

İNSAN HAKLARI SİYASETİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Rethinking the Politics of Human Rights

Pınar Ecevitöglü*

Öz

Bugün insan hakları söylemi ve bu söyleme dayalı siyaset, çıkarları birbirinden farklı ve yer yer de birbiriyle çelişkili çok sayıda siyasal aktörün eylemlerinin referans çerçevesini oluşturmaktadır. Aktörlerin ve çıkarların bu çeşitliliği, insan hakları siyasetinin özgürleştirici niteliğine ve insan hakları söyleminin tutarlılığına ilişkin kaygıların temelini oluşturmaktadır. Elinizdeki çalışma söz konusu kaygıların, modern insan hakları öğretisine ilişkin, kökleri Marx ve Arendt'e uzanan eleştirilerin gözden geçirilmesi yoluyla yeniden değerlendirilmesi çabasına karşılık gelmektedir. Çalışmanın temel argümanı, insan haklarından bir siyasal mücadele zemini olarak söz edebilmemizi olanaklı kılanın, tam da aktörler ve hedefler düzlemindeki çeşitlilik olduğu yolundadır.

203

Anahtar Sözcükler: Modern insan hakları öğretisi, insan-yurttaş gerilimi, dünya vatandaşlığı, insan haklarının müphemliği.

Abstract

Today, discourse of human rights and the politics to which it based on form the frame of reference for praxis of various political actors whose interests differ and in conflict from place to place. Those variety of actors and interests pave the way for the emancipatory quality of politics of human rights and primary concerns regarding the consistency of the human rights discourse as politics. This study addresses an attempt to reevaluate the said concerns through reviewing modern human rights discipline whose roots go back to Marx and Arendt. The main argument of the study is to demonstrate that what makes possible to mention human rights as the ground of political struggle is just these variety at the levels of actors and targets.

Keywords: Modern human rights doctrine, human-citizen tension, world citizenship, ambiguity of human rights.

* Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Yrd. Doç. Dr. /pinarecevit@gmail.com
Eğitim Bilim Toplum Dergisi / Cilt:13 Sayı:50 Bahar: 2015 Sayfa: 203-226
Education Science Society Journal / Volume:13 Issue:50 Spring: 2015 Page: 203-226

Giriş

Bugün siyaset alanında tanıklık ettiğimiz en önemli gelişmelerden biri, insan hakları söyleminin ve bu söyleme dayalı siyasetin yükselişidir. Öte yandan, insan hakları söylemine dayanarak eylemde bulunan aktörlerin çeşitliliği dikkat çekicidir. Az gelişmiş ülkeleri uluslararası sermayeye açmaya dönük kalkınma ve yoksullukla mücadele stratejilerinin mimarı ve yürütücüsü olan uluslararası mali kuruluşlar, insani müdahale adı altında gerçekleştirilen ve uluslararası hukuk bakımından meşruiyeti tartışmalı askeri müdahalelerin yürütücüsü olan büyük devletler ve uluslararası örgütler, ulusal ve uluslararası düzeyde faaliyet gösteren insan hakları örgütleri, kimlik temelli tanınma mücadelesi yürüten siyasal hareketler ve 1970’lerden bu yana sınıf temelli siyasete alternatif biçimde yükselen yeni toplumsal hareketler, insan hakları söyleminin taşıyıcısı olan başlıca aktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Aktörlerin ve hedeflerin çeşitliliği, insan hakları söyleminin tutarlılığına ve insan hakları siyasetinin özgürleştirici niteliğine ilişkin kaygıların temelini oluşturmaktadır. Bu çalışmanın temel argümanı; insan haklarından bir siyasal mücadele zemini olarak söz edebilmemizi mümkün kılanın tam da aktörler ve siyasal hedefler düzlemindeki çeşitlilik ve çelişkiler olduğu yolundadır. Bu çeşitlilik, insan hakları söyleminin sabit, tutarlı ve tamamlanmış bir çerçeveye işaret etmediğini ortaya koymaktadır. Tam da bu nedenle insan haklarına ilişkin olarak siyasal teori alanında yürütülen tartışma bugün hakların içeriği, temelleri ve haklar arasındaki ilişkiyi konu alan “felsefi” bir tartışmadan, haklara dayalı bir siyasetin anlamı ve olanakları sorunsalına kaymış görünmektedir. Bu tartışma içinde birbirine karşıt iki yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Buna göre, bir yanda öncülleri farklı olmakla birlikte çok sayıda yazar tarafından temsil edilen ve bir insan hakları siyasetinin demokratikleşme yönünde sunacağı imkânları ortaya seren bir yaklaşım, diğer yanda ise insan haklarına dayalı mücadelenin siyasal bir mücadele ya da bir siyaset olarak görülemeyeceğini iddia eden ve en açık ve sistematik ifadesini Marcel Gauchet’nin yazılarında bulan bir yaklaşım ayırt edilebilir. Özgürleştirici bir insan hakları siyasetinin araç ve olanakları üzerine düşünme çabasını ifade eden birinci yaklaşım, iki farklı düşünsel arayış tarafından temsil edilmektedir. Bunlardan ilki özgürleştirici bir insan hakları siyasetinin belli ölçülerde dünya vatandaşlığı seçeneğine de açılan kozmopolitan bir hak kavrayışı çerçevesinde yapılandırılmasına karşılık gelirken, ikincisi özgürleştirici bir insan hakları siyasetinin temelini, hakların dinamik bir siyasal mücadele zemini oluşturmaya olanak veren “müphem” karakterinde bulmaktadır. İnsan hakları siyasetini olumlayan her iki yaklaşımın kaynağında da, modern insan hakları öğretisine ilişkin iki büyük eleştiriyle, Marx ve Arendt’in eleştirileriyle hesaplaşmaya dönük düşünsel bir çaba yer almaktadır.

Bu yaklaşımların karşı kutbunda yer alan Marcel Gauchet'nin temel argümanı ise, insan hakları temelli bir siyasetin kolektif özne ve kolektif bir gelecek tahayyülünü içermediği gerekçesiyle bir siyaset olarak görülemeyeceği yolundadır.

Bu çalışmanın amacı, her iki yaklaşımı, kendilerini önceleyen düşünsel arka planı da serimleyerek tartışmaya açmaktır. Bunun için öncelikle insan hakları siyasetine ilişkin tartışmaların kaynağını oluşturan eleştiriler olarak Marx ve Arendt'in modern insan hakları öğretisine ilişkin eleştirilerine değinilecek, ardından buradan beslenen yaklaşımlar “Dünya Vatandaşlığını Yeniden Düşünmek” ve “Sınırsız Bir Mücadelenin İmkânı Olarak İnsan Hakları Politikası” başlıkları altında eleştirel olarak değerlendirilecektir. Son olarak, “İnsan Hakları Siyasetine Bir Reddiye” başlığı altında Marcel Gauchet'nin yaklaşımı tartışılacaktır.

1. İnsan ve Yurttaş Arasında: Marx ve Arendt'i Hatırlamak

İnsanların doğuştan gelen haklara sahip oldukları fikrinin kökleri Eski Yunan siyasal düşüncesine kadar uzanmakla birlikte bu hakların modern devletin temelini oluşturacak biçimde yeniden formüle edilmesi, 18.yüzyılın doğal hak kuramcıları eliyle gerçekleştirilmiştir. Birey temelli olan ve yaşam, eşitlik, özgürlük ve güvenlik haklarından ibaret olan bu ilk formülasyona dönük ilk büyük eleştirinin sahibi Karl Marx'tır. *Yahudi Meselesi* adlı yapıtında konuyu ele alan Marx, 18.yüzyılın ikinci yarısında haklar bildirgeleri ve anayasalarda vücut bulan insan hakları anlayışının kendi çıkarlarının peşinden koşan burjuva insanı temel aldığını iddia eder. Marx'ın özgürlük hakkını yorumlama biçimi, bu iddiasının temellerinden birini oluşturur. Buna göre, 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde, 1791 İnsan Hakları Bildirisi'nde ve nihayet 1793 Anayasası'nda “başkalarına zarar vermeden her şeyi yapma hakkı” biçiminde tanımlanan özgürlük, tam da bu tanım gereği, “kendi sınırları içine çekilmiş, içine çevrili bir monad olarak görülen insanın özgürlüğüdür” (Marx, 1968: 35). İnsanı türsel olarak ait olduğu bütünden, yani toplumdan izole eden bu özgürlük anlayışı, diğer temel hakların da çerçevesini oluşturur. Bu bağlamda mülkiyet hakkı, “toplum birliğinden bağımsız olarak kullanılan bir özel kullanma hakkı”, eşitlik ise “kendi kendine yeten bir monad olarak diğer kişilere eşit olma” hakkı biçiminde somutlaşır. 1793 Anayasası'nda toplumun kendi üyelerine karşı, haklarını korumak üzere sağladığı himaye biçiminde beliren güvenlik hakkı ise bu bağlamda burjuva bireyin diğer haklarla sağlanmış bencilliğinin garanti altına alınmasına yöneliktir (Marx, 1968:36). Öte yandan bireyi toplum birliğinden ayıran bu haklar, bir siyasal birliğin temeli olarak düşünülmektedir. Marx burjuva devrimlerinin bu çelişkini,

“kendini özgürleştirmeye henüz başlamış, kişisel üyelerini birbirinden ayıran duvarları yıkmaya henüz başlamış ve siyasi bir birlik kurmaya girişmiş bir milletin bencil insana haklar dağıtmayı ilan etmesi, onu diğer insan kardeşlerinden ve toplumdan ayıran kişi haline sokması şaşılacak şey” sözleriyle ifade eder (Marx, 1968:37). Bu çelişkinin haklar bildirgelerindeki ifadesi, “insan” ve “yurttaş” biçiminde iki ayrı kategorinin varlığıdır. Marx, insan hakları kategorisi altında yer alan mülkiyet, eşitlik, özgürlük ve güvenlik haklarının yanı başında yer alan ve siyasal bir bünyenin üyesi olmaktan kaynaklanan yurttaşlık haklarına, yani siyasal haklara dikkatimizi çeker. Marx’a göre, bireyi toplumsal-siyasal bünyeye bağlayan yurttaşlık haklarıyla onu bu bünyeden izole eden diğer insan haklarının bu biraradalığı, yurttaşlığın ve yurttaşlık temelindeki siyasi birliğin burjuva bireyin haklarını gerçekleştirmenin aracı olarak işlev gördüğünü ortaya koyar. İnsan hakları, insanı yurttaşlık dolayısıyla bencilleştiren siyasi bir özgürleşmeye karşılık gelir. Marx ise bireyin kendi güçlerini özgükleştirmeden toplum gücüne katacağı insani bir özgürleşmeden yanadır (Akçam, 1990:14).

