya başlıyoruz⁴⁸.

Eğer insan hakları söyleminin evrenselliğinin tartışılabilir oluşunun nedenleri sıralanacaksa, tam bu noktada Arendt'in atıf yaptığı "uyruksuz yaşam"ı da kavramak gerekir. Mülteci, azınlık veya uyruksuz olarak tanımlanmış bir kişinin kendi varlığını kabul edecek bir devlet, bir yurt, bir toplum bulamayışı ve hiçbir yerin ona bunu sunmaya gönüllü veya zorunlu olmayışı, onun herhangi bir hakka sahip olma hakkının da bulunmadığını gösterir. Badiou ve Levinas'ın karşılaştırılmalı değerlendirilmesine bahsi geçen öteki-ben ayrımının bile bazı durumlarda ortalıkta

⁴⁷ Yavuz Kılıç, "Hannah Arendt'te 'Yurtsuzluk' Fenomeni", Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, S:12 (2009), s.151.

⁴⁸ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, s.151.

gözükmeyişi de bundandır. Bir insanın haklarının var olabileceğinin var sayılmadığı bir sistem içerisinde, onun hak talep edebileceği ya da “öteki” olarak dahi tanımlanabileceği bir adalet sistemi de bulunmaz. Arendt, Yahudiler üzerinden yaptığı çalışmalarda, onların yersiz-yurtsuzluk halini de aslında böyle detaylıca açıklamıştır.

Bu bağlamda, yok sayılmış ve vatandaşlıktan çıkarılarak katledilmiş insanların toplumsal ve siyasal konumlarını kavramak için başka bir noktaya daha ilerlemek gerekmektedir. Bu noktanın içerisinde yaşam ve ölüm üzerinden kuramsal bir çerçeve çizilmesi önemlidir. Bir şekilde kurban edilmesi olağan sayılan bedenlerin politik dünyadaki yerini görmek için Agamben’in *homo sacer*’ine bakmak gerekir. Agamben’in *homo sacer*’ine bakmak, Arendt’in yurtsuzluk fenomeni ile bağdaşacak nitelikler taşımaktadır. Bunun sebebi, bahsi geçen her iki kavramda da insan öznesinin ancak devlet tarafından tanımlandığı ölçüde var olabildiği ve haklara sahip olabildiği iddiasıdır. Hatta *homo sacer* kavramı içerisinde, insanın vatandaş olabildiği durumlarda bile egemen karşısında yok sayılabileceği ve bundan dolayı imhasının mümkün kılınabileceğine değinilmektedir.

2.Yurttaşlık ve İnsan Öznesi İlişkisi Bağlamında Agamben’in *Homo Sacer* Kavramı

İnsan hakları söylemi eleştirisine bir diğer kavramsallaştırma olarak çağdaş biçimde ele alınan Agamben’in *homo sacer*’i de eklenmelidir. İnsan hayatının, egemen karşısındaki konumu detaylandırıldığında, insanların haklar bağlamında nasıl dezavantajlı konumda bırakılabileceğini anlamak kolaylaşacaktır. Modern dünyada yaşayan insanın bölünmüş hayatına atıfta bulunan *homo sacer*⁴⁹ kavramının kökeni Latince’dir ve Türkçe’de “kutsal insan” anlamına gelmektedir. Agamben, bu kavramı yeniden ele almış ve siyasi erklerle bağlantısını yepyeni bir anlamlandırmayla sunmuştur. Eski Yunan’da, “hayat” sözcüğünü karşılayan tek bir

⁴⁹ Agamben, Kutsal İnsan kitabının başkahramanı olarak çıplak hayatı kast etmektedir. Yani öldürülebilir fakat kurban edilemeyen bir insan olarak *homo sacer*’i tanımlamaktadır. Eserinde, kutsal insanın modern siyasetteki yerini ortaya koyma çabası içindedir.

sözcük olmamakla beraber, birbirinden farklı iki terim kullanılmaktaydı: *zoé* ve *bios*. İlki, bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan yalın yaşam/canlılık olgusunu ifade ederken, ikincisi bir birey ya da grubun yaşama biçimine/hayat tarzına işaret etmektedir⁵⁰.

Bu iki kavramın Agamben tarafından insan yaşamı üzerinden açıklanmasından önce bedeninin siyasallaşması ve çıplak hayatın siyasete sokulmasından Foucault bahsetmiştir. Foucault, iktidarın giderek artan biçimde insanların yaşama biçimine ve onların yaşamının nasıl olacağına dair müdahalesinin yoğunluğundan bahsetmiştir. Foucault'nun bahsettiği iktidar, bir bedenin ölüm hakkını elinde bulundurmasından çok, onun yaşamının sorumluluğunu üstlenen bir biçime sahiptir. Foucault, bedenin ve nüfusun kutuplarıyla birlikte genel olarak yaşamın sorumluluğunu yüklenen iktidarın içinde yaşadığımızı ve buna da biyoiktidar dendiğini söylemektedir⁵¹.

Özne ve iktidarın ilişkisel bağından söz eden Foucault, egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinliğinin biyosiyasal bir beden yaratmak olduğunu anlatır. Bu anlamda da biyosiyaset, en azından egemen istisna (*sovereign exception*) kadar eski bir olgudur⁵². Bu bağlamda *homo sacer* kavramı da bölünme üzerinden oluşturulmuş hayata referans ederek kavramsallaşan bir tanımlama olarak görülmektedir. Egemenin tanımladığı, yasanın tanımladığı ve dışarı atılarak içerlenen bir insan kavramı olduğu düşünülmektedir.

Toplumun dışlayarak 'toplum' haline geldiği tartışmaları, uzun süre felsefe dünyasında yer bulmuştur. Agamben'in Roma Hukuku'ndan alarak kavramsallaştırdığı *homo sacer* ise öldürüldüğünde öldürenin suçlu bulunmadığı, kurban edilecek kadar kıymet atfedilmediği, *zoé* olmayan bir durumu işaret etmektedir.

Agamben, *homo sacer* statüsünü tanımlayan detayın, kendisine ait olduğu varsayılan kutsalın orjinal müphemliği değil, içine atıldığı kendine has çifte dışlama

⁵⁰ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, (çeviren: İsmail Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s.10.

⁵¹ Veli Urhan, *Foucault*, İstanbul, Say Yayınları, 2010.

⁵² Agamben, *Kutsal İnsan*, s.15.

özelliğiyle maruz kaldığı şiddet olduğunu söylemektedir⁵³. Agamben'in yaklaşımında bahsedilen dışlama hali, aslında bir “terk etme” halinden bahseden kapsayıcılığa sahiptir. Egemene itaat etmeyen bireyin terk edilme hali, kendisinin tamamen çıplak bırakıldığı bir alanın içine terk edilmesiyle başlamaktadır. Bu halin özelliği ile belirsizlik ve sınırdaki bırakılmışlık, *homo sacer*'in çıplaklığını yeniden üreterek terk edilmiş halini perçinlemektedir.

Homo sacer olmak, irade dahilinde gerçekleşmeyerek yine Egemen'in yarattığı ve insan içine yerleştirildiği belirsiz bir alandan kaynaklanmaktadır. “Egemen”in gücü, her insanı *homo sacer* yapabilme ve *homo sacer* durumundan çıkarabilme ihtimalinden gelmektedir. Burada bahsedilen egemen, sadece bir iktidar öznese değil aynı zamanda bir düzeni de kast eden kapsayıcılığa sahiptir. Arendt'in yurtsuzluk fenomeninin temeli sayılan o üç mesele (antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizm) bu kapsayıcılığa sağlam bir örnek kabul edilebilir. İnsanlar ve topluluklar, sadece belirli sebeplerden azınlık-öteki-yurtsuz veya *homo sacer* durumuna girmiyor; aynı zamanda kapsayıcı ve koca bir düzen karşısında her zaman bunlardan biri olabilme ihtimallerini taşımaktadır. Bu da insan hakları söyleminin evrensellik iddiasına gerçek ve sağlam bir darbe vurmaktadır. Günümüzde devam eden tartışmalardan biri de mülteci sorununun Agamben'in *homo sacer*'i ile bağlantılı olup olmayacağı tartışmasıdır.

Tekrar *homo sacer*'in kavramsal ayrıntılarına dönülürse; insanlar, bir düzen karşısında da *homo sacer* durumunda bulunabilmekte ve haklarından mahrum bırakılabilmektedir. Agamben'e göre, nasıl ki hukuk, egemen istisna durumunda, istisnai durum için artık geçerli olmakla ve bu durumdan çekilmekle işler hale geliyorsa; *homo sacer* de kurban-edilmezliğiyle Tanrı'ya ait olmakta ve öldürülebilir olmasıyla da topluma dahil edilmektedir. Böylelikle kutsal hayatın kurban edilemeyen fakat öldürülebilen bir hayat olduğundan bahsederek, egemenin beden üzerindeki iktidarından da bahsetmiş olmaktadır. Burada Agamben'in yaklaşımı,

⁵³ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.112.

egemenin de *homo sacer*'in de dışına çıkararak hepsine yeniden bakmak üzerinden kurulmaktadır. Agamben'in açıklığıyla egemen ile *homo sacer*, düzen içerisinde iki metrik figürdür. Egemen, karşısında bütün insanların potansiyel *homines sacri* olduğu kişi, *homo sacer* ise, karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişidir⁵⁴. Bu bağlamda da Levinas'ın "ben" ve "öteki" arasındaki etik ilişki anlayışına dönecek olursak; *homo sacer*'in karşısında bütün insanların egemen kesildiği kişi olması, Levinas'ın varsaydığı insanlar arasında ilksel olarak vuku bulan etik ilişki anlayışını da yok etmektedir.

Bir diğer yönüyle egemenin durumu değerlendirilecek olursa, devlet bağlamında egemen gücün varlığı çeşitli handikaplar içermektedir. Bu noktada egemen devletin insanlara hangi yaptırım gücüyle yaklaştığını anlamak gerekmektedir. *Homo sacer* durumunda bırakılmış insanın normatif ölçülerle o durumda bırakılmadığı aşıkardır. Her devletin kendi egemenlik anlayışı içerisinde, kimlerin "kutsal insan" olarak adlandırılacağı da çeşitlilik gösterebilir. Egemenlik ve gücün bağlantılı olduğu nokta, bir devlet içerisinde yaşayan insanların nasıl muamele gördüğüyle de ifşa edilebilir. Bu bağlamda Habermas da egemen devlet üzerine fikirlerini, yeni demokratikleşme düzeni üzerinden açıklamaktadır. Habermas, egemen devlet için esas alınan, iç ve dış politika arasındaki sınırın belirsizleştiğinden söz ederek, klasik iktidar politikalarının, yalnızca demokratikleşme ve insan hakları politikası için ek olarak getirilen normatif ölçütlerle değil, gücün kendine özgü bir biçimde yaygınlaştırılması ile olacağından bahseder⁵⁵. Habermas'ın bahsettiği bu egemen devletin insan hakları söylemini öncelikli kılmak bir yana dursun, önce kendi gücünü yineleyen bir mekanizmayı esas aldığını görmek gerekmektedir. Buna da örnek olarak ulus-devlet sürecinden tebaadan ulusa geçerken doğumun artık bir çıplak hayat üretme alanı olduğundan bahsedilebilmektedir. Bu noktada artık insan hakkı değil vatandaş hakkı kavramının ortaya çıktığı görülmektedir. Bunun yanı sıra,

⁵⁴Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 114.

⁵⁵Jürgen Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, 8.baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s.79.

haklar bildireleriyle birlikte egemenliğin temeli olan hayat, artık devlet siyasetinin özne-nesnesi oluyordu; dolayısıyla da devlet siyaseti de polis biçimi almaktaydı⁵⁶. Çağımızdaki egemenlik problemleri de burada başlamaktadır. Egemenlik problemleriyle ilgili yeniden Arendt'e dönülecek olursa totalitarizmin dinamiklerini de tartışmaya katmak gerekiyor.

Arendt'in de yakından ilgilendiği totalitarizm kavramı, temelini bu dinamik hayat-siyaset ayniyetinden almaktadır. Bu ayniyeti anlaşılır kılabilmek de, çağımız usulü egemenlik ve insan bağlantılarını anlayabilmek için önemlidir. Agamben, en azından Batı'daki durumun yani siyasal alanın yeniden tanımlanması için çaba verirken birkaç gerçeğin teslim edilmesi gerektiğini söylüyor. Artık *zoé* ile *bios*, özel hayat ile siyasal varoluş, evdeki yalın canlı varlık olarak insan ile insanın şehirdeki siyasal varoluşu arasındaki klasik ayrımın yok olduğudur⁵⁷. Günümüz dünyasında hem yurttaşlık, hem bu çıplak hayat çizgilerinin yok olması konusundaki en göze çarpan örnek mültecilerdir. Mülteciler, modern ulus-devlet düzeni için bu kadar rahatsızlık verici bir unsuru oluşturuyorsa bunun nedeni her şeyden önce Agamben'e göre, onların çıplak hayatı gözle önüne sermesidir⁵⁸. Vatandaşlık bağlamında Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana dek doğum-ulus bağlantısı, ulus-devlet içerisindeki vatandaşlık ve kimlik meşruiyetini karşılayamaz şekilde gelmiş sayılmaktadır⁵⁹. Bu

⁵⁶ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 193.

⁵⁷ Agamben, *Kutsal İnsan*, s.243.

⁵⁸ Agamben, mültecilerin, insan ile vatandaş, doğum ile milliyet arasındaki sürekliliği kopardığını söylerken, modern egemenliğin orijinal kurgusunu krize soktuğunu söylüyor. Bu anlamda da, Arendt'in dediği "mülteci, gerçek 'hakların insanı'dır." sözünü destekler biçimde hakların cisimleştirilmesine vurgu yapmaktadır.

