

İnsan Hakları Politikası

Hüsamettin Çetinkaya

"Günümüzde insan hakları, sürekli bu hakları ihlal eden birinin ve sürekli onu 'insanlık adına' koruyan 'müdahil' bir gücün varlığını gerektiren bir seferberlik ideolojisidir."

Dünyevi adalet, ne Hobbes'cu kendini koruma yasasına ne de Rawls'ın orijinal pozisyondaki tarafsız insanının ahlaki kapasitesine indirgenemez. Eğer gerçekten adalet duygusunun temelinde bir hayalet varsa, o da, 1789'da, 1917'de, 1921'deki gibi devrimlerde ve günümüzün Batı karşıtı hareketlerinde kristalize olan somut bir isyan duygusudur. Ve coğrafya, uzaklık ve yakınlık, milliyetçi, bölgesel milliyetçi, ırkçı, ya da işgalci, nedeni ne olursa olsun katliamlara duyarsızlığın gerekçesi olamaz. Avrupalılar bulvar kahvelerinde 'ekspreso'larını yudumlayarak, 1991'deki Bosna katliamlarına seyirci kalırken de, Nazi iktidarında imha kamplarındaki bacalardan göğe yükselen insan külleri üzerlerine yağarken, Berlinliler için de önemli değildi ve görmezden gelmek yangını söndürmedi. Dolayısıyla coğrafya, bir anlatının dilinin kuruluşunda etkin bir öğedir. Belki Kant'ın akılcı ve kendinde özgürlüğünü üreten evrensel öznesinin bilinci açısından kabul edilemez bir şeydir bu, ama onu tam da bu noktada

eleştiren Hegel'in nesnel tin'i (sittlichkeit'i) açısından son derece anlaşılırdır. Yoksa Batı ve Türkiye'deki Batı'lı insan hakları savunucularının İsrail saldırıları ile her gün kan gölüne çevrilen Filistinlilerin katliamları başta olmak üzere bu coğrafyadaki yıkımlar karşısındaki bunca duyarsızlığı başka nasıl açıklanabilir? Balkanlar, Orta Doğu ve Avrasyadaki savaşlar, katliamlar ve insanlık dışı yıkımlar karşısında, Batının (özellikle de Avrupa'nın) bana göre bu 'anamlı' suskunluğu ve duyarsızlığı, sadece ABD'nin Terör vizyonu içinde makulleştirilemez. Daha derinde ve daha temelde, Batı'lı ethos'a dayalı bir habitus'un, bir sittlichkeit'in, ya da Foucault'un dispozitiflerinin, kısaca halkların törelerinin tininin iş başında olduğu görülmelidir. Adalet ya da haklar bu ethosun üstündeki 'maya tülü' yırtılmadan tartışılmaz. İnsan hakları her zaman savaşın ekidir. Savaşın ayrılmaz bir eklentisi, eski Türkçe ile mütemim-cüzüdüdür. Dünya savaşları, Nazizm, Vietnam, Kamboçya, İsrail-Filistin, Bosna, Afganistan ya da son Irak işgali. Nerede bir savaş varsa orada insan hakları gündemdedir. Irak'ta Amerikan askerinin attığı her adımda gündemdedir. Modern devletin içerde polis

Hüsamettin Çetinkaya

eyleminin, dışarıda da savaşının bir ekidir.

O halde 'insan', 'insanlık', 'insan hakları gibi nosyonlara yüklenen anlamın özgül bir kendiliğinden söz edemez miyiz? Başka deyişle, insanlık ya da insan haklarından, ahlak ya da etik, ekonomi, tarih, politika dolaylımları dışında söz edilebilir mi? Onun kendi başına, salt kendiliği olarak bir değeri var mıdır? Tam da bu noktada, vardır diyen liberal biçimci hukukun radikal eleştirisi ile, hukuksal normların toplumsala tercümesinin, hakların zorunluluğunu (hukukun evrenselliğini) 'mümkün olan' içine emerek, mümkün içinde eriterek, gerçeği mümkün ile özdeşleştiren (hukuka ancak böylece ontolojik bir temel sağlayan) eski ya da yeni liberal ideolojinin yapısını bozmak yeterli görülebilir. Ve elbette bu gereklidir. Ancak Negri'nin de altını çizdiği gibi⁽¹⁾, tam da Nietzsche'ci anlamda bir 'yeniden değerlendirme' çabası yoksa, özellikle de fiili dönüşümleri çözümlemeden, -küreselleşmeye özgü radikal kopuşlar bildiren sivil hümanist ya da liberal değerler bile olsa - değerleri yıkmak, o kadar da önemli değildir. Öte yandan bu nokta, insan haklarının kendiliğini, onun içsel açmazları, yarılmaları, tutarsızlıkları ve özgün politik doğasının tarihsel ya da bağlamsal çelişkileri dışında düşünme olanaksızlığını görmeyi de gerektirir. Yani eğer eşitlik talebi aynı zamanda bir ayırım yapmama talebiyse, ayrımcılığa karşı mücadele; özgürlük talebi aynı zamanda baskı altında olmama talebiyse, baskı

ve zora karşı mücadele; insanlığın zaten başından beri verdiği bir mücadeledir. Ve bunun adı politik hak mücadelesidir. Günümüzde buna insan hakları mücadelesi denmesinin mantığı modernist Batı projesine içseldir. Öyle ki, örneğin, Antik dünyanın demokrasi tasarımında, ne Aristoteles'de ne de Platon'da, insan haklarına başvurma ihtiyacı yoktur. Demokrasiyi düşünmek için insan hakları kavramına ihtiyaç duymamışlardır. Oysa bugün, dünyayı dışarıyı olmayan bir bütün olarak gören küreselleşme bağlamında demokrasi, insan haklarından ayrı düşünülemez. Bunun da ötesinde özellikle de Avrupalı hümanitaryan politikacılar tarafından insan haklarından hareketle bir demokrasi tanımlanıyor. Bu tutum masum değildir. Tam da bu uğrakta, benim insan haklarının özgül kendiliğinden kast ettiğim şey, insan haklarının bugün bü-ründüğü biçimi niçin aldığını anlamak ve bunun politik sonuçlarını ortaya koymaktır.

Doğan Özlemin manifest bir dille yazdığı şu uyarısını başlangıç noktası olarak kabul ediyorum: "değerler ve erdemler rölatiftir, tarihsel koşullara göre sürekli değişirler, bu nedenle hiçbir sosyal grubun, hiçbir toplumun, hiçbir kültür çevresinin değer ve erdemleri nesnel, evrensel ve hele hele mutlak olamaz. Felsefe, Greklerden beri iddia edildiği üzere hiç de "mitos"un yerini "logos"un almasının bir meyvası olmamıştır. Çünkü "evrensellik" fikri bir mitos, hem de yaşayan en güçlü felsefi mitos olmaya hala devam ediyor."⁽²⁾

(1) Hardt, M., Negri, A., Dionysos'un Emegi Devlet Biçiminin bir Eleştirisi, İletişim Yay. İst. 2003, ss. 432-435

(2) Özlem, Doğan, Bilgi ve Değer, Vadi Yay. Ankara, 2002, s. 311-12.

