

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ÇAĞDAŞ POLİTİKA FELSEFESİNDE İNSAN HAKLARI TARTIŞMALARI:  
RONALD DWORKIN, JÜRGEN HABERMAS, MICHEL FOUCAULT**

**DOKTORA TEZİ**

**Ferda YILDIRIM**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC**

**Temmuz 2022**



**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ÇAĞDAŞ POLİTİKA FELSEFESİNDE İNSAN HAKLARI TARTIŞMALARI:  
RONALD DWORKIN, JÜRGEN HABERMAS, MICHEL FOUCAULT**

**DOKTORA TEZİ**

**Ferda YILDIRIM**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC**

**Temmuz 2022**



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığında başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.



## ÇAĞDAŞ POLİTİKA FELSEFESİNDE İNSAN HAKLARI TARTIŞMALARI: RONALD DWORKIN, JÜRGEN HABERMAS, MICHEL FOUCAULT

### ÖZET

Bu çalışmada, çağdaş politika düşüncesinde insan hakları tartışmalarının hangi felsefi sorular ve sorunlar etrafında yürütüldüğü ele alınmaktadır. Çalışmanın temel amacı, bugün insan hakları söyleminin yaşadığı teorik ve pratik açmazların aşılmasının mümkün olup olmadığı sorusuna yanıt aramaktır. Bu soruya yanıt ararken, çağdaş düşüncede baskın olduğunu iddia ettiğimiz iki politik eğilimin eleştirel bir karşılaştırmasını başlangıç noktası olarak seçmekteyiz. Bu eğilimlerden ilki kimlik (ve farklılık) eksenli politika, diğeri ise yurttaşlık temelli bir evrensellik politığıdır. İnsan hakları tartışmalarının daha çok ikinci politik eğilimle ilişkili şekilde karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Çalışmanın iddialarından birisi, her iki politik eğilim arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki kurularak insan haklarının yaşadığı meşruiyet krizinin aşılmasını sağlayacak bir düşünce egzersizi yapılabileceğidir.

Bugün insan hakları söylemi paradoksal bir şekilde karşımıza çıkar. Bir yandan post-endüstriyel modele dayalı ileri Batı toplumları insan hakları ve özgürlüklerinin korunup geliştirildiği politikalara ihtiyaç olduğunu dile getirmekte, diğeri yandan ise insan hakları ve özgürlükler ya bu ihtiyacı dile getiren yönetimler ya da diğeri ideolojik çevreler ve devlet otoriteleri tarafından çiğnenmekte ve araçsallaştırılmaktadır. Bu pratik açmazın esasen teorik bir açmazla da ilişkili olduğu açıktır. İnsan haklarının belki de en önemli teorik açmazlarından birisi, evrensellik iddiasının homojenleştirici ve farklı kimlikleri yadsıyan bir karaktere bürünmesidir. Evrensellik politikalarının yol açtığı açmazları aşmaya yönelik bir girişim olarak okuyabileceğimiz kimlik eksenli politikalar ise, insan haklarının belirli kimliklere sabitlenme riskini kendi içerisinde barındırır. Dolayısıyla her iki politik eğilimi dışlamayan ve onlar arasında karşılıklı bir ilişki kurulmasını sağlayacak yeni bir düşünme pratiğine ihtiyaç vardır. Bu çalışma, hem kimlik politikaları ve mücadelelerini görmezden gelmeyen ama haklar politığını sadece kimlik sorununa da indirgemeyen, hem de yurttaşlığı evrensellik kısıyacına hapsedmeyen yeni bir haklar düşüncesine ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu amaç ekseninde ilerleyen çalışmada, Ronald Dworkin, Jürgen Habermas ve Michel Foucault arasında eleştirel bir karşılaştırma yapılmaktadır. Her üç düşünürün bahsi geçen iki politik eğilimin gerilimlerinin aşılması ve insan hakları bağlamında yeni bir düşünme pratiğine ulaşılması noktasında çağdaş politika düşüncesine ne tür katkılar sağlayabileceği irdelenmektedir.

**ANAHTAR KELİMELER:** Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Hak, İnsan Hakları, Hukuk, Adalet, Eşitlik, Özgürlük, Yurttaşlık, Demokrasi, Etik, Politika, İletişimsel Eylem, Eşit İlgi ve Saygı, Özne, İktidar.





**THE DEBATES ON HUMAN RIGHTS IN CONTEMPORARY POLITICAL  
PHILOSOPHY: RONALD DWORKIN, JÜRGEN HABERMAS, MICHEL  
FOUCAULT**

**ABSTRACT**

This study focuses on the philosophical thread and theme of debates relating to human rights within contemporary political thought. To this end, it aims to unveil the probability of eliminating theoretical and practical problematics encountered by the discourse regarding human rights. Through this inquiry, it employs a comparative analysis between the two political tendencies that are attested to be central and pivotal in contemporary thought. One of the tendencies in question is the identity (and difference) politics, and the other is the universality politics resting on citizenship. It is fair to say that debates around the theme of human rights are more largely related with the latter. One of the claims of the study is that constructing a complementary relevancy between the two may well provide an intellectual exercise enabling to dispel the legitimacy crisis experienced by the human rights.

Currently, human rights discourse seems to bear a paradoxical nature. Advanced Western societies based on post-industrial model express the need for the politics capable of preserving and improving human rights. But human rights are getting violated and instrumentalized by the possessors of this discourse and administrators, or the other ideological communities, and the state authorities. The discrepancy in practice is clearly affiliated with a theoretical dilemma, as well. From this vantage point, it is notable that the most pivotal theoretical dilemma before human rights stems from the evolution of universality discourse towards a pattern that homogenizes and abnegates distinct identities. Identity politics that may well be described as endeavors for eliminating dilemmas created by universality arguments embody the risk of implanting human rights on specific identities. Hence, there exists a need for a new practice of thought, not isolated from the both but capable of constructing a relevancy between the former and latter. This study aims to contribute to the search for a practice of thought in relation that abstains from underestimating identity politics and struggles without degrading the politics on rights to merely identity conflicts, and avoiding from imprisoning the citizenship to the universality's shell. Accordingly, the study conducts a critical comparison among Ronald Dworkin, Jürgen Habermas and Michel Foucault's treatises. It is examined what kind of contributions of them can make to contemporary political thought in terms of overcoming the tensions of the two political tendencies and reaching a new thinking practice in the context of human rights.

**KEYWORDS:** Ronald Dworkin, Jürgen Habermas, Michel Foucault, Right, Human Rights, Law, Justice, Equality, Freedom, Citizenship, Democracy, Ethics, Politics, Communicative Action, Equal Concern and Respect, Subject, Power.



## ÖNSÖZ

*Bu çalışma insan haklarının sonunu ilan eden söylemlere karşı bir cevap olma iddiasıyla ortaya çıktı. Çalışma boyunca desteğini benden esirgemeyen, yapıcı eleştirileriyle bana yol gösteren, önerileriyle ufkumu açan ve akademik hayatım boyunca ne zaman ihtiyaç duyarsam yanımda olacağından bir an bile şüphe duymadığım değerli danışmanım Prof. Dr. Kurtul Gülenç'e sonsuz teşekkür borçluyum. Çalışmanın olgunlaşmasına önemli katkılar sunan Dr. Öğr. Üyesi Özge Yücel Dericiler ve Dr. Öğr. Üyesi Güçlü Ateşoğlu'na; değerli görüşlerini benimle paylaşan Dr. Öğr. Üyesi Alper Yavuz ve Prof. Dr. Ahu Tunçel Önkal'a da ayrıca teşekkür borçluyum. Bu çalışmayı insan haklarına duyarlılığı, azmi ve akademik çalışmalarıyla bana ilham kaynağı olan ancak çalışmanın tamamlandığını göremeden hayata gözlerini yuman babam Kadri Yıldırım'a ve çalışmanın her aşamasında benimle dayanışan, ilgi ve sevgisiyle beni motive eden annem Canan Yıldırım'a ithaf ediyorum.*



## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>vii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>ix</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>xi</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>xiii</b>
<b>1. GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>2. RONALD DWORKIN: HAKLAR, ADALET ve EŞİTLİK</b> .....	<b>17</b>
2.1. Dworkin'in Hukuk Teorisi ve Politika Felsefesinin Ana Hatları.....	18
2.1.1. Hukuk-ahlak ilişkisi .....	19
2.1.2. Yorum olarak hukuk .....	25
2.1.3. Hukuk-edebiyat ilişkisi .....	28
2.2. Haklar Tezi ve İlkeler Modeli.....	33
2.2.1. Hukuki pozitivizm eleştirisi: kural-ilke ayrımı .....	40
2.3. Adalet Teorisi.....	46
2.3.1. İnsan haklarının temeli olarak adalet .....	48
2.3.2. Eşitlik: politik bir ideal .....	53
2.3.2.1. Eşit ilgi ve saygı hakkı .....	58
2.3.2.2. Refah eşitliğine karşı kaynak eşitliği .....	62
2.4. Faydacılık Eleştirisi Bağlamında İnsan Hakları Savunusu .....	68
2.4.1. Faydacı hukuk teorisinde hakların konumu .....	70
2.4.2. Dworkin'in eleştirileri.....	73
2.5. Demokrasi ve İnsan Hakları.....	77
2.6. Genel Değerlendirme .....	81
<b>3. JÜRGEN HABERMAS: HAKLAR, DEMOKRASİ VE POLİTİKA</b> .....	<b>83</b>
3.1. Habermas'ta Demokratik Politika, Hukuk ve Haklar .....	84
3.1.1. Prosedüralist hukuk paradigması .....	87
3.1.2. Müzakereci demokrasi .....	89
3.2. İletişimsel Eylem Teorisi Bağlamında İnsan Hakları .....	92
3.2.1. Yaşam dünyası-sistem dünyası ayrımı.....	96
3.2.2. Kamusal alanda haklar: politik irade ve politik örgütlenmenin imkânı üzerine .....	99

3.3. Etik-Politika İlişkisinde İnsan Hakları: Söylem Etiği Teorisi .....	103
3.3.1. İdeal konuşma durumu, eşitlik ve özgürlüğün iletişimsel eylemle ilişkisi .....	107
3.3.2. Söylem ilkesi-demokrasi ilişkisi: hukuki kurumsallaşma ve “hakların doğuş mantığı” .....	110
3.4. Habermas’ta Haklar Sistemi.....	112
3.4.1. Doğal hukuk-hukuki pozitivizm gerilimi ekseninde hakların “özne”si meselesi.....	113
3.4.2. Özel otonomi-kamusal otonomi ilişkisinde haklar .....	116
3.4.3. Haklar kategorisi .....	120
3.4.4. Dayanışmacı adalet ve haklar .....	124
3.5. Öznelerarasılık Bağlamında İnsan Hakları.....	126
3.5.1. Ulus-üstü haklar anlayışı .....	128
3.5.2. Yurttaşlık, anayasal yurttaşlık ve dünya yurttaşlığı kavramlarının analizi.....	131
3.6. Kozmopolitanizm ve İnsan Hakları.....	133
3.6.1. Çoğulcu toplumların sorunlarına bir çözüm önerisi: Habermasçı kozmopolitan politika teorisi.....	135
3.6.2. “Öteki”nin hakları .....	144
3.7. Genel Değerlendirme .....	147
<b>4. MICHEL FOUCAULT: HAKLAR, İKTİDAR ve ÖZGÜRLÜK.....</b>	<b>149</b>
4.1. Foucault’nun Düşüncesine Genel Bir Giriş: Temel Kavramlar ve Metodoloji .....	150
4.1.1. Özne, hakikat ve söylem ilişkisi: Foucaultcu sorunsallaştırma .....	152
4.1.2. Söylemsel pratikler-söylemsel olmayan pratikler .....	157
4.1.3. Arkeoloji ve jeneoloji .....	160
4.2. Foucault’da İktidar, Hukuk ve Eleştiri .....	165
4.2.1. Hukuki-söylemsel iktidar modeli ve eleştirisi .....	169
4.2.2. Modern iktidar eleştirisi ve modern hukukun görünümü .....	175
4.2.2.1. Biyo-iktidar .....	180
4.3. Foucault’da İnsan Hakları Tartışmaları: Kabul ile Ret Arasında Bir Eleştiri .....	185
4.3.1. Hakların politiği ve kendilik kaygısı etiği: özgürlük üzerine .....	187
4.3.2. Normativizm eleştirisi ve hakların temelsizliği: anti-hümanist ve özcü-olmayan haklar anlayışı.....	193
4.3.3. Hakların stratejik uygulaması.....	200
4.3.4. Topluluğun performatif mekanizması olarak haklar .....	208
4.4. Hakların Olumsuzlayıcı Eleştirisinden Olumlu Yayıncı Eleştirisine.....	214
4.5. Genel Değerlendirme .....	218
<b>5. ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME: İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA ÇAĞDAŞ PROBLEMLER ve TARTIŞMALAR.....</b>	<b>219</b>

5.1. Hakların Temellendirilmesi Problemi.....	221
5.2. Adalet ve İnsan Hakları.....	232
5.3. Hukuk-İktidar-Şiddet İlişkisi Bağlamında İnsan Hakları .....	238
5.4. İnsan-Yurttaş Kıskaçında Haklar .....	245
5.5. Güncel Meselelerde İnsan Hakları Tartışmaları .....	251
5.5.1. Göçmenlik: sığınma hakkı insan hakkıdır.....	251
5.5.2. Salgında hakları tartışmak.....	257
5.5.3. Yoksulluk ve insan hakları.....	264
<b>6. SONUÇ .....</b>	<b>271</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>278</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>293</b>





## 1. GİRİŞ

Çağdaş politika felsefecisi Charles Taylor, Batı’da cereyan eden toplumsal tahayyüllerin anlam ufukları eşliğinde modernitenin arkeolojisini yaparken kimlik sorununa odaklanır ve bu sorun çerçevesinde sahicilik (otantiklik) ideali olarak edimselleşen bireysellik tartışmasını yürütür.<sup>1</sup> Taylor açısından bireyin özgünlüğü vurgusuna odaklanan bu tartışma yine düşünüre göre tanınma kavramını politik pratiğin merkezine taşımıştır. Düşünür için eşit tanınma talebi yirminci yüzyılın son çeyreğinden başlayarak iki farklı politik hattın filizlenmesine yol açmıştır. Kökenlerinde aynı talebin (eşit tanınma talebi) yer aldığı bu iki farklı hat en genel düzlemde evrensellik politikası ve farklılık politikası olarak sınıflandırılabilir.<sup>2</sup> Bir tarafta yurttaşlık ve haklar bağlamında beliren, insanlık idealini taşımaya mühürlenmiş bir evrensellik politikası, diğer yandan her bireyin kendine özgü kimliğiyle eşit biçimde tanınmayı arzuladığı, tekillik ufkunun ötesine geçmeyi tercih etmeyen farklılık politikası. Küreselleşmenin özellikle son yirmi yıllık serüveninde, gezegenimizdeki insanları, çeşitli dolayimlarla (örn. teknoloji) bugüne kadar hiç olmadığı kadar birleştirici ama aynı zamanda da ayrıştırıcı bir olgusalılığı sergilediğini hatırladığımızda söz konusu iki farklı politik eğilimin nasıl aynı anda yürütülebildiğini anlamak hiç de zor olmuyor. Şüphesiz Taylor’ın bu saptaması geçerliliğini ve güncelliğini korumaktadır, başka bir ifadeyle (Hegel’in diliyle söyleyecek olursak), söz konusu politik hatlar henüz olumlu bir kapsamayla aşılabilmiş değil, belki daha uzun bir süre de aşılamayacak. Elbette iki farklı politikanın arka planında (Taylor’ın iddia ettiği gibi) eşit tanınma talebinin olup olmadığı tartışmalı bir varsayım. Biz bu varsayımı burada tartışmaya açmayacağız. Fakat başlangıç noktamız günümüzde hala iki farklı politik hattın önemini koruyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, “çağımızda iki baskın politik eğilimle

---

<sup>1</sup> Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları* (s. 28 vd.). Çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı.