⁵⁹ Agamben, *Kutsal İnsan* eserinde iki tür fenomenden bahsetmektedir. Bunlardan ilki, Avrupa'daki devletsiz insanların sayısındaki büyük artışlar (kısa zaman dilimi içerisinde 1.500.000 Beyaz Rus, 700.000 Ermeni, 500.000 Bulgar, 1.000.000 Yunanlı ve yüz binlerce Alman, Macar ve Romen yurtlarından edilmiştir.) İkinci fenomen ise, aynı zaman dilimi içerisinde pek çok Avrupa ülkesinin, kendi ülkelerinde yaşayan insanların büyük bir kısmını toplu olarak vatandaşlıktan ve milliyetten çıkarmak (*denaturalization ve denationalization*) için hukuk düzenlemelere gidilmesiydi. Hukuk düzenin böyle düzenlemeler koymanın ilk örneği 1915 yılında Fransa'da "düşman" soyundan olup da vatandaşlık verilen insanlara yönelik olarak gerçekleşti. 1922 yılında Belçika, Fransa örneğinin peşinden giderek, savaş sırasında 'ulusa karşı' eylemlerde bulunan vatandaşların vatandaşlığını iptal etti 1926 yılında İtalya'daki faşist rejim, "İtalyan vatandaşlığını hak etmediklerini göstermiş olan vatandaşlar için benzer bir yasa çıkardı. Bu kervana 1933 yılında Avusturya da katıldı. Ve Agamben

nedenle de bir zamanlar vatandaşlık haklarının ön varsayımı olarak anlaşılan insan hakları, gittikçe vatandaşlık bağlamından koparılmaktadır. Ulus-devleti uç noktalarında haklardan mahrum bırakılacak mülteci kavramı da bu süreçlerin tam ortasında yerini alıyordu.

Çalışmanın ilk bölümünde sunulmaya çalışılan, insan hakları söylemi içerisinde yer alan insan öznesi ve etik anlayışlarının konumlandırılışları ve tarihsel anlamda eleştirilebilir olması gerektiğidir. Söylemin içerisinde yer alan hakların, pratikte kullanım biçimlerinin teoriyle örtüşmediği noktaları detaylandırmak, kapsamlı bir insan hakları söyleminin eleştirisine de kapı olmaktadır. Bu noktadan sonra hakların evrenselliği meselesinin insan hakları söylemi içerisindeki yerine bakmak, çalışmanın izleğini ortaya serecektir.

son nokta olarak da, “Reich Vatandaşlığı” ve “Alman kanı ve onurunun korunması”na dair Nuremberg Yasaları’nın bu genel süreci en uç noktasına taşıdığından bahsetmektedir. Nuremberg yasalarına göre vatandaşlık, insanın kendisinin bunu hak ettiğini kanıtlaması gereken ve dolayısıyla da sürekli sorgulanan bir şey haline aldı. Nazilerin “Nihai Çözüm” dediği, dikkat çeken en vurucu yasa ise, Yahudilerin toplama kamplarına ancak tamamen milliyetten çıkarıldıktan sonra gönderilebilmesiydi. Bkz. Agamben, *Kutsal İnsan*, s.173.

III. İNSAN HAKLARI SÖYLEMİNDEKİ EVRENSELLİK İDDİASI

İnsan hakları söyleminin evrensel olma iddiası, öncelikle öznenin sistem içerisindeki konumu değerlendirilerek ve öznenin yurttaşlık sistemiyle bağıntısı çözülerek ortaya serilmelidir. Bu tartışmayı derinleştirmek için insan hakları söyleminin temelinde yatan evrenselci anlayışın ve bu anlayışa getirilmiş Avrupa merkezilik eleştirilerini ele almak gerekmektedir. İnsan hakları söylemiyle insan ihtiyaçlarının ne boyutta örtüştüğünü bu tartışmaya eklemek, evrensellik meselesini detaylandırmak için önemlidir.

A-Evrenselcilik ve Avrupa Merkezilik Kavramlarının İlişkisi

Evrenselciliği tanımlamadan önce tarihsel anlamda Avrupa merkeziliğin tanımı ve ulaştığı noktaları görmek gerekmektedir. Rönesans ile birlikte değişen sistem, modern dünyanın nasıl bir yer olup olmayacağına da ışık tutmaktadır. Avrupa merkeziliğin en önemli eleştirilerinden birini kaleme alan Samir Amin, Rönesans'ın modern dünyaya biçim verecek olan köklü dönüşümünü iki boyutta ortaya sermektedir. Bunlardan ilki, Avrupa'da kapitalist toplumun belirginleşmesi ve ikinci olarak da dünyanın bu toplumca fethedilmesidir⁶⁰. Metafiziğin egemenliğinden kurtulan yeni dünya, kapitalist toplumun maddi temellerini de atmaya başlamıştı. Avrupa ise bu esnada artık dünyayı fethedip, ona egemen olabilecek potansiyelinin de farkına varmıştı. Oluşmaya başlayan yeni dünyadan bahsederken, insanlığın tarihi boyunca ilk kez, özel girişimin, ücretli emeğin ve bu girişime ait ürünlerin ticaretinin

⁶⁰ Samir Amin, *Avrupa Merkezilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, (çeviren: Mehmet Sert), İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 2007, s.84.

egemenliği üzerine kurulu kapitalist iktisadi sistemin⁶¹ temel kurallarınca aşama aşama birleştirildiğini düşünmemek elde değildir.

Avrupa merkezçiliği detaylandırırken, şarkiyatçılık fikrine de değinmek yerinde olur. Şarkiyatçılık fikrinin etrafında şekillenen Batı eleştirisi, yalnızca toplumsal alanda yavan bir eleştiri olarak okunmamalı, aynı zamanda siyasal, ekonomik ve sosyal anlamda derinlemesine bir analizin de başlangıcı sayılmalıdır. Şarkiyatçılık fikrinden bahsedildiğinde akla gelen ilk isim Edward Said'in Şarkiyatçılık isimli eserinin 2003 basımı için hazırlanan önsözünde şöyle bir yol haritası sunmaktadır:

Şarkiyatçılık'taki düşüncem, mücadele alanlarını açmak için hümanist eleştiriye başvurmak; bizi, hırçın bir kolektif kimliği hedefleyen yaftalara, düşmanca tartışmalara hapseden kısa vadeli, polemiğe dayalı, düşünceyi ketleyici öfke patlamalarının yerine uzun soluklu bir düşünme ve çözümleme süreci getirmek. Yapmaya çalıştığım şey için "hümanizm" sözcüğünü kullandım; bilgiç postmodern eleştirmenler hor görüp bir kenara atsalar da benim kullanmayı inatla sürdürdüğüm bir sözcük bu. "Hümanizm" derken, Blake'in deyişiyle "zihnin tavında dövülmüş kelepçeler"den kurtulup aklımızı tarihsel ve rasyonel olarak kullanarak gerçek bir düşünsel kavrayışa ve sahici bir açılıma ulaşmaya gayretini kastediyorum öncelikle. Ayrıca, hümanizmin dayanağı, başka yorumcularla, başka toplumlar ve dönemlerle toplumsal bir ortaklığımız olduğu düşüncesidir: Yani, en açık deyişle söylenecek olursa, tek başına hümanist diye bir şey yoktur⁶².

Said'in bu kavramsallaştırma çabası içerisinde göz önüne aldığı hümanizm atfı, aslında bu çalışmanın da sunmaya çalıştığı tartışmanın içerisine de yerleştirilebilir. İnsan hakları söylemini eleştirirken, bunu yapıcı bir çaba olarak değerlendirmek gerektiği belirtilmişti. Said'in şarkiyatçılık fikrinin ise Avrupa merkezci söylemin

⁶¹ Amin'e göre, durum sadece girişim düzeyinde değil, aynı zamanda devletlerin ve çıkar gruplarının siyaseti düzeyinde de kararların akılcı bir özellik kazanmasını sağlayacaktı. Bunlar, salt iktidarı hedef alan eski mantıklarının yerine, geçerli tek ilke haline gelen iktisadi çıkarı koyacaklardı. İnsani çıkarları açık seçik terimlerle ortaya koyan bu yeni akılcılık, bir yandan da Aklın en yüksek biçimini ifade eden toplumun demokratik yönetimini gündeme getirirken, öbür yandan da, fetihçi gücüne dayanarak, özelemlerin belli bir tüketim ve toplumsal yaşamı örgütleme tipine bağımlı kılınarak birleştirilmesini gerektirmiştir. Bkz. Amin, *Avrupa*, s.85.

⁶² Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, (çeviren: Berna Ülner), 7. baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. vii.

eleştirisinde mutlaka bulunması gereken bir açılım olarak görülmesi gerekir. Said, şarkiyatçılık fikrinin Şark'a ilişkin uçuk bir Avrupalı hülyası olmadığını, nesillerce para yatırımı yapılmış, inşa edilmiş bir kuram ve uygulama bütünü olduğunu iddia etmektedir⁶³. Bu inşa sürecini gördükten sonra izleri takip ederken hem Amin'in kapitalist düzen eleştirisini, hem de Said'in Batı tarafından Doğu'ya yönelik inşa fikrinin kesişeceği noktayı görmek gerekmektedir. O nokta, evrensellik meselesinin derinleştirilmesi için yararlı olacak hegemonya meselesidir. Hegemonya meselesi de söylem bazında değerlendirildiğinde insan hakları söyleminin eleştirisini temellendirecek nitelikte olacaktır.

Bu bağlamda evrensellik meselesi, hegemonya ile ilişkilendirildiğinde, Gramsci'ye göre kaynağını bürokrasiden alan zorlayıcı güç kullanan ve kast haline dönüşen yönetici personelin kemikleşmesiyle birlikte kuvvetler ayrımının önemi ortaya çıkmaktadır⁶⁴. Gramsci felsefesinde kuvvetler ayrılığında sonra diğer ayrım olan sivil toplum ve siyasal toplum ayrımı, hegemonya kavramını açmak için gereklidir. Sivil toplum, okullarda, ailelerde, sendikalarda olduğu gibi gönüllü ilişkilerle kurulmaktadır; siyasal toplum ise yönetimdeki rolü dolaysız egemenlik olan devlet kurumlarıyla -ordu, polis, merkezi bürokrasi- kurulmaktadır. Kültürün işler hale geldiği yer, sivil toplumun tam da içerisidir⁶⁵. Sivil toplum içerisinde bir fikrin diğer fikirlere öncülük etmesi, toplum içerisinde zor kullanma gücüyle değil, rıza ile ortaya çıkmaktadır. Bu rızanın sonucunda baskın olan kültürel fikirlerin bütünü, Gramsci'ye göre hegemonya olarak anılmaktadır.

Hegemonya fikrini akılda tutmak, Batı'nın Doğu üzerinde etkisi olan sanayileşmiş kültür anlayışını kavramak için önemlidir. Kültürel anlamda kurulmuş bir hegemonya da mutlaka hak söylemlerine ve elbette hukuki sözleşmelere de damgasını vuracaktır. Said'e göre Şarkiyatçılık, stratejisi gereği Batılıya, görece üstünlüğünü asla yitirtmeden Şark'la kurabileceği olanaklı ilişkiler dizisini sağlayan

⁶³ Said, *Şarkiyatçılık*, s.16.

⁶⁴ Antonio Gramsci, *Modern Prens*, (çeviren: Pars Esin), 1. baskı, Ankara, Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984, s.158.

⁶⁵ Said, *Şarkiyatçılık*, s.16.

esnek “konum” üstünlüğüne dayanmaktadır⁶⁶. Bu konum üstünlüğünün insanlığa etkisine hukuki açıdan bakıldığında, Batılı bir algının sonucunda ortaya çıkmış ayrımlar sonucu mağduriyetler yaşanma ihtimalinin arttığını söylenebilir. İnsan Hakları Evrensel Beyanname’sinin 14. maddesinin 2. bendinde açıklanan “Gerçekten siyasal nitelik taşımayan veya Birleşmiş Milletlerin amaç ve ülkelerine aykırı eylemlerden doğan kovuşturma durumunda bu haktan yararlanılamaz.”⁶⁷ kuralının içinde geçen ‘gerçekten’ kelimesi ve yine Birleşmiş Milletlerin amaçlarını temel alan anlayış, suç kavramının da sınırlarını bulanıklaştırmakta ve sözleşmenin bu maddesine kanaatimce açıkça Batılı ve hegemonik bir yön katmaktadır. En önemli rota sayılabilecek İHEB’teki söyleme yönelik bu eleştiri, temel olarak birçok farklı parametreyi de bünyesinde barındırmaktadır.

Said’in Şarkiyatçılık’taki en sert eleştirilerinden biri de bu Batılı bakış açısının algı biçine yöneliktir. Yazar, Batı’nın Doğu’ya bakışında, “geri, yoz, uygarlaşmamış, gecikmeli” sıfatlarıyla nitelendirilmiş söylemin, biyolojik belirlemcilik içeren ahlaki-siyasal bir söylem olduğunu iddia etmekteydi. Batılı toplum, Doğulu’yu adeta ortak kimlikleri varmışçasına “acınası yaban” sıfatı altında birleştirmeye çalışmış ve bu kümenin içine suçluları, delileri, kadınları ve yoksulları almış gibi davranmaktaydı. Şarklı olmanın ne olduğuyla pek de ilgilenmeyen Batı, onları yurttaş ve hatta insan olarak değil, çözümlenecek, sınırlanacak ya da yönetimleri üstlenecek birer sorun olarak görüp incelemeyi seçti⁶⁸. Bu noktada Batılı anlayış hem kültürel bağlamda hem de siyasal anlamda Doğu’ya sunuldu ve hatta dayatıldı. Bu dayatmanın da tekrar hegemonya kavramı içerisine yerleştirildiği görülmektedir.

Batı’nın Avrupa Merkezci anlayışının birçok farklı alanda dayatma haline gelmesinde ve bunun hegemonya kavramıyla şekillendirilip rızalı bir kabullenmeye çevrilmesinde propagandanın da yeri büyüktür. Bunun, propagandacı bir söylem anlayışıyla ortaya çıktığı dahi iddia edilebilmektedir. Modern propagandacı, insanın

⁶⁶ Said, *Şarkiyatçılık*, s.17.