Birinci cümleyi ileriye, heteronomi bahsine erteleyerek ikinci cümleden başlıyorum. Mitosların soyut ve biçimsel ideolojik imgeler olduğuna dair eleştiriye de girmek istemiyorum. Benim anlamaya çalıştığım mitosların bugün hala yaşıyor olmaları ve nasıl yaşadıklarıdır. Mitosların yaşaması demek, fiilen iş görmesi, toplumda karşılığının olması ve politik sonuçlar üretmesi demektir. Mitosların yaşaması politik olarak kullanımda olması demektir. Gelecekteki toplumlarda kahramanlığın, onur, şan, şeref gibi mitlerin toplumda belirli statülere atfen politik bir kullanımda olduğunu, kozmik ya da kutsal mitlerin köle, zevce, serf vb. statüler olarak, insanların konumlarını doğal-laştıran ve rıza üreten politik kullanımlar olduğunu biliyoruz. Sadece doyuma ulaştıkları ölçüde topluma sadakat besleyen, tersi durumda yabancılaşan modern bireyin, toplumla ilişkisindeki her bunalımda iş başında olan ilerleme miti, sonsuz bir yaratıcılığı muştulayan gelecek miti, sessiz kalmanın öteki adı olan barışa atfen güvenlik miti vb. bunların politik kullanımlarının da liberal ideolojilerin performansı olduğunu biliyoruz. Ve bugün 'insan', 'insanlık' ve 'insan hakları' mitleri tedavüdedir. En azından savaşımlara meşruiyet sağlayıcı gerekçeler olarak tedavüdedir. Yaşamaktadırlar, iş görmekte ve politik vizyonlar inşa etmektedirler. Peki nasıl? Ve tabi kısaca.

Hannah Arendt, *Emperyalizm* kitabının, 'insan haklarının çıkmazları' bölümünde eskiden, Doğa'ya ya da Ta-

rih'e atfedilen rolü şimdi 'insanlık'a veren yeni durumdan bahseder.⁽³⁾ Bu tespit, günümüzde, doğa ve tarihten sonra gelmekte olan yeni paradigmanın 'insanlık' gibi bir figüre dayandığını belirtmesi açısından önemlidir. Doğa, Tarih ve İnsanlık; bu paradigmalardan her biri, şeylerin kendilerinden hareketle anlam kazandığı endeksler olarak çalışırlar. Rousseau eğer doğa paradigmasından tarihe geçiş süreci krizinin bir uğrağıysa Nietzsche' de tarih paradigmasının sona erme krizini haber veren bir uğraktır. Bu iki uğrak modern devlet öznesi yurttaşın başlangıcı ve bitişine işaret eder. Nietzsche'den sonra Postmodernizm, 1970'lerden itibaren temelde akla yönelik kuşku ve giderek güven kaybını radikalleştirir. Bunun yarattığı kriz bugün öncelikle politik felsefenin krizidir. Ve bu kriz, modern Marksist politik felsefenin olduğu kadar, tüm çeşitleri ile faydacı ve liberal politik felsefelerin de krizidir. Bu kriz sadece 1989 SSCB'nin yıkılışının değil modern ulus devletlerin üstüne çöken kara bulutların da nedeni ve sonucudur. Komünist ya da liberal fark etmiyor, modern ulus devletin daha doğrusu sosyal-hukuk devletinin, sönmüldüğü ya da nitelik değiştirdiği bir çağa tanıklık ediyoruz. Ya da bugün, 'kimlik, topluluk, yurttaşlık ve politik eylemin yeniden kuruluşunun içsel koşullarını tayin eden toplumsal politikalar sorununa olduğu kadar, sınırların küreselleşmesi olgusunun verisi olan dünyanın muazzam bir büyüklük kazanma eğilimine koşut olarak politi-

kanın da aynı ölçekte bir büyüklüğe kavuşup kavuşamayacağı, ya da bunun bir küreselleşme politikasına dönüşüp dönüşmeyeceği⁽⁴⁾ sorununu tartışıyoruz. Marksizmin hayaletinin en azından polis, resmi politikacılar ve medyanın marazi muhayyilesine hala muhatap olması, esas olarak küreselleşmenin ekonomik etkileri ve çözülmesi gereken bir 'teknoloji sorunu'yla birleşince, politik ekonomi artık tartışılmıyor. Bunun yerine kendisi tarihsel bir ürün olan, ve her kriz döneminde bizzat politikaya dönüşen, dağıtıcı hukuk sorunu, teorik alanın yegane gündem maddesi. Haklar ve hukuk (özellikle uluslararası hukuk ve insan hakları) tartışmaları bugün politik ekonomiyi ikame etmektedir. Çünkü hukuk her kriz döneminde, dolaylı olarak ekonomiyi tartışmaktan, ya da yeni ekonomik ilişkilere politik meşruiyet sağlama çabasından çok farklı bir teorik uğraş olmadı. Denebilir ki, emek ya da emek hayaletinin üzerinde dolaşmadığı bir adalet teorisi yoktur. Ve bu yeni gelmekte olan çağın, 'insanlık' paradigması bağlamında hukuk, bu kez küresel çapta bir iradenin ya da olmayan devletin, olmayan devletlerarası sistemin dünyayı düzenleme biçimi haline gelmesiyle rolünü tekrarlamaktadır. Hukuk her zaman sınırları varsayan bir huktur. Ulus-devlet'in hukukudur. Evrensel adalet ilkelerine dayandırılır ama ontolojisi ya da pozitivitesi sınırları varsayar. Küreselleşmenin ekonomik etkilerine (para, mal, insan dolaşımının sınır tanımaz küreselleşmesine)

eşlik eden merkez devletlerin nüfuz alanlarının sınırlarının belirsizleşmesi, açık bir hukuksuzluk ortamı yaratmıştır. Varsayımsal uluslararası hukukun de jure geçerliliği, Irak işgali esnasında vuku bulan tüm kurumlarıyla Birleşmiş Milletler fiyaskosunda da görüldüğü üzere ortadan kalkmış, de facto bir hukuksuzluk ya da tam da Hobbes'cu bir savaş hali realize olmuştur. Küresel rekabetin ekonomik aktörleri şirketlerden devletlere evrilirken, doğal hukuk kendini-koruma yasasından başka yasa kalmamıştır. Tam da bu uğrakta, bugüne dek politik bir konu olmadığı ya da politika üstü olduğu söylenen bunalık, belirsiz bir insan hakları retorisi, bir insan hakları politikası haline gelmiş ve politik söylemin mutlakını oluşturmuştur. Artık, insan hakları retorisi, bütün devletler, özellikle de merkez ulus devletler için, savaş hali koşullarında, kendini koruma yasası gereği, müdahalelerinin 'insanlık adına' olduğunu meşrulaştıran bir 'kullanıma' kavuşmuştur. Biz daha anlamını tartışırken kullanımı meşrulaşan bu retorik, güçlü devletlerin kendi çıkarlarına karşı olan her kalkışmayı 'insanlığa karşı işlenmiş suç' kategorisine indirgemelelerini mümkün kılan bir mite dönüşmüştür. Şüpheli olmayı suçlu olmayla aynıleştirme ve cezalandırmayı öngören Hegel'in "Kuşku altında olmak bu yüzden suçlu olmanın yerini almaya başlar ve suçlu olmakla aynı anlama gelir ve aynı sonuçları doğurur (PhG, 419)"⁽⁵⁾, şeklinde tanımladığı 'şüpheliler yasası' (loi des suspects) küreselleşme huku-

(3) Arendt, Hannah, *Emperyalizm*, İletişim Yay. İst., 1996, s. 308

(4) Balibar, E., *Politics and the Other Scene*, Verso 2002, s. xi

(5) Akt. Taylor, Charles, 'The Owl of Minerva' in *The Modern Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 119

kunun, ya da ABD'nin 'önleyici savunma stratejisinin' temelini oluşturmuştur. Yani küreselleşme hukuku kendini politik öznelliklerin karşısına çıkan bir nesnel terör olarak düzenlemiştir. Hobbes'un yasasının güce dayanması gibi, bugün bu şüpheyi suç ve cezalandırmayla aynileştiren hukukun dayanağı da güç, bastırma ve şiddettir. Günümüz uluslararası hukukunun yeni vizyonu, teröre karşı 'insanlık adına' gerekçesi ile ABD'nin 'önleyici savunma stratejisi' adı altında bir terör vizyonudur. Aklın yerini gücün aldığı günümüzde, bu 'insanlık adına' gerekçesi, müdahalelerin olduğu kadar, ayrımcı uygulamalara, dışlamalara, aşığılamalara, kısaca her tür ırkçı, milliyetçi uygulamalara da meşruiyet sağlamaktadır. Küreselleşme çağı sadece dinlerin yükselişi değil asli olarak ırkçılığın yükselişi çağıdır.