<sup>2</sup> Taylor, C. (2010). “Tanınma Politikası”, Çev. Yurdanur Salman. *Çokkültürcülük; Tanınma Politikası* (ss. 58-59). Ed. Amy Gutman, İstanbul: Yapı Kredi. Bu tespit ve tartışma için aynı zamanda bkz. Modood, T. (2014). *Çokkültürcülük, Bir Yurttaşlık Tasarımı* (ss. 13-14). Çev. İsmail Yılmaz. Ankara: Phoenix.

karşılaşmakta olduğumuz” iddiası bu çalışmanın hareket noktalarından biri olacak.<sup>3</sup> Vurguladığımız gibi bu politikalardan ilki kimlik eksenli politika, diğeri ise yurttaşlık temelli bir evrensellik politığıdır. Bu iddiadan hareketle çalışmanın temel sorusu şu şekilde sorulabilir: Bu iki farklı politik hattın açmazlarının kısılcacında kalmayan, başka bir ifadeyle hem kimlik politikalarının tarihselliğini ve politığını reddeden bir dikişe sabitlenmeyen hem de yurttaşlık politikasının soyut haklar çerçevesine ve ulusalcılığın dar kalıplarına hapsolmayan bir insan hakları düşüncesi üretebilir miyiz? Başka bir ifadeyle, gözlerini kimlik politikalarına bütünüyle kapamayan ama aynı zamanda hakları farklı kimliklerin karşılaşma mücadelelerine indirgemeyen (dolayısıyla bir açıdan özcülüğe savrulmayan), diğeryandan anayasa ve yurttaşlık tartışmasını, başka bir öze, İnsan doğasına ya da özüne sabitlemeyerek, yeni bir özgürleştirici ethos bağlamında açığa çıkabilecek bir genelliğe doğru evriltmeye çabalayan bir düşünce egzersizi yapmamız olanaklı mıdır? Çalışmada bunu yapmanın olanaklı olduğunu iddia edeceğiz. Bu iddiamızı çalışmada ele alacağımız üç düşünürün argümanlarıyla desteklemeye ve gerekçelendirmeye çalışacağız. Ama bunun ayrıntılara geçmeden önce çalışmanın problemini biraz daha detaylandıralım.

Yukarıda sözünü ettiğimiz iki farklı politika bağlamında konuyu ele almak istediğimizde, insan hakları teorisinin daha çok ikinci politik eğilimle (evrensellik politikası) ilişkili geliştirildiğini ileri sürmek makul görünüyor. Ne var ki teorinin konuşulma ve tartışılma seviyesi arttıkça kusurlarının da o derecede ifşa olduğu söylenebilir. 1970’li yıllardan başlayarak yeniden gündeme gelen ve sıkça tartışılan insan hakları düşüncesinin bugün pek çok açmazla karşı karşıya olduğunu vurgulamakta fayda var. Bu açmazları hem teorik hem de pratik düzeylerde üreten birkaç gelişmeden söz etmek mümkün. Çağdaş felsefede ve sosyal bilimlerde hem homojenleştirici evrenselliğin (eş deyişle farklılıkları bütünüyle reddeden ve bu sebeple gün geçtikçe otoriter bir karakter kazanan evrenselliğin) radikal eleştirisi hem de mevcut demokratik politikaların tıkanıklıklarına yönelik olumsuzlayıcı tespitler, özellikle teorik planda insan hakları eleştirisini de beraberinde getirmiştir.

---

<sup>3</sup> Çalışmada komüniteryanlar ile liberaller arasındaki çağdaş politika felsefesinde gündeme gelen tartışma ele alınmayacaktır. Burada sadece vurgulanmak istenen, insan hakları tartışmasının aynı zamanda kimlik problemiyle birlikte düşünülüp düşünülemeyeceğidir. Her ne kadar yurttaşlık, özne ve birey tartışması bağlamında komüniteryanlar ile liberal düşünürler arasında bir gerilim söz konusu olsa da bu çalışma bu gerilime odaklanmamakta, ancak bu gerilimi bir hareket noktası olarak belirleyerek yeni bir haklar politığının imkanını sorgulamaktadır.

Elbette bu teorik saptamalar dünyada yaşanan toplumsal ve politik gelişmelerle de desteklenmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede insan hakları politikalarına yönelik eleştiriye derinleştiren en önemli hususlardan biri, Batı toplumlarının zaman zaman ulusal çıkarlar veya uluslararası dengeler uğruna insan haklarını bilerek ve isteyerek feda etmesi, yine kimi egemen devletlerin/güçlerin insan haklarını, özgürlükleri ve demokrasiyi birer meşruiyet zemini olarak sunmasını (Amerika Birleşik Devletleri'nin ikinci Irak işgalinde gözlemlediğimiz gibi) takiben yeni sömürgeleştirici pratiklere girişmesidir. Sonuç olarak bugün insan hakları paradoksal bir biçimde karşımıza çıkar. Bir yandan post-endüstriyel modele dayalı ileri Batı toplumları insan hakları ve özgürlüklerinin korunup geliştirildiği politikalara duyulan ihtiyaca dikkat çekmekte, ama öte yandan insan hakları ve özgürlükler ya bu ihtiyaca dikkat çeken yönetimler tarafından bizzat çiğnenmekte ya da hegemonik güçler ve belirli ideolojik çevreler veya egemen devlet otoriteleri tarafından araçsallaştırılmakta, dayatmacı ve sömürgeleştirici düzeneklere kolayca eklenmektedir. Tüm bu gelişmeler sonucunda, insan hakları ve özgürlükler söyleminin Batılı kapitalist rasyonaliteyi ve tahakküm ağını güçlendirip devamını sağladığına, egemen ideolojinin bir söylemi ve aracı hâline geldiğine, önemini kaybederek değersizleştiğine yönelik hızlı bir çıkarım yapılmaktadır. Bu çıkarımın sonucu olarak insan hakları politikası ya “liberal” olarak yaftalanıp küçümsenmekte ya da araçsal ve yayılmacı rasyonalitenin tahakküm araçlarından biri olarak değerlendirilmektedir.

Kuşkusuz bu argümanların kısmen de olsa haklılık payı olduğu inkâr edilemez. Ne var ki ilgili açmazlardan hareketle ve hızlı bir akıl yürütmeyle “insan hakları politikasının bütünüyle gereksiz veya anlamsız olduğu”na yönelik bir sonuç çıkarmak ve bu çıkarım eşliğinde insan hak ve özgürlüklerine tümüyle sırt çevirmek doğru mudur? Yoksa, bu açmazlar başka türden ve daha sahici bir insan hakları ve özgürlükler politikası üzerine düşünmemiz için bir davet niteliği taşıyabilir mi? Kanımızca insan haklarına burun kıvrarak ilgili politik düzlemi bütünüyle reddetmektense, mevcut düzeneklerin dışına taşan, hatta o statik düzenekleri alt üst eden bir felsefi yorumdan hareketle insan hakları politikasına yönelik yeni bir çağrının devreye sokulması gerekmektedir. Bu çağrı, (1) insan hakları, özgürlükler ve demokrasinin sahici şekilde hayata geçirilmesi ve bu çerçevede hak ihlallerinin mümkün olduğunca ve koşullar el verdiğince önlenmesi ile (2) insan haklarının egemen güçlerin çıkarları doğrultusunda araçsallaştırılmasının önüne