⁶⁷ Beyanname, madde 14.

⁶⁸ Said, *Şarkiyatçılık*, s.219.

kendi çıkarları hakkındaki yargılarının genellikle zayıf olduğunu ve sağlam bir nedeni olmaksızın bir seçenekten diğerine savrulup durduğunu ya da ödeleklik olarak nitelendirilecek biçimde bin yıllık yosunlu kaya parçalarına tutunduğunu iddia etmektedir. Kitlese bağlamda eylem gerektiren ayarlamalar söz konusu olduğunda propagandacı bazı simgeler yaratmalıdır ki, kitlenin uyarlanmasını ve de söz konusu programı benimsemesini sağlayabilsin⁶⁹.

Lasswell'in bu değerlendirmesi, Batı merkezli bakış açısının bir dayatma olduğunun iddiasını taşıırken, bunun insan hakları söylemiyle ilişkisini sunmak gerekmektedir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 26. maddesinin 2. bendinde açıklanan “Eğitim insan kişiliğini tam geliştirmeye ve insan haklarıyla temel özgürlüklere saygıyı güçlendirmeye yönelik olmalıdır. Eğitim, bütün uluslar, ırklar ve dinsel topluluklar arasında anlayış, hoşgörü ve dostluğu özendirmeli ve Birleşmiş Milletlerin barışı koruma yolundaki çalışmalarını geliştirmelidir.”⁷⁰ kuralının içinde geçen “Birleşmiş Milletlerin barışı koruma yolundaki çalışmalarını geliştirme” ibaresi, tüm insanlar için evrensel anlamda koruyucu sayılabilen bir bildirge mekanizması içerisinde Batı'nın eğitim alanında talep ettiği bir koşulun, bazı şartlarda bir dayatmaya dönüşmesinin önünü açabilir. Birleşmiş Milletler 'in çalışmalarına yüklenen sorgulanamaz bir “barış” anlayışının kabulü, aslında evrensel olmayan bir anlayışın geçerli sayılma çabası olarak okunabilir. İnsan hakları söylemindeki bu evrensellik iddiası mutlaka yeniden değerlendirilmeli ve söylemin gelişimine katkı sağlayabilmelidir.

1. İnsan Hakları Söylemindeki Batı Çıkışlı Geleneğin Değerlendirilmesi

İnsan hakları, Batı'nın değerlerine endeksli bir kavram olarak sadeleştirildiğinde geriye kalan Batılı olmayan değerlere bakmak gerekmele beraber, Batılı değerler ile Batılı olmayan değerleri topladığımızda elde edilecek ideal bir insan hakları söylemi

⁶⁹ Harold Lasswell, “Propaganda”, *Encyclopedia of The Social Sciences*, S:12, 1934, s.527.

⁷⁰ Beyanname, madde 26.

ve uygulaması da sayılmamalıdır. Bu hata, bizi birçok farklı sorun ile baş başa bırakabilme potansiyeli taşımaktadır. Bunlardan en önemlisi, Batılı değerlerin, Batılı olmayana dayatılması ve Batılının Batılı olmayan değerlerden faydalanamaması sayılabilir. Oysa Batılı geleneğin incelenmesi, ardından eksiklerin tanımlanması ve sonrasında bunların bütünsel olarak ele alınması, söylemin gelişmesinin en önemli şartı olabilir.

İnsan haklarının teorik kökenine temas edildiğinde Jack Donnelly, insan haklarının insani olanakların (*human possibility*) altında yatan ahlaki görüşü gerçekleştirmek için belirli kurum ve uygulamaların gerekliliğinin olduğunu belirtmektedir⁷¹. Fakat Donnelly aynı zamanda insan hakları kavramının kullanım biçimlerine ve evrimine de değinmektedir. Donnelly'e göre, insan haklarının değişme ve evrime uğramayacağı veya uğramaması gerektiğini garanti eden hiçbir şey bulunmamaktadır. Bu bağlamda Donnelly, insan haklarının gelişmesinin Batılılaşma ile gerçekleşmesinin şartı olduğu iddialarını veya Batı'yı insan haklarını "keşfetmek" üzerinden övgüye boğmayı eleştirmektedir⁷². Çalışmanın izleği de bu bakımdan hakların niteliğini tartışmaya elverişli bir noktaya ilerlerken evrenselciliğin, Batıcılığın ve insan hakların iç içe değerlendirmek gerekir.

İnsan hakları, hak üzerinde yoğunlaştırıldığında; haklar, içkin ve devredilemez olsa da olmasa da onların devletten zorla alındığı veya devlet tarafından verildiği düşünülür. Fakat birkaç katmanlı bir sistem analizi yapıldığında haklar konusunda bir karşılıklılık tablosu görmek gerekmektedir⁷³. Johan Galtung, insan hakları/ödevleri demeyi yadırgatıcı bulduğundan bireylerin devlete vereceği karşılığa insan ödevleri adını vermektedir. Hatta insan hakları kavramını propagandaya yönelik bir formülasyon olarak görebilenleri de hesaba katarak, insan haklarına "ödevleri" dikkate almaksızın tek taraflı yaklaşmayı bir sigorta poliçesinin tek tarafına bakıp,

⁷¹ Jack Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, (çeviren: Mustafa Erdoğan, Levent Korkut), Ankara, Yetkin Yayınları, 1995, s.28.

⁷² Donnelly, *İnsan Hakları*, s.72.

⁷³ Galtung, *İnsan Hakları*, s.22.

arka sayfasını atlamaya benzetiyor⁷⁴. Galtung, İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin 29. maddenin ikinci bendini de ödevler konusundaki tutumuyla tartışmaya katıyor:

Herkes haklarını kullanırken ve özgürlüklerden yararlanırken, başkalarının hak ve özgürlüklerinin tanınması ve bunlara saygı gösterilmesinin sağlanması ve demokratik bir toplumda genel ahlak ve kamu düzeniyle genel refahın gereklerinin karşılanması amacıyla yalnız yasayla belirlenmiş sınırlamalara bağlı olur⁷⁵.

Galtung, sözleşmenin bu maddesini, devletlerin vatandaşlarına ödev olarak dayatmaya yetkili oldukları şeylerin son derece yumuşak bir ifadesi olarak tanımlamaktadır; fakat yine de hiçbir şekilde devletlerin ödevleri belirleme yetkisinin olmadığı anlamına gelmeyeceğini de belirtmiştir. Galtung, bu tartışmayı Gandhi⁷⁶'nin de dediği gibi “Birer nehir olan haklar, ödev dağlarından çağlar.” sözüyle desteklemiştir. Galtung'a göre bu bağlamda asıl mesele, hem vatandaşın haklar-ödevler dengesinin iyi bir şey olup olmadığını sormaya hem de buna sözleri ve eylemleriyle karşı çıkıp yenisini, hatta yeni bir toplumsal sözleşmeyi talep etmeye hakkının olduğudur⁷⁷.

Bu tartışmanın yönünün aldığı yer, 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin isminde bulunan “yurttaş”ın tanımlanmasıdır. İnsan hakları, insanın değil yurttaşların haklarına referans eden bir söylem olarak şekillenmeye başladığında “insan” kelimesi evrensel anlamda tanımlanan bir kişiyi temsil etmektedir. İnsanların ödevleri de onların yurttaş olarak tanımlandıkları alana göre şekilleneceğinden, bunların yine devletin istekleri doğrultusunda şekillenme ihtimali taşımaktadır. Bireyler, devletin ona yüklediği sorumluluklardan hak talep etmediği doğrultuda kaçamayacaktır. Bir hak, o hakkı talep etme ödevini de içermektedir. Galtung'a göre

⁷⁴ Galtung, *İnsan Hakları*, s.23.

⁷⁵ Beyanname, madde 29.

⁷⁶ Uzun adıyla Mohandas Karamchand Gandhi, Hindistan ve Hindistan Bağımsızlık Hareketi'nin siyasi ve ruhani lider olarak görülmektedir. Güney Afrika'da Hint topluluğunun vatandaşlık hakları için başkaldırı yapmış, şiddet karşıtı ama direnişçi bir figür haline gelmiştir.

⁷⁷ Galtung, *İnsan Hakları*, s.23.

hak talebinde bulunmama, hakkın doğal, doğuştan, devredilemez yapısını yok etmektedir⁷⁸.

Bildirge'nin yayınlanmasından sonra, eskiden “yasanın kaynağının Tanrı'nın buyruğu olduğu” gibi temellendirmelerle açıklanırken; artık yasanın kaynağı insan olarak tanımlandı. İnsan haklarını korumak için de özel bir yasa çıkarılmasına gerek duyulmadı çünkü bütün yasaların ona dayandığını var sayıldı. “Devredilemez” sıfatına gelen bir diğer eleştiri de Hannah Arendt'ten gelmiştir. Arendt, insan hakları kavramının bütün siyasi yönetimlerden bağımsız olarak tanımlanmasının “devredilemez” sıfatını taşımasını tartışmaya açtı. İnsanların siyasi yönetimlerden yoksun kaldıklarında ve asgari haklarına kadar geri çekilmeleri gerektiğinde onları koruyacak hiçbir kurumun kalmadığı görüldü. Sadece azınlıklar değil, aynı zamanda devletsizler de ulusal hakları yitirmenin insan haklarını yitirmeyle özdeş olduğuna kanaat getirdiler⁷⁹.

Arendt'in getirdiği bu eleştiri, çalışmanın başından bu yana kadar değerlendirildiğinde ortaya birçok katman çıkmaktadır. Öncelikle ulus devlet kavramı, Batılı bir kavramdır ve kapsayıcılığı vatandaşlık haklarıyla sınırlandırılmıştır. Evrensellik iddiası taşıyan insan hakları söylemi ise bu vatandaşlık haklarıyla özdeşleşen bir hale sürüklenmiştir. Arendt'in yurtsuzluk fenomeni örneği, bu anlamda ele alınabilecek temel örneklerden sayılabilir.

2. İnsan İhtiyaçlarının Haklar Bağlamında Değerlendirilmesi

İnsanların ihtiyaç duydukları olguların karşılığında haklara sahip olmalarını evrenselci bakış açısının dışında değerlendirmek gerekebilir. “Bireylerin ihtiyaçları, insanların haklarına dönüşüp dönüşmemeli mi?” şeklinde açılacak bir tartışmada, kolektif haklardan kültüre kök salmış hegemonik ideolojilere kadar uzanan kavramsal bir yelpaze bulunmaktadır.

⁷⁸ Galtung, *İnsan Hakları*, s.26.

⁷⁹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm*, s.296.

Toplumların düzenleyici mekanizmasında bulunmayan topluluklar, gruplar veya sınıflar, insan ihtiyaçlarının karşılığında sağlanacak asgari hakların da belirleyicisi olarak bulunmamaktadır. Galtung'un örneğinde bir azınlığın kendi okullarını yönetme hakkının, azınlık bireylerin çoğunluk okullarına erişim hakkıyla aynı olmadığı yer alır. Hükümetler arasında sağlanmış mutabakatlar sonucu ortaya sunulmuş sözde evrenselci anlayış, hükümet yöneticilerinin çıkarları için "iyi-yararlı" olabilirken, insanların ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olmayabilir. Evrenselcilik eleştirisi, var olan durumun ve hak mekanizmalarının dünyanın her yerinde uygulanabilir oluşunu eleştirmekle sınırlı kalmamalıdır.

Bu nedenle de çalışmanın bir üst bölümünde Arendt'in yurtsuzluk fenomeni ve Agamben'in *homo sacer*'ine atıflarda bulunulmuştur. Bu atıfların, tartışmayı birçok açıdan ele almak için gerekli oluşu gözden kaçırılmamalıdır. Yurtsuzluk fenomeninin Yahudi Soykırımı ile olan bağıntısında hem insanların yaşadıkları topraklar üzerinde temel haklarından -ki bunlardan en mühimi yaşama hakkıdır- mahrum bırakılması; hem de Tanrı'ya aitliğiyle kurban edilemez ama topluma aitliği ile öldürebilir olan *homo sacer* kavramından bahsedildi. Bu iki kavram da kendi buldukları toplum içerisinde inşa edilmiş kavramlar olmakla birlikte, insan haklarından yoksunluğun sadece evrenselci bakış dışında kalan kümede yer almakla ilgili olmadığını anlatmaktadır. İnsan hakları, mevcut şartlardan çok, bu şartların ötesini gösterme iddiasını taşır. İnsanların nasıl bir durumda bulunduğunu tartışmaya açmaktan daha çok, nasıl yaşayabileceklerine temas etmektedir. Fakat bu bağlamda, insan hakları söylemi mevcut durumda yaşanan ihlalleri de göz ardı edemez.

İnsan ihtiyaçlarının karşılanması konusunda hukuki yaptırımların görünen yüzünün ardında, devletlerin ve mutabakat sonucu yazılı hale getirilmiş sözleşmelerin sahip olduğu gücün kendisi bir egemenlik mekanizmasıdır. Yanlışı, doğruyu, suçluyu ve suçsuzu tanımlayan bu mekanizmanın berisinde siyasi, ekonomik ve sosyal birçok parametre bulunmaktadır. Modern toplum, ulus-devlet ve burjuva düzeninin egemenlik ilişkilerine indiğimizde sözleşmelerin içinde çerçevelendirilmiş izin ve yasakları daha yakından görmek gerekmektedir. Foucault'nun dediği "suçluluğun

artık iktidarın mekanizmalarından biri haline gelmesi”⁸⁰ meselesi ve sözleşmeler içerisinde yer alan örtük veya açık bir iktidarın izlerini sürmede yardımcıdır. Bu bağlamda devlet, kendi vatandaşlarını iç ve dış tehditlere karşı korumak için ordu ve polis denen güvenlik önlemlerini alırken, içeride bu mekanizmaları baskı aracı şeklinde kullandığında ortaya başka bir emniyetsiz durum çıkacaktır⁸¹. İnsan haklarının korunmasında, insan ihtiyaçları mazeretiyle ortaya konuşmuş arz-talep mekanizmasının sonucunda iktidarın insan haklarını korumak değil, onu yok edebilme ihtimalinin ortaya çıkacağı durumlar da var olabilmektedir.