Paradigmalar karşısında durumumuz tam da Althusser'in 'Marks İçin'de tarif ettiği "keşfedeceği şeyi unutulması gereken bir dille söylemeyi öğrenme" zorunluluğuna uygun düşmektedir. Karşılaştırılmazlık sorununu felsefi kurgular temelinde tartışmaktansa dönüşümü fiili düzeyde izlemeyi tercih edeceğim. Örneğin yurttaş kavramı modern öncesi doğa paradigması içinde, insanların kentsel yakınlılıklarına dayalı statülerine, ve bu statülerin (köle, zanaatkar, rahip, aristokrat, kral vb.) insanın doğası gereği verili olduğu kabulüne dayalı organizmacı doğal statüye tekabül ederken, modern tarih paradigmasında, evrensel haklara sahip tikel olarak kurulmuş bir özne-yurttaşdır. Bu, egemen devlet fi-

gürünün varlığını gerektiren ve buna göre anlam kazanan özne yurttaş, evrensel ve devredilemez sosyal haklarla; politik katılım, seçme seçilme, eğitim, sağlık vb. donatılmıştır. Aynı zamanda da bir ulus-devletin kuruluşunu mümkün kılan sözleşmenin tarafı, yani devredilebilir (Hobbes için devretmek zorunda olduğu) ya da devredilemez (Rousseau için devredilemez) egemenliğin taşıyıcısı bir öznedir. Antik özne, modern uğrakta, özellikle Rousseau tarafından, politik katılım talebine, ve en yüksek değer olarak özgürlük değerine bağlı olarak politikleştirilmiştir. Organizmacı bütünlük, ya da bedensel tamlik ilk kez birey-toplum karşıtlığını kucaklayacak şekilde yarılmıştır. Peki Küreselleşme ya da insanlık paradigmasında yurttaşın tanımı nedir? Ya da şöyle soralım; önceki anlamları modifiye ederek bir tanıma varabilir miyiz? Yoksa önümüzde henüz tam algılayamadığımız, ve bu yüzden de bilemediğimiz bir yurttaş mı var, ve ona hala bizim bildiğimiz anlamlarda (antik ya da modern) yurttaş denebilir mi? Ona hala statü ya da sözleşme yurttaşı olarak bakılabilir mi? Örneğin ulus-devletin erken modern öznesi, politik karakteri, yani en azından özgürlük talebi olmaksızın düşünülemez, ancak günümüz modern öznesinin en temel karakteri a politıklığı iken, yani özgürlüğü salt kişisel refahının ya da yaşamının sınırları içine, mülkiyet özgürlüğüne indirgeyen, oraya hapseden bir toplumsal duyarsızlığa tekabül ederken, bu iki özne-ye de aynı anlamda yurttaş demenin olanağı nedir? Ya da devlet hala modern liberal devlet midir, ki buna bağlı

olarak kurulan imtiyazlı özne yurttaştan söz edebilelim? Eğer söz edemiyorsak, modern yurttaş özneye bağlı diğer tüm politik konfigürasyonlar, örneğin sivil toplum ya da temsil figürü veya politik kurumlar vb. ne olacak? Ya da Negri'nin günümüz paradigması içinde 'kurucu iktidarın üretici emek yurttaşlığını' (s. 441) bir olmayan egemenlik açısından düşüneceksek, o zaman da modern egemenlik figürünün yerinden olduğuna tanık oluruz. Egemenlik kavramının doğa paradigmasında teolojik karakterli evrensel egemenlik olduğunu biliyoruz. Oysa modern ya da tarih paradigmasında Carl Schmitt, teolojik evrensel egemenliğin laikleşerek devlete endekslendiğini söyler. Ve Schmitt'i günümüzde en dikkate değer politik felsefeci olarak yeniden gündeme getiren de, onun 'tüm modern politik kavramların laikleşmiş teolojik kavramlar olduğu' önermesidir. Jean-Luc Nancy bu önermeyi irdeler ve Schmitt'in egemenlik ve devletin tarihsel bir figür olduğunu, ve 16. yüzyılın ortaları ile yirminci yüzyıl arasına tarihlenen modern döneme dair bir olgu olduğu iddiasını aktarır.⁽⁶⁾ Daha da önemlisi Schmitt, devleti ve egemenliği özün metafiziğinden ayrılamayan bir birey kurgusu açısından değil, bu geleceğin tam tersine mekansal bir devrim olarak tarif eder. "Somut ve Çağa bağlı bir kavram olarak 'devlet'" makalesi,⁽⁷⁾ devleti ve egemenliği tüm gizeminden soymaya dönük önemli bir çabadır. Onun uyarıları belki özellikle bugün görmezden gelinmemesi gere-

ken uyarılardır, örneğin şöyle der; "... 'devlet'in tüm halklar ve zamanlar için geçerli genel bir kavram olmadığı; tersine tarihi, belirli bir döneme bağlı, somut bir kavram olduğu ve "devlet" sözcüğünü kendi döneminin tipik oluşumları dışındaki zaman ve durumlara aktarmanın yanlış olduğu -aldatmaca dememek için bu ifadeyi kullanıyorum-bilinci uyandırılmalıdır. XIX. yüzyılda çok tabii bir şeyden söz edermişcesine, Atina'luların, Romalıların, Orta Çağın ve Aztekler'in "devletinden" söz edilmesine alışılmıştı. Bu, arı ya da karınca devletinden söz etmek gibi esaslı bir hatadır, çünkü bu tür hayvan "devletlerinde" tarihi kavramlar söz konusu olamaz." (2000, s. 252) Aynen yukarıda verdiğimiz örnekteki gibi belediye otobüsü biletçisinde "çipli kart" kavramının olmadığı gibi, aynen Marks'ın İnsan doğası paradigması içinde "üretim tarzı" kavramının olmadığı ya da çalışmadığı gibi. Çünkü doğa ya da mitler paradigması içindeki toplulukların, egemenliği, sahip olmadıkları bir 'devlet' kavramına göre düşünmeleri de olanaksızdı. Bu yüzden Schmitt şu uyarıyı yapmadan edemez "kendimizi tarih ötesi bir idealizmden korumalı ve devleti ideolojik bir olay haline getirmemeliyiz" (s. 254). Öyleyse küreselleşme çağında devleti-ya da adı her neyse onu- düşünürken, tarih paradigmasının modern-devletini referans almak ideolojik imgelerle düşünmekten öteye gitmez. Ancak öte yandan, fiili dönüşümler, gerçek koşullar gibi kategoriler işbaşında olduğu durumda bile

(6) Nancy, Jean-Luc, *the sense of the world*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, ss. 92-93