Marx’ın insan haklarına yaklaşımını bugünkü tartışmalar bakımından önemli kılan husus, insan ve yurttaş arasındaki bu gerilime işaret etmiş olmasıdır. Onun düşüncesinde siyasal hakları araçsallaştırarak toplumsal eşitsizlikleri insan hakları söylemi çerçevesinde meşrulaştırmayı olanaklı kılan bu gerilim, son derece farklı sonuçlara ulaşmakla birlikte insan haklarına yönelik ikinci büyük eleştirinin sahibi olan Hannah Arendt’te de karşımıza çıkacaktır. Söz konusu gerilim, bugün bir insan hakları siyasetinin anlam ve olanakları üzerine düşünenlerin de çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Totalitarizmin Kaynakları’nda konuyu “Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu” başlığı altında ele alan Hannah Arendt, insan haklarına kuramsal olarak evrensel bir nitelik atfedilmesine karşılık pratikte bu hakların tanınması ve korunmasının yegâne kurumsal biçiminin ulus-devlet olduğuna dikkat çeker. İnsan haklarının evrenselliği, dolayısıyla devredilemezliği, hakların her türlü tarihsel toplumsal bağlamdan soyutlanmış ve salt insan olması dolayısıyla içkin bir değer taşıyan insana, başka bir deyişle doğal ya da çıplak insana atfedilmiş olmasına dayanır. Hakların nihai amacı da kaynağı da insanın kendisidir. Ancak bu soyut insan tasarımı, hakların teminat altına alınmasını ve hayata geçirilmesini garanti etmez. İnsan hakları sorunu, her türlü otoriteden bağımsız olarak insana atfedilen hakların yine de belirli bir siyasal yönetimin çerçevesi içinde teminat altına alınmasını gerektiren bir paradoks içerir. Tam da bu nedenle “insan hakları sorunu, ulusal özgürleşme sorunuyla süratle ve çözülmez biçimde” iç içe geçmiştir (Arendt, 1998: 295).

Daha açık bir deyişle; ulusal egemenlik ya da halk egemenliği, hakların sahibi olan insanın kendi halkının hükümrânlığı altında bulunmasını ifade ettiği ölçüde, her türlü otoriteden bağımsız soyut insan tasarımıyla uzlaştırılmış görünür. Bu uzlaşa en somut ifadesini, 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nde bulur. Birinci maddesinde insanların doğuştan eşit ve özgür olduklarını ilan eden Beyanname ikinci maddesinde bu eşitlik ve özgürlüğü koruma görevini siyasal topluluğa vermekte, ulusal egemenlik ilkesini öngören üçüncü maddeyse hakların garantörü olan siyasal topluluğun ulusal niteliğini ortaya koymaktadır (Arendt, 1998:294; Agamben, 2001:168). Ne var ki iki dünya savaşı arasında yaşanan gelişmeler, bu uzlaşının insan haklarının paradoksunu ortaya serecek biçimde dağılmasını ifade eder. 1919 ve 1920 yıllarında savaşı sona erdirmek üzere yapılan barış anlaşmalarıyla büyük imparatorlukların dağılması ve yeni ulus-devletlerin kurulması, hakları ve statüleri ne bu yeni ulus-devletlerin ne de mevcut olanların yasal-kurumsal sınırları içinde tanımlanamayan kategoriler yaratmıştır. Azınlıklar, mülteciler ve devletsiz halklardan oluşan bu kategorilerin içinde bulundukları durum, tam da hiçbir ulus-devletin korumasından yararlanamadıkları, yani yurttaş statüsünü kayb ettikleri için insan haklarından yoksun kalmalarıdır. Öte yandan Arendt'e göre, "hak-sızlar" olarak nitelendirilebilecek bu insanların tecrübe ettiği yoksunluk, yasalar karşısında eşit olmamak ya da düşünce özgürlüğünden yoksun olmak değil, kendilerine uygulanabilecek bir yasanın ve düşüncelerini ifade edebilecekleri bir bağlamın bulunmamasıdır (Arendt, 1998:302-3). Bunun açık anlamı, hakların ancak örgütlü bir topluluğun içinde yaşamakla hayata geçirilebileceği, başka bir deyişle, örgütlü bir topluluğun içindeki sorunları çözmek üzere tasarlanmış olmalarıdır. Böylece Arendt hakların, onlara doğuştan sahip olduğu iddia edilen öznenin niteliklerine- yani doğal ya da çıplak insan olarak varoluşuna-atfedilemeyeceğini, öznenin "görüşlerini anlamlı, eylemlerini etkin kılan" bir toplumsal-siyasal bağlamda işlerlik kazanabileceğini ileri sürer (Arendt, 1998:304; Çelebi, 2009:96-7). Düşünür, insan hakları siyasetine ilişkin güncel tartışmalara kılavuz olacak temel bir kavramı da bu bağlamda geliştirir: "haklara sahip olma hakkı". Bu hak, siyasal bir topluluğa üye olma, yani "kişinin eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşaması" hakkına karşılık gelir.

O halde Marx'ta siyasal hakları araçsallaştırarak toplumsal eşitsizlikleri insan hakları söylemi çerçevesinde meşrulaştırmayı olanaklı kılan insan-yurttaş gerilimi Arendt'in düşüncesinde insan hakları nosyonunun krizini işaret eder. İki dünya savaşı arasında yaşanan gelişmeler, ne soyut insan tasarımının ne de yurttaşlık statüsünün insan haklarını garanti etmediğini, hakların ancak ve ancak politik bir topluluğa üyelikle, yani tüm tikel hakları önceleyen haklara

sahip olma hakkı gibi daha temel bir hakla hayata geçirilebileceğini ortaya koyarak insan hakları anlayışına içkin gerilim ve çelişkileri deşifre etmiştir.

İnsan hakları siyasetine ilişkin güncel tartışmalar, Arendt'in haklara sahip olma hakkı kavramının eleştirel bir biçimde yeniden değerlendirilmesi çerçevesinde olgunlaşmaktadır. Bu bağlamda değerlendirilebilecek ilk görüş, farklı yazarlar tarafından temsi edilmekle birlikte en açık ifadesini Seyla Benhabib ve Jürgen Habermas'ın çalışmalarında bulan kozmopolitan insan hakları anlayışıdır.

2. Dünya Vatandaşlığını Yeniden Düşünmek

Arendt'in işaret ettiği, modern insan hakları öğretisine içkin olan insan-yurttaş geriliminin üstesinden gelmenin ilkesel düzeyde tahayyül edilebilecek yollarından birisi, dünya vatandaşlığı ve/veya bir dünya hükümeti düşüncesinden beslenen kozmopolitan bir hak kavrayışıdır. Bu kavrayışın, Arendt'in de tartışmaya açtığı en temel teorik dayanaklarından biri, Immanuel Kant'ın ebedi barış düşüncesidir. 1795'te yayımlanan *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* adlı eserinde Kant, devletlerin egemen varlıklar olarak tanındığı uluslararası sistemin kalıcı bir barışı garanti etmediği fikrinden yola çıkarak kalıcı bir barışın sağlanması için gerekli koşulları serimlemiştir. Bu koşullar, birbiriyle ilişkili üç hukuksal-kurumsal düzleme ilişkindir. Bunlar sırasıyla devlet hukuku, devletlerarası hukuk ve dünya vatandaşlığı hukukudur (Habermas, 2013:69). Burada dikkat çekici olan, kalıcı bir barışın sağlanmasının, bu üç düzlemin her biri için gerekli koşulların yerine getirilmesiyle olanaklı olacağı düşüncesidir. Bu çerçevede Kant, sürekli barışın “amaç maddeleri” olarak nitelendirdiği üç maddeye yer vermektedir. Buna göre; “her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır”; “devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır” ve “dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel misafirlik koşulları ile sınırlandırılmalıdır” (Kant, 1984:233-242).