Bu tartışmaya eklenebilecek noktalardan biri de çağdaş anlamda insan haklarının ne anlama geldiği ve nasıl uygulanması gerektiği üzerine konuşmaktır. Bu konuda Upendra Baxi de “çağdaş insan hakları paradigması”yla bazı noktaların aydınlatılmasına yardımcı olmaktadır. Çağdaş anlamda insan hakları paradigmasının radikal bir özgür irade önceliğine dayandığını belirtmektedir. Özgür iradenin de her insanın bir sesi (*voice*) olduğunu kabul etmekte başladığını söylemektedir. Hakların dilinin artık, sadece yönetimlerin sonunu içermediğini aynı zamanda direnişin konumunu da belirlediğinden bahsetmektedir⁸². Egemen güçlerin hak kavramını nasıl şekillendirdiğini değerlendirmenin ardından var olan durumun tahlili, insan hakları söyleminin de evriminde geleceği belirleyen detaylar taşımaktadır.

⁸⁰ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 1977, Penguin, s.283

⁸¹ Galtung, *İnsan Hakları*, s.96.

⁸² Upendra Baxi, *The Future of Human Rights*, Oxford University Press, 2002, s.31.

B-İnsan Hakları Söyleminde Evrenselcilik Kavramı

Batılı yaşam tarzının ve Batı merkezci bakış açısının dünyanın her yerine hızla nüfuz etmesine tanıklık ederken, söz konusu yaşam tarzının ve bakış açısının Batılı olmayan diğer halklara eşitlikçi bir tutum sergilediği söylenemeyebilir. Yerküre maddi bakımdan birleşip tek bir dünya haline geldikçe, evrensellik iddialarının dini ve kültürel farklılık ifadeleriyle nasıl uzlaştırılabileceğini, aklın birliğinin yaşam biçimlerinin çeşitliliğiyle nasıl uzlaştırılabileceğini anlamak daha acil bir mesele haline geliyor⁸³. Benhabib, bu bağlamda toplumsal sorunların en kuvvetli biçimde dile getirildiği kamusal kelime dağarcığı olarak da insan hakları dilini işaret etmektedir⁸⁴. Bu çalışmanın başından beri bahsi geçen insan hakları söylemi, evrenselci bakış açısının eleştirisinin sunulacağı en önemli alanlardan biridir. Küresel siyasetin beslediği bir alan olarak insan hakları elbette savunulurken ve kurumsallaşırken bu tartışmaların da merkezlerinden biri haline geldi. Benhabib'in iddiasında her insanın tek bir hakkı olduğu geçmektedir; o da: "haklara sahip olma hakkı"⁸⁵.

Bu kavram açıldığında şuna tekabül etmektedir: Bir insan topluluğunda, başkaları tarafından ahlaki saygıyı hak eden ve hukuki güvenceye alınmış haklara sahip bir kişi olarak kabul edilmek ve başkalarını da aynı şekilde kabul etmek⁸⁶. Benhabib'in bu tanımı, ilk bölümde de bahsi geçen Arendt'in "yurtsuzluk fenomeni" ile Agamben'in

⁸³ Seyla Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet - Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, (çeviren: Barış Yıldırım), İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2013, s.90.

⁸⁴ Benhabib, *Haysiyet*, s.90.

⁸⁵ "Haklara sahip olma hakkı" ifadesi, Hannah Arendt tarafından Totalitarizmin Kaynakları'nda ortaya atılmış bir kavramdır. Hegel de Hukuk Felsefesinin Prensipleri adlı eserini "kişilik" hakkı ile açar; söz konusu hak, bireyin haklara sahip olmaya layık bir varlık olarak kabul görme hakkıdır. Arendt gibi Hegel de bu statünün dünya tarihindeki politik, kültürel ve sosyal mücadelelerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ifade eder, ancak bunun modern özgürlük kavramıyla bağdaşan yegane bakış açısı olduğunu da belirtmekte olduğunu Seyla Benhabib, "Buhran Çağında Haysiyet" isimli eserinde değerlendirmiştir

⁸⁶ Benhabib, *Haysiyet*, s.90.

“*homo sacer*”i de bu noktaya temas etmektedir. Haklara sahip olma hakkı bulunmayan bireylerin dünya üzerindeki varlığı, insan hakları söyleminin evrenselliğiyle güçlü bir şekilde çelişmektedir. İnsan haklarının, ahlak katmanının ince bir özü olduğu söylenirken, bir yandan da onu dünya-siyasal bir mutabakatın makul şartları olarak tanımlıyorlar⁸⁷.

İnsan hakları savunucularından bazıları da insan hakları söyleminin genişletilmiş bir perspektif ile ele alındığında, onun dünyada var olan birçok siyasi ve ekonomik adalet tasavvuruyla uyumlu olabileceğini belirtmişlerdir. Fakat Benhabib’in söylediği haliyle de, böyle bir perspektif ahlaki değil siyasi bir geniş mutabakatın özünü teşkil edecektir. Bu bağlamda, eksik bırakılmaması gereken ise, içinde bulunduğumuz dünyanın kamu hukuku belgelerinin, örneğin İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Medeni ve Siyasal Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme, ayrıca 1951 tarihi Cenevre Sözleşmeleri ve 1967 Protokolü’nün bahsi geçen türe “geniş siyasi mutabakat” oluşturduğunu da unutmamak gerekmektedir. İnsan hakları söyleminin evrenselliğine çeşitli bağlamlarda eleştiri sunarken, şimdiye kadar bu sözleşmelerden yararlanıp fayda bulmuş tüm insanların, tüm toplulukların ve mücadelelerin de varlığını yadsımak mümkün değildir.

Evrensellik iddiasındaki insan hakları söylemi Jack Donnelly tarafından ele alındığında, Batı’nın çifte standart uygulamaları ve “eli ağır” ve “dar görüşlü” politikaları emperyalist tutumunu sürdürdüklerinin kanıtı olarak görülmektedir⁸⁸. Özellikle Batı’nın liderlerinin insan hakları tartışmalarını manipüle ettikleri ve kendilerine hizmet eden pozisyonları belirleyip bu sayede statükoya hizmet ettikleri iddia edilmektedir. İnsan hakları, hala güçlü bir biçimde kültürel farklılıklarla test

⁸⁷ Michael Walzer, farklı toplumların ahlaki kodlarının karşılaştırılması yoluyla “bütün toplumların sorumlu tutulabileceği” belirli standartlar, “muhtemelen bir dizi menfi buyruk -cinayet, hilekarlık, işkence, zulüm ve tiranlığa karşı kurallar” belirlenebileceğini belirtiyor. Fakat Benhabib, bu yöntemle görece kısa bir liste oluşturulabileceğini belirtiyor.

⁸⁸ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory & Practise*, New York: Cornell University Press, 2003, s.99.

edilmekte ve bir nevi bir meydan okumaya davet edilmektedir. Bu nedenle evrensellik bir gerçeklik halinde değil, hala bir talep konumunda yer almaktadır⁸⁹.

Bu konuda Benhabib, hakların basitçe, insanların payına düşen kuvvetli ahlaki salahiyetlerle ilgili olmadığını; hakların aynı zamanda bizim kolektif varoluşumuzu çerçeveleyen adalet ve meşruiyet iddialarının olduğunu söyler⁹⁰. Buna örnek olarak da, bir insanın hukuk sınırları içerisinde çizilmiş olan görüşünü özgürce ifade etme kabiliyetinin kullanımı engellendiğinde sadece ifade özgürlüğünün engellenmediğini üstüne üstlük, diğer insanlarla diyalog kurmak üzere iletişim özgürlüğüne sahip bir insanın ahlaki kabiliyetine de zarar vermiş olduğunu söyler. Bu bağlamda insan hakları, sadece hukukun sınırladığı ve evrensel olarak belirlenmiş normlardan da öte bir alanı ifade etmekte ve ihlali durumunda ortaya çok daha fazla sonuç çıkarmaktadır. Buna söylemin geniş alanı olarak bakıldığında, işkence ve kötü muamelenin yapıldığının bilinmesi de, onu bilen insanlar tarafından bir korku nesnesi halini alabilecek kadar etkili kavramlar olarak algılanacaktır. Evrensellik iddiasının bir başka yönü de burada yatmaktadır.

Benhabib'in evrenselcilik değerlendirmesinde çağdaş felsefi tartışmalarda her şeyden önce evrenselciliğin bir "gerekleştirme stratejisi" olduğunu yer almaktadır.

Benhabib, Alasdair MacIntyre'nin şu iddiasını göstermiştir:

Haklar diye bir şey olmadığı iddiasını böyle dümdüz ileri sürmek için en iyi dayanak, aslında tam da cadı diye bir şey olmadığını ileri sürmenin en iyi dayanaklarıyla, ya da tek boynuzlu at diye bir şey olmadığını ileri sürmenin en iyi dayanaklarıyla aynı türdendir: Bu tür hakların var olduğuna inanmanız için sağlam dayanaklar sunma yolundaki bütün çabalar başarısız olmuştur⁹¹.

Benhabib'e göre MacIntyre bu paragrafıyla insan hakları söylemine yönelik köklü bir şüphecilik ortaya koymuştur. Tarih boyunca da hakları ifade etmek için

⁸⁹ Peter Kirchsclaeger, "Universality of Human Rights", , 30 Ocak 2015, <<http://www.theewc.org/uploads/files/Universality%20of%20Human%20Rights%20by%20Peter%20Kirchsclaeger2.pdf>>

⁹⁰ Benhabib, *Haysiyet*, s.115.

⁹¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Londra: Duckworth, 1981, s. 67.

başvurulan “*property*” (mülkiyet, nitelik) ve “*propriety*” (uygunluk, edep) kelimelerinin yaygın kullanımına vurgu yaparak bu şüpheciliği derinleştirmiştir⁹². Benhabib’in örneği bizi bu çalışmanın son bölümüne götürecektir köprüyü de kurmaktadır. Doğal haklar yanılışı ya da Levinasçı etik anlayışın tuzağından ve mülkiyetçi bireycilik anlayışından uzak durarak insan hakları söylemini nasıl ele alıp gerekçelendirmeliyiz? Bu noktada, evrenselliğin eleştirisini sunup fazlasına temas etmemek, insan hakları söyleminin gelişimine katkıda bulunmayacaktır. “Benhabib bu çelişkili duruma, bir tavsiye sunuyor.” demek yanlış olmaz. Potansiyel olarak veya fiilen, doğal veya sembolik bir dil konuşabilen bütün insanların iletişim özgürlüğüne muktedir olduğunu; yani geçerlilik iddiasını anladıkları ve ona uygun hareket edebilecekleri bir ifadeye “evet” veya “hayır” demeye muktedir olduğunu fark etmektedir. İnsan haklarının, iletişim özgürlüğünü tatbik etmemizi güvenceye alan ahlaki ilkeler olduğunu söylerken, aynı zamanda hukuki bir biçimde vücuda gelmeleri gerektiğinden de bahsetmektedir⁹³. İletişim özgürlüğüne muktedir bir ahlaki varlık olarak insanın haklara sahip olma hakkına vurgu yapmaktadır.

Hakka sahip olmak hakkını detaylandırmak, çalışmanın çerçevesini de sınırlamaya başlayacaktır. Arendt’in “yurtsuzluk fenomeni”nden bahsederken açıklanmış olan “hakka sahip olma hakkı”, Totalitarizmin Kaynakları aslı eserinde anlatılmıştır. Eserin ismine müstesna olarak, hakka sahip olmak hakkından mahrum bırakılmış insanların bir egemen güç altında ezildiğini söylemekte sakınca yoktur. Egemen güç altında uyruksuzlaştırılan insanlar birçok farklı isimle anılabilir: Azınlıklar, Göçmenler, Sığınmacılar, Yurtsuzlar ve benzerleri. Bu kategorilendirmenin kendisi de yine ulus devlet tarafından oluşturulmuş kavramlardır. Benhabib, bu kategorilendirmeyi şöyle temellendiriyor: Kişi, zulüm gördüğünde, sınır dışı edildiğinde vatani olan topraklardan sürüldüğünde “mülteci” konumuna gelir. İktidardaki politik çoğunluk, belli grupların sözde “homojen” halka dahil olmadıklarını ilan ettiklerinde kişi “azınlık” haline gelir. Kişinin şimdiye dek

⁹² Richard Tuck, *Natural Right Theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

⁹³ Benhabib, *Haysiyet*, s.99.

koruması altında bulunduğu devlet bu korumayı kaldırdığı ve ayrıca sunduğu evrakları hükümsüz kıldığı takdirde kişi uyruksuz bir yaşama başlamıştır demektir. Uyruksuz bir kişi de kendisini kabul edecek bir devlet bulamadığı sürece yersiz yurtsuz olarak kalacaktır⁹⁴.

Bu bağlamda Donnelly'in anlayışına dönüldüğünde ortaya bir paradoks çıkmaktadır. Hakka sahip olmanın, kişinin hakkın konusuna sahip olmadığı -yani haktan doğrudan doğruya veya objektif yararlanması kabul edilmediği- zaman değer kazandığı görülmektedir. Donnelly, buna hakların "sahiplik paradoksu"⁹⁵ demektedir. Arendt'in bahsettiği "uyruksuz yaşam" ile Donnelly'nin "sahiplik paradoksu" bu noktada kesişmektedir. Uyruksuz bir kişinin haklara sahip olduğunu iddia bile edemediği toplumsal ve siyasal düzende, insan hakları söyleminin de yetersiz kalabildiği boşlukların var olduğu söylenebilir. Donnelly, hakkın sahipliğinden bahsederken şöyle der:

Bir hakkın sahipliği -gördüğü saygı- ile (zorla) yerine getirmenin kolaylık veya sıklığını birbirinden ayırmamız gerekiyor. Bir azizler dünyasında haklara geniş ölçüde saygı gösterilecek ve -ödevlilerin, azizler gibi, hakları "kendiliğinden uygulamaları yolu hariç- nadiren zorla yerine getirileceklerdir. Örneğin, ister garajımda beklemekte olsun isterse olmasın, ister benim iznimle ödünç alınmış olsun isterse olmasın, veya ister çalınmış ve bir daha iade edilmeyecek olsun isterse olmasın (hırsızın yakalanıp tutuklanmış, yargılanmış veya mahkum edilmiş olup olmaması da önemli değildir), otomobilim üstüne aynı hakka sahibim⁹⁶.