(7) Schmitt, Carl, 'Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet', *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bali Akal, Dost yay. Ank. 2000, ss. 245-55

bu ideolojik devlet imgesi ortadan kalkmaz. Tam tersine onu 'dünyamızın bir nesnesi' olarak tartışmamıza dahil etmek durumunda kalırız. Çünkü, Althusser bize hiçbir şey öğretememiştir bile, ancak ideolojik bir dünya kavrayışının ideolojisiz toplumları hayal edebileceğini öğretmiştir. Çünkü, "ideolojik imgeler ya da kavramlar ille de bilinçle alakalı değildir. Ve insanlar özellikle de bu imgeleri bilinç dışının yapıları olarak kendi dünyalarının nesnelere kılarlar ve öyle yaşarlar."⁽⁸⁾ Dolayısıyla devlet ve egemenlik aynı zamanda ideolojik imgeler olarak, hatta mitler olarak, iş görürler. Örneğin 'İsrail devleti' imgesinin, (mitinin) bu devletin imtiyazlı özneleri tarafından taşındığı ideolojik anlamdır ki, yine bu özneler için, İsrail'in 'toprak', yani mekan tasarımına bağlı saldırıları ve katliamlarına meşruiyet sağlar. Yani sonuçta Schmitt'in somut devlet ya da modern ulus devlet bir mekan algısıdır önermesine gelir dayanırız. Dünyada tüm savaşlar, toprak ya da mekan talebinde belirlenmiştir. Nüfuz savaşları mekanın küresel çapta temellükünün bir sonucudur. Ve bu temellük, kendini ulus-devletin evrensel egemenliği biçiminde imgeleştirmiş ve bu imgeyi politika oluşturma süreçlerinin nesnesi haline getirmiştir. Avrupa merkezli bir dünya tasarımının 1750'lerden itibaren kurulmuş olmasını ancak bu temelde anlayabiliriz. Öte yandan gelmekte olan çağ, ya da postmodern dönem ya da konumuz özelinde insanlık paradigması içinde egemenlik, daha önceki bağlam-

larda taşıdığı, teolojik ya da teolojik politik anlamlarını artık taşıyor. En azından bugünün egemenliği bildiğimiz egemenlik değil. Örneğin Negri şöyle der; "... egemenlik telakkisinin her türlü toplumsal ya da diyalektik işlevi artık modası geçmiş ve manasız bir şey olarak gözükmektedir." (s. 439) ya da Jean-Luc Nancy, Bataille'nin "egemenlik hiçtir" demekten yorgun düştüğünü belirterek egemenliği, sonul erekerin kendilerini nihai egemenlikler olarak kurdukları yerin, bugün eko-teknikler (ekonomik teknolojiler) dolaşımıyla boşaltıldığını, hiçlendiğini ileri sürer. Bu anlamda egemen devletin kendi nihai amacının gerçekleştiricisi olarak, kendini hiçlediğini, egemenlik figürünün yerinden olduğunu belirtir.⁽⁹⁾ Egemenliğin hakim biçiminde bir dönüşümün yaşandığı açık, ancak bunu genellemenin risklerini -yine genellemelerin başına musallat olan olgular nedeniyle- görmek gerekir. Örneğin, Kıbrıs vakasında Denктаş'ın 'neredeyse bütün maddi talepler kabul ama eşit ve egemen iki devlet arasında bir anlaşma' önerisinin, 'bütün maddi talepler kabul ama sadece eşit ve iki egemen devlet arasında bir anlaşmaya hayır' biçimini aldığını biliyoruz. Üstelik bu anlaşma bizzat bu egemenliğe son verecek bir anlaşma olacaktır. Hatta Denктаş'ın bu egemenliği yirmi dört saat taniyin yeter sonra kaldıralım önerisi bile reddedilmiştir. Kıbrıs sorunu, modern demokrasinin yapısını ele veren iki temel model açısından bir örnek olaydır. Birincisi doğal hukukla başla-

yan ve modern hukukun kuruluşunu sağlayan sözleşme, anlaşma modelidir. Modern öncesi geleneksel dünyada hiyerarşiye ve bakışsımsızlığa bağlı erdemlerin ünlü teleolojik belirleyiciliğinin hüküm sürdüğünü ve bunun içinde insanların mükemmel bir efendi ya da köle, asilzade ya da serf, ya da itaatkar bir zevce olarak, kendi erdemleri, görevleri ve hedeflerini doğrulayacak bir yaşam sürdüklerini belirten Agnes Heller, moderniteyle birlikte bu yapının bozulduğunu belirtir ve ekler; "... modernite benzersiz bir tarihsel deneyim başlatmıştır. İnsanın bir arada var oluşu şimdi yeniden müzakere edilmektedir. Sağduyulu bir 'toplumsal sözleşme' ya da 'yeni anlaşma' tartışması içinde erken modernler, bu yeniden müzakere için uygun bir alegorisini buldular. 'sözleşme' terimi kullanışsızdı, mutsuz bir birliği çağırıyordu, ancak modernite çok önemli bir boyuta ulaşmıştı; Bakışlımlı karşılıklılık (symmetric reciprocity) aileden kültürlerle, halklara ve devletlerin karşılıklı ilişki aracılığıyla verdikleri politik kararlara dek tüm düzeyleri etkileyen yeni bir düzenlemedir"⁽¹⁰⁾ İkinci model de bu bakışlımlı karşılıklılık modelidir ki, demokrasinin kendisinin en iyi model olduğu iddiasını taşımakla birlikte, öteki yönetim modellerini dışlamamasının bir ifadesidir. Yani Denктаş'ın önerisi modern demokrasinin vazgeçilmezi olan bakışlımlı karşılıklılık (günlük politik dildeki karşılıklı eşitlik) talebidir. Ve modern demokrasinin yegane temsilcisi olduğunu söyleyen Batı ise bu talebi

görmezden gelmektedir. Sözleşme modelinde ısrar etmekte ama bunun demokratik koşulu olan, karşılıklı eşitliği reddetmektedir. Bir başka deyişle modern, tarafların birbirlerini politik özneler olarak karşılıklı kabul etme olgunluğu olarak tanımlarsak, ki Kant böyle tanımlar, bunu reddetmektedirler. A. Heller, aynı yerde 'hak dili'nin ve 'ortak dilin' ayrı diller olduğunu ve kültürler ya da devletler arasında salt 'hak dili' işlediği sürece ve bir 'ortak dil' yaratılmadığı sürece (bunun yaratılmasının koşulu bakışlımlı karşılıklılıktır) anlaşmanın imkansız olduğunu belirtir. Modern öncesi dönemde belirli bir müzakere ve gidimli söylem en azından egemen olmadığından, kültürler ve devletler arası etkileşimin egemen biçimi şiddet ve güç, savaş ve fetihtir. Bugün küreselleşmeyle birlikte Batı'nın güçlü devletleri ile diğer ulus devletler arasındaki ilişkinin endeksi de benzer şekilde müzakere ve söylemden güce doğru kaymıştır. Bu kalıcı olduğu gözlenen uğrakta modern sonrası dönemin endeksi modern olmaktan çok modern öncesine benzemektedir. Denктаş ne yazık ki bunun farkında değildir. Batı artık bilinen 'Modern Demokratik Batı' olmaktan 'Güçlü Batı' olmaya doğru hızla yol almaktadır. ABD bugün dünyada hiçbir devlete bakışlımlı karşılıklılık ilkesini uygulamakta, hiçbir devleti politik özne olarak kabul etmemektedir. Devletler onun için, kendi çıkarlarının değişen ölçeklerdeki itaatkar ittifak unsurlarıdır. Böyle bir uğrakta kendini yarı-