Kant'a göre, eşitlik, özgürlük ve yasaya bağlılık ilkelerini bünyesinde taşıyan cumhuriyetçi bir anayasanın devletlerarası ilişkilerde kalıcı barışı tesis etme bakımından taşıdığı üstünlük, uyrukların aynı zamanda yurttaş olmaları ve tam da bu nedenle savaş ilanı konusundaki kararı vermeye ehil olmalarıdır. Kant bu kararın, yurttaşların “kendi üzerlerine savaşın çökerteceği...kötülüklerle katlanma kararı” anlamına geleceğinden hareketle, cumhuriyetçi yönetimin barışçıl politikaya eğilimli olduğunu varsaymaktadır (Kant, 1984:234). Öte yandan kalıcı barış, her biri cumhuriyetçi bir anayasaya sahip olan devletlerin bir uluslar federasyonu oluşturacak biçimde bir araya gelmeleriyle mümkün

olabilir. Kant federalizm idealinin, federasyona katılan devletlerin tek bir devlet içinde eridikleri bir dünya hükümetine karşılık gelmediğinin altını ısrarla çizmektedir. Bu tür bir gelişmeyi despotizmle özdeşleştiren Kant (Kant, 1984:247) denemesinin “sürekli barışın ön maddeleri” başlığını taşıyan birinci bölümünde, devleti “kendi hakkında ancak kendisinin karar verebileceği ve kimsenin buyruğuna ve arzusuna bağlı olmayan bir insan topluluğu” olarak tanımlamak ve “hiçbir devlet, başka bir devletin anayasasına ya da hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır” ilkesine yer vermek suretiyle her devletin egemen niteliğinin korunması gerektiğinin altını çizmektedir (Kant, 1984:227,229). Dolayısıyla, kalıcı barışın teminatını oluşturan cumhuriyetler federasyonu, ulusal yurttaşlığın sınırlarını aşmaya yönelik kozmopolitan bir yurttaşlık fikrini içermemektedir. Dünya yurttaşlığı fikri, evrensel konukseverlik hakkıyla sınırlandırılmış bir biçimde, üçüncü maddede karşımıza çıkmaktadır. Kant bununla, herkesin üyesi olduğu örgütlü topluluk dışında başka bir yere gitmesi halinde düşmanca karşılanmama, düşmanca muamele görmeme hakkını kastetmektedir. Böylelikle Kant bir anlamda, konukseverlik hakkını insan hakkı ile yurttaş hakkı arasındaki gerilimli alana yerleştirmek suretiyle egemenlik ilkesinin ve ulusal yurttaşlığın dışlayıcı karakterini yumuşatmaya çalışmaktadır. Öte yandan konukseverlik hakkı bağlamında dünya yurttaş kabul edilenlerin aynı zamanda tek tek cumhuriyetlerin yurttaşları olduğu açıktır (Benhabib, 2014; 37,48).

Arendt’in kendisi de modern insan hakları kavrayışına içkin gerilimin bir dünya hükümeti ve dünya yurttaşlığı çerçevesinde çözülebileceği konusunda epeyce şüphecidir. Düşünüre göre; haklara sahip olma hakkının ancak “insanlık tarafından garanti altına alınabileceği” söylenebilir. Ne var ki insanlık düşüncesi, uluslararası hukukun ve ulusların ötesine geçmeyi gerektirir. Arendt, tek tek bireylerin yerini ulusların alacağı liberal bir dünya hükümetinin de, insanlığın bir bölümünü dışlayarak haklardan mahrum bırakmayacağını, başka bir deyişle, ulus devletin dışlayıcı mantığını yeniden üretmeyeceğinin herhangi bir garantisi bulunmadığını ileri sürmektedir (Arendt, 1998:42, 308).

Kant’ın evrenselcilik ile cumhuriyetçi ideal arasında gidip gelen ikircikli düşünsel mirası ile Arendt’in kozmopolitizme ilişkin güvensizliği, haklara sahip olma hakkının teminatını kozmopolitan bir haklar öğretisinde arayanları, Kant’ı ve Arendt’i uluslararası ve ulus-üstü düzlemlerde yaşanan yeni gelişmeler çerçevesinde yeniden okumaya itmiş görünmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi, bu bağlamda öne çıkan isimler, Jürgen Habermas ve Seyla Benhabib’dir.

Habermas özellikle *Ebedi Barış Üzerine Deneme*'de yer alan belirli bir pasajdan yola çıkarak Kant'ın uluslararası hukukun anayasalaştırılmasına dayalı bir dünya cumhuriyetini savunduğunu, ancak bir dünya cumhuriyetinin taşıyacağı despotik eğilimden duyduğu kaygının filozofu, dünya cumhuriyeti fikrini egemen devletlerden oluşan bir federasyonla ikame etmeye ittiğini ileri sürer. Gerçekten de Kant ilgili pasajda, dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devletinin (*civitas gentium*) ebedi barış için akla uygun biricik yol olduğunu vurguladıktan sonra devletlerin özgürlüklerinden vazgeçmeye yanaşmamaları nedeniyle "bir dünya cumhuriyeti hakkındaki olumlu düşüncenin yerine, eğer her şeyin yitirilmesi istenmiyorsa (...)elde geriye ancak savaşı engelleyecek, yolundan çevirecek (...)devamlı bir bağlaşma (ittifak) düşüncesi kalmaktadır" demektedir (Kant, 1984:240). Filozof, ebedi barışı sağlayacak bir dünya cumhuriyeti fikrinin gerçekleşmemesini, devletlerin egemenliklerinden taviz vermek istememesi gibi ampirik bir gerekçeye dayandırmaktadır. Öte yandan Habermas'ın da işaret ettiği gibi, Kant başka bir pasajda bir dünya cumhuriyetinin olanaksızlığını bu defa ampirik değil kavramsal olarak gerekçelendirmektedir. Buna göre, devlet yapısı gereği yasa koyucu ile yasaya boyun eğen arasındaki hiyerarşik ilişkiye dayandığından bir dünya cumhuriyeti, farklı ulusların tek bir devlet içinde erimesiyle sonuçlanacaktır (Kant, 1984:238). Bu iki gerekçenin bir arada Kant'ın despotizm kaygısını temellendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Habermas Kant'ın bu kaygıyla ileri sürdüğü ve Milletler Cemiyeti'ne temel oluşturan federasyon fikrinin bir anlamda "ehveni şer"e karşılık geldiğini vurgulamakta ve Kant'ın ebedi barış hedefiyle mantıksal açıdan da tutarlı olan seçeneğin dünya cumhuriyeti olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre, "bütün dünyayı içeren bir kamusal/hukuksal birlik içinde dış ihtilafların olması mümkün olmadığından", savaşı devre dışı bırakacak esas çözüm bir dünya cumhuriyeti olmalıdır (Habermas, 2007:116).

Habermas'a göre, Kant'ı cumhuriyetçi ve evrenselci idealler arasında gidip gelmeye ve bir ara çözüm olarak Milletler Cemiyeti ya da cumhuriyetler federasyonunda karar kılmaya iten asıl sorun, ebedi barışın olanağını ister dünya cumhuriyeti ister cumhuriyetler federasyonu biçiminde olsun her durumda meşru şiddet tekeline sahip bir özne olarak devletin çerçevesi içinde düşünmüş olmasıdır. Uluslararası hukuk alanında İkinci Dünya Savaşı ertesinde yaşanan ve Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi yapılarda cisimleşen gelişmelerse, barışın ve insan haklarının güvence altına alınmasını sağlayacak başka bir alternatifi işaret etmektedir. Habermas bu alternatifi, devletin sahip olduğu araçlara sahip olmamakla birlikte devletleri uluslar-üstü bir hukuka uygun davranmaya zorlayan uluslararası anayasalar, kurumlar ve

süreçler çerçevesinde işleyen çok kademeli bir sistem olarak nitelendirmektedir (Habermas, 2007:135). Düşünür bu sistemin ana damarını oluşturan Birleşmiş Milletler Şartı'nın getirdiği üç yeniliği, Kant'ın ortaya attığı dünya vatandaşlığı hukukuna doğru bir gidişatın göstergesi olarak okumaktadır. Bunlardan ilki, tek hedefi savaşı önlemek olan Milletler Cemiyeti deneyiminden farklı olarak Birleşmiş Milletler çerçevesinde barışın sağlanması ve insan haklarının gerçekleştirilmesi hedeflerinin birleştirilmiş olmasıdır. İkinci yenilik şiddet yasağının adli kovuşturma ve yaptırım uyarısıyla desteklenmesidir. Habermas bu bağlamda BM Güvenlik Konseyi'nin uluslararası barış ve güvenliğin korunması ve yeniden sağlanması amaçlı olarak askeri güç kullanma yetkisine ve uluslararası düzeyde suç sayılan eylemlerin kovuşturulmasına yönelik mahkeme kurma yetkisine vurgu yapmaktadır. Düşünüre göre, Birleşmiş Milletler Şartı'nın getirdiği üçüncü yenilik, liberal anayasalı devletlerden oluşan Milletler Cemiyeti'nden farklı olarak BM'nin kapsayıcı niteliğidir. Bu kapsayıcılık birçok BM üyesinin BM Şartı'nda ortaya konan ilkelere aykırı bir biçimde davranması gibi bir çelişkiyi beraberinde getirmekle birlikte, devletler tarafından gerçekleştirilen insan hakları ihlallerinin ya da devletler arasındaki ihtilafların uluslararası topluluğun iç meselesi haline gelmesini kolaylaştırmakta ve hızlandırmaktadır (Habermas, 2007:150-154). Kuşkusuz Habermas, BM'nin yapısı ve işleyişi ile dünya konjonktüründen kaynaklanan zaafının ve meşruiyet ihtiyacının farkındadır. Ancak düşünür bu zaafının, Güvenlik Konseyi'nin karar verme usul ve içeriklerinde, değişen küresel koşullara uygun bir revizyona gidilmesi, müdahale hakkı ve yükümlülüğünün Güvenlik Konseyi'nin ulusal çıkarlardan bağımsız davranmasını sağlayacak biçimde hukuki kurallara bağlanması, finansal olanakların artırılması gibi girişimleri içeren bir reform gündemiyle aşılabileceği görüşündedir (Habermas, 2007:162-164). Tüm bunlar Habermas'ın, dünya vatandaşlığı hukukuna erişme konusunda devlet dışı ve ulus-üstü düzenleme ve yapılanmalara dayanan bir insan hakları siyasetinden yana olduğunu ortaya koymaktadır.

