

Hak ve Özgürlük Ütopyası Olarak “İnsan Hakları”: Felsefesi ve Eleştirisi

Murat Satıcı¹

Özet: Bu çalışmada modern insan haklarının başlıca zeminini oluşturan modern hak ve özgürlük kavramlarına odaklanacağız ve bu kavramları insan hakları felsefesine ilişkin tartışmalar çerçevesinde inceleyeceğiz. Aynı zamanda bu kavramlar, insan haklarına ve modern doğal hukuk kavramsallaştırmasına meşruiyetini veren ilkelerdir. Bu yüzden hem liberal hak, özgürlük ve insan ilkelerini ortaya koyan modern filozofları (Hobbes, Locke, Kant), hem de o ilkeleri eleştiren filozofları (Rousseau, Hegel, Marx) konu edeceğiz. Böylece modern pratik felsefenin ve insan haklarının felsefi temellerinin her iki tarafına (kurucu ve eleştirel) bakabileceğiz. Bu, bizi insan haklarına dair çağdaş tartışmalara yöneltecek ve son olarak, insan hakları kavramsallaştırmasına ve eleştirisine dair çağdaş tartışmalarla ilişki kurmaya çalışacağız. Böylece bu çalışmanın insan hakları üzerine alternatif bakış açıları inşa etmekte bize yardımcı olacağını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Modern Felsefe, Hak, Özgürlük, Evrensellik, Çağdaş Felsefe.

Giriş

Dünya sahnesinde ortaya çıktığı andan itibaren modernitenin felsefi, hukuksal ve politik bakımdan pek çok kavramı ve kavramsallaştırmayı

1. Yrd. Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Felsefe Bölümü

açığa çıkardığı karşı konulamaz bir gerçektir. Fakat bir sıralama yapıldığında zirvede “insan hakları” olacaktır. İnsan hakları, modern felsefenin ve adalet kavrayışının en asil ürünü ve modernitenin evrensellik arayışının en yüksek noktası olmuştur. Belki de çağımıza kadar uzanan modern son ütopya (Moyn, 2010) olma unvanını insan haklarına vermenin zararı olmaz. Çünkü insan hakları, toplumsal ilerleme, liberal özgürlüğün tesisi, insan onurunun ulusal ve uluslararası biçimde korunması ve daha iyi bir dünyanın kurulması için hem modern bir dayanak noktası, hem de bir hedeftir. Bununla birlikte, aklın ve yasanın taleplerini konu edinen modern politik iktidar, hukuksal sistem ve ahlaksal değer tartışmalarının ontolojik varsayımlarını, eşitlik ve özgürlük ilkelerini barındıran insan hakları, bu açıdan modernitenin başlıca ideolojilerinin önemli bir parçası hatta ürünü olmuştur.

İnsan haklarının, sadece 1948 *İnsan Hakları Evrensel Beyanname-si*'nde en tam ifadesini bulan tarihsel serüvenini değil, felsefi serüvenini de izlediğimizde, Batı modernitesinin bir ürünü olduğu açıktır. Nitekim insan haklarına ilişkin felsefi bir tartışmaya girildiğinde, hem tarihsel hem de felsefi açıdan çok daha gerilere gitmek, insan haklarında görünür olan kavramların peşine düşmek gerekir. Bu, insan hakları tartışmasını hem hukuksal pratiklere hapsedmekten kurtaracaktır, hem de kavramın içerdiği modern “evrensellik”, “insan”, “hak” ve “özgürlük” kavramsallaştırmalarına dair felsefi bir tartışmayı zorunlu kılacaktır. Çünkü nihayetinde, çağdaş toplumlara dair her tartışma, insan hak ve özgürlüklerine odaklanmak zorundadır ve ister referans ister eleştiri olarak, insan haklarının teorisini oluşturan felsefi yönü de içermek zorundadır. Bu açıdan bakıldığında insan haklarını, yaygın tanımla, sadece hukukun ve politikanın ahlaksal pusulası olması ve hukukun vicdanı olması ötesinde hem yeniden düşünebilmeyi, hem de eleştirel bir değerlendirme yapmayı mümkün kılan bir aksa yerleştirebiliriz. Çünkü modernitenin ve modernleşmenin içerdiği ekonomik refah, adil hukuksal düzen, ulusal ve uluslararası politik ilerleme hedefinin ve süre-

cinin zirvesi olarak görülen insan haklarının teoride vaat ettikleri pratikte gerçekleşmiş değildir. Yakından şahit olduğumuz düşünce ve ifade özgürlüklerinin ihlali, internet veya medya sansürleri, Ortadoğu ve Suriyeli göçmen sorunu, Arap Baharı öncesi ve sonrası kaos, insan hak ve özgürlüklerine yönelik dünyanın dört bir yanındaki insan hakları ihlalleri, ister liberal ister sosyalist olsun, özgürlük, hak ve eşitlik vaat edilen modern ütopyaların ne kadar uzağında olduğumuzun açık kanıtlarıdır. Toplumsal refah, evrensel ilkeler ve ilerleme vaatlerine rağmen, yirminci ve yirmi birinci yüzyıllar dünya savaşları, soykırımlar, katliamlar, diktatörlükler ve eşitsizlikler çağı olmuştur. O halde tartışma, özgürlük, hak ve eşitlik ilkelerini ve dolayısıyla moderniteyi içeren felsefi bir soruşturmayı ve hatta insan haklarının eleştirisini gerektirir. Nitekim Derrida ile beraber söylersek, “İlerlemenin hiçbir derecesi, kimseye yeryüzünde daha önce asla görülmemiş mutlak rakamlarda çok sayıda erkek, kadın ve çocuğun boyunduruk altına alındığını, açlıktan öldüğünü ya da imha edildiğini görmezden gelme izni vermez” (Derrida, 1994: 106).

Bu nedenle çalışmamız, insan hakları kavramsallaştırmasının temel dayanak noktalarını oluşturan hak ve özgürlükler kavramsallaştırmasına odaklanarak, söz konusu ilkelerin insan hakları teorisi içerisindeki felsefi gerekliliklerini inceleyecektir. Bunu yaparken modern doğal hukuk geleneğinde insan hakları teorisine meşruiyet kazandıran modern hak, özgürlük, evrensellik ve insan doğası kavramsallaştırmalarına odaklanacağız. İnsan haklarını liberal insan, hak ve özgürlük ilkesini temellendiren ve aynı zamanda eleştiren modern filozoflar temelinde betimlemeye çalışırken, onun eşitlik ve evrensellik karakterinin felsefi dayanaklarını göstermeye çalışacağız. Son olarak da insan haklarına ve dolayısıyla onun teorisini oluşturan ilkelere yönelik hem modernite içerisindeki, hem de çağdaş tartışmalar içerisindeki eleştirileri kısaca ele alacağız. Böylece insan haklarına dair çağdaş ve işlevsel alternatif bakış açıları arama olanağı bulabileceğiz.

Modern İnsan Hakları: İlkeleri ve Felsefesi

Modern insan haklarına dair bir tartışmanın, zorunlu olarak modernitenin ve modern doğal hukuk geleneğinin içerdiği kavramların da bir tartışılması olacağını söylemiştik. Bu bakımdan en son ve tam ifadeyle “Evrensel İnsan Hakları”, öncelikle içerdiği evrensellik kavramının felsefi kaynaklarını tartışmayı gerektirir. Çünkü insan haklarının merkezindeki “insan olmak bakımından her bir kişinin temel hak ve özgürlüklere sahip olduğu” ilkesinin referans ettiği bağlam, herhangi bir durumdan, koşuldan ve içerikten bağımsız biçimde doğuştan hak ve özgürlüklere sahip olma fikridir. Bu da her durumda temel hak ve özgürlüklere ilişkin her yasanın dayanacağı geçerlilik ilkesinin ne olacağına işaret eden ve evrenselliğe uzanan ahlaksal, politik ve hukuksal meşruiyete gönderme yapar. Meşruiyet sorununun doğal hukuk geleneğinde evrensellik meselesiyle temasını, modern felsefenin bilimsel, ahlaksal, hukuksal ve politik normların genel geçerliğini Tanrıya değil, seküler biçimde insansal alana referansla yeniden tanımlama ihtiyacını karşılama çabasında görmek mümkündür.