geçilmesine yönelik etkili bir işleve de sahip olmalıdır. Elbette böylesi bir çabada, uluslararası düzeyde yeni topluluk ve kurumsallaşmalara, aynı zamanda mevcut uluslararası kurumların gözden geçirilip yapılandırılmasına ihtiyaç olduğu aşikardır. Ancak bu çalışmanın konusu uluslararası hukuk düzeyinde kalarak bu kurumların yapısının yenilenmesine yönelik bir tartışma yürütmek değildir. Çalışmanın temel kaygısı insan hakları söylemini (insan haklarını temellendirme problemi eşliğinde), kimlik/farklılık ve evrensellik problemi kısıkacına sokmadan (eş deyişle iki uçtan birine indirgemedi), çağdaş dünyanın ve düşüncenin ihtiyaçlarına uygun şekilde felsefi düzlemde yeniden tartışmaya açmak ve değerlendirmektir. Kanımızca bu analiz ve tartışma, insan hakları söylemi ve insan haklarına yönelik temellendirme problemini ne salt kimliklere indirgeyerek ne de homojenleştirici bir evrensellik politiğinin mantığına başvurarak gerçekleştirebilir. Dolayısıyla özcü temellere başvurmayan (bu bağlamda metafizik olmayan) ama normatif boyutu da tartışmaya açabilen, dolayısıyla adaleti, eşitlik ve özgürlük bağlamında yeniden yorumlayabilen yeni bir insan hakları fikrine ihtiyaç vardır. Bu nedenle çalışmada post-metafizik bir bakış açısına sahip oldukları iddiasında olan Ronald M. Dworkin, Jürgen Habermas ve Michel Foucault'nun insan haklarına yönelik argümanları ve yorumları ekseninde çağdaş politika felsefesinde insan hakları problemine bir çözüm önerisi sunulmaya çalışılmaktadır. Ronald Dworkin'in "eşit ilgi ve saygı hakkı"na yaptığı vurgu ve bu hak temelinde meşruiyet sorununa eğildiği hukuk teorisi, Jürgen Habermas'ın yine meşruiyet sorununu demokratik politikadan hareketle çözüme teşebbüsleri ve kozmopolit bir ufukta anlam kazanan anayasal yurttaşlık vurgusu, son olarak ise, Foucault'nun, kimliğe sabitlenmeyen ve özgürlüğe dayalı bir etik ontoloji temelinde açılanan temelsiz ve sonsuz haklar anlayışı, çağımızda insan haklarını yeni bir perspektiften ele almaya olanak sağlamaları açısından önemlidir. Farklı kaygılardan hareket etseler de, gerek post- metafizik bakış açısıyla meseleyi ele aldıklarını iddia etmeleri, gerekse insan haklarına yönelik eleştirel soruşturmaları vesilesiyle bu üç düşünür elinizdeki çalışmanın merkezi isimleri olarak belirlenmişlerdir. Yine Dworkin'in insan haklarını adalete yazgılı bir eşitlik temasıyla yorumlaması, Habermas'ın haklar ve özgürlükleri adil, demokratik ve dayanışmacı politikanın bir bileşeni olarak sunması, Foucault'nun ise haklar tartışmasını özgürlük tartışmasına dönüştürmesiyle birlikte tezin ana konusu olan insan hakları probleminin normatif boyutuna dair ilgi çekici çerçeveler

ortaya çıkmakta ve çoğu zaman yapısal olarak farklı olduğu ileri sürülen bu çerçeveler arasında köprü sayılabilecek bağlantıların olup olmadığı tartışma nesnesi haline gelmektedir. Bu tartışmanın insan haklarına yönelik çağdaş politikanın çağrısına kulak verme noktasında belirleyici olduğu ileri sürülebilir. Bunun temel sebebi çalışmada ele alınacak üç görüşün iki farklı politik hattın argümanlarını farklı düzeylerde sorunsallaştırmalarıdır. Başka bir ifadeyle, üç düşünürün görüşlerinin analizi ve değerlendirmesi üzerinden, sözünü ettiğimiz iki farklı baskın politik hattın kısılcasına sıkışmayacak, insan hakları tartışmaları ekseninde adalete ve politikaya ilişkin yeni bir açıklığın yakalanabilir olup olmadığı felsefi bir düzlemde değerlendirilebilir olacaktır.

İnsan hakları tartışmalarının tarihine baktığımızda söz konusu alana ilişkin felsefi tartışmaların temel karakteristiği bakımından modern olduğu ileri sürülebilir. Tartışmanın köklerini modern dönemde bulması, bizi öncelikle erken dönem modern doğal hukuk anlayışına götürür.<sup>4</sup> Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi düşünürlerin teorileri, modern doğal hukuk anlayışını temsil eden başlıca teorilerdir. Doğal hukukla iradi hukuk arasında ayırma giden Grotius'a göre doğal hukuk, köklerini rasyonel doğada ve toplumda bulur. Doğal hukuku teolojik varsayımlardan arındırmaya yönelik düşünür, doğal hukukun Tanrı tarafından bile değiştirilemeyecek bir

---

<sup>4</sup> Kökleri binlerce yıl öncesine uzanan doğal hukuk teorisi çok farklı biçimlere bürünmüştür. Ancak en genel tanımıyla doğal hukukun, Brian H. Bix'in ifade ettiği üzere, kozmik düzen, ahlak ve hukuk arasındaki bağlantılar hakkında yapılan bir sistematik düşünüş tarzı olduğu söylenebilir. [Bix, B. H. (2004). "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (s. 291). Çev. Ertuğrul Uzun. Cilt. 6, Sayı. 2]. Tarihsel olarak klasik doğal hukuk teorisi ile modern hukuk teorisi arasında bir ayırım yapmak mümkündür. Farklı amaçlara sahip olsalar da doğal hukuk teorilerinde ahlak ile hukuk arasında bir bağ kurma noktasında ortaklaşma söz konusudur. Çağdaş bir düşünür olan Finnis, bu ilişkiyi genel bir çerçevede betimlerken, 'iyi' hakkında enine boyuna tartışmalar yapmadan aslında adil bir hukuk sistemine ulaşamayacağını dile getirir ve doğal hukukun ne olduğu sorusunun bizi neyin 'iyi' olduğu sorusuna yönelttiğini ileri sürer. [Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press]. Raymond Wacks, doğal hukukun hukuk ile ahlak arasındaki kesişim noktası olduğunu belirterek Finnis'in bu tespitinin bir doğal hukuk analizi için sağlam bir temel teşkil ettiğini belirtir. [Wacks, R. (2013). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş* (ss. 37-38). Çev. Engin Arıkan. 8. Baskı. İstanbul: Tekin]. Doğal hukuk teorilerini, ele aldıkları problemler bağlamında dört kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, bir ahlak teorisi olarak karşımıza çıkan doğal hukuktur ve bu teori, doğru eylemin ne olması gerektiğine yanıtlar üretir. İkinci kategori ise, yine bir ahlak teorisi olan ama aynı zamanda ahlakın epistemolojik işlevine de odaklanan doğal hukuktur. Bu teoride ise ahlaki bilgiye nasıl ulaşılacağına, eş deyişle ahlaki bilginin nasıl gerekçelendirileceğine odaklanılır. Üçüncü kategori ise, daha çok hukuk alanına giren doğal hukuk teorisidir. Bu teoride hukukun ve hukuki kurumların doğru şekilde anlaşılmasına yönelik bir tartışma yürütülür. Son kategori ise, modern politika teorisinin ve uluslararası hukukun bir parçası olarak ortaya çıkan doğal hukuktur. Bu anlayışta, mevcut hükümetlerin rolü ve sınırları ile yurttaşlık tartışmaları etrafında doğal haklar tartışması yürütülür. [Bix, B. H. (2004). "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (s. 291). Çev. Ertuğrul Uzun. Cilt. 6, Sayı. 2].

özü olduğunu ileri sürer.<sup>5</sup> İnsanın rasyonel ve toplumsal doğasına dikkat çeken düşünür, oluşturulacak pozitif ya da iradi hukukun doğal hukuku referans alması gerektiğini ileri sürer. Grotius her ne kadar insanın toplumsallığına işaret etse de bir eylemin rasyonel ve ahlaki oluşunu doğal hukuka/doğal yasaya bağlar. Bir başka doğal hukukçu olan Hobbes, sivil toplum öncesi durumu “doğa durumu” olarak adlandırır ve doğa durumunda herkesin haklar ve özgürlükler bakımından eşit olduğunu savunarak doğal haklardan doğal yasaya giden bir yol izler. Doğa durumundaki bireylerin yaşamlarını koruma ve sürdürme noktasında birbirleri üzerinde egemenlik kurma hakkını da beraberinde getirecek olan eşitlik durumunu herkesin herkesle savaşı<sup>6</sup> olarak yorumlayan Hobbes, bireylerin ancak haklarını bir egemene devrederek güvenlik ve barış durumuna geçebileceklerini savunur. Sözleşmeyle birlikte doğal haklar doğa yasalarına dönüşerek ahlak ve adalet oluşur. Hobbes’tan farklı olarak Locke, doğa durumunu sürekli bir savaş durumu olarak tasarlamaz, ancak toplum sözleşmesi öncesi özel mülkiyetin yeterince korunmadığını (veya anlaşmazlık durumunda konuyu ele alabilecek bir yargıcın olmadığını) ileri sürer. Yine Hobbes’tan farklı olarak, doğal hakların doğal yasadaki türediğini savunarak doğal hukuku önceler. Locke’a göre doğal hak, bir şeyden özgürce yararlanma anlamına gelirken doğal yasa, emredici ve yasaklayıcıdır. Doğal yasayı Tanrı yasasıyla özdeşleştiren Locke, insanın aklı sayesinde bu yasaya ulaşabileceğini savunur. Bu temellerden hareket eden Locke, toplum sözleşmesiyle birlikte, mülkiyet de dâhil olmak üzere ilahi yasaya dayanan hak ve özgürlüklerin korunduğu<sup>7</sup> bir politik düzene geçişi zorunlu görür. Hobbes’ta mutlak monarşi olarak karşımıza çıkan egemen güç Locke’ta yerini anayasal monarşiye (yasama meclisine) bırakır. Rousseau ise, Locke’un aksine özel mülkiyeti eşitsizliğin nedeni olarak yorumlayarak doğa durumundaki eşitliğin sivil topluma geçişle birlikte bozulduğunu ifade eder. İnsan doğasına dair kendinden önceki varsayımları reddeden düşünür, doğa durumunda insanların ne iyi ne de kötü olarak nitelendirilebileceğini ileri sürer. Bir ilk sözleşmeye geri gidilmesi gerektiğini savunan Rousseau, kendi toplum sözleşmesini<sup>8</sup> “genel irade” temeline oturtarak cumhuriyetçi bir