Benhabib de Habermas gibi İkinci Dünya Savaşı ardından uluslararası hukuk ve insan hakları alanında yaşanan gelişmeleri olumlu karşılamakta ve Birleşmiş Milletler'in kuruluşu, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Mültecilerin Statüsüne İlişkin Cenevre Konvansiyonu, Uluslararası Ceza Mahkemesinin kurulması gibi yasal kurumsal gelişmelerle ulus-devletin geleneksel vatandaşlık anlayışında gündeme gelen değişim ve küresel bir sivil toplumun ortaya çıkması gibi gelişmelerde cisimleşen süreci, kozmopolit adalet normlarına geçiş sürecinin emareleri olarak değerlendirmektedir. Benhabib kozmopolit adalet normlarını, "bir dünya sivil toplumunda yaşayan ahlaki ve hukuki kişiler olarak görülen bireylere ait normlar" olarak nitelendirmektedir

(Benhabib, 2013:165). Bu tanım düşünürün, haklara sahip olma hakkını kavrayış biçimine denk düşmektedir. Benhabib Arendt'e borçlu olduğumuz bu kavramı Arendt'ten farklı bir biçimde yorumlamayı önermektedir. Buna göre, haklara sahip olma hakkı “politik bir topluluğa üyelik hakkı” ile sınırlı olarak düşünülmemelidir, “her insanın dünya camiası tarafından bir hukuki şahıs olarak tanınma ve korunma iddiası” biçiminde anlaşılmalıdır (Benhabib, 2013:33). Benhabib'in Arendt'in ve Kant'ın kozmopolitizmine yönelik eleştirileri de buradan temellenmektedir.

Benhabib Kant'ın konukseverlik hakkında ifadesini bulan kozmopolitizminin, bizatihi Kant'ın koşulsuz buyruğu çerçevesinde genişletilerek yorumlanmasından yanadır. Kant'ın ödev ahlakı çerçevesinde, kişinin akıl sahibi tüm varlıklar için geçerli olabilecek genel bir yasaya göre eylemesi ilkesine karşılık gelen bu buyruk tüm edimlerimizde insanlık kavramını bir araç değil amaç olarak görmeyi ve buna uygun bir biçimde davranmayı emretmektedir. Benhabib'e göre bu ilke bize, insanın içkin değerini, başka bir deyişle “insan kişiliğindeki insanlık hakkı”nı ihlal edecek biçimde davranmama ödevini yüklemektedir. Bu yükümlülüğün ihlal edilmesinin somut karşılığı ise, “birbirimizle sivil bir toplum ilişkisi kurmayı, yani yasal ortaklar haline gelmeyi reddetmek”tir (Benhabib, 2014:68). Arendt'in terimleriyle ifade ettiğimizde bu ihlalin, “kişinin eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşamayı” anlamına gelen haklara sahip olma hakkının ihlaline karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Ne var ki; Benhabib'e göre, Kant'ın konukseverlik hakkı kavrayışında ifadesini bulan kozmopolitizmi, koşulsuz buyruk çerçevesinde düşünüldüğünde “eksik bir ahlaki ödev”e karşılık gelmektedir, çünkü Kant konukseverlik hakkını koşullu bir biçimde formüle etmiştir (Benhabib, 2014:46). Buna göre; “yabancıyı yaşamını tehlikeye atmamak koşuluyla, kendisinin ülkeye girmemesi istenebilir; ama bulunduğu yerde huzuru bozmadıkça, ona karşı da düşmanca davranılamaz. Burada yabancıyı bir aile ocağına kabulü söz konusu değildir; böyle olması için, yabancıyı bir süreliğine aile ocağının konusu olarak kabul edilmesini cömertçe sağlayacak özel anlaşmalara gereksinme vardır” (Kant, 1984:241). Dolayısıyla konukseverlik hakkı, yabancıyı gittiği yerde huzuru bozmaması koşuluna bağlanmış geçici bir ikamet hakkına karşılık gelmektedir. Benhabib bir yandan bu koşulun başka bir ülkeye giriş hakkı talep eden yabancılar aleyhine yorumlanabileceğine dikkat çekerken diğer yandan sürekli ikamet bir hak değil özel anlaşmalara bağlı bir imtiyaz olarak formüle edildiğini işaret etmektedir (Benhabib, 2014:48). Kant'ın kozmopolitizminin sınırlarını işaret eden bu formülasyon, filozofun dünya cumhuriyeti ile cumhuriyetler federasyonu arasında yaptığı ayrımı da açıklar niteliktedir. Arendt'i de benzer

biçimde, bir yandan ulus-devletin insan hakları açısından taşıdığı açmazlara işaret ederken diğer yandan bir dünya cumhuriyetine de şüpheyile yaklaştığı ve haklara sahip olma hakkının kozmopolitan içerimlerini felsefi temellerine oturtmadığı gerekçesiyle eleştiren Benhabib kendi kozmopolitizmini “vatandaşlık haklarını evrensel insan hakları talepleriyle bütünleştirme” ideali çerçevesinde tanımlar (Benhabib, 2014:31, 71). Bunun açık anlamı, geçici ikamet hakkı gibi sürekli ikamet ve vatandaşlığa kabul, yani politik üyelik talebinin de bir insan hakkı olarak kabul edilmesidir. Benhabib bir yandan vatandaşlığa kabul kriterlerinin evrensel insan hakları normlarıyla uyumlaştırılması gereğine işaret ederken diğer yandan da demokratik devletlerin her birinin kendi kabul kriterlerini belirlemesinin bir hak olduğunu kabul etmektedir. Öte yandan bu hak, düşünürün demokratik meşruiyet paradoksu olarak nitelendirdiği, demokrasiye içkin bir çelişkiyi gözler önüne sermektedir. Politik söz hakkının kimlere tanınacağına, yani kimin demosa dâhil edileceğine ilişkin karar, kimlerin dışarıda bırakılacağına ilişkin bir karara da karşılık gelir. Ancak bu karar sürecinin paradoksal sonucu, dışlananların dışlanmaları konusunda söz hakkına sahip olmamalarıdır (Benhabib, 2013:187; 2014:52-57). Yasadışı göçmenler, mülteciler, ülkedeki varlıkları geçici ikamet hakkıyla sınırlandırılmış bulunan yabancılar gibi kategorilerin demokratik bir devletin sınırları içindeki varlığı ve konumları, Benhabib’in işaret ettiği bu paradoksu cisimleştirmektedir. Böylece Benhabib yurttaşlık kurumunun dışlayıcı olmayan, evrenselci bir anlayışla yeniden düzenlenmesi yolundaki önerisini, demokrasilerin yurttaşlık kriterlerini belirleme hakkının paradoksal niteliğine dayandırır. Bu paradoksun farkına varmak ve yurttaşlığı tartışmaya ve müzakereye açık kılmak gerekmektedir. Peki eğer devletin yurttaşlık kriterlerini belirleme hakkını saklı tutacaksak, bu müzakerenin bileşenleri ve evrenselci bir yurttaşlık hakkı talebinin muhatapları kimdir? Benhabib bu soruyu, “demokratik yinelemeler” kavramıyla yanıtlar. Demokratik yinelemeler, evrenselci hak taleplerinin yerel, ulusal ve küresel düzlemde çok sayıda aktör tarafından masaya yatırıldığı kamusal tartışma süreçlerine karşılık gelir. Yerel ve ulusal yasama organları, mahkemeler, diğer kamu kurumları, medya, uluslararası ve ulus-aşırı örgütler, hak taleplerinin öne sürülüp tartışmaya açıldığı bu sürecin başlıca aktörleri olarak karşımıza çıkar. Bu sürecin demokratik niteliği ise çıkarları etkilenen tüm aktörlerin müzakereye eşit katılımını sağlayacak bir söylem etiği tarafından garanti altına alınır (Benhabib, 2013:188,196; 2014:187).

Yurttaşlık kriterlerinin yeniden düzenlenmesi söz konusu olduğunda özellikle uluslararası göçün ve mülteci akımının baskısı altında bulunan güçlü devletlerin egemenlik kavramına dört elle sarıldıkları ve görece esnek bir

yurttaşlık anlayışı karşısındaki dirençlerini refah ve demokrasi kavramları çerçevesinde meşrulaştırdıkları veri alındığında, Benhabib'in müzakereye açık yurttaşlık önerisi son derece anlamlıdır. Öte yandan bu yaklaşımın temel açmazlarından biri, haklardan yoksun bırakılan öznelerin söylem etiği tarafından garanti altına alınmış bir müzakere sürecine erişim sorunlarını hesaba katmaması ya da en iyi ihtimalle bu sorunun çözüleceğine ilişkin iyimser bir beklentiye dayanmasıdır. Benhabib'in düşüncesinde sorgulanması gereken bir başka nokta, haklara sahip olma hakkını Arendt'ten daha geniş bir biçimde kavradığı iddiasıdır. Arendt'i haklara sahip olma hakkını politik bir topluluğa üyelikle sınırlandırdığı ve böylelikle ulus-devleti tüm açmazlarına rağmen verili bir çerçeve olarak kabul ettiği gerekçesiyle eleştiren Benhabib, yukarıda da vurguladığımız gibi haklara sahip olma hakkını "dünya camiası tarafından bir hukuki şahıs olarak tanınma ve korunma hakkı" olarak yeniden formüle etmiştir. Mevcut dünya camiasının sınırların bütün geçirgenliğine ve bulanıklığına rağmen sınırlandırılmış politik topluluklar biçiminde bölünmüş olduğu bir dünyada Benhabib'in bu formülasyonunun bir evrensel-ahlaki ilkeye karşılık geldiği açıktır. Ancak bizi bu ilkeye yaklaştıracak olanın yurttaşlığın ya da bir politik topluluğa kabul hakkının evrenselci bir tarzda yeniden yapılandırılması olduğu önerisi, Arendt'in modern insan hakları anlayışında işaret ettiği insan-yurttaş gerilimini çözmemekte, bu ikisi arasındaki boşluğu yasal-kurumsal düzenlemeler çerçevesinde olabildiğince daraltmaya çalışmaktadır. Bu son derece önemli bir açılım olmakla birlikte bir dünya vatandaşlığı tahayyülüne açılmadığı sürece, haklara sahip olma hakkının politik topluluğa üyeliğin sınırlarını aşan daha geniş bir yorumuna karşılık gelmemekte, politik topluluğa üyeliğin genişletilmesini öngörmektedir.