Evrensellik, bilimde bilginin ve doğa yasalarının genel-geçerliği, ahlakta ise bir arada yaşamı düzenleyen bireysel normların meşruiyeti, benzer şekilde politika ve hukukun eylem ve normlarının meşruiyeti meselelerinde pek çok aksta tartışılmıştır. İnsan hakları özelinde ise evrensellik tartışması, hem ahlaksal hem de politik-hukuksal bir aksta doğal hukuk öğretisi içerisinde dayanaklarını bulur. Klasik doğal hukuk öğretisinin meşruiyet ile ilişkisi, Antigone’de (Sophokles, 2002) geçen “yazılı olan ve olmayan yasalar” tartışmasıyla doğal yasanın yazılı pozitif yasalardan üstünlüğü vurguyla başlayıp², Cice-

2. “Evrensel yasa doğanın yasasıdır. Çünkü herkesin bir dereceye kadar sezdiği gibi, gerçekten de, bütün insanları, hatta birbirleriyle birlikteliği ve anlaşması olmayanları bile bağlayan bir doğal adalet ve adaletsizlik vardır. Sophokles’in Antigo-

ro'nun (1998: III, 22), doğal yasayı, "herkesin bildiği, doğayla uyumlu değişmez ve sonsuz biçimde adaletin temel ilkesi olan aklın yasası" olarak tanımlamasıyla devam eder. Daha sonra Aquinas ve Grotius'un tanımlayacağı biçimde "doğal yasa, tüm dünya üzerinde bağlayıcı olan, onunla çelişen hiçbir insani yasanın geçerli olmayacağı" bir yasadır (Cranston, 1973: 11). Elbette doğal hukuk geleneğine baktığında doğal yasanın sahip olduğu meşrulaştırıcı karakteri ona veren ilke değişiklik göstermiştir. İlk Çağ'da bu ilke yasalarda kozmosun düzenliliğinin amaçlanmasıyla, Ortaçağ'da bu, Tanrı ve vahiy olmuş, böylece meşruiyet ilkesi, insansal alanın dışında ve tüm insanları kapsayan evrensellik ilkesine dönüşmüştür. Daha sonra özellikle on yedinci yüzyılda doğa, insan doğası ve bireysel öz-çıkar, doğal hukuk geleneğinin meşruiyetinin dayanağı ve bilimsel, ahlaksal, hukuksal ve politik normun evrensellik ilkesi haline gelmiştir. Kuşkusuz, doğal yasanın doğal haklara evrilmesi de bu dönemde, bireysel özgürlük, öz-çıkar ve ilgileri peşinde koşan insanların doğası gereği bu amaçlarına ulaşmak için eylemde buluma özgürlüklerini ve haklarını talep etmeleriyle bağlantılıdır.

"Aydınlanmacı siyasal doktrinlerin belirleyici unsurlarından birini oluşturan "rasyonel tabii hukuk", bu sefer egemenliğin kaynağının Tanrı'dan insana kaydırılması, insanın tabii haklarının toplumun ve siyasal düzenin temeli sayılması ve baskıcı rejimlere karşı direnme hakkının tanınması yönündeki talep ve çabaların başlıca meşruluk referansı işlevini görmüştür" (Sancar, 2008: 108).

İnsanların doğaları gereği özgürlük ve haklara sahip oldukları kabul edilirken, modern doğal hukuk geleneğinde insan doğası, artık her tür insansal edimin motivasyonunun kaynağı ve dolayısıyla bu edimleri

ne'sinin, Polyneikes'in gömülmesin yasağına karşı doğru bir eylem olduğunu söylerken açıkça kastettiği şudur: Bunun doğaya göre doğru bir iş olduğunu kastediyor".

(bkz. Aristoteles, 2004).

düzenleyecek olan ahlak, hukuk ve politikanın dayanacağı insansal yasaların ancak ve ancak kendisiyle uyumlu olduğunda geçerli ve meşru olacağı karşı konulmaz nihai bir yasa olarak, doğal yasa olarak kabul edilmiştir. Böylece doğal yasa, artık, bireylerin söz konusu çıkarları peşinden gitme haklarını tanımlama ve düzenleme sorumluluğunu üstlenen yazılı yasaların meşruiyetinin dayanağı, aynı zamanda evrensellik ölçütü olmuştur. Böylece doğa sadece bir hak ölçütü olmakla kalmaz, aynı zamanda bireysel istekler de haklar haline gelmiştir. Nitekim bireyler arasında doğal hakları olan ve özgür doğaları gereği peşinde koştukları çıkarları nedeniyle yaşamları üzerinden güvenlik kaygısıyla ortaya çıkan çatışmalı ilişkilerin düzenlenmesinin koşulunu Hobbes, doğal durumun rasyonalitesinden sivil-hukuksal durumun rasyonalitesine geçmeyi sağlayan sözleşme sonucu oluşan bir devlette görür. Hobbes'a (1651) göre, herkesi bağlayan bir ortak güç tarafından teminat altına alınmadığında, herkes "kendi yaşamını koruma" ve "kendi muhakeme ve akli ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yol olarak gördüğü her şeyi yapma" konusunda bütünüyle özgürdür. Haklar, böylece bireysel isteğin yasal olarak tanınması aracılığıyla meşruiyet, evrensellik kazanmıştır. Hukuksal açıdan da arzuların ve isteklerin insanlığın temeli olduğu üzerine genel kabul, yeni bir hakkın tesisi için yeterli olmuştur. Liberal birey ve hukuk öğretisinin de temeli olan insanların ilgi ve çıkarlarının peşinden koşma haklarının engellenmemesi düsturu da, doğal hak kavramı kadar önemli özgürlük kavramını ve özgürlüğün korunması ilkesini modern doğal yasa söyleminde evrensellik ölçütü olarak öne çıkarmıştır.

Doğal hukuk geleneğinin modern karakterinin belirgin özelliği ve insan haklarıyla ilişkili yanı, belki de insansal doğadan türetilen özgürlük ve hakların meşruiyetinin ve evrensellik ölçütü olmasının sadece insanlıktan alınmasıdır. Modern doğal hukuk, ne insansal olana dışsal ne de onu aşan bir evrensellik ölçütü aramış, bu ölçütü yine kendi akli ve iradesiyle insansal bir edimde ortaya koymuştur. Hob-

bes ile birlikte doğanın düzeni veya Tanrı, bundan sonra insanların hak ve özgürlüklerinin ne olduklarına ve aynı zamanda hangi koşullar altında sınırlanacağına karar veren yasaların dayanakları değildir. Yeni dayanak, insansal iradenin kendisi olacaktır. Bu irade, modern devlet kavrayışını ve onun normatif temellerini oluşturacaktır. Çünkü herkesin doğal özgürlük ve haklarını tek bir erke devretme rızalarının cisimleşmiş hali olan sözleşme, sivil-hukuksal durumu yaratan ve biyolojik doğalarıyla birlikte özgürlük ve mülkiyeti de güvence altına alan modern devletin temellerini atar. Bu, modernitenin Ortaçağ doğal hukukunun evrensellik ölçütü olan Tanrısı karşısında modern akıl kavrayışının ve insansal iradenin somut zaferi olarak görülür. Zafer, hem modern aklın kendi evrensellik ölçütünü kendisi belirlediği anlamda rüştünü ispat etmesi, hem de insansal alanı düzenleyecek tamamen insansal olana referans eden yeni evrensellik ilkelerinin görünüşe çıkacağına da habercisi olmuştur. Nitekim insan haklarına dair ilk belirgin ifadelerin ve ilkelerin bu dönemde Locke tarafından ortaya atılması tesadüf değildir.

Locke, doğal durumda insanların tüm yapıp etmelerine yön veren temel bir “eylem ilkesi” olarak “varlığını koruma arzusu”nu görür. Kuşkusuz Locke hem “varlığını koruma arzusu”nu, hem de insan iradesini merkeze alan bir insan tasarımı benimsemesi bakımından Hobbes ile benzer bir noktadadır. Dolayısıyla “varlığını koruma arzusu”, her bireyin ortak sahip olduğu bir öge olmak bakımından ve Locke (1988: II, 11) için insansal tüm eylemlerin temel ilkesi olması bakımından “varlığını koruma hakkı”na, yani “yaşama hakkı”na dönüşür. Yaşam hakkı, her insanın, yaşamının devamı için uygun gördüğü eylemleri yapma ve “kendi iradesini izleme özgürlüğü”ne sahip olmasını zorunlu kılar (Locke, 1988: II, 22). Böylece eylemlerinde başka birinin zorlamasından muaf olmak ve başka birinin iradesine bağlı olmamak, yani özgürlük, yaşama hakkının zorunlu sonucudur. Hatta “bir kimsenin kendi güvenliğinden ve yaşamından vazgeçme-

den özgürlüğünü terk etmesi olanaksız"dır (Locke, 1988: II, 23). Locke'un yaşam hakkı ve özgürlüğü argümanı, başka bir liberal hak ve özgürlük ilkesinin öne çıkarır. Yaşama hakkı, sadece özgürlüğü değil, aynı zamanda insanın kendi iradesini izleyerek gerçekleştirdiği edimlerin sonuçlarından yararlanabilmesini de gerektirir. Yani Locke'a (1988: II, 25) göre, her insan, "varlığını koruma, dolayısıyla beslenme ve yaşamını sürdürmek için doğanın sunduğu şeylerden yararlanma hakkı"na sahiptir. Bu hak, insanın "aklını veya duyularını kullanarak keşfettiği ve yaşamını sürdürme amacına hizmet edebileceğini düşündüğü şeylerden yararlanma, onları kullanma hakkı", diğer deyişle mülkiyet hakkıdır (Locke, 1988: II, 86).