---

<sup>5</sup> Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku* (ss. 18-19). Çev. Seha L. Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

<sup>6</sup> Hobbes, T. (2018). *Leviathan* (ss. 99-101). Çev. Semih Lim. 18. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>7</sup> Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (ss. 23-37). Çev. Fahri Bakırcı. 2. Baskı. Ankara: Ebabel.

<sup>8</sup> Rousseau, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. 10. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası.

pozisyon benimser. Bu bağlamda bireylerin sahip olduğu doğal haklar, “genelin iyisi” uğruna kısıtlanabilir. Rousseau her ne kadar demokratik katılım esasını gözetse de eşitlik ile özgürlüğün korunması adına, yasama erkine hakları kısıtlama yetkisi verir.

Meşruiyetlerini dayandırdıkları ilkeler birbirinden farklı olsa da yukarıdaki doğal hukuk teorilerinin ortaklaştığı nokta, insan aklının keşfedebileceği, apaçık ve pozitif hukuku belirleyen bir doğal hukukun varlığını kabul etmeleridir. Bu düşünme biçimi sadece pozitif hukuku belirleyen evrensel bir ölçüt sunma iddiasında olduğu için değil, aynı zamanda tüm bireysel ve toplumsal pratikleri yönlendirecek ahlaki bir ölçüt sunma iddiasında olduğu için de sorunludur.<sup>9</sup> Sunulan evrensel/aşkın ölçüt, adaletin içeriğini de belirlemektedir. Doğal hukuk anlayışında adalet, çoğu zaman toplum ve tarih dışı soyut bir ilkeye dönüşmüştür. Bu bağlamda adalet, insan doğasına ya da doğa (Tanrı) yasasına uygun eylemlerde bulunmak anlamına gelir. Doğal hukuk anlayışının karşısında yer alan ve temellerini Jeremy Bentham ile John Austin’de bulan modern hukuki pozitivizm ise, haklar meselesini yasal düzenin sınırları içerisinde kalarak ele almaktadır. Bu noktada doğal hukukun ahlak ve adalet anlayışını reddederek önemli bir dönüşüme imza atan hukuki pozitivizm, teorik düzeyde derinleşerek Austin’den Lionel Hart’a (toplumsal kurallar olarak hukuk) oradan Hans Kelsen’in düşüncelerine (normlar olarak hukuk) uzanarak pek çok yeni tartışmayı hukuk felsefesinin ajandasına yerleştirmeyi başarmıştır. Ne var ki hukuki pozitivizmin, doğası gereği, aşmakta zorlandığı bir problem vardır. Bu problem hukuk alanını da felsefi olarak bir çıkmaza sürüklemiştir. Bu çıkmaz adalet-yasa

---

<sup>9</sup> Doğal hukukun hukuk ile ahlak arasındaki keşişim noktasında ele alınması, ahlakın insan aklı tarafından keşfedilebileceği iddiasını da içermektedir. Doğal hukuk açısından ‘doğal olan’ın, ahlaka ve dolayısıyla akla uygun olan şekilde karşımıza çıktığını söylemek mümkündür ki bu da ‘doğal olan’ ile ‘olması gereken’ arasındaki ilişkiye referans içerir. [Wacks, *a. g. e.*, s. 37.] Bu ilişki birçok tartışmayı beraberinde getirir. Örneğin Tanrı yasasına ya da dini otoritelere başvuran biriyle bu referansları kabul etmeyen birinin doğal olandan anladığı şey birbirinden farklı olacaktır. Örneğin bugün sıklıkla karşımıza çıkan homoseksüellik karşıtlığı, bir doğal yasaya ve bu yasayı kabul eden çoğunluğun kanısına göre kötü addedilebilmektedir. Ancak yaşamını böylesi bir doğal yasa varsayımına dayandırmayan bir başka toplulukta homoseksüellik kötü olarak addedilmeyebilir. Dolayısıyla doğal hukukun herkes için geçerli bir ahlak yasası ya da doğal yasa varsayımı kimi açmazları kendi içerisinde barındırır.

Dolayısıyla doğal hukuk teorileri için şu söylenebilir: Farklı problem alanlarıyla karşımıza çıkan doğal hukuk ve doğal hak teorilerinin zaman zaman dini, zaman zaman ahlaki, zaman zaman hukuki, zaman zaman da politik düşüncenin ayrılmaz bir parçası olduğunu görmekteyiz. Doğal hukuk teorileri bu bağlamda kimi zaman muhafazakâr ve dayatmacı bir biçimde karşımıza çıkarken kimi zaman da devrimci işleviyle karşımıza çıkabilmektedir. Örnek vermek gerekirse Thomas Aquinas’ın doğal hukuk teorisi Katolik Kilisesi’nin çıkarlarına hizmet ederken, Grotius, Locke ve Rousseau’nun teorileri bağımsızlık mücadelelerinin ve devrimci hareketlerin kaynağını oluşturmuştur. Bunun için bkz. [Bix, B. H. (2004). “Doğal Hukuk: Modern Gelenek”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (s. 292-293).

özdeşliğinden kaynaklanmaktadır. Doğal hukukta adalet, doğal yasayla özdeşleştirilirken, hukuki pozitivizmde de pozitif yasayla özdeşleştirilir. Bu özdeşleştirme bir dizi tartışmaya gebedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında insanlığa karşı işlenen suçlara yönelik yürütülen adli soruşturmalarda kimi sanıklar savunmalarını, içinde yer aldıkları rejimin yasalarına uygun davrandıkları argümanına dayandırmışlardır.<sup>10</sup> Sanıklara göre başka bir yasal zeminin öngördüğü yaptırımlar aracılığıyla yargılanmaları hukuken doğru değildir. Dolayısıyla bir eylemin yasal olmasının beraberinde o eylemin etik meşruiyetini getirip getirmediği sorusu bir anda çağdaş politika felsefesinin yanıtlamaya çalıştığı sorulardan biri oluvermiştir. 1960 ve 70’lerden sonra da dünyada yaşanan kimi olaylar ve haber akışları insan hakları tartışmalarının etik ve değerler problemiyle ilişkisini alevlendirmiştir. Örneğin Kamboçya’daki ölüm kamplarından kaçanlar, Vietnam’da bot insanların kaçıışı, Sovyetlerin Afganistan’ı işgal edişinden dolayı yaşanan insanlık dışı durumlardan kaçanlar, Varşova Paktı ülkelerinden kaçan muhalifler bunlardan bazılarıdır. Tüm bu gelişmeler adaletin salt yasalara indirgenemeyeceğini ve yasaların etik meşruiyetine ilişkin soruşturmanın yeni baştan gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koyar niteliktedir. Bu gereklilik özellikle savaş sonrası doğal hukuk tartışmalarının canlanmasına ve insan hakları politikalarının yeniden adalet kavramıyla birlikte değerlendirilmesine yol açmıştır. Yirminci yüzyıl doğal hukuk geleneğinin insanlık tarihi sahnesine döndüğü yüzyıl olmuştur, ama bu sefer tüm yasaları belirleyen bir yüksek yasa ölçütü formunda değildir.