Habermas ve Benhabib'in, modern insan hakları anlayışının açmazlarını aşma ve hakları genişletmeye dönük kozmopolitan kavrayışlarına yönelik önemli bir eleştiri de Ingram'ın eleştirisidir. Bu eleştiri, yukarıda Benhabib bağlamında işaret ettiğim açmazla, yani haklardan mahrum bırakılmış olanların demokratik yineleme süreçlerine mesafesi sorunuyla belli ölçülerde paralellik taşımaktadır. Ingram'a göre, gerek Habermas gerekse Benhabib insan hakları politikasını ağırlıklı olarak devlet, uluslararası kuruluşlar, mahkemeler vb. yasal-kurumsal yapıların çerçevesi içinde düşündüklerinden hak sahibi özneleri ve bu öznelerce yürütülen hak temelli siyasi mücadeleleri ikinci plana itmektedir (Ingram, 2008:407). Çelebi de Ingram'a paralel bir biçimde bu yaklaşımların uluslararası düzene ve anlaşmalara odaklandıkları ölçüde haklara sahip olma hakkını siyasal içeriğinden soyutlayıp hukuki bir statüye indirgediklerini ileri sürmektedir (Çelebi, 2009:108). Arendtçi insan hakları eleştirisinden beslenen ikinci büyük düşünsel girişim, tam da

kozmopolitan insan hakları anlayışının ihmal ettiği ya da ikinci plana ittiği hak sahibi öznelerin ve onların taleplerinden türeyen siyasal mücadelelerin modern insan hakları öğretisinin insan-yurttaş gerilimi çerçevesinde, bir insan hakları politikasını temellendirecek biçimde yeniden anlamlandırılması girişimidir.

3. Sınırsız Bir Mücadelenin İmkânı Olarak İnsan Hakları Politikası

Leforte, Ranciere ve Balibar'ın yaklaşımlarında açığa çıkan bu ikinci düşünsel girişim, insan hakları politikasının hakların taşıyıcısı olan öznelerin eylemlerine dayandırılmasında ve böylelikle insan hakları mücadelesinin açık uçlu bir mücadele olarak kavranmasında ifadesini bulur. Ingram bu kavrayışın Arendt düşüncesindeki köklerine dikkat çeker. Daha önce de değindiğimiz gibi Arendt hakların; öznenin, görüşlerini anlamlı, eylemlerini etkin kılan bir siyasal-toplumsal bağlamda yaşaması halinde, yani haklara sahip olma hakkının gerçekleştiği koşullarda anlam kazandığını vurgulayarak doğal hak anlayışına karşı çıkmıştır. Daha açık bir deyişle düşünür, hakların doğal olarak verili olmadığını, örgütlü bir yaşamın çerçevesi içinde ve bu çerçevenin gereği olarak yaratıldığını ileri sürmektedir. Bu düşünce en açık ifadesini Arendt'in eşitlik hakkındaki açıklamasında bulmaktadır: “(...)eşitlik bize verilmiş değildir; o, adalet ilkesince yön verildiği ölçüde insani örgütlenmenin sonucudur. Eşit olarak doğmayız, karşılıklı olarak eşit haklara sahip olduğumuzu birbirimize garanti etme doğrultusundaki kararımıza güvenen bir grubun üyeleri olarak eşit hale geliriz” (Arendt, 1998:312). Ingram'a göre bu yaklaşım Arendt'in hakların kaynağını her türlü hukuksal-kurumsal biçimi önceleyen bir temel olarak iletişim ve karşılıklı etkileşime dayalı insan eylemlerinde bulunduğunu ortaya serer (Ingram, 2008:410). Eyleme ve özneye dönük bu vurgu, Lefort, Ranciere ve Balibar'ın modern insan hakları öğretisinin insan ve yurttaş arasında yarattığı iddia edilen çatlağı siyasal bir imkân olarak değerlendiren yaklaşımlarına damgasını vurur.

Lefort'un insan haklarına bakışı, düşünürün toplum ve siyaset arasındaki ilişki ile demokrasiye bakışından temellenir. Düşünür toplumsal olanın siyasal niteliğini, tüm toplumlara içkin olan temsil sorunundan türetir. Temsil burada, bir toplumun üyelerinin somut ilişkilerini anlamlandırmalarını sağlayan aşkın bir tahayyüle karşılık gelir. Öte yandan bu tahayyül hiçbir zaman ilişkin olduğu somut gerçeklikle örtüşmez. Lefort'a göre, toplumsal gerçeklik ile onun temsili olan aşkın tahayyül arasındaki bu boşluk, siyaset alanına karşılık gelir. Düşünüre göre siyaset, toplumun kendini anlama ve yorumlama faaliyetidir (Geenens, 2008:270; Çelebi, 2009:101). Aşkın toplum tahayyülü ile toplumsal gerçeklik arasındaki daimi boşluk, siyasalın toplumsal olana

içkin sürekliliğini temellendirir. Söz konusu boşluk, toplumun anlamının belirlenemezliğini işaret eder. Lefort’a göre toplumlar, gerçek olan ile sembolik olan arasındaki boşluktan kaynaklanan ve toplumsal olanın tarihsel doğasını işaret eden bu belirlenemezlikle başa çıkma biçimleri bakımından farklılaşırlar. Demokratik toplumların temel özelliği, bu belirlenemezliği benimsemeleri ve kurumsal araçlarla korumaya yönelmeleri, bu anlamda da kendi tarihselliklerinin bilincinde olmalarıdır. Lefort bu bilinci, modern Batı toplumunun değerler ve fikirler bakımından çeşitlilik arz eden, bölünmüş yapısına dayandırır (Lefort, 1988:16; Geenens, 2008:274). Bu bağlam içerisinde insan hakları, özellikle de siyasal haklar yurttaşlara yerleşik norm ve hiyerarşileri sorgulama, baskıya direnme ve iktidara müdahale etme olanağı sundukları ölçüde, modern toplumun kendini anlamlandırma faaliyetinin, başka bir deyişle siyasallaşmanın başlıca araçları olarak karşımıza çıkarlar. Anlamın sabitlenemez ve kapatılamaz niteliği, hakları ve hak mücadelelerini açık uçlu kılar. Lefort’a göre haklar, tam da bu nedenle kendilerine atfedilen herhangi bir tikel formülasyonun ötesine geçerler. Bunun açık anlamı, hakların belirli bir özneyle sınırlandırılmayacağıdır (Lefort, 1986:258).

Böylelikle Lefort, insan haklarına ilişkin olarak Marx ve Arendt tarafından vurgulanan insan-yurttaş gerilimini, aşılması gereken bir gerilim olarak değil, tarihsel süreç içinde insan haklarının mücadeleler çerçevesinde yeniden tanımlanmasını ve genişletilmesini sağlayan bir olanak olarak değerlendirir. Toplumsal olanın belirlenemezliğini tescil eden bu olanağın, haklara sahip olma hakkının yasal-kurumsal düzenlemelerin ötesine geçen siyasal bir mücadelenin çerçevesi olarak okunmasına karşılık geldiği söylenebilir. Lefort’a göre, “hakların güvence altına alınması, yani anayasallık, hakların mücadele içinde kavranmasından sonra gelir” (Çelebi, 2009:101).

Hakların belirli bir özneyle sınırlanamayacağı düşüncesi Ranciere’de de karşımıza çıkar. Düşünür insan haklarına ilişkin anlayışını Arendt eleştirisi üzerinden geliştirir. Buna göre Arendt’in modern insan hakları öğretisi bağlamında insan ve yurttaş arasındaki boşluğa işaret etmesi ve bu boşluğu ya da gerilimi insan haklarının krizi olarak okumasının nedeni, onun siyasal alan ile özel alan arasında katı bir ayrımı varsaymış olması ve siyasal alanı yurttaşlıkla ilişkilendirmiş olmasıdır (Ranciere, 2009:54). Ranciere’e göreyse; ne insan ne de yurttaş, siyasal özneye karşılık gelir. Siyasal özneler sınırları belirlenmiş topluluklar olmayıp “daha ziyade içlerine kimlerin dâhil edileceği konusunda bir sorunsal ya da ihtilaf ortaya koyan ortak adlardır” (Ranciere, 2009:58). Siyaset ise tam da bu ihtilaf sahasına, yani insan-yurttaş ya da özel alan-siyasal alan gibi ayrımların sınır çizgilerinin sorgulandığı ve yeniden

tanımlandığı etkinlikler bütününe karşılık gelir. Siyaset; demokrasinin, eşitlik ve özgürlüğün sınırlarının yeniden sınanmasından başka bir şey değildir. İnsan hakları bağlamında bu sınamayı, başka bir deyişle bir insan hakları siyasetini olanaklı kılsa, hakların öncelikle yazılı haklar biçiminde karşımıza çıkmasıdır. Yazı, toplumun eşit ve özgür olduğunun kayıt altına alınmasına, yani tesciline karşılık gelir. Öte yandan bu tescil, ilişkin olduğu toplumsal bünyeyi sadece haklarını kullanmaya çağırır, aynı zamanda bu hakların ne zaman, hangi ölçülerde ve kimler tarafından kullanılabilir olduğunu test etmeye çağırır. Haklar bu test etme süreci çerçevesinde siyasal bir nitelik kazanır. Hakların anlamının ve sınırlarının sorgulandığı bu süreç, bir özneleşme sürecidir. Ranciere bu süreci kadınların Fransız Devrimi sürecindeki yurttaşlık mücadelesini örnek göstererek açıklar. Yurttaşlıktan dışlanmak suretiyle varlıkları özel alana, başka bir deyişle çıplak hayata indirgenmiş kadınların siyasal haklar uğruna verdikleri mücadele, İnsan Hakları Beyannamesi tarafından tescil edilmiş haklarından gerçekte mahrum bırakıldıklarını kanıtlama mücadelesidir. Buradan hareketle Ranciere insan haklarını, “sahip oldukları haklara sahip olmayıp sahip olmadıkları haklara sahip olan kişilerin hakları” biçiminde formüle eder (Ranciere, 2009:58-9). Bu formülasyondaki kişi, insan ya/ya da yurttaş biçiminde belirlenmiş bir özne değil, sınırları test ederek siyasal etkinlikte bulunan bir özneleşme sürecidir.