Bu bağlamda alıntılanan anlayış da insan hakları söyleminin, toplumsal ve siyasal düzenin ne durumda olduğundan bağımsız ve güçlü bir yön taşıması gerektiğini belirlemektedir. Mevcut durumda yürürlükte olan veya üzerinde mutabakata varılmış olan insan hakları söyleminin, ancak daha kapsayıcı yollarla gelişebileceği söylenebilir. İnsan haklarının evrenselliği iddiasının uygulamada ne derece gerçekçi

⁹⁴ Seyla Benhabib, *Ötekinin Hakları*, 2.baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s.65.

⁹⁵ Donnelly, *İnsan Hakları*, s. 21.

⁹⁶ Donnelly, *İnsan Hakları*, s.22.

bir yön sunduğu değerlendirilirken, insan haklarının tüm insanlar için kapsayıcı olması gerektiği fikrinden ödün verilmemelidir.

Çalışmanın bu bölümüne kadar gelindiğinde, insan hakları söyleminin hem insan öznesi, hem etik çerçeve, hem de evrensellik bağlamında değerlendirilmesi çabası sunulmuştur.

Bu çerçeve, insan öznesinin öncelikle etik ilişki bağlamında değerlendirilmesiyle -bu tartışmaya katkı yapan iki isim Levinas ve Badiou idi- çizilmeye başlanmıştır. Kuramsal çerçevenin pratikteki izdüşümlerine örnek olarak tarihsel bağlamda Yahudi Soykırımı, insani müdahale kavramı ve mülteciler örneklendirilmiştir. Bu örneklerin seçilmesi, insan hakları söyleminin gerçek dünyada tam olarak nerelerde yetersiz kaldığını gösterebilmek adına önemlidir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde ise insan hakları söyleminin, siyasi politikalardan azade gelişmemiş ve devletin egemen gücünün sınanmadığı bir alan olmadığını sunma çabası taşıyacaktır.

IV. İNSAN HAKLARI SÖYLEMİ VE HEGEMONYA

Tarihsel bağlamda yurttaş haklarından bağımsız tutulduğu iddia edilen insan haklarının, çalışmanın bu bölümüne kadar yurttaş haklarından yeterince koparılmamış ve eleştirilebilir bir evrenselci iddia taşıdığından bahsedilmiştir. İnsan hakları söyleminin pratik uzantılarına temas edilen noktalarda karşımıza çıkan birbirinden farklı birçok meselesinin neler olduğunu detaylandırmaya çalışmak önemlidir. İnsan öznesinin öteki olma konumundan değerlendirilmesinden, insanlar arası etik ilişkisinin varlığının tartışılmasına; evrenselci insan hakları söylemi iddiasından yurttaşlık haklarının niteliğine ve Batı merkezci yaklaşımın çıkmazlarına kadar birçok farklı noktaya önceki bölümlerde değinilmiştir.

Bu bölümde, insan hakları söyleminin hegemonik bir yapı taşıdığı şüphesinden hareketle mülkiyet ve hegemonya bağlamından bir değerlendirme sunulmaya çalışılacaktır. Karl Marx'ın Yahudi Sorunu'nda "sözde insan hakları"⁹⁷ diyerek eleştirdiği insan hakları söyleminin, özellikle pratikte bireyin çıkarını fazla göz önüne alan ve toplumsallığı arka plana atan yönleri ortaya konmuştur⁹⁸.

Bunun karşısında liberal felsefe, hak kavramını genel anlamda soyut ve evrensel bir çerçevede kavramaya çalışmaktadır. Bunun nedeni de liberal felsefenin hakları, doğal hukukla ilişkili bir formda kavramasından kaynaklanmaktadır. Bu ilişki üzerinde yoğun olarak durmuş liberal filozoflardan John Locke'a göre yaşam hakkı, özgürlük ve mülkiyet, doğal hukuk ve akla dayanılarak kanıtlanabilir niteliktedir⁹⁹. Fakat Marksist anlayış, mutlak hak tanımlarının eleştirilebilir olduklarından

⁹⁷Marx, Yahudi Sorunu isimli eserinde şöyle der: "İnsan hakları denen hakların hiçbiri, öyleyse, egoist insanın, sivil toplumun üyesi olarak insanın; yani kendi içine kapanmış, kişisel çıkarlarının ve özel kaprislerinin sınırlarına çekilmiş ve topluluktan ayrılmış bir bireyin ötesine gitmez. İnsan haklarında insan bir cinsil-varlık olarak görülmez, tersine, cinsil-yaşamın kendisi, toplum, bireylere dışsal bir çerçeve olarak, asıl bağımsızlıklarının bir sınırlanması olarak görünür. Onları bir arada tutan tek bağlantı, doğal gereklilik, gereksinim ve özel çıkar, mülkiyetlerinin ve egoist kişiliklerinin korunmasıdır." Bkz. Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, (çeviren: Sol Yayıncılık çeviri ekibi), Ankara, Sol Yayınları, 2009, s.19.

⁹⁸Karl Marx, Friedrich Engels, *Devlet ve Hukuk Üzerine*, (çeviren: Rona Serozan), İstanbul, Çağdaş Hukukçular Derneği Yayınları, s.87.

⁹⁹Sururi Aktaş, *Eleştirel Hukuk Çalışmaları*, İstanbul, Kazancı Hukuk Yayınları, s.140.

bahsederken, hakların ancak belli sosyal ve ekonomik koşullar altında anlaşılabilir kavramlar olacağını söylemektedirler. Çalışmanın bu noktasına kadar insan hakları söylemi eleştirisinde Marksist anlayış ile temas eden nokta, bahsi geçen “hakların mutlak tanımlanmaları” olarak belirlenebilir.

Marx, insan hakları konusunu temelde mülkiyet hakkı üzerinden değerlendirmiştir. İnsan hakkı olarak özgürlüğün, insanın insana bağlılığına değil, tersine insanın insan ayrılığına dayandığını iddia eden Marx; insan haklarının “ayrılık” hakkı olduğunu, kendi içinde sınırlanmış bireyin hakkı olduğunu da ekler. Aynı metinde insanın özgürlük hakkının pratik uygulamasının da bir mülkiyet hakkı olduğunu belirtmiştir¹⁰⁰. Bu sebeple Marksist anlayış, insan haklarına bütünlüklü bir eleştiri getirmektedir. Bu hakların çıkış noktasından ilerleyişine kadar mülkiyet hakkını koruduğunu iddia eden yaklaşımı destekleyebilecek ilkesel örnek İHEB madde 17’de yer almaktadır. Bu madde: “Herkesin tek başına veya başkalarıyla ortaklaşa mülkiyet hakkı vardır.”¹⁰¹ şeklinde yer aldığı sözleşmeye mülkiyet haklarını gözeten liberal bir yön katmakla beraber Marx’ın belirttiği var olan mevcut ekonomik ve toplumsal düzenin şartlarını göz önünde bulundurmeyen bir özellik taşımaktadır. Hakların mutlak tanımlarının eleştirisi, çalışmanın son bölümünde hegemonya kavramıyla birlikte ele alınması ile detaylandırılacaktır.

A-Gramsci’nin Hegemonya Anlayışı Bağlamında İnsan Hakları Söylemi ve Söyleminin Gelişimi

İnsan hakları söylemi ile hegemonya kavramı arasındaki ilişkiyi sorgulamadan önce hegemonya kelimesinin tarihsel kökenine bakmak gerekmektedir. Hegemonya kavramı, Antik Yunan’da bir devletin askeri ve politik liderliği anlamına gelecek şekilde kullanılmış ve dört temel unsur ile karakterize edilmiştir. Benedetto Fontana,

¹⁰⁰ Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, (çeviren: Sol Yayınları Yayın Kurulu), Ankara, Sol Yayınları, 2009, s.18.

¹⁰¹ Beyanname, madde 17.

bu dört unsuru şu şekilde sıralar; a) bir tarafta hegemon veya lider devlet ve diğer tarafta onun müttefiki olan birbirinden bağımsız devletlerden oluşan ikili yapı, b) yapının tam bir bütünlük arz etmeyip polis devletlerden oluşması, bu polis devletlerinde her bireyin ortak çıkarlarla birbirine bağlı olması ve d) hegemonyanın analitik olmaktan çok tarihsel bir eğilime sahip olması¹⁰². Bu tanımlama Antik Yunan'da daha çok bir devletin üstün savaş tecrübesine sahip olması ve otoriteyi elinde bulundurması ve bunu diğer devletler üzerinde kurduğu diplomatik ve askeri kontrole indirilmesi olarak tasarlanıyor. Fakat günümüzde hegemonya kavramı, iktisadi, toplumsal, kültürel ve ahlaki unsurları da içinde bulunduran baskı ve rıza mekanizmasını içeren bir konuma sahiptir¹⁰³. Tam bu noktada, artık hegemonyanın söyleme de yansıdığı söylenebilir. Bu bağlamda, özellikle baskı ve rıza kavramlarının söylemle ilişkisini de detaylandırmak gerekmektedir.

Antonio Gramsci, hegemonya kavramını bir sosyal grubun diğer kesimlere karşı uygulayacağı kültürel yönlendirme ve rıza unsurları taşıyan şekilde ele almıştır. Zora, baskıya ve diktaya dayanan iktidar alanına karşılık onaya dayanan bir iktidar alanı da olduğunu belirtmiştir¹⁰⁴. Gramsci kendi hegemonya tanımlamasında, sömürülen sınıflar arasında uzlaşma sağlamak ve “iç çelişkisiz yeni bir homojen ekonomik-politik tarihi blok yaratmak” için müttefik toplumsal güçlerin “soğurulması” (içerilerek farklılığa son verilmesi) ihtiyacına değinmektedir. Bu bağlamda Gramsci'ye göre hegemonya, proletarya ile iş birliği yapmaya razı olan ve bu iş birliğine etkinlik kazandırılması söz konusu olan müttefik fikirler ile proletaryayı yönlendirerek varlığını sürdürmektedir¹⁰⁵. Bu anlamda, hegemonya siyasi çıkarlar yürütülen bir proje halini almaya da açık bir haldedir. Fikir ve kültür alanında

¹⁰² Benedetto Fontana, “Hegemony and Power in Gramsci”, içinde *Hegemony Studies in Consensus and Coercion*, Routledge Press, 2008, s.80-106.

¹⁰³ Yeliz Sarıöz Gökten, *Hegemonya İlişkilerinin Dünü, Bugünü ve Geleceği: Neo-Gramsci'ci Bir Bakış*, Ankara, Notabene Yayınları, 2013, s.20.

¹⁰⁴ Norberto Bobbio, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, içinde *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, (Der. John Keane), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993. s.114.

¹⁰⁵ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, İstanbul, Belge Yayınları, 5.Basım, 2007, s. 31-32, dipnot 15.

yönlendirme gücüne sahip hegemonya, söylemin içerisinde sızdığında, aynı diplomatik ve askeri baskı mekanizmaları gibi etkili bir sonuç ortaya çıkarabilir. İnsan hakları söyleminin içerisinde yerleşmiş hegemonik bir tutumun var olup olmadığını çalışmanın tamamından alınacak örnekleri anımsatıp ve izleğin vardığı yerin durumuyla değerlendirilecektir. Neil Stammer, bu fikri savunan bir anlayışla, tarihsel olarak insan hakları söyleminin ve hak taleplerinin sosyal hareketler tarafından kullanılmasının, güç ilişkileri ve yapılarının sorgulanması açısından önemli bir rol oynadığını söylemektedir¹⁰⁶.

Bu bağlamda egemen ideoloji ile fikir ve kültür alanında var olan hegemonyayla mücadele yolları kapanmıştır denemez. Egemen ideolojinin her yerde hazır ve nazır olduğu ve şekillendirilebilir olduğu söylene de bunun aksini gösteren örnekleri hiç güçlük çekmeden bertaraf etmek mümkündür.

Hugh Collins, sınıf araçsalcılığı örüntüsüne belirgin bir biçimde uymayan yasaları, egemen sınıfın desteklediği öz ideolojilerin neticeleri olarak açıklar¹⁰⁷. Bu noktada haklar ve yasalar tartışması açmak çalışmanın bütünü için tamamlayıcı olacaktır. Egemen ideolojinin veya sınıfın lehine şekillenmiş yasaların çalışmanın ilk bölümüyle bağıntısı, hem özne hem evrenselci anlayış hem de tarihsel anlamda insan haklarının geldiği noktanın temas ettiği noktaları detaylandırmak için gereklidir. Bu nedenle de Gramsci'nin Marksist geleneğe, egemen sınıfın ideolojisini meşrulaştırmak için yapılan propagandaların çeşitli kanallarla desteklenmesiyle toplumsal rıza üretildiğini söylemesi dikkate alınmalıdır. Hegemonya kavramının toplumun geniş kitlelerince nasıl algılandığını Giuseppe Fiori şöyle açıklar:

Gramsci'nin bir Marksist olarak özgünlüğü, kısmen burjuva egemenliğinin (gerçekte ve geçmişte kurulmuş herhangi bir toplumsal düzenin de) doğasına ilişkin yaklaşımında, sistemin gerçek gücünün yönetici sınıfın şiddetinde ya da onun devlet aygıtının baskı gücünde değil, yöneticilerin “dünya görüşü”nün yönetilenler tarafından kabul

¹⁰⁶ Neil Stammer, “Social Movements and the Social Construction of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, 1999, S:21, s.986.