Mülkiyet hakkında ortaya çıkan merkezi problem, herkesin yaşama hakkının gereği olarak mülk edinme hakkına sahip olmalarıdır. Mülkiyet, doğal durumun bir gereği olmakla birlikte, kaynakların paylaşımı meselesinde insanlar arasında çıkacak çatışmaların önlenmesi için gerekli düzenleme tek başına rasyonel bir çıkarım olmaktan öteye geçmelidir. Locke, iradi olarak insanların ortaklaşa biçimde sahip oldukları mülkiyet hakkının düzenlenmesi ve korunması için bir sivil yönetim aşamasına geçme zorunluluğunun doğduğu durumda sözleşme aracılığıyla bu düzenlemenin hukuksal ve politik bir iradede cisimleşmesi gerektirdiğini vurgular. Sözleşmeyle herkes "kendisinin ve başkalarının koruması için uygun gördüğü şeyleri yapma gücü"nü Hobbes'taki gibi tamamen bırakmamakta, aslında başkalarının yargıcı ve celladı olma gücünü, pozitif yasanın sınırları içerisinde kullanmayı kabul etmektedir (Locke, 1988: II, 129). Böylece insanlar doğa yasasından gelen gücü, hak ve özgürlükleri bırakmamakta, tersine, bunları pozitif yasalar aracılığıyla daha da zorlayıcı biçimde teminat altına almaktadır. Sivil durum, insanların doğal hak ve özgürlüklerinin korunması yanında, insanların bu koruma edimini sınırsızca gerçekleştirme haklarını kullanmalarından doğacak olan zararları da sınırlar.

Lockeçu sivil veya hukuksal teminat, her bir insanın doğaları ge-

reği insan olmaktan dolayı sahip oldukları ve bu anlamda müşterekleştikleri özgürlük ve haklarını koruma edimini merkeze alan bir hukuksal durumun dayanağı olması bakımından doğal hukuk geleneğinde yeni bir şeydir. Nitekim Locke ile birlikte ahlaksal, politik ve hukuksal meşruiyet ilkesinin ne olması gerektiğine dayanan tartışmada, klasik doğal hukuktaki teleolojik kozmostan insan doğasına geçiş tamamlanır. Bununla birlikte doğal yasadan doğal haklara geçiş de tamamlanır. Bu andan itibaren yasaların amacı, insanlar arasında adalete ilişkin nesnel ve nihai bir uzlaşma tesis etmek ve bu uzlaşmanın bozulmasının, adalet aynı zamanda bir erdem olarak tanımlandığı için, ahlaksal olarak bir bozulmayı da gösterdiği düşünülerek insanları yozlaşma konusunda uyararak değildir. Yasalar artık, bireylere ve onların mutluluklarına, daha doğrusu, onların özgür iradeleri aracılığıyla ifade ettikleri arzu, ilgi ve çıkarlarını yükseltmeye hizmet etmekte, böylece adalete ilişkin ahlaksal sorgulama ilineksel hale gelmektedir. Elbette bu modern paradigma, bireysel arzu ve çıkarların doğal hukuk anlayışındaki hakimiyetini ortaya çıkarırken, klasik paradigmanın ahlaksal ve politik iyi kavramsallaştırmasının önemini yitirmesine yol açtı ve yerine, Machiavelli ile başlayan ve Hobbes ile devam eden, “iyi” karşısında korkuyu, kötülüğü ve gücü yorumlama edimini güçlendirdi. Bu nedenle hem bireysel eylemlerde hem de politik ve toplumsal düzeyde kötülükten kaçınmayı merkeze alan, hatta eski en iyi rejim sorusunu sorduran, eski bir arada yaşam modellerinin özlemini ve gelecek iyi toplum ideallerini canlandıran ütopyalar öne çıkmıştır. İnsan haklarının en belirgin ifadeleri ve belgeleri, işte tam bu noktada, bu ütöpik karakteri paylaşan devrimler esnasında ortaya çıkmışlardır. Nitekim Amerikan Devrimi’nde *Özgürlükler Beyannamesi*’nde ve Fransız Devrimi’nde *İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannemesi*’nde ortaya çıkan “her insanın doğuştan özgür ve eşit olduğu” ifadesi, bu dönemde modern toplum ve politikanın kurucu ideallerini insan hakları çerçevesinde tanımlayan modern hukuksal

ve politik metinlere geri dönülmez biçimde girmiştir.

Yukarıda adı geçen metinlerin merkezindeki insan hak ve özgürlükleri meselesinin felsefi olarak tartışılmasına farklı bir yön veren ve eşitlik ilkesini tartışmaya ekleyen düşünür Rousseau'dur. Rousseau, liberal doğal hukukun temel hak, özgürlük ve mülkiyet kavrayışına itiraz ederken, insanı, bu ilkeler nedeniyle rekabetçi anlayışa kapılmış, kişiliği parçalanmış olduğundan başka türlü görünme kaygısını taşıyan, kendisine ve diğer insanlara yabancılaşmış bir varlık olarak tanımlamıştır. Buna neden olan şey ise Rousseau'ya göre uygarlık veya liberal anlayışın tesis ettiği doğal durumdan sivil duruma geçişte insana yüklenen motivasyonların insanın doğasına yabancı olmasıdır. Çünkü Rousseau'ya (1998: 117) göre doğal durumda "insan dilden yoksundur ve hayvana yakın bir durumdadır, ne iyi ne de kötüdür". Yani her türlü moral ilkeye karşı tam bir kaygısızlık içindedir. Dil ve akıl, insanda yalnızca imkân olarak bulunmaktadır ve onu hayvandan ayıran tek nokta mükemmelleşebilir olmaktır (Rousseau, 1998: 109). Doğal durumun en önemli özelliği, onda eşitsizliğin hemen hemen hiç bulunmamasıdır.

Rousseau'ya göre insan, Hobbes ve Locke'un betimlediği şekilde doğal durumdan sivil duruma geçişle kendine yabancılaşmış, doğası gereği sahip olmadığı özellikler ve ilkelere göre eylemde bulunma zorunluluğuna tabi olmuştur. Bu geçiş, diğerleriyle ilişkiye giren insanın doğası gereği kendine karşı beslediği sevgiyi bencillığe dönüştürmüştür ve bu dönüşüm insanı mutsuz etmiştir (Rousseau, 1998: 141). Burada sorun insansal tutkular değil, eşitsizliği ortaya çıkaran mülkiyeti güvence altına alan ve bu merkezde aileyi, kurumları oluşturan sözleşmedir.³ Dolayısıyla Rousseau (1998), çağının uygarlık ve

3. "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "Bu, bana aittir" diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu" (Rousseau, 1998: 135).

ilerleme olarak gördüğü şeyi, eşitsizliğin kaynağı ve insanların hem kendine hem de birbirlerine yabancılaşması olarak görür. Çünkü Rousseau, sivil duruma geçişin, güçlü ve güçsüz olanın ilişkilerini düzenleyen zor kullanmanın ve gücün ürünü olamayacağını, bu nedenle de otoritenin güç yerine hak üzerinde temellendirilmesinin gerekli olduğunu vurgular:

“Üyelerinden her birinin canını, malını bütün olarak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte, toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur (...) Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz” (Rousseau, 2006: 14).

Anlaşılacağı üzere sivil duruma geçiş ve hukuksal yapı, boyun eğme değil, rıza üzerine tesis edilmelidir. Bu nedenle toplum sözleşmesi de bütün insanların eşit olduğu, hiç kimsenin diğerine doğaları gereği hükmetme hakkını kendisinde göremeyeceği üzerine kurulmalıdır. Böylece ancak tüm eşit insanların iradi olarak kabul edecekleri bir sözleşme sonucu oluşan bir otorite tesis edilebilir. Böylece bireyin itaat edeceği otorite, kendisinin de bir parçası olduğu bütüne itaatin tesisiyle bireyin kendine de itaat ettiği bir sivil durum yaratmalıdır.