(8) Althusser, Louis, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yay. İst. 2002, ss. 282-3

(9) Nancy, Jean-Luc, *Being Singular Plural*, Stanford University Press, Stanford California 2000, ss. 115-142

(10) Heller, Agnes, 'Rights, Modernity, Democracy', in, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York London, 1992, p. 349

emperyal bir konumda bulan Avrupa'nın, insan hakları retoriğine sarılması son derece anlaşılırdır. Öyleyse egemenlik figüründeki dönüşümün merkez ve güçlü devletler için farklı, çevre ve az gelişmiş devletler için farklı olduğunu görmeliyiz. Bu olgunun ABD ve AB'nin güçlü üç devleti ile çevre ülkeler için farklı olduğunu anlamak gerekir. Güçlüler için küreselleşme uğrağında egemenlikteki dönüşüm, ulus devlet egemenliğinin, yeni bir devlet (ya da adı her ne ise) yapısı içinde kendisinin bir üst aşamaya geçiş koşullarını yaratırken, güçsüzler için bunun anlamı, tasarlanan yeni yapı içinde egemenliklerinin –ve kendi isimlerine bağlı kültür ve uygarlıklarının– tasfiyesi anlamını taşımaktadır. Ve bu tasfiye süreci aynı zamanda ABD merkezli küresel çapta kültürel kirlenmeyle ya da rekabet gücünün varlığı ya da yokluğu ile de örtüşmektedir. Çünkü egemenliğin ideolojik meşruiyet nesnesi olan mevcut yurttaş öznenin, küresel özneye (örneğin ulus-devletten ayrılma misyonunun misyonerleri olarak STK ve NGO biçimlerine) dönüşümünün inşası daha çok bu rekabetin ürünüdür. Ne yazık ki bu rekabet bugün, küresel güçlerin kendi öznelerini, çıplak ve yalın 'para vererek' tek tek satın alma yoluyla inşa ettikleri, ulus-devletin ise kendi STK'larını yarattığı kirli bir biçim almıştır. Birinciye örnek; Kıbrıs Türk muhalâfetine son bir yıldaki (2003 yılındaki) mal varlıklarındaki nedeni belirsiz artışlar ve bunların medyada tartışılması, veya AB'nin 'proje desteği' adlı mekanizmasının Kıbrıs ve Türkiye'de dönüştüğü biçim, ikinciye örnek-

lerse merkezi ve yerel yönetimlere 'açıktan bağlı ve bağımlı' binlerce STK'nın varlığıdır.

Yukarda çizdiğimiz çerçeve içinde, devlet, egemenlik, birey, politika vb. nosyonların anlamlarındaki kaymalar ve yerinden olmalar yaşadığımız kriz uğrağının tipik göstergeleridir. Ve bunları emek, özne, toplum, vb. nosyonlara dek genişleterek bir katalog oluşturmak mümkündür. O halde böyle bir kriz ortamında, hak nosyonunun üzerinde tartışılacağı zeminin, anılan üç paradigmanın üçünden de sökün eden ve birbiriyle çarpışan kaygan anlamlar çoğulluğundan başka bir görüntü vermediği açık. Hayalet bağlamlar kuran böyle bir zeminde, 'insan', 'insanlık' ya da 'insan hakları' gibi nosyonların anlamını bir mutabakat meselesi olarak görmek, hele bunu doğuş figürüne indirgemek, tamamen politik bir tercihtir. Bu noktada insan hakları ya da 'insanlık' figürünün anlamı ve kullanımı arasında geri dönüşsüz ve radikal bir yarılanmanın söz konusu olduğu görülmelidir. İster doğal hukukun soyut evrenselciliği temelinde, ister tarih paradigmasının özgürlükçü geleneğinin evrenselciliği temelinde kurgulanmış olsun, insanlığın evrenselci anlamları ile fiili politik kullanımı arasındaki yarılanma anlaşılmasın, evrensellik ve hak nosyonlarının bugün aldığı biçim hakkında konuşmak, bizi küreselleşmeye özgü hukuksal mütalaaların klasik teorilerle salt iletişim kurmasından ibaret bir çabanın ötesine götürmez.

Hobbes, Locke vb. klasik teorisyenlerin olduğu kadar Rawls, MacIntyre, ve benzeri çağdaş teorisyenlerin bütün

varsayımsal başlangıçlarına, öncülleri-ne karşı denebilir ki; en basit anlamda, tarihselliği ve toplumsallığından soyutlanmış 'insan', bir hiçtir. Ama politik kullanımlarına baktığımızda bu 'hiç'in, oldukça güçlü bir 'hiç' olduğunu ya da 'her şey' haline geldiğini duraksamadan söylemek mümkündür. Bu her şey haline gelmenin, yani evrensellik ve insanlık figürlerinin 'kullanımına' ilişkin enfes bir betimi Carl Schmitt verir; "Politik varlık, gerçek bir düşmanın varlığını öngörür ve bu yüzden öteki politik varlıklarla bir aradadır. Devlet var olduğu sürece dünyada her zaman birden çok devlet var olacaktır. Bütün yer küreyi ve insanlığın hepsini kucaklayan bir dünya devleti var olamaz. Politik dünya, tekevrenli (universe) değil, çokevrenli (pluriverse) bir dünyadır. Bu anlamda yerel çoğulculuk teorisinden farklı bir biçimde de olsa, her devlet teorisi çoğulcudur. Politik varlık, kendi gerçek doğasıyla, bütün dünya ve insanlığın hepsini kucaklama anlamında, evrensel olamaz. Eğer, yeryüzündeki farklı devletler, dinler, sınıflar ve diğer insan grupları tekörnekleşmişse, aralarında bir çelişki olması imkansızdır ve hatta kavranamazdır ve yer küreyi kuşatan bir alanda sivil savaş (civil war) sonsuza dek ellerinden alınır, o zaman, dost ve düşman ayrımı sona erer. Geriye ne politika ne de devlet kalır, fakat sadece kültür, uygarlık, ekonomi, ahlak, hukuk, sanat, eğlence vb. kalır. Bu koşul ortaya çıkacak mı bilmiyorum. Şu anda bu bir durum değil. (...) İnsanlık aslında savaş bedelini ödemez, çünkü düşmanı yoktur, en azından bu gezegende yoktur. İnsanlık

kavramı düşman kavramını dışlar. (...) Bir devlet politik düşmanlarıyla insanlık adına çatıştığı zaman, insanlık olsun diye savaşmaz, fakat savaş içindeki bir devlet kendi askeri rakibine karşı evrensel bir kavrama el koymaya çabalar. Rakiplerinin zararına o kendini, adalet, barış, ilerleme ve uygarlığın, düşmanına değil kendine ait özellikler olduğu biçimindeki yanlış kullanımla aynı mantık içinde, insanlıkla tanımlamaya çabalar. İnsanlık kavramı özellikle emperyalist genişlemenin ideolojik olarak kullanışlı bir figürüdür, ve etik-hümanitaryan biçimi içinde ekonomik emperyalizmin özgül bir aracıdır. (...) Fakat bu politika dışı insanlık teriminin yüksek düzeyde politik kullanımından başka, aslında insanlık savaşları yoktur. İnsanlık politik bir kavram değildir, politik varlığı ya da toplumsallığı veya buna tekabül eden bir statüsü yoktur. On sekizinci yüzyılın hümanitaryan insanlık kavramı, o zaman varolan aristokratik-feodal sistem ve ona eşlik eden ayrıcalıkları yadsıma polemikliydi. Doğal hukuk ve liberal bireycilik öğretilerine göre insanlık, örneğin, bireyler arası ilişkiler sistemi, toplumsal ideal, herkesi-kapsama anlamında evrenselci'dir. Evrensellik bu cisimleşmesi sadece gerçek bir savaş olasılığı hariç, her tür dost ve düşman gruplaşmasını imkansız hale getirmiştir. Bu evrensel toplumda politik varlık biçimi içinde uluslar artık yoktur, sınıf mücadeleleri yoktur ve düşman gruplar yoktur. (...) Birçok halk için küresel örgütlenme ideali ütopyacı bütünsel depolitikleştirme idealinden başka bir anlam taşımaz. (...) Evrensellik her ne ko-