¹⁰⁷ Hugh Collins, *Marksizm ve Hukuk*, (çeviren: Umre Deniz Tuna), Ankara, Dipnot Kitap, 2013, s.113.

edilmesinde yattığına ilişkin düşüncesinde bulunur. Yönetici sınıfın felsefesi, bütün bir karmaşık basitleştirmeler dokusundan geçerek “ortak duyu” (*common sense*), yani içinde yaşadıkları toplumun kurumsallaşmış davranışını, geleneklerini, ahlakını kabul eden kitlelerin felsefesi olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan Gramsci için sorun bağımlı sınıfların rızasını yönetici sınıfın bu şekilde nasıl kazanabildiğini anlamaktır; böylelikle de, bağımlı sınıfların eski düzeni nasıl devirip yeni bir evrensel özgürlük düzenini getirebileceklerini görmektir.¹⁰⁸

Fiori'den yapılan bu alıntıdan yola çıkarak insan hakları söyleminin hegemonik bir yanını detaylandırıp eleştiriye sunmak, insan haklarının gelişimi için mühimdir. Yönetici sınıf felsefesinin, toplumun her kesiminden rızaya dayalı onay bekleme çabasını çalışmanın ilk bölümündeki İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nden örneklerle birleştirmek mümkündür. Egemen sınıf ideolojisinin yasalarla onanmış ve toplumsal fikir birliği ile kabul gördüğü iddiası, İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si 16. maddesinin 3. bendinden yola çıkarak tartışmaya açılabilir. Bahsi geçen madde evlilik ve kadın-erkek eşitliği üzerine başlayıp 3. bendinde şu ibaret yer almaktadır ; “Aile, toplumun doğal ve temel birimidir; toplum ve devlet tarafından korunur.”¹⁰⁹

Bu madde, egemen sınıf ideolojisinin ilk yansımasıdır ve toplumun doğal ve temel biriminin aile olduğunu kabul etmekle başlamaktadır. Bu kabulden sonra ise o birimin hem toplum hem devlet tarafından korunduğunu yasayla birlikte onaylamak, her insanın bu fikre göstereceği rızanın talep edilmesinin bir dayatma olduğu söylenebilir. Bu maddenin esnek anlatımından ötürü, aile biriminin korunması için hem toplumun hem devletin el ele verip her türlü mücadeleyi sürdürmesinin de önü açılmaktadır. Başta bahsi geçen evrenselci anlayış eleştirisinin bu noktayla birleştiği söylenebilir. Aile kavramını yaptırım gücü bulunan uluslararası bir hukuk sözleşmesinde “olması gereken” gibi tutmak, aile olmayanların toplum içerisinde ötelenmesine sebep olabilir. Aynı zamanda “aileyi koruma yükümlülüğü” kavramsallaştırması da, farklı toplumsal zeminlerde insanları aile olmaya zorlama veya aile olmaları için baskı kurma aracına dönüşebilir. Nüfus politikaları, çocuk

¹⁰⁸ Giuseppe Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*, Londra, New Left Books, 1970, s.238.

¹⁰⁹ Beyanname, madde 16.

yardımları ve benzeri uygulamalar, toplumsal alanda dezavantajlı bulunan kadınları veya eşcinsel birliktelikleri hukuksal alanın dışına taşıyabilir ve onları kamusal alanda görünmez kılabilir. Bu sebeptendir ki, insan hakları söyleminin temelinde yer alan ilkelerin kapsayıcılıkları mutlak biçimde tartışmaya açılmalıdır.

Gramsci'nin gösterdiği yol¹¹⁰ üzerinden ilerlendiğinde, aile kavramının da salt bir kadın-erkek eşitliği yasası üzerinden değil; siyasi bir programın da parçası halini alabilme ihtimalini görmek gerekmektedir. Devletin aile birimini korumasının, baskıcı bir yönetim biçimi altında nüfus politikalarının yönlendirmesiyle kullanılabileceği söylenebilir. Evrensel olarak kabul edilmiş bir insan hakları söylemi içerisinde yer alan bu ibarenin ardından önceki bölümlerde de bahsi geçen Foucault'nun biyopolitika kavramına değinmek faydalı olabilir.

Foucault'da biyopolitika kavramını oluştururken hayat kavramına daha farklı bir çerçeveden baktığı söylenebilir. Ona göre hayat, politikanın ne temeli ne de nesnesidir; bunun yerine hayat, politikanın sınırlarını gösterir. Bu sınır, verili ve doğal gözükmemesinin aksine, yapay ve dönüştürülebilir bir sınırdır. Foucault, 18. yüzyıl ortasında canlı varlığının mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedenin, merkez halini aldığı iddia etmektedir. Buna örnek olarak da, bollaşma, doğum ve oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyecek tüm parametrelerin önem kazandığını iddia etmektedir. Bu kavramların sorumluluğunun yüklenilmesiyle birlikte devletlerin bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim oluşturduğunu belirtir. Bunu nüfusun biyopolitikası olarak tanımlamaktadır¹¹¹. Kısacası Foucault, biyopolitikayı, insan türünün yaşama özgür olguların bilgi ve iktidar düzlemine, politik teknikler alalına giriş olarak tanımlamıştır¹¹².

¹¹⁰ Buradaki "yol" kavramı ile Gramsci'nin hegemonya kavramının sadece baskı ve zor anlamında kullanılmasının eksik olacağını belirterek, rıza ve oto-kontrolle de sağlanabildiğini iddia etmesini içeren bir izlek kast edilmiştir.

¹¹¹ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, (çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 102-103.

¹¹² Thomas Lemke, *Biyopolitika*, (çeviren: Utku Özmağas), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.20.

Foucault'nun biyopolitika tanımlaması, bu noktada, bahsi geçen sözleşme ilkesiyle beraber değerlendirilmelidir. Bu madde, totaliter düzenlerde ve biyopolitikayı içselleştirmiş siyasal düzenlerde, toplumun belli kesimlerini dezavantajlı konuma sokacak uygulamaları meşrulaştırma zemini haline gelebilir. Ailenin korunması gereken bir toplumsal yapı olması, kamusal alanda birçok tahakküm aracını meşru bir zemine taşıyabilir. Bu sebeptir ki, insan hakları söyleminin gelişim süreci, dışarıda bıraktığı özneleri de yeniden görünür kılma amacı taşımaktadır. Söylemin, hegemonik bir dile evrilmesi bu söylemin ilkeleşmesiyle güçlenmiştir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında, insan hakları söyleminin hukuk alanına taşındığı tarihsel süreçte hegemonya ile bağlantısı değerlendirilecek ve bu dönüşümün ne derece gerçek hayata taşındığını da irdelenecektir.

1. İnsan Haklarının ve İnsan Hakları Hukukunun Tarihsel Anlamda Gelişiminin Hegemonya ile İlişkisi

Önceki bölümde hegemonik söylemin yani egemen ideolojinin yerleşimine İHEB'ten örnek sunularak, bunun modern ulus devletlerde ortaya çıkarabileceği problemler örneklendirilmeye çalışıldı. Bu bölümde ise insan haklarının gelişimine ilişkin üç kuşak teorisi sunulup, egemen ideoloji ile ilişkisi tartışmaya açılacaktır.

İbrahim Kaboğlu, insan haklarının birinci kuşağını, hakların ilan edilmesiyle “hukuksal özgürlükler” dönemi olarak belirtmektedir. 1776 Amerikan¹¹³ ve 1789 Fransız Bildirgesi¹¹⁴,ni

n doğal hukuk ve kutsallık bağlamında “bireycilik” değer sistemine dayanmaktadır¹¹⁵. Kaboğlu bu dönemin, ilke olarak siyasi iktidarların müdahale etmemesiyle

¹¹³ 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, Onüç Koloni'nin Büyük Britanya Krallığı'ndan ayrı olarak bağımsızlıklarını ilan ettiği belgedir. Amerikan Kolonileri'nin bağımsızlığı da 1783 tarihinde Büyük Britanya Krallığı tarafından tanınmıştır.

¹¹⁴ 26 Ağustos 1789 yılında demokrasi ve özgürlük sebepleri gösterilerek yayımlanmış, Fransız Devrimi'nin temelini oluşturan metinlerdir.

gerçekleşen ve bundan ötürü de mutlak olarak tanımlanmış burjuva özgürlüklerinde herkesin teorik anlamda bu metinlerdeki haklardan yararlanabildiği bir dönem olduğunu savunmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başlarında hukuksal özgürlük denen kavramının kapsayıcılığı tartışılmaya başlanır. Herkes için “gerçek özgürlükler”in yürürlüğe konması bir gereklilik halini alırken, borçlusu devlet olan bir ikinci kuşak haklar ortaya çıkmıştır¹¹⁶. Bu dönemde eşitlik kavramının öne çıktığı söylenebilir. Aynı zamanda hakların toplumsallaşmasının da mevzu bahis olduğunu bilmek gerekmektedir. Hakların toplumsallığı tanımlamasından da Donnelly, bütün insan haklarının toplumsal bir ortamda var olduğu ve toplumsal boyutlardan azade gelişmediğini söylemektedir. Siyasi anlamda toplumsal olarak tanımlanmış bir alan olmadan adil yargılanma ve eşit korunma gibi hakların anlamsızlığını belirtir¹¹⁷. Tekrar ikinci kuşak haklara dönülecek olursa, 1948’den itibaren tanınmaya başlayan iktisadi, toplumsal ve kültürel haklar, 20. yüzyılın başlarından itibaren anayasalarca kabul görmeye başlamıştır. Üçüncü kuşak hakların konuşulmaya başlamasının sebebi olarak da, artık insan haklarının sadece devletlerin iç sorunları olmadığı, uluslararası anlamda önemde taşıdığı düşüncesi gösterilir. Kaboğlu, bu döneme “uluslararasılaşma çağı” tanımını uygun görürken, bunun temelinde sömürgelemeden çıkmış üçüncü dünya ülkelerinin baskısı ile “dayanışma” adı verilen haklar konusu ortaya çıkmıştır. Bu hakların, gelecek kuşağın haklarını da korumaya alan bir nitelik taşıdığı iddia edilir. Haklar, barış hakkı, gelişme hakkı, çevre hakkı ve insanlığın ortak malvarlığına saygı hakkı olarak sınıflandırılmıştır. Bu kuşak haklar için evrensellik nitelemesi yapılmıştır.

Elinizdeki çalışmanın her bölümünde hakların birinci kuşağından günümüze kadar gelen özgürlük, eşitlik, evrensellik gibi iddialar taşıyan insan hakları söyleminin hangi yönlerden eleştirilebileceğine ilişkin bir değerlendirme çabası mevcuttur. Özellikle yurttaşlık bağlamında ve bu ilişki dışında kalan birey ve

¹¹⁵ İbrahim Kaboğlu, “İnsan Haklarının Gelişimci Özelliği ve Anayada Yargısı”, 16 Mart 2015, <http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg9/kaboglu.pdf>

¹¹⁶ Kaboğlu, “İnsan Hakları”, s.123.

¹¹⁷ Donnelly, *İnsan Hakları*, s.31.

toplulukların insan haklarının evrenselci söyleminin sözde kapsayıcılığına yeterince dahil olmadığı görülmektedir. Günümüzde refah devleti ve sosyal demokrasi ile kastedilen, belirli bir ekonomik refah ve güvenlik hakkında toplumsal mirasın paylaşımına tam manasıyla katılım gösterme ve toplumda var olan standartlara göre bir hayat sürme hakkına kadar tüm haklara sahip olma durumudur ve bunun 20. yüzyılda geliştiği iddiaları göz ardı edilmemelidir. Bu evrenselcilik iddialarının bahsi geçen haklar içine yedirilmesi de, kapitalist modern devlet içerisinde yer alan iki sınıf olan burjuvazi ve proletaryanın mücadelesini bir yönüyle kurumsallaştırmıştır denilmektedir¹¹⁸. Bunun teorik olarak temel dayanağı ise Thomas Humphrey Marshall'ın “yurttaş”lığın, modern kapitalizm içindeki sınıf mücadelesini “zararsız” hale getirdiği yönündeki iddiadır¹¹⁹. Füsun Üstel de bu iddiadan yola çıkarak, Marshall'ın yurttaşlık yaklaşımının en çarpıcı özelliği olarak, yurttaşlık ve sosyal sınıf arasındaki ilişkiyi doğrudan ve açıkça sorgulanması olduğunu belirtmektedir. Marshall'a göre, 18. ve 19. yüzyıllar boyunca gelişen yurttaşlık haklarının kapitalist toplumun sınıf eşitsizleriyle bütünüyle tutarlıdır¹²⁰. Bu bağlamda mevcut insan hakları söyleminin sınıfsal eşitsizlikleri tamamen ortadan kaldırmış bir haklar söylemi olduğu iddia edilemeyecektir. Bunun kökenleri, yakın tarihte yaşanan soykırımların sonrasında savaştan kaçmış mültecilere tanınan sosyal hakların eksikliğine kadar uzanabilmektedir. Çalışmanın ilk bölümünden buraya kadar, yurttaşlık haklarının dışında kalmış ve evrenselci anlayış tarafından görülmemiş insan topluluklarının varlığını yinelemek gerekmektedir.

Gramscici anlamda hegemonyadan söz ederken, egemen ideoloji kavramının, yani bir yönüyle söylemin gücünün önemini belirtmek mühimdir. Çünkü Gramsci'ye göre tarihsel bakımdan organik, belirli bir yapı için zorunlu olan ideolojilerle, keyfi, rasyonalist, kısıtlı ideolojiler arasında bile ayırım yapmak gerekmektedir. Bu zorunlu ideolojiler, insan yığınlarını örgütler; insanların üzerinde hareket edebilecekleri,

¹¹⁸ Michael Mann, *Devletler, Savaş ve Kapitalizm*, (çeviren: Semih Türkoğlu), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s.181.