Rousseau'nun sivil otoriteyi güç veya zorlamadan ziyade genel iradenin tecellisi olarak tanımladığı toplum teorisine bakıldığında, on yedinci yüzyılın devrimlerinde görülen bir ilkenin öne çıktığı görülür: Devletlerin zor kullanma otoritesine karşı özgürlük ve hukuksal ve politik süreçlere eşit politik katılım. Bu ilkenin Amerikan Devrimi'ndeki ifadesi, İngiliz sömürgeciliğine karşı bir direniş ve Amerikan ulusu merkezli bir kendini yönetme talebiyken, Fransız Devrimi'ndeki ifadesi, Emmanuel J. Sieyes'nin (2003: 69) eserlerinde cisimleştiği biçimiyle, ayrıcalıklı sınıfların tek başına otoritesine karşı,

yeni bir sınıf olarak üçüncü sınıfın, yani burjuva sınıfının siyasi otoriteye ve hukuksal yasa yapma sürecine katılım özgürlüğü ve hakkını içeren bir direniştir. Fransız Devrimi'ndeki özgürlük ve politik katılım hakkı üzerine bu etkili vurgu, modern insan hakları kavramsallaştırmasının merkeze aldığı baskılardan özgür olma düsturunu ve ilk kuşak haklar olarak tanımlanan politik özgürlük ve katılım hakkının biçimlenmesini sağlamıştır. Politik özgürlük ilkesinin özellikle Fransız Devrimi'ne paralel biçimde ortaya çıkması, Rousseau'nun da dâhil olduğu Aydınlanma felsefesinin temel karakteri olan ve Kant'ın (1970: 54) "aklını kullanma cesaretini göster" şiarında cisimleşen her türlü akla ve dolayısıyla insana dışsal zorlamalardan ve referanslardan kurtulma anlamında özgürlüğün vurgulanmasıyla ilgilidir.

Kant'ın ve dolayısıyla Aydınlanma felsefesinin temel olarak merkeze aldığı mesele, epistemolojik, ahlaksal ve politik bağlamda insanın kendisini aşan ve kendisine dışsal herhangi bir zorlama olmaksızın kurallar koyması ve buna uymasının rasyonel temellerini ortaya çıkarmaktır. Bu yolla Kant, her insan için kabul edilebilir bilimsel, ahlaksal ve politik normların evrensel biçimde tesis edilebileceğini iddia etmekteydi. Teorik alanda bunu yapabilmenin yolu, Descartesçi Kartezyen öznenin egemenliğinin ilan edildiği ve Leibniz'in akli her alanda yetkin kıldığı bilgi teorisini eleştirmektir. Bu rasyonalist epistemolojilerin akıl tanımı, akla, kendisini aşan metafizik sorular sorularak onu ulaşamayacağı alanlara hapseder. Kant'a göre bundan kurtulmanın yolu, akli, yetileri ve ilgi konuları bağlamında sınırlamaktır. Bu sınırlama, akla bilme konusunda engel olmayacak, tersine, onun yetkinlik alanı içerisinde daha doğru bilgiye, evrensel doğa yasasına ulaşması için daha geniş etkinlik alanı açarak akli özgür kılacaktır. Aynı zamanda empiristlerin aklın karşısında nesneyi yücelten kavrayışlarına itiraz ederek Kant, akli sadece dışsal nesnelere tabi kılan empirist bilgi teorisini, akli kendine dışsal öğelere bağımlı kılıp otonomisini yitirmesine yol açtıkları yönünde eleştirir. Akli kendi sı-

nırları konusunda uyaran ve ona bilmek ve eylemek için yöntem veren Kant'ın eleştirel felsefesi, pratik alanda, ahlakta dışsal herhangi bir etkiye bağımlı olmadan evrensel ölçüde eylem ilkeleri ortaya çıkarma yöntemini vermektedir. Hem teorik hem de pratik alanda evrenselliğin ölçütünü aklın özgürleştirilmesi olarak sunan Kant, ahlaksal eylemlerin belirlenmesinde ortaya attığı evrenselleştirici ölçütleri şöyle sıralamaktaydı: “(...) Sadece aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”. “(...) İnsanlığa, daima kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de asla sadece araç olarak değil, aynı zamanda bir amaç olarak davranacak biçimde eyle” (Kant, 1997: 4: 421 ve 4: 429). Bu iki ölçütün, fakat özellikle ikincinin sunduğu gibi, Kant'ın bir eylemi evrenselleştireceğini belirttiği ilke, eylemin “insanlığı kendine amaç olarak” görmesidir. Bu, açık biçimde insanlığın herhangi bir çıkar, ilgi ve arzu için araçsallaştırılmayacağını, insanın saf kendinde değerliliği ilkesini öne çıkarır ki bu da modern insan hakları kavramsallaştırmasının ahlaksal temelini Kant'ın pratik felsefesinde görülebileceğini söylememize imkân verir. Nitekim son yetmiş yılın insan haklarına dayanan politik söylemleri, “insanın kendinde değerliliği” ve “insanlık onuru” tartışmasından bağımsız değildir. Dolayısıyla “insan onuru, güçlü moral imalara sahip bir terim olarak görülmüştür ve özellikle bir kişinin diğer kişilere sadece onların onurlarından dolayı saygı duymasını belirtir” (Sensen, 2011: 72). Kant'a (1997: 438) göre de “bu onur, yalnızca eylem ilkelerini daima kendi bakış açısından almak zorunda olan, bu onuru beraberinde getiren tüm doğal varlıklarla ve her diğer rasyonel varlıkla ilgilidir”.

Tüm rasyonel varlıkları kapsayan insanlık onuru, insan olmak bakımından herkesin eşit biçimde sahip olduğu bir özellik olmakla birlikte, her bir insana, diğerlerinin onuruna saygı gösterme sorumluluğunu ve ödevini yükler. Kant'ın evrensel ahlak yasası olarak belirlediği içeriksiz, formel ve deontolojik kategorik buyruk, yani “insanı

araç olarak değil amaç olarak görmek”, bu yüzden aynı zamanda ahlaksal bir ödevdir ve bu ödev, her türlü hukuksal ve politik eylemin rasyonel ve aynı zamanda ahlaksal dayanağı olduğu kadar evrenselliklerinin de kaynağıdır. Belki de Kant ile birlikte ilk kez, modern insan hakları üzerine politik söylemlerin dayanacağı insanlık onuru kavramı görünür olmuştur ve bu kavram aracılığıyla insan hakları, saf akılsal, soyut ve ahlaksal boyutu ile rasyonel biçimde evrenselliği tesis edilmiş bir ödev ve sorumluluk ile ilişkilendirilmiştir. Bu özgürlük ve evrenselliğe dayanan rasyonel ve ahlaksal evrenselleştirici şema, modern insan hakları düşüncesinin evrensellik, özgürlük, eşitlik ve insan onuruna dayanan meşruiyet modelini ve her bir insanı diğer insanlarla ilişkisinde bağlayan ahlaksal, hukuksal ve politik sorumluluk modelini karşımıza çıkarır. Fakat Kant’ın formel, akılsal modeline ve felsefesinin ilkelerine dair eleştirilerin ortaya çıkması uzun sürmemiştir ve bu eleştiriler kuşkusuz modern insan hakları ve onun modern dayanaklarını da içermiştir.

Modern İnsan Haklarına İlk Eleştiriler

Kant’ın rasyonalite temelli evrensellik, özgürlük ve ahlak ilkeleri üzerinde yükselen modern Batı felsefesinin felsefi söylemine dair eleştiriler beraberinde insan hakları tartışmasının da eleştirisinin önünü açmıştır. Kant’ın felsefesine dair özellikle Hegel’in eleştirileri, onun felsefesinin metafizik yanına ve ilkelerinin tarih dışılığına yönelmiştir. Bu nedenle Kant’ın insan hakları tartışmasına katkısını değerli gördüğümüz oranda, ona yöneltilen eleştirilerin merkezi ilgisinin de insan hakları meselesine dair önemli eleştiriler olduğunu görmek hayatidir. Zira insan hakları, Kant’ın felsefesinin özgürlük, insan onuru ve evrensellik ilkeleri ile bağıntısında hem öznel hem de kurumsal bağlamda felsefi zeminini bulmaktaydı. Kant, hem özgürlük meselesinde ahlakın, hem de yasanın öznesi, hak ve adalet meselesinde hukukun merkezine “kendinde amaç olarak insanlık” ilkesini yerleştirmiştir.