Sözleşmecî gelenek sonrası Immanuel Kant’la birlikte haklar tartışmasının seyrinin değiştiğini ve insan haklarının politik bir bağlama taşındığını söylemek mümkündür. Bu da doğal hukuk geleneğinin metafizik unsurlardan sıyrılması ekseninde önemli bir gelişmedir. Kant’a göre hak, her bireyin özgürlüğünün diğer bireylerin özgürlüğüyle uyum içinde sınırlandırılmasıdır, ki bu da ancak *dışsal yasalardan* ibaret olan *kamusal hukuk* fikriyle mümkün hâle gelir.<sup>11</sup> Ahlaki açıdan bireye dışarıdan dayatılan hiçbir unsuru

---

<sup>10</sup> Bu noktadaki önemli iki örnekten birisi 1945 ve 1946’daki Nürnberg duruşmaları, diğeri ise Eichmann davasıdır. İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulan Nürnberg Mahkemeleri’nde yargılanan Nazi idarecileri/bürokratları ile 1961’de Kudüs’te yargılanan Adolf Eichmann, kendilerini devlet yasalarına ve göreve/ödeve uygun hareket ettikleri gerekçesiyle savunmuşlardır.

<sup>11</sup> Kant, I. (2010). “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz” [Teori ve Pratik]”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 34). Der. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.



kabul etmeyen Kant, bireysel özgürlüklerle toplumsal özgürlüklerin uyumu için belirli oranda bir dışsal zorlama olması gerektiğini düşünür ve bu bağlamda hukuki sözleşmeye başvurur. Ahlaki eylemin evrensellik koşulunu belirlemeye yönelik Kant'ın, kategorik buyruğun formülasyonlarından ikisine bu noktada değinmek gerekir. Bunlardan ilki, “kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun”<sup>12</sup> şeklindeyken, ikincisi ise “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun”<sup>13</sup> şeklindedir. İkinci ölçüt, Kant'ın hukuk felsefesinde “kendinde amaç olarak insanlık” ifadesinde anlam kazanır. Dolayısıyla düşünürün kendi kendine yasa koyan akıl kavramı, ahlak yasasının hukuki-politik alanla ilişkisini belirler. Bu ilişki özgürlük ve eşitlik tartışması bağlamında otonomi kavramına bakmayı gerektirir.

Fransız Devrimi'nin de çağdaşı olan Kant'ın otonomi kavramına getirdiği özgün yorum doğal hukuk felsefesi tarihinde önemli bir dönemeçtir. Kant Rousseau'yu takip ederek, modern özgürlüğü öncelikle bir otonomi tartışması, eş deyişle yasa yapma edimi ve bu yasayı kendisinin kılma gücü olarak anlamıştır. Aydınlanma felsefesinin, otonomiyi sadece “belirlenmemiş olma” (buna negatif özgürlük de denilebilir) şeklinde kavrayan bakış açısının ötesinde, Kant'ın *Moralität* kavramı, yasanın kurucu ilkesi etrafında örgütlenen bireyin eylemlerine yönelik eleştirel bir bakış açısı ortaya koymayı amaçlar. Öyleyse, Kant açısından temel soru artık “*quid facti*” değil, “*quid juris*” (meşruiyet nedir?) olmalıdır.<sup>14</sup> Meşru olan ve olmayan arasındaki fark hem otonomi sahibi özneleri hem de demokratik cumhuriyetin üzerine kurulacağı yasal ilişkileri açıklar.<sup>15</sup> Bu açıklamaya eşlik eden unsur şudur: otonom ahlaki bireyler, kendi özgürlüklerinin başkalarının özgürlükleriyle uyumlu olması gerektiğini, yine ahlak yasasının kendisini özgürlük yoluyla nedensellik olarak sunmasından dolayı kavrarlar. Özgürlüğü bu

---

<sup>12</sup> Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (s. 55). Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

<sup>13</sup> A. g. e., s. 46.

<sup>14</sup> Güler, Ö. E. (2022). “Geuss, Benhabib, Jay ve Toker: Jürgen Habermas, Demokratik Tahayyül ve Sosyalist Strateji”, *Birikim Dergisi* (s. 26). Sayı. 397.

<sup>15</sup> Habermas, J. (2021). “Once again: On the relationship between morality and ethical life”, *European Journal of Philosophy* (s. 545). Vol. 29, No. 3.

bağlamda ahlak yasası uğruna, eş deyişle ödev uğruna<sup>16</sup> eylemde bulunmakla ilişkilendiren Kant, sivil anayasayı *özgür* insanlar arasındaki ilişki olarak görür.<sup>17</sup> Kant'ın bu değerlendirmesi doğal hukukun metafizik boyutunun aşılmasını mümkün kılan ilk aşamadır aynı zamanda, çünkü düşünürle birlikte haklar ve özgürlükler tartışması politik topluluğun bir problemine dönüşür. Başka bir ifadeyle, herhangi bir hak ihlali sorusu artık metafizik bir problem değil, politik bir problemdir.

Kant'ın pratik felsefesini aşkın olarak yorumlayan Hegel ise Kant'ın insan hakları anlayışının dayandığı ödev, evrensellik ve özgürlük fikirlerini yetersiz bularak eleştirir. İnsanın insan olması bakımından sahip olduğu hakları soyut öznellik anlayışı temelinde açıklama girişimini başarısız bulan Hegel, haklar tartışmasını karşılıklı tanınma ve toplumsal özgürlük bağlamına yerleştirir. Kant'ın ödev kavramını soyut ve formel olarak yorumlayan Hegel'e göre, eylemin maksiminin evrensel bir ölçüt içermesi gerektiğine yönelik Kantçı iddia da bu nedenle soyut düzeyde kalmaya devam etmektedir.<sup>18</sup> Kant'ın kullandığı ve ahlaklılık anlamına gelen *Moralität* kavramı yerine etik yaşam veya törellik anlamına gelen *Sittlichkeit* kavramına başvuran<sup>19</sup> Hegel açısından hakların anlam kazandığı bağlam etik yaşamın kendisidir ve bu nedenle gerek eylemlerin gerekse hakların içeriğini soyut ahlak değil, etik yaşam belirler. Kant ile Hegel arasındaki bu belirgin farkı Özgür Emrah Gürel şu şekilde açıklar:

(...) Hegel'in Kantçı otonomi anlayışını modern dünyanın çatallaşmış ve yabancılaşmış ilişkileri içinde yeniden tesis etmek adına önerdiği etik-yaşam tezidir. Hegelci eleştiri, Kant'ta eksik bırakıldığını düşündüğü toplumsal ve iktisadi ontolojiden hareketle, eleştiriyi içsel olarak normatif kılabilen sabit yapılar olmadığını, aksine Kant'ın akıl kavramının kendi felsefesi açısından kabul edilemez boyutlarını tarihsel olarak “de-süblime etmek” gerektiğini vurgular. Kültürel ve entelektüel inşanın tarihsel gelişimi ve modern dünyanın rasyonel kurumları içerisinde negatif ve pozitif özgürlüklerin sınıflandırılması sayesinde, etik-yaşamın bütünlüğünü başarıyla kurabilecek

---

<sup>16</sup> Kant, ödevde uygun eylem ile ödev uğruna yapılan eylem arasındaki farkı şu şekilde dile getirir: “Başka bir öznel ilke güdü olarak kabul edilmemelidir; yoksa eylem gerçi yasanın buyurduğu biçimde sonuç verebilir, ama ödevde uygun olduğundan, ödevden dolayı yapılmadığından, bu yasa koymada aslında söz konusu olan niyet ahlaksal değildir.” [Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi* (ss. 90-91). Çev. İoanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı. 3. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları].

<sup>17</sup> Kant, I. (2010). “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz” [Teori ve Pratik]”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 34). Der. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>18</sup> Hegel, (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (ss. 120-121). Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal.