¹¹⁹ Füsun Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara, Dost Kitabevi, 1999, s.62

¹²⁰ Üstel, *Yurttaşlık*, s.61.

durumlarının bilincine erecekleri, savaşıacakları zemini hazırlar; keyfi olanlar ise bireysel hareketlerden, polemiklerden başka bir şey meydana getirmezler¹²¹.

İnsan hakları söyleminin günümüzdeki pratik durumunun teorik düzlemdeki değerlendirilmesi liberal demokrasilerin işleyişine bakarak gerçekleştirilebilir. Liberal demokraside, tüm yurttaşların eşit temsili ilkesine dayandığı ön kabulü, Giovanni Sartori'ye göre ilk andan itibaren toplumu birkaç temel sorunla karşılaştırmaktadır. Bunlardan ilki, temsili demokrasinin kendisiyle alakalıdır. Özerk bir kamusal alanın yetersizliğinde veya eksikliğinde, "temsil" kavramı kamu haklarını belirlemede "temsilcilere" ihale edilmektedir. İkincisi, hukuksal-siyasal eşitlik söyleminin, koşulların eşitlenmesinin sosyo-ekonomik bağlamda eşitlikten uzak bir toplumda diğer türden eşitsizlikleri gizleyen bir kılık haline gelmesidir¹²². Liberal demokrasilerde yaşanan bu mevcut durum, neoliberal dönemde insan hakları söyleminin devlet ile ilişkisini irdelemeyi mühim kılmaktadır.

1.Neoliberal Dönemde Hegemonik İnsan Haklar Söylemi

İnsan hakları söyleminin günümüze uzanan yolculuğunda, toplumsal düzenin hakları ve ideolojileri nasıl şekillendirdiği ve onlar tarafından nasıl şekillendiğine değinmek gerekir. Neocleous, toplumsal düzenden ve devletten bahsederken özellikle egemen olanı detaylandırmıştır. Neocleous, medeni ve hukuki bir devletten bahsederken, onun her şahsın insan olarak özgürlüğünü ve doğal olarak özgürlüğünü ve bunun yanında eşitliğini gerektirmekle kalmadığını; 'topluluğun her üyesinin bir vatandaş olarak bağımsızlığını' da öngördüğünü belirtmektedir¹²³. Fakat öngörülen bu bağımsızlık fikrinin pratikte ne derece uygulanıyor olduğu belirsizdir. Bu

¹²¹ Antonio Gramsci, *Felsefe ve Politika Sorunları*, (çeviren: Adnan Cemgil), İstanbul, Payel Kitabevi, 1975, s.87.

¹²² Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (çevirenler: Tuncay Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan), İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2014, s. 373.

¹²³ Mark Neocleous, *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, (çeviren: Ahmet Bekmen), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2007, s.61.

bağlamda çalışmanın başından bu yana örtük bir örnek olarak yer almış mülteciler konusuna geri dönmek gerekmektedir. Mülteci kavramı, tasavvur edilmesi gereken düzen ve dünya için yapı taşı niteliği taşımaktadır. Neocleous'a göre de mülteciyi kuşatan politik söylemde, insanların içerisinde yaşadıkları farazi dünyanın “normal” olarak sunulduğu ve toprağa dayalı devletin “eşyanın doğal düzeni” olarak varsayıldığı devletçi ya da “devletleştirilmiş” dünya tasavvuruyla karşılaşılır¹²⁴. Bu bakımdan mülteci kavramının kendisi, siyasi düzen açısından, insan hakları, insani müdahale, demokrasi, güvenlik, uluslararası hukuk ve sayısız konu hakkında pencere açacak noktada bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmanın ilk bölümünden bu yana hem insan öznesinin konumu, hem de insanın yurttaşlık bağlamında değerlendirilmesine çaba sarf edilmiştir. Neocleous'un “mülteci”yi anormal olarak gören toplumlara ve devlete eleştirisi de yapısal anlamda bir düzen eleştirisi ile oluşmuştur. Buna örnek olarak; Birinci Dünya Savaşı'nın sonrasına denk gelen dönemden başlayarak, savaşın neden olduğu insanların yerlerinden yurtlarından olması durumuyla ilgilenmek üzere ortaya çıkan Milletler Cemiyeti¹²⁵ Mülteci Yüksek Komiseri ve onun yerini alan BM Mülteciler Yüksek Komiseri, ana akım politik söylem içerisinde ve resmi belgelenmelerle devletlerarası siyasal olmayan insani yardım örgütleri olarak lanse edilmektedir. Mevzu bahis örgütler, mülteciyi tarih dışı evrensel bir insani özne olarak resmetmekte ve bu da sonuç olarak mülteci etrafında gerçekleştirilen müdahalelerin “insani” olarak düşünülmesine yol açmaktadır¹²⁶. Bu tarih dışı özne konumunun da insan hakları söylemiyle ilişkisini kurmak yerinde olur. Çalışmanın başından bu yana, Levinas'ın “öteki”ye yanıt vermesi zorunlu kabul edilen “ben” kavramının, görev bilinciyle adalet sağlayıcılıktan tahakküm mekanizmasına dönüşmesini tam bu noktaya gelindiğinde belirtmek gerekiyor. Foucault'un “çoban”

¹²⁴ Mark Neocleous, *Devleti Tahayyül Etmek*, (çeviren: Akın Sarı), İstanbul, Notabene Yayınları, 2014, s.190.

¹²⁵ Milletler Cemiyeti, günümüzdeki Birleşmiş Milletler'in temeli sayılan bir organizasyondur. I. Dünya Savaşı'nın ardından 10 Ocak 1920'de, İsviçre'de kurulmuştur. Amacı, ülkeler arası yaşanabilecek sorunları barışçı yollarla çözebilmektir. II. Dünya Savaşı'nın ardından 1946'da dağıldı.

¹²⁶ Neocleous, *Toplumsal Düzen*, s.191.

örneğindeki siyasi önderlerin insanlara çobanlık yaptığını vurgulayan iktidar analizi, mülteciler konusuna gelindiğinde yenide gün yüzüne çıkar. Etik ilişkiyi sorgulanamaz bir aşkınlık olarak tanımlayan Levinas'ın göz önüne almadığı nokta tarih dışı bırakılmış bu öznelere yapılıyor. Bu öznelere yapılacak her yardımın bir minnet duygusu uyandırdığı toplumsal bir düzenin temelinde Samir Amin'in bahsettiği kapitalist toplumun belirginleşmesi bulunmaktadır.

Mülteciler kavramının bu şekilde ele alınışı, sadece insan hakları söylemiyle sınırlı değildir. Temmuz 1922'de düzenlenen Milletler Cemiyeti konferansında, sonrasında da 50 devlet tarafından daha benimsenen, mülteciler ve devletsizler için özel bir kimlik belgesi oluşturulmaya karar verilmiştir. Neocleous, bu özel kimlik belgesini şöyle değerlendirir:

Kimlik belgesine verilen resmi olmayan isim -"Nansen pasaportu" (ilk Komiser Fridtjof Nansen'e atıfla)- belgeden oynaması beklenen rolü ortaya koymaktadır: Bu belge tam da devletlerin daha genel anlamda ulusal pasaport sistemini yeniden canlandırmaya başladığı bir zamanda, toprağa dayalı devletlerin gerçek yurttaşlarının elinde bulundurduğu ulusal pasaportun yerini alan bir kimlikten başka bir şey değildi. Bu belge, mültecilere "normal" pasaportları gibi aynı koruma önlemlerini sağlamak üzere insani bir girişim olarak sunulmasına rağmen, sayesinde devletlerin kendi yurttaşlarının yönettiği en önemli kimlik belgelerinden birini tekrar ediyordu. Milletler Cemiyeti'nin tedavüle çıkardığı kimlik belgeleri, devletsiz bireyleri pasaportun mülteci uyarlaması yoluyla belgelendirmeye çalıştı. Böylece Cemiyet yalnızca devlet idaresinin başlıca pratiklerinden birini tekrarlamakla kalmadı, fakat bunu sistemin aksi takdirde uygulanması imkansız olacak devletlerin aktif danışıklı dövüşüyle birlikte yaptı¹²⁷.

Bu danışıklı dövüşün, insan hakları söylemi içerisinde evrenselci olma iddiasına dikkat etmek gerekmektedir. Kendi sınırları içinde herkes için görev başında olduğunu iddia eden devletler, aslında var olan eşitsiz düzeni tekrarlamaktan başka bir yol seçmemişti. Marksist anlayışla bakıldığında, politik devlet mülteciler ve çıkarılan "kimlik" bağlamında şöyle değerlendirilebilir; politik devlet, yabancılaşmanın hem kurucusudur, hem de yabancılaşma tarafından kurulur. Bu

¹²⁷ Neocleous, *Devlet*, s.192.

anlayışla yaklaşıldığında, mültecilere özne olarak tamamen dışarıda bırakılmış olduklarını tekrar söyleyen bir düzenin varlığının giderek güçlendiği söylenebilir. Agamben'in *homo sacer*'i de, Arendt'in yurtsuzluk fenomeni de, günümüzde hala kanlı canlı varlığını sürdüren mülteciler meselesiyle baş başadır. Gramsci'nin devlete yaklaşımına dönüldüğünde, devletin, hükümet fonksiyonları veya liderlerin politikalarından ibaret bir kuruma indirgenemeyeceğini belirtmek gerekir. Devletin yönetici sınıfının kendi tahakkümünü meşrulaştırmasıyla kalmayıp yönettiklerinin de tam desteğini almayı başardığı pratik ve teorik faaliyetler bütünü olduğu kabul edilmektedir¹²⁸.

Gramscici anlayışa göre devlet, sadece kamusal çerçevede işleyen bir hükümet aygıtı değil aynı zaman hegemonyanın işlevselleştirdiği sivil toplumun da bir parçası olarak görülmelidir. Bu bağlamda, Milletler Cemiyeti'nin 'dağıttığı' mülteci pasaportu da bu hegemonyayı topluma rızayla benimseten örtük tahakküm mekanizmasıdır. Bir önceki başlıkta da yer aldığı gibi Humphrey Marshall'ın yurttaşlık fikri hakkında sınıf mücadelesini 'zararsız' hale getiren iddiasıyla Gramsci'nin sivil toplum bazındaki hegemonya yaklaşımı ve mülteciler konusu bir üçgenin kenarları gibi birbirine temas etmektedir. Gramsci'nin yaklaşımı bütün bu değerlendirmeler bağlamında, hegemonyanın artık sadece önceden kurulmuş özneler üzerinde uygulanan siyasal liderlik olarak değil, siyasal, entelektüel ve moral liderlik olarak da düşünölmeye başladığı iddiasını taşıdığıdır¹²⁹.

Yurttaşlık meselesine yorum getiren bir diğer isim Étienne Balibar, ulus devletlerin kendi toplumsal sınırları içerisindeki bireyleri eşit değerde varsaymak çabasında olmadığını belirtmiştir. Onların amacı sadece politik bir kurumun içkin normu olan insan haklarına etkin bir saygıyı güvence altına almak olduğunu söylemektedir¹³⁰. Tam bu noktada da Balibar'ın örneği şudur: Yurttaşlık haklarına sahip olmayanların -ki bunların başında mülteciler ya da yurttaşlıktan yadsınan

¹²⁸ Gökten, *Hegemonya*, s.48.

¹²⁹ Gökhan Demir, *Postmarksizm ve Radikal Demokrasi*, İstanbul, Patika Yayınları, 2014, s.85

¹³⁰ Etienne Balibar, *Biz, Avrupa Halkı? Uluşasını Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*, (çeviren: Kutlu Tunca), İzmir, Aralık Yayınları, 2007, s.78.

azınlıklar gelmekte- hallerini zayıf ve acınası olana, medeni olanın insani duygularıyla yardım etmesi düsturu üzerinden düzenleyen normların, çoğu kez de baskıcı önlemlerin gerekliliğini haklı çıkartan bir yasadışılığın yeniden üretilmesidir¹³¹. Bu yasadışılığın tarihsel anlamda hangi örneklerle var olacağı da mevcut durumunda süren mülteci meselesini yakından takip ederek detaylandırılabilir.

B-İnsan Hakları Söyleminin Evrensellik İddiasından Hegemonik Bir Dile Dönüşmesi

Bu çalışmanın izleğini oluşturan başlıkların altında toplanmış fikir demetlerinin bütünsel bir çerçevesi çizildiğinde insan hakları söyleminin evrensellik iddiası taşıyan fakat hegemonik bir dil ürününe dönüşmüş bir söylem olduğu söylenebilir. Badiou, Etik isimli eserinin içerisinde, etiğin Batı'nın mülklerini muhafaza eden bir kavrama karşılık geldiğini söylerken; Levinas da “öteki” ve “ben” arasında kurulmuş ilişkinin yapısına dikkat çeker. Levinas'ın özneye yaklaşımında bulunan ikiliğin “öteki” kavramı üzerinden bir değerlendirme, insan hakları söylemindeki ve hatta insan hakları hukukunun uygulama alanındaki temel mutabakatları anlamak için yararlı olmuştur. “Öteki”nin aşkınlığı sayesinde hem “ben”in efendisi, hem de “ben”e el açmış bir muhtaç olarak resmedildiği Levinas anlayışının pratikteki yansıması, teoride belirlendiği gibi işlemiyor denebilir. “Öteki” hiçbir zaman aşkınlığı sayesinde “ben”in efendisi konumuna sokulmamaktadır. İnsan hakları söyleminde her daim var olan bir muhtaç ve ona yardım eden kurumların itibar kazanma stratejisi üzerinden ilerleyen bir durum söz konusudur. Levinas'ın yaklaşımında “ben”in “öteki”ye cevap vermesi zorunlu kılınmış bir anlayış olmakla birlikte, gerçekte var olan durumun bu anlayışla örtüşmediği, güncel bağlamda mülteciler konusu üzerinden görülebilmektedir.