O halde Ranciere’e göre haklar, Arendt’in iddiasının aksine insan ve yurttaş arasına bir boşluk yerleştirmeyi ya da Lefort’un insan hakları siyaseti anlayışında karşımıza çıktığı gibi, var olduğu iddia edilen bu boşluğu gidermeye çağırır. Boşluk savı, özel alan ile siyasal alan, ya da çıplak hayat ile siyasal hayat arasında yapılan katı bir ayrıma dayanır. Oysa siyasal olan ya da siyaset alanı, mevcut bir sınırın belirli bir tarafı değil, sınır çizme ya da sınırları yeniden belirleme sürecinin kendisidir. İnsan hakları siyaseti bağlamında bu süreç, hakların, bir yandan eşitliği ve özgürlüğü yazılı olarak tescil eden, diğer yandan bu tescili sınamaya çağırarak ikili varoluş tarzı ya da anlamı sayesinde hayata geçirilir.

Balibar’ın insan haklarına ve insan hakları siyasetine yaklaşımı ise düşünürün, insan ve yurttaş arasında hakları genişletmeye dönük mücadelelere olanak sağlayan bir tamamlayıcılık ilişkisi bulunduğu iddiası etrafında şekillenir. Balibar bu iddiasını, Arendt’in modern insan hakları öğretisinin içerdiği paradoksun somut ifadesi olarak nitelendirdiği 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi’ne ilişkin farklı bir okuma çerçevesinde geliştirir. Başlangıçta da değindiğimiz gibi Arendt, modern insan hakları öğretisinin İkinci Dünya Savaşı ertesinde hiçbir ulusal topluluğa ait olmadıkları için insan haklarından

mahrum kalan kitlelerle açığa çıkan çelişkisinin köklerini 1789 İnsan Ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'ne dayandırmıştır. Beyanname, Yasa'nın tek ve gerçek kaynağı olarak nitelendirdiği insanı, aynı zamanda bir ulusun üyesi olarak tanımlamıştır. Balibar insan ve yurttaşın Beyanname'de somutlaşan bu bir aradalığını insan haklarının krizi değil, hakların genişletilmesinin imkânı olarak görür. Balibar'a göre bir insan hakları siyaseti kavrayışı, demokrasinin kendi sınırlarının sorgulandığı noktada başlar. Ancak düşünür burada sınır kavramıyla demokrasiye getirilen dışsal sınırları değil, demokrasinin ne kadar ve hangi yönde genişletilebileceğine ilişkin sınırları, yani demokrasinin kendi sınırlarını kastetmektedir. Bu açıdan bakıldığında 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi, bir insan hakları siyasetinin başlangıcından söz edebileceğimiz momente karşılık gelir, çünkü beyanname bir siyasal bünyeyi temsil edecek biçimde biraraya gelen bireylerin hak sahibi olduklarını beyan ettikleri, yani kendi haklarını temellendirdikleri ayrık bir siyasal eyleme karşılık gelir. Bu siyasal eylem demokrasinin sınırlarının, onun özsel olarak sınırlanamaz karakterini açığa çıkaracak biçimde zorlanmasını ifade eder (Balibar, 1994:210-11). Düşünür insan ve yurttaşın beyannamedeki biraradalığını da bu bağlam içinde değerlendirir. Arendt açısından insan haklarının paradoksuna ve fiiliyatta insan ve yurttaş arasında bir gerilime ya da boşluğa işaret eden bu biraradalık, Balibar'a göre insan haklarının tamamının siyasal haklar biçiminde ya da kimseyi dışarıda bırakmayan bir yurttaşlık hakkı biçiminde anlaşılması gerekliliğini işaret eder. İnsan ve yurttaşın biraradalığı, her bireyin siyasal eylemde bulunma hakkının evrensel bir hak olarak ilanını ifade eder (Çelebi, 2009:101). Bu nedenle insan hakları siyaseti, demokratik bir düzen içinde dahi hakların yasal-kurumsal zeminde garanti altına alınmasıyla yetinmeyerek düzenin sınırlarının hakların genişletilmesi adına sorgulanmasına karşılık gelir (Balibar, 1994:224).

Burada ele aldığımız her üç düşünürün de insan haklarını, onları belirli bir siyasal- toplumsal bağlamda kendilerine atfedilen yasal-kurumsal biçimlerin dışına çıkaran siyasal mücadeleler ekseninde kavradığı söylenebilir. Bu mücadeleler hakların Arendt tarafından bir paradoks olarak işaret edilen müphemliğinden beslenir.

4. İnsan Hakları Siyasetine Reddiye: Marcel Gauchet

Gerek Habermas ve Benhabib'in çalışmalarında ifadesini bulan kozmopolitan insan hakları kavrayışı; gerekse Lefort, Ranciere ve Balibar'ın düşüncelerinde somutlaşan ve hakların belirli bir özneye ve tekil çıkarlarla sabitlenemez niteliğini vurgulayan yaklaşım, araçlarını farklı biçimlerde tanımlamakla birlikte bir insan hakları siyasetini, demokratikleşme ve hak ve özgürlüklerin

genişletilmesi bakımından olumlayan yaklaşımlardır. Gauchet ise insan haklarına dayalı bir siyasetin siyaset olmadığı iddiasıyla bu yaklaşımların karşı kutbunda yer alır.

Düşünür bu konudaki görüşlerini ilk olarak 1980 yılında *Le Debat* dergisinde yayımlanan “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir” başlıklı makalesinde ortaya koymuştur. Claude Lefort’un yukarıda değerlendirdiğimiz görüşleri de yazar tarafından ilk olarak *Libre*’de, Gauchet’e bir yanıt olarak yayımlanmıştır (Balibar, 2013:19). İki düşünür arasındaki bu tartışmanın tarihsel bağlamı, insan hakları söyleminin ve insan hakları hareketlerinin yükselişine yol açan tarihsel bağlamın önemli bir kesitini oluşturmaktadır. Bu dönem Fransa’da, resmi sol dışında, Sovyet Bloğu içindeki *Charter 77* ve *Solidarnosc* gibi muhalif hareketlerin de etkisiyle reel sosyalizme dönük totaliterlik eleştirisinden beslenen alternatif bir sol arayışın yükseldiği döneme karşılık gelmektedir. Gauchet’e göre yeni toplumsal hareketlerin dağınık ve birbirinden kopuk bir biçimde işgal ettiği siyasal-toplumsal mücadeleler sahasını bir merkez etrafında toplayacak bir ilke arayışını ifade eden bu arayış, söz konusu ilkeyi insan hakları nosyonunda bulmuştur (Gauchet, 2013:155)¹. Gauchet’nin bu gelişmeye dönük temel eleştirisi, insan haklarının kolektif bir gelecek tahayyülünü ortadan kaldıracak derecede yabancılaştıracı bir bireysel özerklik anlayışına dayanmasıdır.

Gauchet bu argümanını konuya ilişkin 1980 tarihli ilk makalesinde, bireysel özerklik düşüncesinin ve bireyselleşme yolundaki tarihsel gelişmelerin yarattığı üç çelişkiye dayandırmaktadır. Bunlardan birincisi, birey ve devlet arasındaki ilişkiye dairdir. Buna göre, modern demokrasilerin ortaya çıkışı, bireysel özerklik fikrine bağlı olarak gelişmiştir, çünkü bireyin özgür ve katılımcı bir yurttaş olarak inşası, akrabalık, ikamet, din, meslek vb. üzerinden geliştirdiği cemaat bağlarının üzerinde yer alan, dolayısıyla toplumun bütününden ayrılmış bir siyasal merciiye bağlanmasını gerektirir. Gauchet, bireysel özerklik ve demokrasi arasındaki bu bağı, demokrasinin kurucu çelişkisi olarak nitelendirir. Söz konusu bağın çelişkili niteliği, bir yandan bireyi yerel, ailevi, dinsel bağlılıklarından azade kılarak yurttaş sıfatıyla donatıp siyasal birliğin ortağı haline getirirken diğer yandan siyasal iktidarı toplumun bütününden ayıracak ve devletin düzenleyici gücünü artıracak biçimde güçlendirmesinde yatmaktadır. Gauchet’e göre, “devletin yetki alanını genişletmesi ve insan haklarının güçlenmesi şu ana kadar bir arada ilerlemiştir” (Gauchet, 2013:124,126). İnsan hakları nosyonuna sarılanları devlet ve haklar arasındaki bu ittifakı yeniden düşünmeye çağıran Gauchet’nin dikkat çektiği ikinci çelişki, kişinin insan olarak taşıdığı değere yapılan

vurgunun, aynı zamanda onları her birinin kişisel özelliklerini yok sayarak birbirinin yerini tutabilen anonim bireyler haline getirdiği yolundadır. Bu, insan olarak saygınlığı ve değeri tescil edilen bireyin yaratıcı özne olarak devre dışı bırakılmasına karşılık gelir. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan üçüncü çelişki ise, özerkliği üst düzeyde onaylanmış kişinin bu özerkliği kamusal alanda bir özne olarak davranmasını sağlayacak biçimde seferber edemediği ölçüde kendi özel alanına kapanması ve kamusal olana karşı ilgisiz hale gelmesidir (Gauchet, 2013:126-129). Demokrasiye eşlik eden bireyselleşme dinamiğinin bu çelişkili yapısından hareket eden Gauchet, insan hakları talebine dayalı bir siyasetin söz konusu çelişkileri derinleştireceği kanısındadır.