<sup>19</sup> A. g. e., s. 58.

toplumsal ilişkilerin normatif gücünü de açığa çıkarmış olur. Kant'tan Hegel'e giden felsefi patikada açığa çıkan temel konu, özgürlüğün ancak özneler-arası bir ilişki içinde hem tarihte hem de rasyonel kurumlar içerisinde kurulması gerektiği iddiasıdır.<sup>20</sup>

Hegel'in Kant eleştirilerinin ardından, Karl Marx'ın Hegel'in takipçisi olarak felsefesine yönelttiği eleştirinin omurgasını Hegel'in "ikinci-doğa" olarak tanımladığı etik-yaşamın içine sinmiş olan iktisadi merkezli tahakküm ilişkileri, bu ilişkilerin yarattığı olağanüstü yoksulluk ve şiddet oluşturur.<sup>21</sup> Kapitalizmin asli yapısını oluşturan üretim ilişkileri ve sınıf çatışmasının, Hegel'in ileri sürdüğü üzere modern bürokratik devletin rasyonel denetimi altında çözülemeyeceği açıktır.<sup>22</sup> Bu yüzden Marx devlet seçeneğini dışarıda bırakan yeni bir rasyonalite, toplumsallık ve politik çözüm arayışına girer. Bu arayışta düşünür burjuva toplumunun analizini alt yapı-üst yapı ayrımı bağlamında gerçekleştirir. Düşünür, hukuk kurumunu toplumun alt yapısınca, eş deyişle maddi koşullarınca belirlenen bir üstyapı ögesi olarak ele alır. Buna istinaden, insan haklarını da bu üstyapının parçası olarak değerlendirir ve insan haklarını gerçek yurttaşların değil, burjuva insan-bireyinin bencil hakları olarak yorumlar. Fransız *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'ni temele alarak insan hakları bildirelerini eleştiren Marx'a göre, bu bildirelerde yer alan haklar somut bireylerin değil, topluluktaki diğer bireylerden soyutlanmış bencil burjuva bireylerinin haklarıdır<sup>23</sup> ve bu haklar politik özgürleşimin gerçekleşmesine görece bir katkı sunsa bile, nihai özgürleşimi, eş deyişle insani özgürleşimi gerçekleştirmez.

Marksist teoriden insan haklarına yükselen eleştirilere yirminci yüzyılda modernite eleştirileri eşlik etmiştir. Aydınlanmanın ilerleme vaadi boşa çıkmış; yirminci yüzyılda yaşanan savaşlar, soykırım ve diğer tüm insanlık suçları örnek gösterilerek modernitenin kendi kategorileri ve hedefleriyle kendisinin altını nasıl oyduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Adorno ve Horkheimer, insanlığın sürekli ilerlemek yerine barbarlığa battığını ve Aydınlanmanın kendisini ortaya koyduğu rasyonel ve ilerlemeci söylemin, yirminci yüzyılda gelinen noktaya çeliştiğini ifade ederler.<sup>24</sup> Aydınlanmanın rasyonel, otonom,

---

<sup>20</sup> Güler, Ö. E. (2022). "Geuss, Benhabib, Jay ve Toker: Jürgen Habermas, Demokratik Tahayyül ve Sosyalist Strateji", *Birikim Dergisi* (s. 26). Sayı. 397.

<sup>21</sup> A. g. e., s. 26.

<sup>22</sup> Habermas, J. (2021). "Once again: On the relationship between morality and ethical life", *European Journal of Philosophy* (s. 549). Vol. 29, No. 3.

<sup>23</sup> Marx, K. (1997). *Yahudi Sorunu* (s. 32). Ankara: Sol.

<sup>24</sup> Adorno, T. & Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (s. 10). Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabcacı.

ahlaklı ve özgür bireyi, özellikle İki Dünya Savaşı sırasında yaşanan dehşetin ve kötülüğün mimarı olarak tarihteki yerini almıştır. Başlangıç kısmında da belirttiğimiz üzere günümüzde insan hakları ve demokrasinin dayandığı temel ilkeler olan adalet, eşitlik ve özgürlük gibi kavramların/değerlerin içinin boşaltılmaya devam ettiğine, insan haklarının ve özgürlüklerin egemen ideolojilerin/hegemonik güçlerin çıkarları adına gerçekleştirdikleri eylemleri meşrulaştırdıkları araçlar olarak kullanıldığına hâlâ şahit olmaktayız.

Tüm bu hususlar, demokrasi ve insan haklarının (özgürlüklerin) sonunun geldiği iddialarına yol açmıştır. Ancak her son ilanının yeni bir söylem, tartışma ve teori imkânı doğurduğunu söylemek mümkündür. Bugün insan hakları ve demokrasinin yaşadığı meşruiyet krizi, onların toptan reddedilmesi gerektiği iddiasını zorunlu şekilde doğurmaz. Her türden homojenleştirici evrensellik iddiasının, özcü yaklaşımın, dini ve metafizik söylemin reddedildiği bir haklar politikası üzerine konuşulabilir. Çağın deneyimlerine bağlı olarak artan düşünsel ve vicdani çeşitlilik karşısında, hak taleplerinin dikkate alınmadığı bir toplumsal mücadele pratiği eksik kalacaktır. Politika felsefesini salt insan hakları söylemine indirgemek mümkün olmadığı gibi, hakların dikkate alınmadığı bir toplumsal mücadele pratiğinin de ne denli başarılı olacağı tartışmaya açıktır. Bu bağlamda çalışmanın temel sorusunun hedefi, insan hakları eleştirilerini dikkate alan, ancak salt olumsuz eleştirilerle yetinmeyerek savunulabilir ve yeni bir haklar politikasına hangi referanslarla ulaşılabileceğini soruşturmaya yönelik bir felsefi perspektif arayışıdır. Hızla gelişen teknolojiler, büyük çaplı insan hareketliliği ve buna bağlı sosyokültürel hareketlilik, karmaşıklaşan ekonomik sistemler, ekosistemde yaşanan değişimler vb. birçok husus insan hakları tartışmalarına bugünün gözüyle bakmayı gerekli kılmaktadır. Bu zorunluluktan dolayı, çalışmada hukuk felsefesinde hâkim olan iki teorinin radikal eleştirisini içeren yeni bir bakış açısı sergilenmeye çalışılmıştır. Bu iki teori doğal hukuk ile hukuki pozitivizmdir. Artık ne modern doğal hukuktaki gibi insan doğasına dayalı evrensel bir insanlık söylemini ve bu söylem etrafında şekillenen haklar anlayışını ne de hukuki pozitivizmin hakları yasalara indirgeyen yaklaşım biçimini kabul etmek mümkün değildir. Bu eleştirel yaklaşım hem insan haklarının çağdaş politika felsefesinde yeni bir söylem alanına temas etmesine imkân tanıyacak hem de güncel toplumsal ve politik

konular, iki geleneksel hukuk felsefesi teorisinin, doğal hukukun ve hukuki pozitivistin yorumlarına sıkışıp kalınmadan yeni bir bakışla ele alınıp tartışılabilecektir.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız felsefi problem ve varsayımlarla organize olan bu tez, giriş ve sonuç bölümleri dışında dört ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın “Ronald Dworkin: Haklar, Adalet ve Eşitlik” başlıklı bölümünde, Ronald Dworkin’in hak, adalet ve eşitlik arasında kurduğu ilişkiye yer verilecektir. Dworkin’in hukuk teorisi adalet temelinde şekillenmekte ve hukukun etik bir boyut içerdiği savına dayanmaktadır. Düşünürü göre, demokratik bir hukuk devletinin meşruiyeti ancak insan haklarını ciddiye almasıyla mümkündür. Hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağ kuran düşünür, kurduğu bu bağda bir taraftan pozitif hukuku belirleyen ahlaki bir yasayı kabul etmeyerek doğal hukukla arasına mesafeye koymaya çabalarken, diğer taraftan ahlaki hukuk alanından ya tamamen çıkararak ya da ona olumsal bir alan açan hukuki pozitivist eleştiriler yöneltir. Hukuku bir yorum faaliyeti olarak gören düşünür, yargıçların adil kararlar alması için pozitif hukuka gömülü ama ondan ibaret olmayan ahlaki ilkeleri keşfetmeleri gerektiğini ileri sürer. Dworkin, bireyler tarafından onanmadan, onlara dışarıdan dayatılan hakların varlığını kabul etmez. Bu nedenle yargıçlar hukuki -ve dolayısıyla ahlaki- kararlar alırken bireyin kendi yaşam algısı ve yaşam pratikleri doğrultusunda onadığı, aynı zamanda diğer bireylerin haklarını gözetme koşulunu sağlayan hakların neler olduğunu bulup ortaya koymakla yükümlüdürler. Dolayısıyla Dworkin açısından adalet bir hak meselesidir. Düşünürün hak-adalet ilişkisini tamamlayan en önemli ilke ise eşitliktir. Her bireyin eşit ilgi ve saygı hakkına sahip olduğunu dile getiren Dworkin’e göre devlet, bireylere eşit ilgi ve saygıyla muamele etmelidir. Çünkü hukuka değer veren bir toplumun tesisi ve demokratik hukuk devletinin meşruiyeti ancak bu koşulla sağlanabilir. Dworkin, hukuk ve adalet teorisinin temelini oluşturan eşit ilgi ve saygı hakkını ekonomik eşitlik üzerinden açıklar. Bu bağlamda refah eşitliğinin karşısına kaynak eşitliğini çıkaran düşünürü göre, bireylerin kendi yaşamlarını tesis etme noktasında ihtiyaç duydukları mal, fırsat ve kaynaklara erişebilmesi onların temel hakkıdır. Hakları bireylerin ellerinde tuttuğu kozlar olarak gören Dworkin, bireysel hakları toplum çıkarlarının üstünde konumlandırarak özellikle faydacı hukuk anlayışını eleştirir. Son olarak, Dworkin’e göre, eşit ilgi ve saygı hakkının gözetilebileceği yönetim şekli demokrasidir. Ortaklık demokrasisi anlayışını savunan düşünürün değerlendirmesine göre, tüm bireylerin kararlarının hesaba katıldığı

ve hiç kimsenin hakkının, çoğunluğun kararı doğrultusunda ihlal edilmediği bir demokrasi anlayışının benimsenmesi gerekir.