şulda olursa olsun zorunlulukla bütünsel depolitikleştirme ve aynı zamanda özellikle de devletlerin yok oluşları anlamına gelmek durumundadır.”⁽¹¹⁾ Schmitt’in bu açıklamasını, evrensellik ve insanlık mitlerinin kullanımının politik karakterini göstermesi açısından açık ve net bir öncül olarak alıyorum. Öyleyse evrenselci mitlerin hala yaşıyor olmalarının, bir diğer deyişle politik kullanımlarının ve yine bir diğer deyişle bütünsel depolitikleştirme stratejisinin iki temel kriz olarak somutlandığını tespit edebiliriz: politikanın ve toplumun krizi. Politikanın krizini J. Ranciere şöyle ifade eder: “politik eylem bugün kendini devlet yönetiminin polisi ile insancılığın (hümanitaryanizm) dünya polisi arasında kıskaca alınmış bir halde buluyor. Konsensus sistemlerinin mantıkları, bir yandan siyaseten ortaya çıkışın, yanlış-hesabın (miscount) ve çatışkının izlerini siliyorlar. Öte yandan da, sahneden uzaklaştırılmış olan politikayı, kendini insanın küreselleşmesi, yani kurbanın küreselleşmesi konumundan kalkarak, bir dünya hissiyatı ve kurban figürüne dayalı bir insanlık topluluğu tanımından kalkarak, kurmaya çağırıyorlar. Bir yandan (...) politik öznellik formlarını yakınlık mekanlarına (ev, iş, çıkar) ve kimlik bağlarına (cinsellik, din, ırk, kültür) yerleştiriyorlar. Öte yandan, politikayı küreselleştiriyorlar, onu o yabanıl ortama, insanlığın sırf kendine ait

olduğu ortama sürgün ediyorlar.”⁽¹²⁾ Bütünsel Depolitikleştirme tam da bu sürgünün, yani politikanın ölümünün adıdır. Küreselleşen politikanın, “insanlık teriminin yüksek düzeyde politik kullanımı”na bağlı insanlık savaşları biçiminde somutlandığını, koşullar kategorisi temelindeki özgürlük, dönüşüm ve sivilleşme politikasının ise tarih sahnesinden silinmeye yüz tuttuğunu belirtirsek, politikadaki krizi daha net görmüş oluruz. Bu krizin temel göstergeleri nelerdir? Birincisi, mikro ve makro her düzeyde bakımsız karşılıklılığın radikal olarak ortadan kalkmasıdır. Kimse kimseyi politik özne olarak tanımamaktadır. İkincisi, hangi ölçekte ve nerede ortaya çıkarsa çıksın bütün ilişkiler genelleşmekte, evrenselleşmektedir. Bu aynı zamanda iç hukukların sönümlenmesi de demektir. Ve nihayet farklılıkların inşası, indirgenemez içkinlikler olarak radikalleşmekte, çeşitli ırkçılıklar boy göstermektedir. Antik bireyin toplumuyla özdeşliğinin, modern dönemde parçalanması ve günümüzde bunun radikalleşmesi sonucunda, insanlık nosyonunun tanıdığı tek figür olarak bireyler ve gruplar artık yapayalnızdırlar. Bu çaresizlik ve güçsüzlüğü evrensel bir ‘kurban’ figürüne dönüştüren İnsanlık bu noktada hiçliğiyle her yeri dolduran ve her yere saldıran, cümle içinde kullanılma ihtiyacı bile duymaksızın tek başına bir yüklem olarak, bir kimlik figürü haline

(11) Schmitt, Carl, *The Concept of Political*. Trans. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, pp. 53-55

(12) Ranciere, Jacques, *Dis-politics and philosophy-agreement*, Trans. Julie Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1999, s. 136-7. (Bu paragrafın çevirisinde, Tuncay Birkan’a yardımları için teşekkür ediyorum.)

gelmiştir. Bireylerin ve grupların varlığının koşulu olan fiili bir kimlik figürü. Sonuç; modern dönemdeki birey-toplum yabancılaşması bugün bilinen anlamda bir toplum tasarımının hızla yok olmasıyla sonuçlanmış görünmektedir. İnsanlık, özne olarak sadece toplumsal aidiyeti parçalanmış ve yok olmuş birey ve grupları tanımakta ve ilan etmektedir. Bu da bizi ikinci krizle, toplumun kriziyle karşı karşıya bırakmaktadır. Birlikte yaşamının yeniden düşünülmesinin ilk deneyimi, -ki Rousseau’nun deneyimidir- Greklerdeki ‘politeia’ kavramı içinde birbirinden ayrılmaz olan politika ve toplumun, modern gelenek içinde birbirinden ayrılmasının yarattığı krize bir çözüm olarak, yeniden birleştirilmesi girişimi şeklinde okunabilir. Başarılı olmuş mudur? Hızla ve atlayarak gidersek, Hayır. En azından Rousseau, genel iradenin devredilmezliği bağlamında, nüfustaki artışın ve kentleşmenin çözümü güçleştirdiğinin farkındaydı. Onun topluluklar federasyonu benzeri örgütlenme modelleri önermesi tam da çözümün güçlüğüne işaret ediyordu. Charles Taylor aynı gerekçeyi sürdürerek krizin salt genel irade geleneğinin soyut bir krizi olmadığını, aynı zamanda modern liberal toplumun bir krizi olduğuna işaret eder.⁽¹³⁾ Taylor, Hegel’den hareketle, bir yandan Rousseau, Marks ve anarşistler geleneğinin mutlak özgürlük talebinin bir homojenleşme gerektirdiğini, bir yandan da ileri düzeyde sanayileşen modern toplumun, büyüme

ve gelişmesinin küresel çapta bir homojenleşmeyi getirdiğini belirtir ve şöyle der “Fakat bu her iki çözüm sadece problemi şiddetlendirir; problem şudur; homojenleşme insanların evvelce kendi kimliklerini tanımladıkları ve yerlerine hiçbir şey koymadıkları, toplulukları ya da karakteristikleri temelden çökertmiştir. (...) Modern toplumlar çok daha fazla homojenliğe ve çok daha fazla karşılıklı bağımlılığa doğru yürüdüler, öyle ki tek tek topluluklar otonomilerini ve belli ölçüde kimliklerini yitirdiler”(s. 114). Bu kimlik kaybı sonucunda milliyetçiliğin ve milli kimliklerin çöküşüne karşın Taylor, modern demokrasinin açmazını farklılıkları koruyarak aşacağı düşüncesindedir ve şunu önerir; “öyle ki, coğrafi ya da kültürel ya da mesleki olsun, modern demokratik devletin kısmi toplulukları, üyelerini bütüne bağlayan bir tarzda, üyeleri için tekrar önemli ilgi ve etkinlik merkezleri haline gelebilsinler”(s. 118). Fakat bu çözümün nasıl olacağı değil ama nasıl olamayacağı konusunda Taylor aynı yerde “aşırı nüfus yoğunluğumuz ve ekonomik karşılıklı bağımlılığımız yüzünden bir çok kararın bütün toplum için alınmak durumunda olmasından, ve ademi merkezleşmenin bize bunlarla başa çıkmanın hiçbir yolunu vermemesinden” (s. 116) söz eder. Kriz ortadadır. Birlikte yaşamının Rousseau’dan sonra ikinci kez yeniden tartışıldığı günümüzde, insan, insanlık gibi koşullarda somutlanan küresel tekörnekleşme kültürel, etnik,

(13) Taylor, Charles, *The Owl of Minerva in The Modern Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 111-119 (Taylor’a dikkatimi çeken ve kitabın 6. ve 7. makalelerinin çeviri denetimini yapan Hakkı Hünler’e şükran borçluyum.)