Fakat insanın ve dolayısıyla insan haklarının özgürlük ve hukuk tartışması içerisindeki konumlanması, teorik olduğu kadar pratik, yani insanların birbirleriyle, devletle, hukuk vb. somut kurumlarla ilişkisini içeren de bir meseledir. İşte tam bu noktada Hegel'in Kant'a dair eleştirisi Kantçı ödev, evrensellik ve formel ahlak anlayışına, yani modern insan hakları kuramlarının en temel meşruiyet ilkelerine yönelir.

Hegel'e göre Kantçı ahlak kavrayışının temel kavramı olan kendinde ödev argümanı, çelişme ve çatışmadan kaçınmayı görev olarak veren ödevin “kendinden dolayı ödev” olarak tanımlanmasından dolayı boş ve içeriksiz bir formülden başka bir şey sunmaz:

“Ödev, evrensel ve moral bilincin özü olduğu ve sadece kendi kendine işaret ettiği sürece, sadece soyut bir evrenselliktir ve içeriksiz bir özdeşlik karakterine, soyut bir olumlamaya sahiptir” (Hegel, 2001: 135).

Oysa Kant, içeriksiz biçimde “isteğin sadece kendisini istediğinden dolayı” ödev kavramsallaştırmasını başlangıç noktası olarak alır. Bu başlangıç noktası, eylem ilkeleri olan maksimlere yönelik içeriksizlik testidir ve bu içeriksizliği Kant, isteğin özgürlüğü düşüncesini merkeze aldığı ahlak felsefesinin zeminine yerleştirmiştir. Hegel'e göre ise kendisiyle formel uyum karakterine sahip olan “kendinden dolayı ödev”de hiçbir tikel ödev türetilemez. Dolayısıyla (Hegel, 2001: 135), “eğer eylemin özel herhangi bir içeriği dikkate alınır, ilkenin ödev olup olmadığına karar vermek için herhangi bir ölçüt mevcut olabilir. Sadece bu yolla tüm yanlış veya immoral eylem tarzları değerlendirilebilir”. Hegel için içerik ise, verili bir toplumdandır. Dolayısıyla Hegel, moraliteyi Kantçı saf bir entelektüel pratik olarak değil, birbirleriyle gerçek ilişkilerinde insanlarla ilgili bir şey olarak düşünür. Zira Hegel için Kantçı iradenin saf koşulsuz biçimde kendine yöneliminin ödev temelli olması önemli olsa da, bir başlangıç noktası olarak Kantçı iradenin sonsuz özgürlüğü düşüncesi, ahlakal sistem içerisinde kalır ve onun ötesine geçemez. “Bu ahlakal

bakış açısı, etik sistem kavramına geçiş yapmazsa, bu felsefi kazanç, formalizmin boşluğuna indirgenir ve ahlakbilimi, ödev adına ödeve ilişkin sadece bir retoriğe dönüşür” (Hegel, 2001: 135 not).

Hegel’e göre, Kant’ın da dâhil edildiği, doğal hukuk geleneğinin temel sorunu, tüm ahlak teorilerinin, topluluktan soyutlanmış bireylerle ilgilenmeleridir. Oysa Hegel için özgürlüğe, iyiye, eylem motivasyonlarımıza, niyetlerimize, irade ve seçme özgürlüğüne ilişkin tatmin edici bir açıklama, toplulukta kendimize, ihtiyaçlarımıza, toplumsal ve yaşamsal bağlamımıza dair kavrayışımızı ayrıntılı bir biçimde yansıtmalıdır. Çünkü özgürlük, Hegel’e göre, salt moral bakış açısını aşarak, etik yaşam içerisinde tesis edilebilecek etik eylemliliğe doğru öznel ve özneler arası duruştan hareket ederek mümkündür. Bu bakış açısı, insanın, bir topluluğun üyesi olarak kendi tam gerçekliğinde kendisini düşünmesidir. Diğer deyişle önemli olan, insanın sadece diğer insanlar arasında formel bir uzlaşım ile özgür iradeyi nasıl arayacağını anlaması değil, özgür iradenin motivasyonlarını biçimlendiren öznel, toplumsal bağlamlardan soyutlanmadan nasıl hem ticari eylemlere bağlı, hem de bir ailenin üyelerine bağlı bireyler, yurttaşlar olarak özgürlüğü isteyebileceğini aramasıdır. Dolayısıyla gerek öznel iyi, gerek öznel irade, Kantçı evrensel bir düzenleyici formel ilkedен ziyade, somutlukta ve birbirleriyle ilişkide kendini gerçekleştirebilir. Bu yanıyla Hegel (2001: 141), iyi ve öznel iradenin somut birliğinin sadece etik bir sistemde tamamlanacağını belirtir. Hegel (2001: 141), insan veya kişi olmanın, soyut kişi bakış açısında ve doğal hukuk geleneğinde sözleşme sonrası teminat altına alındığında nesnel biçim kazanan hak (mülkiyet, hak ve statüler) kavramsallaştırmasında değil, tersine, zaten bir isme, statüye, konuma sahip aile üyelerinden, halktan, yurttaşlardan biri olmakla tesis edileceğini vurgular. Bu yanıyla kişinin kendine dair özgürlük, hak ve yurttaşlık bilincinin oluşması, sadece kendi soyutluğunda ve rasyonelliğinde kalmakla tesis edilemez, bu, kişilerin özgürlük, mülkiyet ve hak tanımlarının karşılıklı olarak ilişkisini, ta-

nınmasını gerektirir: “Bir kişi ol ve kişiler olarak diğerleriyle ilişkili ol” (Hegel, 2001: 36).

Hegel, insanların karşılıklı tanınma mücadelesini özgürlük ve haklar kategorisini de kapsayan bir süreçten bağımsız olarak algılamaktadır ve bu karşılıklı tanınma Hegel’i doğal hukuk geleneğinin karşısında farklı bir yere oturtur. Nitekim Hegel liberal doğal hukukun soyut bir kategori olarak sadece insan olmaktan dolayı atfettiği özgürlük ve hakların, insanların birbirleriyle girdikleri karşılıklı tanınma mücadelesinin sonucu olarak diyalektik, tarihsel ve somut öğeler olduğunu gösterir. Böylece o, özellikle politik hakların, yurttaşların sadece bireyler olarak değil, yurttaşlar olarak karşılıklı tanınmalarını ifade ettiğini vurgular. Hegel bu tanınma mücadelesinin uğraklarını ve insanların bir arada kendi ihtiyaçları, eğilimleri ve istekleriyle zaten veri olan eylem biçimlerinin gerçekleştirilmesi sürecini öznel (moralite, soyut hak), nesnel (etik yaşam, sivil toplum, aile, gelenekler, ticari edimler, mülkiyet) ve onu evrensel boyuta taşıyacak olan mutlak (devlet, hukuksal yasa) boyutta ele alır.

Hegel’in kısaca değindiğimiz eleştirilerinden yola çıkarak, Hegelci perspektifin, insan haklarını, politik birliği oluşturan ve onu varsayan yurttaşlar arasındaki tanınma mücadelesi içerisinde ele aldığını söyleyebiliriz. Karşılıklı tanınma, mevcut hakların edinilmesinde, yani hak taleplerinde örtülü olarak mevcuttur. Tanınmanın pek çok türü, kamusal katılım, yasa yapma edimine katılma gibi haklar formunda ortaya çıkmaktadır ve tüm haklar bu anlamda politiktirler ve Hegel’e göre devlet tarafından tanındığı müddetçe gerçeklerdir. Hegel ile birlikte, gördüğümüz gibi, doğal hukuk geleneğinin hukukun meşruiyeti meselesi ile başlayan ve Kant’ın akılsal, evrensel ilkelerle insan haklarına dair ahlaksal bir zemin tesis etme çabası eleştiriye tabi tutulmuştur. Modern doğal hukuk ve onun insan hakları kavrayışının dayanacağı temel ilkelerine dair eleştiri, on dokuzuncu yüzyılda hem doğal hukukun hem de insan haklarının politik gerekliliğinin ve mo-

ral geçerliliğinin azalmasına zemin sağladı. Hegelci tarihselcilik, pozitivizmin yükselişiyle gerçeğin ve aklın devlette ve hukukta kesiştiğini iddia etmiştir. Açılan bu aksta Hans Kelsen⁴, saf hukukun konusunun moral veya sosyolojik ve felsefi argümantasyonlardan bağımsız biçimde ele alınması gereken, tarihte meydana gelen yazılı yasalar olduğunu belirtirken, Jeremy Bentham, “tüm insanların özgür doğduğu gibi doğal ve ezeli ebedi haklardan bahsedilemeyeceğini, gerçek hakların yasalarla belirlenmiş haklar olduğunu ve dolayısıyla da hakların doğal hukuk tarafından değil, yasa koyucular tarafından yapabileceğini vurgular (Clapham, 2010: 25). Karl Marx ise pozitif hukukun konu ettiği yasanın belirli bir kesimin, yani burjuvanın yasası olduğunu belirterek, özellikle Fransız *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi*'ni merkeze alarak, insan hakları bildirgelerinin, insanları mülkiyet, din ve belirli bir sınıfın, yani burjuvanın yasalarından kurtarmak yerine bireyin bencilliğini ve çıkarıcılığını körüklediğini belirtmiştir:

“Kendisini özgürleştirmeye, çeşitli kesimleri arasındaki engelleri yıkmaya ve politik bir topluluk oluşturmaya başlayan böylesi bir halkın, kendi insanlarından ve toplumundan ayrı olarak bencil insanın haklarını ilan etmesi (1791 Bildirgesi) ve tam da ulusu sadece en kahramanca bağlılığın kurtarabileceği ve bu yüzden bağlılığın en çok gerektiği anda, tam da sivil toplumun tüm çıkarlarının feda edilmesinin ön plana çıkarılıp bencilliğin de bir suç olarak cezalandırılması gereken bir anda bu bildirgeyi (İnsan Hakları Bildirgesi 1793, vs.) yinelemesi yeterince şaşırtıcı. Daha da şaşırtıcı olan ise politik özgürlüğü sağlayanların yurttaşlığı yalnızca bu sözde insan haklarını elde etmenin bir aracına indirgemeleri ve yurttaşın bencil insanın hizmetkârı ilan edilmesi, içinde insanın toplumsal bir varlık olarak eylediği alanın insanın

4. Hans Kelsen, *Saf Hukuk Teorisi* adlı eserinde, teorisinin, “sadece yasayı tanımladığı ve kesin biçimde yasa olmayan her şeyi bu tanımlamanın nesnesi olmaktan çıkarmaya çalıştığı için yasaya ilişkin saf bir teori olarak adlandırıldığını ve teorisinin amacının, hukuk bilimini yabancı öğelerden özgür kılmak olduğunu” belirtir (bkz. Kelsen, 1967: 1).

kısmi bir varlık olarak eylediği alanın altında bir alana indirgenmesi ve son olarak *yurttaşın* değil burjuva insanın *temel* ve *gerçek* insan olarak kabul edilmesidir” (Marx, 2007: 269).

Nitekim “Marx’ın sınıfsız toplumunda tüm ihtiyaçlar karşılandığı için herhangi bir çıkar çatışması meydana gelmeyecek, bu nedenle bu tür hakların yeri olmayacaktır” (Douzinas, 2000: 285). Marx ile birlikte insan hakları eleştirisi farklı ve çağdaş düşünceye de etki eden bir karşı çıkışın yönünü belirginleştirir. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, insan hakları Marx’ın eleştirel vurgusuyla, artık sadece doğal hukuk geleneğinin merkezi ve felsefi dayanaklarının geçersizliğini de içeren biçimde belirli, ayrıcalıklı ve imtiyazlı kesimlerin çıkarlarını koruyan hak kategorisi olmakla eleştirilir.

İnsan haklarına dair modern eleştirinin yönü, artık doğal hukuk geleneğinin ve özellikle liberal, hak, özgürlük ilkelerinin felsefi ve politik temellendirilişine yönelmiştir. Bu yanı sıra doğal hukuk geleneği ve liberal hukuk kavrayışı, kurucu ilke ve vaatlerinin uzağında kalmış olarak görülmektedir. Hatta liberal felsefe ve insan hakları, tam da kurucu ilkeleri ve vaatleri açısından birbirlerine yabancı, atomize, yalnız ve çıkarıcı bireyler yaratarak, bir arada refah içerisinde yaşam idealinin uzağında kalmıştır. Tarihsel olarak da Batının milliyetçilik ile bütünleşen ulus-devletçi politik söylemi, sadece bireyler bakımından değil, her biri kendi tikel çıkarları peşindeki ve bu yüzden birbirleriyle savaşın eşliğinde varlıklarını sürdürdükleri devletlerin içerisinde güvensiz toplumlar oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında elbette insan hakları bildirgeleri, birer devrim bildirgeleri olmalarından dolayı yeni politik toplumların dayandıkları temel ve rehber metinler olmakla beraber, Marx’ın uyarısı dikkate alındığında, hem sadece toplum içerisindeki ayrıcalıklı kesimlere imtiyaz sağlamaktadırlar, hem de sadece o devletin yurttaşlarıyla ilgili mülkiyet ve politik katılım ile ilgili düzenlemelerle ilgiliydiler. Doğal hukuk geleneğinin insan haklarını rasyonel konumlandırma biçimi de artık evrensel, eşitlik-

çi ve hukuk ve politika öncesi bir ahlaksal referansın ötesine geçememekle eleştirilmektedir. Örneğin, liberal akılsallık ve evrensellik vurgusu taşımasına rağmen, politik katılım veya oy verme, akılsal yetiye sahip olduğu düşünülen erkeklere ve onlar arasında da sadece belirli gelir düzeyine veya zümreye sahip insanlara sadece bahşedilmiştir. Nitekim bu durumun en açık örneklerinden birini Kant'ta görmekteyiz:

“Yurttaş olarak cumhuriyetin bir üyesinin bağımsızlığı (sibusufficiencia), aşağıdaki gibi tanımlanabilir: Mevcut kamusal yasalar altında herkesin özgür ve eşit oldukları düşünülebilir, fakat fiili olarak yasama konusunda bu yasaları yapma hakkıyla ilgili olarak aynı şey düşünülemez” (Kant, 1970: 77).

Bu ve benzeri sonuçlarıyla modernite, daha sonra sadece insan hakları konusunda kalmayan, onun merkezi kavramlarının, yani rasyonelitenin, evrenselliğin, özgürlük, eşitlik kavramlarının sorgulanması gerekliliğini merkeze alan bir çağdaş eleştirinin konusu olacaktır. Bu yönüyle artık hem modern insan haklarına hem de onun moderniteyle olan ilişkisine söz konusu eleştirilerden bağımsız bakmak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla modernitenin felsefi söyleminin içerdiği ilerleme, evrensellik, özgürlük ilkelerinin merkeze alındığı ve modern kurumlar olan hukuk, eğitim, politika vb. kurumların karakterini belirleyen özgürlük ve refah ütopyası ve özellikle insan hakları ütopyası, postmodernler için bir kara ütopya haline dönüşmüştür. Tüm açılardan bakıldığında, insan hakları bağlamında kutlanacak bir şey yoktur, tersine, yirminci ve yirmi birinci yüzyıl insanlığa karşı işlenmiş tarihte görülmemiş suçlara tanıklık ettiğimiz karanlık zamanları yaşadığımız yüzyıllar olmuş ve olmaktadır.

Sonuç Yerine: Çağımızda İnsan Hakları Üzerine

Dünya Savaşlarından sonra yaşanan politik ve toplumsal yıkımın etkisiyle, insan hakları bu dönemde Birleşmiş Milletler, Avrupa Bir-

liği gibi organizasyonların biçimlenmesinde temel olurken, insan haklarına ilişkin en son ve en tam beyanname de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan moderniteye ve onun evrenselci ilkelerine ve insan haklarına evrenselci bakışa dair eleştirinin dozu da artmıştır. Dünya Savaşları'nda görünür olan bilimsel ilerlemenin çok sayıda insanın yok edilmesinin aracı haline gelmesi, Almanya'da temsili demokrasinin Nazizm'i iktidara taşınması, Yahudi soykırımı ile boyutları görülen ırkçılık ve insanlığa karşı suçların görünür olması ile birlikte modernitenin ve insan haklarının karakterinin ve dayandıkları ilkelerinin reddi ya da revizyonu önerileri öne çıktı.