¹³¹ Balibar, *Biz, Avrupa Halkı*, s.83.

Çalışma içerisinde örneklendirilmiş İHEB'in maddeleri üzerinden yapılan insan hakları söylemi değerlendirilmesinde, gerçekte örtüşmeyen söylemin varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Sözleşmeler içerisinde yer alan maddeler sebebiyle egemenin toplumsal alanda öncelikle söylemi araç edinerek tahakküm oluşturduğunu söylemek mümkündür. Çalışma içerisinde Arendt'in kuramsal yaklaşımında değinildiği gibi, toplumsal alanda parası olanın güçlü, güçlü olanın haklı ve hakkın da bir araç olduğunu söylemesi, insan hakları söylemine eleştirel bir tutum sergilemek için yeterli olan kapsayıcılığı içermektedir.

Kaboğlu'nun insan haklarını kuşaklar olarak incelemesi işlendikten sonra, insan hakları söylemi ile ilgili olarak şunları belirtmek çalışmanın izleği için önemlidir: liberal görüş yani liberal demokrasiler veya neoliberal dönem, insan haklarının birinci kuşağına diğer kuşaklardan daha fazla önem vermekte ve özellikle ikinci kuşak hakları görmezden gelmektedir. Bunun sebebi, sosyal haklar olarak da tanımlanan ikinci kuşak hakların herkes için -mülklere sahip veya değil- var olan yapısı, küreselleşme ile ikinci plana itilerek zayıflatılmak istenmesidir. Fakat bunun sonucunda toplumun varlıksız, uyumsuz ve dezavantajlı kesimleri oldukları durumdan daha da zorlu bir alana terk edilmişlerdir. Bu sebeple bu çalışmanın bütünü, mevcut durumundaki insan hakları söyleminin bu haklardan yararlanamayan kesimler için de kapsayıcı olması için bir çaba olarak nitelendirilebilir. Kaboğlu'nun da söylediği gibi insan hakları, tarihsel bir gelişim sürecinin sonucudur ve süreç devam etmektedir¹³².

İnsan hakları söyleminin topluma kabul ettirilip, sosyal alanda soyut mutabakatlar haline gelmesi için var olan sivil toplum kavramı da, Gramsci'ye göre hegemonyanın oluşturulmasında büyük rol oynamaktadır. Gramsci'nin sivil toplum kavramı, önceki bölümlerde belirtildiği gibi, fikirlerin işler hale geldiği kültürel bir hegemonya alanıdır. Bu sebeple, örneğin sivil toplumun, burjuva ve işçi sınıfı arasında tarafsız bir alan olmadığı ve burjuvanın kendine has hegemonyasını kurduğu, kapitalist

¹³² İbrahim Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku*, Ankara, İmge Kitabevi, 2002, s. 118.

sömürüyü gizleyen bir alan olarak tanımlanmaktadır¹³³. Fakat insan hakları söylemi, aynı zamanda politik, ekonomik ve sosyal hak taleplerini de içerisinde taşımaktadır. Azınlıklara, uyuksuzlara, ezilmişlere ve dezavantajlı gruplara bir ifade alanı yaratmakla birlikte, hayat biçimlerini ve normlarını meşrulaştırmanın da bir aracıdır. Bu yönüyle de insan hakları söylemi aynı zamanda Gramsci bağlamında hegemonya karşıtı bir anlam da kazanmaktadır.

Hak talebi kavramı, aynı zamanda kendi uygulanması için de uygun politik atmosfer ve ikna edici bir çerçeve de sunmuştur¹³⁴. Bu çerçeveyi işlevsel ve pratikle örtüşür biçimde kullanmak için, mevcut insan hakları söyleminin eksiklerini tartışmaya açmak da bu bakımdan oldukça önemlidir. Serpil Sancar, bu karşı hegemonya alanının mücadele biçimi alması gerektiğine değinmiştir. Sancar, karşı hegemonyanın yönetici ve egemen sınıfın ihmal ettiği genel kültür alanında yürütülecek ideolojik ve siyasal yeniden anlamlandırmanın ürünü olabileceğini iddia etmektedir¹³⁵. Bu da var olan hegemonik söylemin eleştiriye açılması ve yeniden yapılandırılmasıyla mümkün olabilecek bir mücadelenin ayak seslerini duyurmaktadır. Bu bağlamda, insan hakları söylemine, insan öznesinin niteliğinden ve ona olan yaklaşımlardan, insanlar arası etik ilişkinin evrensel kabul edilmişinden, liberal siyasi düzenin ezilmişlere göz yuman adalet anlayışına kadar çoklu bir perspektif kullanılarak sistematik bir eleştiri getirilmesiyle mümkün olabilir.

Bu çalışmanın içerisinde seçilmiş olan birbirinden farklı yaklaşımların kıyaslanması ve insan hakları söylemi eleştirisinin sözleşme maddeleri üzerinden örneklendirilmesi, hegemonik tutumun karşısında teorik bir eleştiri getirebilme çabasını da bünyesinde taşımaktadır.

¹³³ Gülnur Acar Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, İstanbul, Belge Yayınları, 2003, s.11.

¹³⁴ Alan Hunt, "Rights and Social Movements: Counter-Hegemonic Strategies", *Journal of Law and Society*, S:17, 1990, s.321-324.

¹³⁵ Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, Ankara, İmge Kitabevi, 2.Baskı, 2008, s. 89.

V. SONUÇ

Agamben, “Biz Mülteciler” başlığıyla çevrilen yazısını, insan yaşamının tasavvur edilebileceği tek yolun, hem devletlerin alanlarının delik deşik olacağı topolojik bir yıkımla hem de vatandaşların kendilerinin de dönüşebilme ihtimali olan mülteci kavramının varlığını kabullenmeyi öğrendiği zamanla denk tutarak bitirir. Bu bitiş cümlesi, bu çalışmanın temel kaygısını da dile getirmede önümüzdeki karanlık yola bir fener ışığı olma umudunu taşımakta. Önümüzdeki karanlık yoldan kasıt, salt bir bilinmezlik içeren, ne ettiği belirsiz bir gelecek tasvirinden ötede birçok farklı mana taşımaktadır. Karanlık yol, ışığı bir türlü üzerine çekememiş, köşede, kıyıda kalmış, haklarından mahrum bırakılmış, bugün artık hayatta olmayan ve maalesef ileride de bu mahrumiyetten ötürü yaşamını kaybedecek olan tüm insanların siyasal ve toplumsal alandaki görünmezliğini ifade etmektedir.

Bu çalışmanın amacı, insan hakları söyleminin yalnızca soyut bir söz birliğinden ibaret kalmamasını dileyen, söylemin eylemle olan bağını göstererek insan haklarının tüm donanımıyla gerçek dünyada var olmasını talep eden bir çabayı gösterebilmektir. Her insanın eşit doğduğu varsayımının artık işlemediği bir dünyada, temsiliyetlerinin yokluğa dayandığı insan gruplarının eşitsiz hallerini gözler önüne serilebilmek, insan hakları için mücadele veren ve verecek herkesin temel kaygısı olmalıdır. Bugün gelinen noktada, mülteciler örneği üzerinden ilerlemekten geri durmayan her çalışma, geleceğin temel siyasi öznesinin kim olacağına da işaret etmektedir.

Galtung, var olan insan hakları sözleşmelerinin kendilerinin birer egemenlik mekanizması olduğunu söylerken, Badiou'nun da etik ihtimalin varlığının kesin olmayışından bahsetmesini hatırlamak gerekir. Bahsi geçen bu iki kaygı, artık kaygı olarak nitelendirilmekten çok keskin bir gerçekliğe dönüşmeye başlamıştır. Bu keskin gerçekliğin görüntüsünü, içinde yaşadığımız günümüz dünyasının gettolarında, ara sokaklarında, ana caddelerinde, alışveriş merkezi kapılarında dilenen ve dilimizi bilmeyen insan gruplarının sayıca artmasıyla gözlerimizin önüne getirebiliriz. Etik

kavramının gerçekte var olmayışı iddiasını ortaya koyan Badiou, elbette ki bu eleştiriyi sunarken toplumsal, siyasal ve ekonomik düzenleri masasının üzerine koymuştur. Etik kavramının, insan hakları söyleminin temelini oluşturan fikir birliğine referans edilmesi, Badiou'nun, etik kavramı hakkında “Batı'nın mülklerini muhafaza eden bir etik” demesiyle güçlü bir şekilde çelişmektedir. Bu, muhafaza edici özellik taşıyan etik kavramlandırması, insan hakları söylemi içerisinde insanlara karşı sorumlu olan herkes ve her kurum için hataları örtecek bir örtü işlevi de görebilir. Elinizdeki çalışmada da bu evrensellik iddiasının gerçekliği tartışmaya açılmak istenmiştir. Temelde ise evrensellik iddiasının gerçekliğini sorgulamanın, insan haklarının sadece hukuk alanında tartışılacak bir mesele olmadığını, aksine oldukça toplumsal, ekonomik ve siyasal bir mesele olduğu vurgulanmıştır. Evrenselci bakışın yurttaşlıkla bağlantısı sunularak, yurttaşlık haklarından mahrum bırakılmış insanların tarihsel bağlamda konumlandırılışı örneklendirilmiştir.

Bu örneklendirme, insan hakları söyleminin Batı merkezli çerçevesi de Said'in Doğulu kavramını Batı'nın gözünden aktaran eleştirisiyle kuvvetlendirilmiştir. Batı'nın Doğu'yu “analiz edilmesi gereken” bir topluluk olarak görmesi bile insan hakları söylemi bağlamında tahakkümcü bir portre çizmektedir. Doğu'nun yönetimini üstlenmeye hevesli Batı'nın, Badiou'nun etik eleştirisiyle örtüştüğü söylenebilir. Badiou, Levinas'ın aktif özne ve pasif özne ayrımına itirazının, insan hakları söylemi içerisinde Batı merkezci, tahakkümcü ve hegemonik yönle bağdaştığı söylenebilir. Bunun yanı sıra insan hakları söyleminin eleştirisindeki egemen güç vurgusunu devlet bağlamında ele almak gerekmiştir. Bu değerlendirmede devletin uluslararası alanda sözleşmelere bağlı kalan tutumu sürerken, ülke içerisinde güvenlik sağlamak adına birçok farklı insan hakları ihlaline sebep olduğu mevcuttur. İnsan hakları söyleminin evrenselci iddiası eleştirilirken, ortaya çıkabilecek emniyetsiz durumlar da çalışma içerisinde örneklendirilmiştir. Bunun yanı sıra Donnelly'nin bahsettiği gibi, insan haklarındaki evrenselciliğin bir gerçeklik değil, süregelen bir talep olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Çalışma içerisinde ayrıca Benhabib'ten hareketle, insan hakları ihlallerinin devam ettiğinin bilindiği toplumsal alanda, bu durumun bir korku nesnesi haline dönüşerek durumun insanlar için tehdit oluşturduğunu belirtmek gerekir. Tam olarak korunmadığını bilen herkes, karşısındaki egemenin gücünden tedirginlik duymakta tereddüt etmeyecektir. Bu örnek de insan hakları söyleminin evrenselci iddiasının yıkımına hız kazandıran bir örnek olarak anılabilir.

Çalışmanın konusunda yer alan başlıca iki kavram olan evrenselci iddianın eleştirisi ve hegemonyanın birleştiği nokta, Gramsci'nin hegemonya anlayışındaki kültürel ve toplumsal alanda hegemonya ve karşılığında rızanın alınmasıyla kesişmektedir. Toplumunu manipüle eden, onun üzerine tahakküm kuran her türlü egemen gücün, söylemi de manipüle edip, insanlardan rıza göstermesini sağladığını iddia etmek yerinde olacaktır. Söyleme bağlı kalan ve rıza gösteren insanlar, muhtemel hak ihlallerinin karşısında mağduriyet duymayacak kadar meşrulaşmış bir iktidarın boyunduruğu altına da girebilir.

Kanaatimce, insan hakları söyleminin yeniden düzenlenmesi ve tarihsel olarak sürekli gelişime açık olarak konumlandırılması tüm insanlık için önemlidir. İnsan hakları söyleminin yeniden düzenlenmesi için de öncelik verilmesi gereken, teori düzeyinde eksikliğin ve hatanın nelerden kaynaklandığını irdelemektir. Toplumsal düzenlerin gölgesinde ikinci plana atılan her türlü mücadele, resmi mutabakatların da arkasında sessizliğe gömülmektedir.

Mevcut durumdaki ön kabul - özellikle evrensel anlamda eşit haklara sahip olduğu düşünceleri-, içinde yaşanan toplumsal düzendeki eşitsizliklerin üstünü örtecek kadar kalın bir tabaka oluşturabilir. Bu da, muhtemel olarak verilecek bir mücadelenin ilkeleşmiş insan hakları söylemiyle nasıl zararsız hale getirildiğini açıklıyor.

Özetle, kapsayıcı, pratikte işleyen ve var olan düzeni dönüştürücü bir insan hakları söylemini yeniden oluşturmak için de yaşanan mevcut durumu detaylarıyla inceleyip sistematik bir eleştiri sunarak yerinden, yurdundan ve yaşamından mahrum bırakılmış tüm insanlar için gerçekçi bir umudun varlığını yinelemesini sağlayacaktır.

ÖZGEÇMİŞ

1989 İstanbul doğumlu Zeynep Özdoğan, lise eğitimini İstanbul Cağaloğlu Anadolu Lisesi'nde 2007 yılında tamamlamıştır. Lisans derecesini 2012 yılında Marmara Üniversitesi Sosyoloji bölümünden aldıktan sonra 2013 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Yüksek Lisans Programı İnsan Hakları Hukuku bölümüne kabul almıştır. 2015 yılında ise aynı bölümden “İnsan Hakları Söyleminin Evrensellik İddiası ve Hegemonya” başlıklı teziyle yüksek lisans derecesi almıştır. Özdoğan, ileri seviyede İngilizce ve orta düzeyde Almanca lisanlarına hakimdir.