şulda olursa olsun zorunlulukla bütünsel depolitikleştirme ve aynı zamanda özellikle de devletlerin yok oluşları anlamına gelmek durumundadır.”⁽¹¹⁾ Schmitt’in bu açıklamasını, evrensellik ve insanlık mitlerinin kullanımının politik karakterini göstermesi açısından açık ve net bir öncül olarak alıyorum. Öyleyse evrenselci mitlerin hala yaşıyor olmalarının, bir diğer deyişle politik kullanımlarının ve yine bir diğer deyişle bütünsel depolitikleştirme stratejisinin iki temel kriz olarak somutlandığını tespit edebiliriz: politikanın ve toplumun krizi. Politikanın krizini J. Ranciere şöyle ifade eder: “politik eylem bugün kendini devlet yönetiminin polisi ile insancılığın (humanitaryanizm) dünya polisi arasında kısaca alınmış bir halde buluyor. Konsensus sistemlerinin mantıkları, bir yandan siyaseten ortaya çıkışın, yanlış-hesabın (miscount) ve çatışkının izlerini siliyorlar. Öte yandan da, sahneden uzaklaştırılmış olan politikayı, kendini insanın küreselleşmesi, yani kurbanın küreselleşmesi konumundan kalkarak, bir dünya hissiyatı ve kurban figürüne dayalı bir insanlık topluluğu tanımından kalkarak, kurmaya çağırıyorlar. Bir yandan (...) politik öznellik formlarını yakınlık mekanlarına (ev, iş, çıkar) ve kimlik bağlarına (cinsellik, din, ırk, kültür) yerleştiriyorlar. Öte yandan, politikayı küreselleştiriyorlar, onu o yabancı ortama, insanlığın sırf kendine ait

olduğu ortama sürgün ediyorlar.”⁽¹²⁾ Bütünsel Depolitikleştirme tam da bu sürgünün, yani politikanın ölümünün adıdır. Küreselleşen politikanın, “insanlık teriminin yüksek düzeyde politik kullanımı”na bağlı insanlık savaşları biçiminde somutlandığını, koşullar kategorisi temelindeki özgürlük, dönüşüm ve sivilleşme politikasının ise tarih sahnesinden silinmeye yüz tuttuğunu belirtirsek, politikadaki krizi daha net görmüş oluruz. Bu krizin temel göstergeleri nelerdir? Birincisi, mikro ve makro her düzeyde bakışlı karşılıklığın radikal olarak ortadan kalkmasıdır. Kimse kimseyi politik özne olarak tanımamaktadır. İkincisi, hangi ölçekte ve nerede ortaya çıkarsa çıksın bütün çelişkiler genelleşmekte, evrenselleşmektedir. Bu aynı zamanda iç hukukların sönümlenmesi de demektir. Ve nihayet farklılıkların inşası, indirgenemez içkinlikler olarak radikalleşmekte, çeşitli ırkçılıklar boy göstermektedir. Antik bireyin toplumuyla özdeşliğinin, modern dönemde parçalanması ve günümüzde bunun radikalleşmesi sonucunda, insanlık nosyonunun tanıdığı tek figür olarak bireyler ve gruplar artık yapayalnızdırlar. Bu çaresizlik ve güçsüzlüğü evrensel bir ‘kurban’ figürüne dönüştüren İnsanlık bu noktada hiçliğiyle her yeri dolduran ve her yere saldıran, cümle içinde kullanıma ihtiyacı bile duymaksızın tek başına bir yüklem olarak, bir kimlik figürü haline

(11) Schmitt, Carl, *The Concept of Political*, Trans. George Schwab, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, pp. 53-55

(12) Ranciere, Jacques, *Dis-politics and philosophy-agreement*, Trans. Julie Rose, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1999, s. 136-7. (Bu paragrafın çevirisinde, Tuncay Birkan’a yardımları için teşekkür ediyorum.)

gelmiştir. Bireylerin ve grupların varlığının koşulu olan fiili bir kimlik figürü. Sonuç; modern dönemdeki birey-toplum yabancılaşması bugün bilinen anlamda bir toplum tasarımının hızla yok olmasıyla sonuçlanmış görünmektedir. İnsanlık, özne olarak sadece toplumsal aidiyeti parçalanmış ve yok olmuş birey ve grupları tanımakta ve ilan etmektedir. Bu da bizi ikinci krizle, toplumun kriziyle karşı karşıya bırakmaktadır. Birlikte yaşamının yeniden düşünülmesinin ilk deneyimi, -ki Rousseau’nun deneyimidir- Greklerdeki ‘politeia’ kavramı içinde birbirinden ayırmaz olan politika ve toplumun, modern gelenek içinde birbirinden ayrılmasının yarattığı krize bir çözüm olarak, yeniden birleştirilmesi girişimi şeklinde okunabilir. Başarılı olmuş mudur? Hızla ve atlayarak gidersek, Hayır. En azından Rousseau, genel iradenin devredilmezliği bağlamında, nüfustaki artışın ve kentleşmenin çözümü güçleştirdiğinin farkındaydı. Onun topluluklar federasyonu benzeri örgütlenme modelleri önermesi tam da çözümün güçlüğüne işaret ediyordu. Charles Taylor aynı gerekçeyi sürdürerek krizin salt genel irade geleneğinin soyut bir krizi olmadığını, aynı zamanda modern liberal toplumun bir krizi olduğunu işaret eder.⁽¹³⁾ Taylor, Hegel’den hareketle, bir yandan Rousseau, Marks ve anarşistler geleneğinin mutlak özgürlük talebinin bir homojenleşme gerektirdiğini, bir yandan da ileri düzeyde sanayileşen modern toplumun, büyüme

ve gelişmesinin küresel çapta bir homojenleşmeyi getirdiğini belirtir ve şöyle der “Fakat bu her iki çözüm sadece problemi şiddetlendirir; problem şudur; homojenleşme insanların evvelce kendi kimliklerini tanımladıkları ve yerlerine hiçbir şey koymadıkları, toplulukları ya da karakteristikleri temelden çökertmiştir. (...) Modern toplumlar çok daha fazla homojenliğe ve çok daha fazla karşılıklı bağımlılığa doğru yürüdüler, öyle ki tek tek topluluklar otonomilerini ve belli ölçüde kimliklerini yitirdiler”(s. 114). Bu kimlik kaybı sonucunda milliyetçiliğin ve milli kimliklerin çöküşüne karşın Taylor, modern demokrasinin açmazını farklılıkları koruyarak aşacağı düşüncesindedir ve şunu önerir; “öyle ki, coğrafi ya da kültürel ya da mesleki olsun, modern demokratik devletin kısmi toplulukları, üyelerini bütüne bağlayan bir tarzda, üyeleri için tekrar önemli ilgi ve etkinlik merkezleri haline gelebilirler”(s. 118). Fakat bu çözümün nasıl olacağı değil ama nasıl olamayacağı konusunda Taylor aynı yerde “aşırı nüfus yoğunluğumuz ve ekonomik karşılıklı bağımlılığımız yüzünden bir çok kararın bütün toplum için alınmak durumunda olmasından, ve ademi merkezleşmenin bize bunlarla başa çıkmanın hiçbir yolunu vermemesinden” (s. 116) söz eder. Kriz ortadadır. Birlikte yaşamının Rousseau’dan sonra ikinci kez yeniden tartışıldığı günümüzde, insan, insanlık gibi koşullarda somutlanan küresel tekörnekleşme kültürel, etnik,