“Avrupa, kendi yasalarını diğer tüm kıtalara buyurmaya başladığında, onlara olan inancını neredeyse kaybetmişti. En az teknolojinin dünyayı birleştirdiği kadar görünür olan diğer gerçek, Avrupa'nın kendi parçalanma süreçlerini dünyanın dört bir köşesine ithal ettiğiidir. Bu süreç Batı dünyasında, geleneksel biçimde kabul edilen metafizik ve dinsel inançların çöküşüyle başlamıştır ve doğa bilimlerinin görkemli ilerlemesine ve ulus devletin diğer tüm yönetim biçimleri üzerindeki zafetine eşlik etmiştir. Yaşama ilişkin antik inançları ve politik tutumları sarsması bir yüzyıl alan ve Batının sürekli ilerlemesinde kendi yerine sahip olan aynı güçlerin dünyanın diğer kısımlarının yaşama ilişkin tutum ve inançlarını dışarıdan çalışarak yıkmaları sadece birkaç on yıl aldı” (Arendt,1995: 82-83).

Söz konusu tarihsel yıkımların etkisiyle, modern aklın, organizasyonların ve beyannamelerin temel aldığı evrensellik ilkesinin yanında, Hegel ve Marx'ın öne çıkardığı insanın özgürlüğü amacına ilerleyen birleşmiş tek bir tarih idesinin geçerliliği de sorgulanmıştır (Vattimo, 1998). Bununla birlikte haklar üzerine söylemin içerdiği rasyonel veya tarihsel bağlam, tutarlılık ve evrensellik iddialarını kaybetmiştir. Gerek savaşlar gerekse toplumsal ve politik paradigmanın etkisiyle hâkim olan politik kötümserlik, özellikle yirminci yüzyıl politika ve hukuk felsefesi tarafından da paylaşılmaya başlanmıştır. Nietzsche'nin aklın

çöküşü veya alacakaranlığına girdiğimize dair geçmiş yüzyıla dair tespitinde, Adorno ve Horkheimer'ın (2010: 19) “akıl tutulması” ve “akılın araçsallaştırılması” tespitinde⁵ ve Foucault'un modern özne ve evrensellik ilkelerine dair yıkıcı eleştirisinde modernitenin dayanaklarının birer birer çöküşüne tanık olduk. Çünkü araçsal akıl, yani modernitenin aklının bilim, kültür ve tarihte açığa çıkan kötücül eylemlerin meşruiyetinin dayanağı kılınması, akla dair modern mitin yıkılmasına neden olmuştur. Aklın engellenemez ilerleyişi ve öznenin kendi içerisindeki, diğerleriyle ve doğayla olan çatışmasının modern biçimlerini pasifize etme çabası, psikolojik manipülasyonlara, politik totalitarizme ve Auschwitz gibi insanlık suçlarına, atom bombalarına, doğanın katline ve ekolojik kıyametlere yol açmıştır. Daha yakından bakıldığında, Yugoslavya iç savaşı ve yakın tarihin büyük sivil kayıpları, Amerika'nın demokrasi ve özgürlük iddiasıyla giriştiği Irak ve Afganistan işgalleri ile Ortadoğu'nun kaotik durumu ve bunun yarattığı ulusal ve uluslararası terörizm tehdidi, Suriye'deki etnik ve mezhepsel iç savaş ve onun yarattığı mülteci sorunu yeni binyılın bir kutlama olmasından ziyade birer matem yerine dönüştüğünü göstermektedir.

5. Bu kapsayıcı ve araçsal akıl, şeylerin kendilerine özgü niteliklerini, onlara duyusal, toplumsal ve tarihsel biricikliklerini veren özelliklerini göz ardı eder; öznenin amaçlarına ve hedeflerine, kendini korumaya odaklanır. Böylesi bir akılsallık, birbirine benzemeyen (eşit olmayan) şeylere benzer (eşit) muamelesi eder, nesnelere öznenin (düşünümsele olmayan dürtüleri) içinde eritir. Bu eritme, kavramsal düzlemdeki tahakkümdür. Amacı kavramsal ve teknik hâkimiyet sağlamaktır. Kapsayıcı akılsallık akılsallığın tamamı olarak görülmeye başladığında, tikel olanın kendi başına idrak edilme imkânı ortadan kalkar ve aydınlanmış aklın yola çıkma nedeni olan amaçların önü tikanır. Tikeller hakkında hüküm vermenin ve araçlarla amaçlar hakkında akli düşünmenin olanağı kalmayınca, insan amaçlarını gerçekleştirmenin aracı olması gereken akıl başlı başına bir amaç haline gelir, böylece Aydınlanma'nın asıl amaçları olan özgürlüğün ve mutluluğun aleyhine işlemeye başlar. Bkz., BERNSTEIN, J. M., 2009. “Sunuş”, Adorno, Theodor W., *Kültür Endüstrisi*, Çev. Nihat Ülner, MustafaTüzel ve Elçin Gen, İstanbul: İletişim, içerisinde, s. 14.

Böylesi bir tarihsel durum içerisinde insan haklarının rasyonel biçimde kurulan evrenselliği söylemi, tikel amaçları saklayan bir maske olduğu yönünde ve akıl kadar insan haklarının da araçsallaştığı yönünde eleştirilmektedir. Aslında insan hakları ve ona atfedilen evrensellik, belirli kesimler tarafından, “amaçların araçları meşru kıldığı” gibi pejoratif anlam yüklenen Machiavelyan politikaların pragmatizmine uygun olarak kullanılmaktadır. Açıkça evrensel insan hakları söyleminin bir merkezde tesis edildiği, bu merkezin “Batı” olduğu ve bir kandırmaca olduğu belirtilir (Clapham, 2010: 26). Benzer biçimde, insan haklarının daha önceleri olmadığı kadar günümüzde popüler olmasının nedeninin, onun, çağımızın ideolojisi olması olduğu ifade edilir: “İnsan haklarının dünya çapında güncellik kazanması da günümüzde oluyor. Bugünlerde kullanılabilecek tek ideoloji bu. İdeolojinin sıfır noktası, tüm tarihin indirimli satışı adeta” (Baudrillard, 1995: 85).

Eleştirinin yoğunlaştığı iki aks özellikle postmodern düşünürlerin moderniteye yönelttikleri iki eleştiri noktasını görünüşe çıkartır. İlki postmodernitenin, modernitenin meta-anlatılarına dair eleştirisinde cisimleşir Zira meta-anlatılar, hayatı bütünüyle açıklama ve yönlendirme iddiasını taşıyan rasyonalizm, eşitlik, özgürlük, adalet ideallerinin hepsidir. Bu meta-anlatılar aslında Lyotard’a (1984: xxiv) göre, ideolojiler ve baskıcı uygulamaları meşrulaştıran anlatılardır, bu yüzden postmodernite bu meşrulaştırıcı öğelere güvensizliği ifade eder”. Benzer şekilde pragmatist Richard Rorty’e (1993: 118) göre “(...) insan hakları kültürünün ortaya çıkışının artan moral bilgiye hiçbir borcu yoktur ve her şeyi üzücü ve duygusal hikâyeler dinlemeye borçlu olduğumuz gerçeğini iddia ederiz”. O halde “insan hakları fikrinin, Aydınlanmanın "meta-anlatılar"ından biri olduğu” (Gaete, 1993: 1) rahatlıkla iddia edilebilir. Belki de insan haklarının modern son ütopya olduğunu söyleyerek daha ileriye gidip, postmodernlerin meta-anlatılara yönelik eleştirel bakış açılarını dikkate alarak onların bu son ütopyayı kara ütopya olarak algıladıklarını öne sürebiliriz.

Diğer bir eleştiri aksı ise modern öznelci bakış açısını veya özne felsefesini hedef alır. Descartes'ın Kartezyen öznesi ile başlayan ve Kant'ın evrensel ahlak normlarına göre eyleyen rasyonel soyut özne kavrayışına uzanan izlekte öznenin kurulumunun onun doğa ve diğer insanlarla olan ilişkisinin yine bu öznenin merkezinde kurulması temel eleştiri olarak karşımıza çıkar⁶. Merkeze yerleştirilen özne tasarımı, her türlü tikel içerik ve doğallığından soyutlanmış, saf rasyonel soyut birey olarak kurgulanmıştır ve öznenen, diğer öznelere iletişimini kaybetmiş ve tüm yaşam dünyasından soyut biçimde bahsedilir gibidir. Özne sanki herhangi bir kimliğe, içeriğe, yurttaşlığa sahip olursa gerçekten insan olma özelliğine sahip olamayacak ve bu yüzden de haklara ve özgürlüklere sahip olamayacakmış gibi tasavvur edilmiştir. Oysa örneğin Arendt'e göre insan olmanın soyut çıplaklığında kutsal bir şey yoktur ve özellikle insan politik aidiyetlerinden bağımsız olarak insan haklarına sahip olsaydı Yahudi soykırımını nasıl açıklanırdı? Öyle ki Arendt'e (1998) göre, “insan olmaktan başka bir şey olmayan biri, tam da öteki insanların kendisine bir hemcinsleri gibi davranmalarını mümkün kılan nitelikleri yitirmektedir”. O halde haklara sahip olmak soyut, rasyonel özne olmanın ötesinde bir şeyi, diğer insanları gerektirir. Nitekim Lyotard'ın (1993:136) aktarımıyla, Arendt'e göre bir “insan sadece bir insandan başka bir şey olursa haklara sahip olur. Ve eğer o, bir insan olmaktan başka bir şeyse bir öteki insan olmalıdır”. Böylece modernitenin soyut özne anlayışı yerle bir olacak ve bununla birlikte tarihsel, toplumsal ve diğer insanlara herhangi bir referansı bulunmayan, insanın haklarından ve onun evrenselliğinden bahsetmek sadece bir yanılsama olacaktır.