Gauchet'nin konuyla ilgili ikinci çalışması, 2000 yılında yine *Le Debat* dergisinde yayımlanır. Makale “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde” başlığını taşımaktadır. İki makale arasındaki yirmi yıllık dönem gerçekten de insan hakları söyleminin, yalnızca bağımsız bir insan hakları hareketini değil toplumsal muhalefetin hemen bütün bileşenlerini yönlendirecek biçimde siyasetin merkezine yerleştiği bir tarihsel döneme karşılık gelmektedir. Bu gelişmeyi insan haklarının “kolektif bilincin düzenleyici normu ve kamusal eylemin ölçütü haline gelmesi” olarak nitelendiren Gauchet, 1980 tarihli makalesinde ortaya koyduğu argümana bağlı kalmayı sürdürmekte ve söz konusu gelişmeyi kolektif gücün kaybı olarak nitelendirmektedir (Gauchet, 2003:157). Öte yandan bu çalışmasında Gauchet, söz konusu argümanı, insan haklarının bir siyaset haline gelmesi biçimindeki gelişmenin Batı'nın modernleşme serüveni içerisinde nasıl ortaya çıktığına odaklanarak açıklamaya girişir. Düşünüre göre, insan haklarının bir siyasete dönüşmesi biçiminde karşımıza çıkan olgu, hukukun demokrasiyi tanımlayan yegâne unsur olarak, tarihsel-toplumsal olan ve siyasal olan aleyhine sivrilmesi olgusudur (Gauchet, 2013:161). Bu olgu, liberal demokrasiyi kuran üç unsur olarak hukuk, siyaset ve tarihsel olan arasındaki eklemlenmenin, Gauchet'nin deyimiyle “demokratik sentez”in dağılmasına karşılık gelir.

Gauchet modernleşmenin ve demokrasinin tarihini, dinsel heteronomiden bireysel özerkliğe geçiş süreci olarak okumaktadır. Bu geçişin bir ayağını 16. ve 17.yüzyıllarda siyasetin dünyevi bir temelde yeniden yapılanması oluşturur. Ulus-devlet formunun ortaya çıkmasına karşılık gelen bu gelişme, kendisini akıl sahibi bireylerin iradelerinin ürünü olan yapay bir siyasi bünye olarak temellendirecek hukuksal bir çerçeveye tamamlanır. 17. ve 18. yüzyıllarda sözleşme kuramının modern doğal hukuk öğretisi tarafından şekillendirilen ve modern insan hakları anlayışının da temelini oluşturan bu çerçeve, bireyi siyasal toplumun temel referans çerçevesi olarak inşa eder. Gauchet'e göre;

siyasetin ve hukukun bu yeniden yapılanma süreci, insanın adına toplum denilen bir kolektifi inşa eden yaratıcı özne olarak ön plana çıktığı bir tarihsellik bilinciyle tamamlanır (Gauchet, 2013:162-164).

Bu çerçeveyi Gauchet'nin insan haklarını konu alan 1980 tarihli birinci makalesinde kurduğu çerçeveye ilişkilendirdiğimizde düşünürün siyaset, hukuk ve tarihsel olanın bu şekilde eklemlenmesine dayanan demokratik sentezi, birinci makalesinde modern bireyselleşme dinamiğine ilişkin olarak dile getirdiği tehdidi yumuşatan ya da erteleyen bir sentez olarak kavradığını ileri sürmek mümkündür. Daha açık bir deyişle, dinsel heteronomiden bireysel özerkliğe geçişe karşılık gelen modernleşme süreci, kolektif özne tahayyülüne olanak sağlayan demokratik sentez sayesinde bireyselleşmenin yıkıcı etkilerinden korunabilmiştir. Refah devleti deneyimi ise bu sentezin doruk noktasını teşkil etmektedir. Peter Wagner'in örgütlü modernliğin zirvesi olarak nitelendirdiği bu dönem gerçekten de siyaset alanına kolektif tahayyülün damgasını vurduğu bir döneme karşılık gelmektedir (Wagner, 2003). Bu kolektif tahayyül siyasal eylem alanında, sınıf ve ulus gibi kolektif kimlikler temelinde örgütlenen sendikalar ve kitle partilerinde vücut bulurken siyasa yapımı alanında da devletin toplumsal sorunların çözümü üzerinden topluma müdahalesi biçiminde somutlaşmaktadır. Öte yandan 1970'lerden bu yana içinde bulunduğumuz süreç sınıf siyasetine dayanan örgütlü temsil tarzının yerini büyük ölçüde tekil çıkar ve hedefler üzerinden örgütlenen yeni toplumsal hareketlerin aldığı, siyasa yapımının ise devletin sosyal adaleti ve eşitliği sağlamaya dönük biçimlendirici işlevinin geri çekilmesini talep eden neoliberal söylem tarafından kuşatıldığı bir döneme karşılık gelmektedir. Marcel Gauchet, daha çok ekonomik kriz boyutunu algılama eğiliminde olduğumuzu ileri sürdüğü bu sürecin siyaset ve hukuk alanında yarattığı etkiye dikkat çekmekte ve bu etkiyi hukuk ögesinin siyasal ve tarihsel-toplumsal olan aleyhine genişlemesi olarak nitelendirmektedir. Düşünürün bununla kastettiği, örgütlü modernlik döneminde kolektif özne tahayyülüyle birleşmiş olan hukuk ögesinin yani haklar nosyonunun bugün insan hakları siyaseti görünümü altında bireyi kolektif bağlarından koparacak biçimde işlemeye başlamasıdır. Gauchet'e göre, insan hakları siyaseti, hakların hayata geçirilmesinin her an talep edilebilir ve ulaşılabilir bir durum olduğuna dair bir inanç ürettiği ölçüde kolektif gelecek nosyonunu öter. "Hukuk, insan hakları görünümü altında, siyasete ve toplumsal-tarihsel olana yönelik ilgiyi geri püskürterek, onların yerine yerleşerek, kendini onlarmış gibi sunarak, demokrasinin dışlayıcı hakikati haline gelir" (Gauchet, 2013:180).

Gauchet'nin insan hakları siyasetine ilişkin değerlendirmesinin temel problemlerinden biri, kolektif bir gelecek tahayyülü ve kolektif siyaseti olanaklı kılan demokratik sentezin oluşumunda insan hakları mücadelelerinin payını göz ardı etmesidir. Liberalizmin demokrasi ile eklemlenmesini, daha açık bir deyişle liberalizmin demokratikleşmesini ifade eden bu sentezin gerisinde, eşitlik ve özgürlükten, dolayısıyla yurttaşlıktan dışlanan kesimlerin hakları kısmi çıkarlarla ve gruplarla sınırlayan bir anlayışa karşı yürüttükleri mücadele ile klasik insan hakları öğretisinin birey merkezli hak anlayışına karşı hakları genişletme yolunda verilen ve sosyal hakların ortaya çıkmasıyla sonuçlanan kolektif mücadelelerin de payı bulunmaktadır. Gauchet'ye bununla bağlantılı olarak yöneltilebilecek ikinci bir eleştiri, siyasal birimin ve/veya siyasal eylemin sınırlarını çizen kolektif öznenin inşası sürecinin dışlayıcı karakterini ihmal etmesidir. İnsan hakları mücadeleleri, özellikle Ranciere, Lefort ve Balibar'ın işaret ettikleri gibi, bu dışlama pratiklerine yönelik mücadeleler olarak okunabilir niteliktedir. Tam da bu nedenle insan hakları mücadelelerini, bir yandan bireyselleşmenin yıkıcı etkilerine karşı kolektif bir özneyi ve kolektif bir gelecek tahayyülünü inşa etmeye, diğer yandan bu inşanın dışlayıcı karakterine meydan okumaya dönük mücadeleler olarak düşünmek mümkündür.

Gauchet'e yönelik bu eleştirilerimize, düşünürün eleştirilerinin insan hakları siyasetinin ve söyleminin çağdaş görünüm ve içeriğine yöneldiği gerekçesiyle itiraz edilebilir. Gerçekten de kolektif siyasal tahayyülün gerilediği bir dönemde insan hakları siyasetinin bireyselleşmeyi derinleştirici etkisinden kaygı duymak gerekir. Öte yandan insan hakları mücadelelerine ilişkin tarihsel birikim, bu mücadelenin değişmez bir içerik ve biçimle malul olmadığını, tam tersine hakların ve onların taşıyıcılarının hep yeniden tanımlandığı dinamik bir süreci içerdiğini işaret ettiği ölçüde bizi, insan haklarını bireyselleştirici ve yabancılaştırıcı etkilerine nüfuz edemeyeceğimiz bir siyaset biçimi olarak düşünmekten alıkoynabilecek niteliktedir. Gauchet'nin yaklaşımı tam da bu noktada, yani insan hakları siyasetini katı kurumsal biçimlerle ve verili mücadele pratikleriyle sınırlı olarak düşünmekten vazgeçtiğimizde özel bir önem kazanır. Düşünürün insan hakları siyasetini, hukukun, siyasal ve tarihsel olan aleyhine genişlemesinin ifadesi olarak okuması anlamlıdır, çünkü insan hakları söylemi ve siyasetinin yeniden yükselişine eşlik eden önemli bir gelişme de hakların talep edilmesine ve korunmasına yönelik yasal-kurumsal mekanizmaların hem ulusal hem de uluslararası düzeyde yaygınlık kazanmasıdır. Bu mekanizmaların insan hakları mücadelesinin başlıca araçları olarak görülmesi yolunda bir eğilim, siyasal mücadelenin hukuki mücadeleyle ikame edilmesine karşılık gelir. Ancak bu eğilime karşı, mücadele pratiklerini

genişletip çeşitlendirecek ve insan hakları söyleminden beslenen muhalif aktörler arasında karşılıklı etkileşimi derinleştirecek çözüm yollarına odaklanmak, insan hakları siyasetini biçimlendirmek, ondan vazgeçmekten daha akla yatkın bir seçenek gibi görünmektedir.