(13) Taylor, Charles, *The Owl of Minerva in The Modern Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, s. 111-119 (Taylor’a dikkatimi çeken ve kitabın 6. ve 7. makalelerinin çeviri denetimini yapan Hakkı Hünler’e şükran borçluyum.)

dinsel ya da benzeri farklılıklar karşısında açmazdadır. Bu politik öznellikler ya insanlık ve insan hakları nosyonları üzerinde politik mutabakat sağlayacaklar ya da şüphe nesnesi olacak ve güç uygulamasına maruz kalacaklardır. Öte yandan bu politik öznellikler de bir açmaz içindedirler; bir yandan bütünsel bir toplum algısının sınırlarının silinip gitmesiyle birlikte kendilerini ulus devlete bağlayan hiçbir bağın kalmadığını görüp taleplerinde giderek radikalleşirler, öte yandan küresel güç karşısındaki güçsüzlüklerini her ölçekte sürekli deneyimlerler.

Taylor aynı makalesinde genel irade geleneğinde, komünist devletlerde görüldüğü gibi, bir grubun egemenliği ele geçirebileceğini ve farklılık problemini güç yoluyla çözeceğini belirtir. "hangi toplumsal hedeflerin seçileceği ya da hangi yapıların benimseneceği problemi, özgür topluma yönelik seferberlik ve mücadelenin gerekleri yoluyla çözümlenir... Eğer seferberlik dönemi sona erecek olsaydı bu tür toplumlar kargaşaya düşerlerdi –seferberlik döneminin ancak yönetici partinin cesetlerini çiğneyerek sona ermesinin nedeni işte budur-"(s. 116). Bu tespit bir gerçeği teslim etmekle birlikte eksiktir. Çünkü temel açmaz egemenliğin fiili düzeyde bir grubun eline geçmesinden çok özgürlük eyleminin kodlanması aşamasında ortaya çıkar. Her tür kodlama haklılığını kendinden değil eylemden aldığı için, haklılığının sürekliliği eylemin sürekliliğini gerektirir. Bu durumda da o kodlama –örneğini sürekli dev-

rim şiarında gördüğümüz- bir seferberlik ideolojisine dönüşür. Taylor tarihsel gerçeğin bir boyutuna –komünist devletin seferberlik ideolojisine- değinmekte ancak bu tespitin liberalizmdeki karşılığını saptamaktansa Rousseau'cu komüniteler çözümsüzlüğünün eşliğinde durmayı tercih etmektedir. Oysa aynı mantık liberalizm için de geçerlidir. Küresel ölçekteki tekörnekleşme politik öznellik farklılıkları karşısında içine düştüğü açmazı küresel dünyaya katılımın koşulu olarak ileri sürdüğü insanlık ya da insan hakları mitini bir kod olarak ilan etmekle aşmaya çalışır. Ancak bu kod haklılığını kendinden değil sadece ihlal eyleminden aldığı içindir ki, haklılığın sürekliliği ihlal eyleminin sürekliliğine bağlıdır. Şüpheliler yasasının işlevi bu sürekliliği sağlamaktır. Dolayısıyla insan hakları miti, ancak sürekli bu hakları ihlal eden birinin ve sürekli onu 'insanlık adına' koruyan 'müdahil' bir gücün varlığını gerektiren bir seferberlik ideolojisine dönüşür. Böyle bir seferberlik ideolojisi müdahil gücün savaşlarının biricik meşruiyet kaynağıdır. Savaş ise egemenliği tanımlayan temel bir haktır. Dolayısıyla insan hakları gerçekte, güçlü devletlerin savaş çıkarma hakları olarak cisimleşmektedir. Üstelik savaş çıkarma hakkının sürekliliği, yeni küresel egemenliğin sürekliliği için de zorunludur. Dolayısıyla bir hukuka dönüşmesi gerekir. Batı demokrasisinin bir insan hakları hukukuna dönüşmesinin anlamı budur.

Kant'ın "Ebedî Barış Üzerine" Adlı Yazısında İroni

Nebil Reyhani^(*)

"Ebedî Barış Üzerine" adlı yazısının hemen başında, daha doğrusu yazıya koyduğu bir önotta Kant bu yazının başlığının taşıdığı ikinci anlama dikkat çeker: Bu yazı adını bir Hollandalının hanıyla paylaşmaktadır ve Hollandalının tabelasına yazdığı "ebedî barış" tabeladaki resimden de anlaşılacağı üzere "ebedî istirahatgâh" anlamındaki mezarlıktır. Bu durumda hem Kant'ın bu yazısının, hem de sözkonusu hanın orijinal adı olan „Zum ewigen Frieden“ muhtemelen hanın az ilerisindeki mezarlığı kasteder ve „Mezarlık Yolu Üzerinde“ diye çevri-le-bilir. "Ebedî Barış" ifadesini ister Kant'ın kıskırtmasına uyup mezarlık olarak anla-yalım, ister insanların hayattheyken görmeyi düşledikleri bir durum olarak anlayalım, seçilen başlık bir hedefe yaklaşmakta olduğunu haber verir ve bu nedenle de, yaygın kullanımın aksine, daha doğru olarak "Ebedî Barışa Doğru" şeklinde çevrilebilir.

Burada kendini çok açık biçimde gösteren, ama aslında yazının tamamına hakim olan ironiyi bir an için görmezden gelirse, Kant'ın bu yazıyla amaçladığı, hiç kuşkusuz, insanlara ebedi barışa giden yolda ayrıntılı bir kı-

lavuz vermektir. Ama bunu yaparken Kant neden, sivri bir dille, insanlığın ilerlediği yolun bir bu dünya barışına değil, yazının değişik yerlerinde ima ettiği gibi, olsa olsa, "insanlığın büyük kilise avlusu mezarlığın-daki"⁽¹⁾ bir öte dünya barışına götürdüğünü düşünmemizi ister? Bu durumda, Kant'ın bu yazıyla filozof olarak kendine yüklediği bir ödevi yerine getirdiğini, ama insanların burada gösterilen yolu takip edeceklerine de hiç inmadığını düşünmek meşru olmuyor mu? Değilse, ki Kant bunun böyle olmadığına gerek bu yazısında, gerekse "Bu Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte Değil" Sözü Üzerine" adlı yazısında bizi ikna etmeye çalışır, bu durumda bu yazıdaki ironiyi nasıl yorumlamamız gerekir?

Kant'ın "Ebedî Barış"ını doğru anlamının büyük ölçüde buna, yani buradaki ironiyi doğru yorumlamaya dayandığını söyleyebiliriz. Çünkü belki de bunun doğru anlaşılmasını olmasından dolayı, politik bilimler literatürünün tartışmasız başyapıtlarından biri olan bu metne, yayımlanışını takip eden uzunca bir süre Kant'ın yapıtları içinde merkezi bir önem atfedilmemiş, daha çok, değişik vesilelerle kaleme alınmış

(*) Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü

(1) Immanuel Kant, Werke in Zehn Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, S. 200.