Tüm modern ve özellikle liberal ideoloji, politika ve retorüğün eleş-

6. Özne felsefesi, Habermas'ın ifadesiyle, “‘nesne’ deyince var olan olarak temsil edilebilecek her şeyi anlar, özne deyince ise, ilk olarak, dünyadaki bu tür kendiliklerle nesneleştirici bir tutum içinde ilişkiye girme ve onlar üzerinde kuramsal ya da pratik kontrol kazanma kapasitelerini anlar.” (bkz. Habermas, 1985: 387).

tirisinden sonra, insan haklarına çağdaş bakış, onun sadece felsefi kavranışına dair yeni bir açı geliştirmekle kalmamıştır. Aynı zamanda insan hakları, artık soyut insan, hak ve özgürlük şemasından daha farklı ve somut biçimde, meseleye dâhil olan varoluşçu, psikoanalitik, hermeneutik ve radikal demokratik bakış açıları ve tartışmaları da eklenerek, güç veya iktidar blokları ve rekabet eden bireyler ve gruplar arasındaki ilişkide tanımlanmaktadır. Hatta bu ilişkinin tarafları yasallık çerçevesinde olmasalar ve somut hukuk onları tanımasa da insan hakları mevcuttur. Nitekim sivil haklar aktivistlerinin eylemlerinde, ekolojik risk ve tehlikeleri öne çıkaran eylem biçimlerinde, baskın ve erkek egemen, homofobik kültürlerdeki kadınların ve LGBT'li kimliklerin onur mücadelesinde veya kurumsallık karşıtı protestolarda, sivil itaatsizlik eylemlerinde, ekonomik, politik ve kültürel yerel ve küresel taleplerde insan hakları, hukuktan ve onun sınırlarından politik ve eleştirel bir mesafede konumlandırılmaktadır. Bu konumlanma, öncelikle modern liberal, soyut özne kavrayışı etrafında rasyonelize edilmiş ve tek biçimleştirilmiş Batılı kozmopolit insan kavrayışının, değerlerin ve kurumların karşısında politik çoğulculuğu öne çıkaran çağdaş politika ve demokrasi arayışı geliştirmeye imkân verir. Bu imkân, insan hakları kavramsallaştırmasının çoğul ve çoğulcu farklı tanımlamalarının olabileceğini kabul edip, insan haklarının politik yönünü öne çıkarmak için bir başlangıç noktası olabilir. Daha sonra da sahte bir evrensellik geliştirmek yerine, kültürel özgünlük ve farklı insan onuru kavrayışları etrafında tesis edilen çağdaş çoğulcu hak ve özgürlük taleplerini karşılayabilecek çok kültürlü ve çoğulcu bir insan hakları söylemi geliştirmenin önü bu sayede açılabilir. Belki de en önemlisi, insan haklarını bir ütopya olmaktan çıkaracak olan, insanlık onurunun gerçek bir parçası ve gereği olarak politik meşru hak ve özgürlük mücadelesinin yürütüleceği yeni bir sahaya, insan haklarına dair bu çoğulcu ve politik bakış açısıyla açılabilir.

“Human Rights” As the Utopia of Right and Freedom: Its Philosophy and Critique

Abstract: In this article, we focus on the modern concepts of “right” and “freedom” that constitute the main ground of modern human rights and investigate those concepts within the framework of the debates on the philosophy of human rights. These concepts provide principles of legitimation to human rights and the modern conception of natural law. We, thus, deal with those modern philosophers who found the principles of liberal rights, freedoms and human rights (Hobbes, Locke Kant) as well as those who criticized them (Rousseau, Hegel, Marx). In this way, we are able to reflect upon both sides of modern practical philosophy (constructive and critical) and the philosophical grounds of human rights. Thereafter, we focused on contemporary debates on human rights, again, by focusing on both pro-arguments and their critiques. In this fashion, we attempt to develop an alternative conceptualization of human rights.

Keywords: Modern Philosophy, Rights, Freedom, Universality, Modern Natural Law, Human Rights, Contemporary Philosophy.

Kaynakça

- Adorno, T. W.** (2009), **Kültür Endüstrisi** (Çeviri: Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen), İstanbul: İletişim.
- Adorno, T. W. ve M. Horkheimer** (2010), **Aydınlanmanın Diyalektiği** (Çeviri: Nihat Ülner ve E. Ö. Karadoğan), İstanbul: Kabcacı.
- Arendt, H.** (1995), **Men in Dark Times**, New York: Harvest Book.
- Arendt, H.** (1998), **Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm** (Çeviri: B. S. Şener), İstanbul: İletişim.
- Aristoteles** (2004), **Retorik** (Çeviri: Mehmet H. Doğan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Baudrillard, Jean** (1995), **Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme** (Çeviri: E. Abora ve I. Ergüden), İstanbul:

Ayrıntı Yayınları.

Cicero (1998), **Republic**, Tran: N. Rudd, Oxford: Oxford University Press.

Douzinas, Costas (2000), **The End of Human Rights**, Oxford: Oxford University Press.

Cranston, Maurice (1973), **What Are Human Right**, London: Bodley Head.

Derrida, Jacques (1994), **Specters of Marx**, Tran: Peggy Kamuf, London: Routledge.

Gaete, Rolando (1993), **Human Rights and the Limits of Critical Reason**, Aldershot: Dartmouth.

Habermas, Jürgen (1985), **The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society**, Tran: Thomas McCharty, Beacon Press.

Hegel, G. W. F. (2001), **Philosophy of Right**, Tran. Dyde S. W., Kitchener: Batoche Books.

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, available from:

<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf>,

Kant, Immanuel (1970), “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment’”, in (ed.) Hans Reiss (1970), **Kant’s Political Writings**, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1997), **Groundwork of the Metaphysics of Morals**, Tran. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1970), “On Common Sayings, ‘this May be true in Theory, but It Does Not Apply in Practice’”, in (ed.) Hans Reiss (1970), **Kant’s Political Writings**, Cambridge: Cambridge University Press.

Kelsen, Hans (1967), **Pure Theory of Law**, Tran: Max Knight, California: University of California Press.

Locke, John (1988), “Two Treatises of Government”, in (ed.) Peter

- Laslett (1988), Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyotard, Jean-François (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.**
- Lyotard, Jean-François (1993), “The Other’s Rights”, in (eds.) Stephen Shute and Sutton Hurley (1993), *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures*, New York: A Division of Harper Collins Publishers, pp.135-149.**
- Marx, Karl (2007), “On the Jewish Question”, in (ed.) M. R. Islay (2007), *The Human Rights Reader: Majority Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times, to the Present*, New York: Routledge, pp.263-271.**
- Rorty, Richard (1993), “Human Rights: Rationality and Sentimentality”, in (eds.) Stephen Shute and Sutton Hurley (1993), *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures*, New York: A Division of Harper Collins Publishers, pp.111-135.**
- Rousseau, J. J. (1998), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Çeviri: Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları.**
- Rousseau, J. J. (2006), *Toplum Sözleşmesi* (Çeviri: Vedat Günyol), İstanbul: İş Bankası Yayınları.**
- Sancar, Mithat (2008), “Devlet Aklı” Kıskaçında Hukuk Devleti**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sensen, Oliver (2011), “Human Dignity In Historical Perspective: The Contemporary and Traditional Paradigms”, *European Journal of Political Theory*, 10 (1): 71-91.**
- Sieyes, Emmanuel-Joseph (2003), “Essay On Privileges”, in (ed.) M. Sonenscher (2003), *Emmanuel Joseph Sieyes Political Writings*, Cambridge: Hackett Publishing.**
- Sofokles (2002), *Antigone* (Çeviri: Güngör Dilmen), İstanbul: Mitos Boyut.**
- Vattimo, Gianni (1988), *The End of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.**