Sonuç Yerine

1970'lerden bu yana siyaset alanına damgasını vuran temel gelişmelerden birisi, insan haklarına dayalı bir söylemin yükselişe geçmesidir. Öte yandan insan hakları söylemi bugün küreselleşme sürecinin muhalif aktörleriyle sınırlı olmayıp uluslararası mali kuruluşların azgelişmiş ülkeleri uluslararası sermayeye açmaya dönük “kalkınma” ve “yoksullukla mücadele” stratejilerinden “insani müdahale” adı altında gerçekteştirilen, uluslararası hukuk bakımından meşruiyeti tartışmalı askeri müdahalelere kadar geniş bir alanda meşruiyet çerçevesi olarak seferber edilmektedir. Balibar bu durumu, insan hakları siyasetine ićkin bir müphemlik olarak nitelendirir. Müphemlik, insan hakları siyasetinin demokrasiyi genişletmeye dönük isyancı hareketlerle insan hakları fikrinin statükoyu ve tahakkümü meşrulaştıracak araçsalcı kullanımını bir arada ićermesinde ifadesini bulur (Balibar, 2013:20). Bu biraradalık, insan hakları söyleminin tutarlılığına ve insan hakları söylemine dayanan siyasetin özgürleştirici niteliğine ilişkin kaygıların ve itirazların temelini oluşturmaktadır.

İnsan hakları söyleminin ve insan haklarına dayalı siyasetin yükselişine yönelik, en açık ifadesini Marcel Gauchet'nin yukarıda değindiğimiz çalışmalarında bulan bir başka eleştiri de, insan hakları siyasetinin kolektif özne ve kolektif gelecek tahayyülüne dayanan bir siyaseti dışladığı yolundadır. Bu eleştirinin kaynağını oluşturan olgusal gelişme, insan hakları söyleminin sınıf temelli siyasete alternatif biçiminde yükselen toplumsal hareketlerin ortak referans çerçevesi haline gelmesi ölçüsünde, insan hakları siyasetinin özgül bir siyaset tarzı olarak yükselişe geçmesidir. İnsan hakları söyleminin her biri farklı ve tikel talepler üzerinden örgütlenen toplumsal hareketleri birbirine bağladığı başlıca düzlem, hukuki mücadele düzlemidir, çünkü özgül bir siyaset yapma tarzı olarak insan hakları siyasetinden söz edebilmemizi olanaklı kılan en önemli gelişmelerden birisi, hak taleplerini ifade etmeye dönük hukuksal-kurumsal biçimlerin hem ulusal hem de uluslararası ölçekte gelişme göstermesidir. Bu husus, insan hakları söyleminden beslenen muhalif hareketlerin ağırlıklı olarak hukuki bir mücadele zeminine yerleşmelerini beraberinde getirmiş görünmektedir. Öte yandan insan hakları siyasetine ilişkin tüm bu eleştirilerin alandaki öznelere çeşitliliğinden besleniyor olduğu gerçegi, insan hakları söyleminin tamamlanmış bir çerçeveye işaret etmediğini ortaya koymaktadır.

Bu hususu, klasik liberal çağdan bu yana hakların genişletilmesine dönük toplumsal-siyasal mücadele birikimiyle birlikte düşündüğümüzde, insan haklarının hem söylem hem de içerik bakımından hep yeniden tanımlanan ve şekillendirilen bir siyasal mücadele zeminine karşılık geldiğini söylememiz mümkündür. İnsan hakları siyasetinin yükselişine eşlik eden güncel teorik tartışmalar da bu olanağı işaret etmektedir.

Bu tartışmalar, liberal insan hakları öğretisine yönelik, Marx ve Arendt tarafından dile getirilen temel bir eleştiriden beslenir. Söz konusu eleştiri; yaşam, eşitlik, özgürlük, güvenlik ve mülkiyet haklarından oluşan temel hakların, doğal insana atfedilmiş olmasına yöneliktir. Hakların evrenselliğini işaret eden bu doğal insan tasarımı; hakları tek başına teminat altına alamaz. Her türlü siyasal-toplumsal düzenden soyutlanmış doğal insanın hakları, ancak bir siyasal-toplumsal düzenin çerçevesi içinde, siyasal haklarla birlikte hayata geçirilebilir. Marx'a göre burada açığa çıkan paradoks, bireyi toplum birliğinden ayıran hakların siyasal birliğin temeli olarak düşünülmesidir. Düşünüre göre; bireyi toplumsal-siyasal bünyeye bağlayan yurttaşlık haklarıyla onu bu bünyeden izole eden temel hakların bu biraradalığı, yurttaşlığın ve yurttaşlık temelindeki siyasi birliğin burjuva bireyin haklarını gerçekleştirmenin aracı olarak işlev gördüğünü ortaya koyar. Arendt de insan haklarına kuramsal olarak evrensel bir nitelik atfedilmesine karşılık bu hakların tanınması ve korunmasının yegane kurumsal biçiminin ulus-devlet olduğuna dikkat çekerek bu denklemin yurttaşlık statüsünden dışlanan kitlelerin haklardan mahrum kalması biçimindeki sonucuna odaklanır.

İnsan hakları söyleminin ve insan hakları siyasetinin yükselişine eşlik eden tartışmalar da soyut insanın haklarının ancak somut bir siyasal bünyeye üyeliğe, yani yurttaşlığa bağlı kılınması biçimindeki bu çelişkiden hareket eder. Bu bağlamda Benhabib ve Habermas yurttaşlık hakkının evrensel insan hakları talebiyle uzlaştırılmasına dönük kozmopolitan bir hak kavrayışına yaslanırken; Lefort, Ranciere ve Balibar hakların özellikle Arendt tarafından ortaya konulan müphemliğini, demokrasiyi genişletecek bir insan hakları siyasetinin olanağı olarak değerlendirir. Biri uluslararası ve ulus-üstü düzeyde faaliyet gösteren hukuksal-kurumsal koruma mekanizmalarına, diğeri hak sahibi öznelerin mücadele sürecine odaklanan her iki yaklaşım da, insan hakları alanını, hakların genişletilmesi yönünde zorlanabilecek siyasal bir zemin olarak değerlendirir. Tam da bu nedenle söz konusu yaklaşımlar, güncel insan hakları söyleminin hem muhalif hareketleri besleyen hem de statükoyu ve tahakkümü meşrulaştırma işlevi gören müphem karakteri karşısında, insan hakları alanının eşitlik ve özgürlüğün sınırlarının hep yeniden tanımlandığı,

dolayısıyla siyasal öznelerce biçimlendirilen bir mücadele alanı olduğu gerçeğine ışık tutarlar.

DİPNOT

1 Marcel Gauchet'nin burada ele alacağımız, biri 1980, diğeri 2000 tarihli iki makalesi de kaynakçada gösterilen, 2013 tarihli aynı derleme içinde yer almaktadır. Metin içinde tarihini belirterek andığımız her iki makaleye ilişkin referanslar bu derlemeye ilişkindir.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2001), *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. İ. Türkmen).

Akçam, T. (1990), “İnsan Hakları Kavramının Evrimi ve Marksizm”, *Birikim*, 19:9-21.

Arendt, H. (1998), *Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. B. S. Şener).

Balibar, E. (1994), *Masses, Classes, Ideas* (London: Routledge).

----- (2013), “On The Politics of Human Rights”, *Constellations*, 20 (1):18-26.

Benhabib, S. (2014), *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. B. Akkıyal).

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

Çelebi, A. (2009), “Haklara Sahip Olma Hakkı ya da Siyasal Haklar: İnsan Hakları Üzerine Deneme”, *Tesmeralsekdiz*, 4:84-115.

Gauchet, M. (2003), *Yurttaşını Arayan Demokrasi* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Z. Savaşçın).

Geneens, R. (2008), “Democracy, Human Rights and History: Reading Lefort”, *European Journal of Political Theory*, 7 (269):269-286

Habermas, J. (2013), *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (Çev. İ. Aka).

----- (2007), *Bölünmüş Batı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları) (Çev. D. Muradoğlu).

Ingram, J. D. (2008), “What is Right to Have Rights?: Three Images of the Politics of Human Rights: Three Images of The Politics of Human Rights”, *American Political Science Review*, 102 (4):401-416.

Kant, I. (1984), *Seçilmiş Yazılar* (İstanbul: Remzi Kitabevi) (Çev. N. Bozkurt).

Lefort, C. (1988), *Democracy and Political Theory* (Cambridge: Polity Press) (Tr. D. Macey).

----- (1986), *The Political Forms of Modern Society* (Cambridge: Polity Press).

Marx, K. (1968), *Yahudi Meselesi* (Ankara: Sol Yayınları) (Çev. N. Berkes).

Ranciere, J. (2009), “İnsan Haklarının Öznesi Kimdir?”, (Çev. E. Koyuncu), *Tesmeralsekdiz*, 4: 53-65.

Wagner, P. (2003), *Modernliğin Sosyolojisi* (Ankara: Doruk Yayınları) (Çev. M. Küçük).