Çalışmanın “Jürgen Habermas: Haklar, Politika ve Demokrasi” başlıklı bölümünde, Habermas’ın politika felsefesinin temelini oluşturan demokrasi-insan hakları ilişkisine yer verilecektir. Düşünür hukukun ve insan haklarının yine hukuk içerisinde kalınarak temellendirilmesini imkân dâhilinde görmez. Yasallık ile meşruiyet arasındaki gerilime odaklanan Habermas, insan haklarının öznelerarası iletişimsel eyleme dayalı demokratik politikada açıldığını ileri sürer. Tıpkı Dworkin gibi, hukuktan pozitif hukuku anlayan Habermas, toplumun pozitif hukuk ekseninde ortak bir yaşam tesis etmesinin yolunun ancak haklar sisteminden geçtiğini belirtir. Doğal hukukta varsayıldığı şekliyle doğuştan hak anlayışına sıcak bakmayan Habermas, hakların demokratik müzakere sürecinin temelini oluşturan dil dolayımında tezahür ettiğini savunur. Öznelerarası iletişimde açığa çıkan haklar, öznelerin birbirlerine karşı sunduğu ve birbirlerinden talep ettiği ilkeler, eş deyişle birey ve topluma dışsal olmayan unsurlardır. Öznelerin karşılıklı olarak birbirlerinden talep ettikleri bu haklar, demokratik müzakere sürecinde gerekçelendirilebilir ve evrenselleştirilebilir argümanlarla desteklenirler. Bu noktada “ideal konuşma durumu” varsayımından hareket eden düşünür, kamusal alanda yürütülen tartışmaların ve öne sürülen ahlaki argümanların gerekçelendirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Habermas’a göre, demokratik politika alanının genişletilmesi, insan haklarının meşruiyetini de beraberinde getirecektir. Aynı şekilde insan haklarının varlığı da demokrasiyi mümkün kılacaktır. Kısacası Habermas düşüncesinde insan hakları ile demokrasi birbirini zorunlu olarak gerektiren eş-kökenli iki kavramdır. Sivil toplum-devlet ayrımı, yasallık-meşruiyet gerilimi ve son olarak anayasalcılık fikri ekseninde kendi demokratik politika teorisini geliştiren Habermas, Kantçı kozmopolitanizmi revize ederek uluslararası hukukun kurumsallaşması gerektiği sonucuna ulaşır. Bu bağlamda anayasal yurttaşlığı tüm dünya halklarını kapsayacak ve göçmenler dâhil hiçbir bireyi dışarıda bırakmayacak bir şekilde genişletmeye çabalar. Düşünürün bu çabası, modern dünyanın içerisinde bulunduğu krizin aşılmasına yönelik bir çözüm önerisidir. Kendi öznelerarası felsefe anlayışını soyut ego’yu merkeze alan modern özne felsefesinin karşısında konumlandırılan Habermas, insan haklarının ancak öznelerarası iletişimsel eyleme dayalı demokratik politika ile temellendirilebileceğini ileri sürer.

Çalışmanın “Michel Foucault: Haklar, İktidar ve Özgürlük” başlıklı dördüncü bölümünde, Foucault’nun eleştirel insan hakları anlayışına yer verilecektir. Foucault’nun haklar konusunda tartışmalı bir pozisyona sahip olduğunu söylemek mümkündür. Düşünür özellikle ilk dönem çalışmalarının ağırlıklı merkezini oluşturan özne-iktidar sorunsalından hareketle, insan hakları söyleminin iktidar düzeneklerine eklenerek belirli türden özne kategorilerini doğurduğuna dikkat çeker. 1975 sonrası çalışmalarında ve söylemlerinde ise hakları daha çok ciddiye alan bir bakış açısı sergiler. Modern öncesi iktidar analizinde hukukun ve dolayısıyla insan haklarının kendisini yasa olarak dayatarak iktidara meşruiyet sağladığına dikkat çeken düşünür, modern dönem iktidar analizinde ise hukukun iktidar mekanizmalarına eklenildiğine, zaman zaman modern iktidar işleyişini belirleyen bir öge zaman zaman ise bir enstrüman olarak belirdiğine işaret eder. Gerek insan haklarına gerekse hukuka yönelik bu bakış açısından hareketle, düşünürün hakları toptan reddettiğine yönelik radikal bir iddia kabul edilebilir görünmemektedir. Düşünürün ilgisi her ne kadar son dönemde insan haklarına olumlu yaklaşacak biçimde değişse de onun ilk dönem çalışmalarıyla son dönem söylemleri arasında radikal bir kopuş olduğu da kolayca gerekçelendirilemez. Foucault’nun insan haklarına dair olumlu düşünceleri, onun ilk dönem çalışmalarını dışarıda bırakmaz çünkü gerek iktidar-özne sorunsalı gerekse daha sonra yöneldiği etik ve özgürlük tartışmaları, birbirini destekler niteliktedir. Sonuç olarak Foucault’nun özgürlük anlayışı, insan haklarını dışarıda bırakmayan bir karaktere sahiptir. Özgürlüğü etik bir pratik olarak ele alan Foucault, iktidarın olduğu her yerde direnişin de olduğunu ifade eder. İktidarı stratejik oyunlar olarak yorumlayan düşünür, hakların da stratejik ve taktiksel bir boyut içerdiğini hatırlatır. Özcü kimliklere ve sabit-değişmez haklar anlayışına karşı çıkararak hakları topluluğun performatif mekanizması olarak ele alarak hak mücadelelerinin sürekli ve dinamik yönünü ortaya çıkarmaya çabalar. Bu bakış açısından hareketle, hakların ancak talep edildiklerinde ve uygulandıklarında varlık ve anlam kazanabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Çalışmanın “Eleştirel Bir Değerlendirme: İnsan Hakları Bağlamında Çağdaş Problemler ve Tartışmalar” başlıklı son bölümünde ise, her üç düşünürün eleştirel bir karşılaştırması yapılarak güncel meseleler ele alınacaktır. Yapılan eleştirel değerlendirmede, üç düşünürün dışında çağdaş politika felsefesinde insan hakları tartışmalarına önemli katkıları olan diğer çağdaş isimlere de yer verilecektir. Bu bölümde ilk olarak insan hakları

tartışmalarının merkezinde yer alan dört probleme odaklanılacaktır. Bunlardan ilki hakların temellendirilmesi meselesi, ikincisi adalet ve insan hakları ilişkisi, üçüncüsü hukuk-iktidar-şiddet ilişkisinde insan haklarının konumu, sonuncusu ise insan-yurttaş kıskacında haklar tartışmasıdır. Bu dört problem alanından hareketle çalışmanın odak düşünürleri arasında hangi noktalarda benzerlikler, hangi noktalarda ayrışmalar olduğu üzerinde durulacaktır. Yapılan karşılaştırmanın ardından ise göçmenlik, Kovid-19 ve yoksulluk üzerine bir tartışma yürütölerek yine her üç düşünür arasında eleştirel bir diyalog kurulacaktır. Böylece güncel konu ve tartışmalar eşliğinde insan hakları politikasına yönelik yeni bir söylemin nasıl bir işleyişe sahip olabileceğı ve bu işleyişin çağdaş politika felsefesinde ne türden bir konuma sahip olabileceğı gösterilmeye çalışılacaktır.

Sonuç olarak, Dworkin, Habermas ve Foucault'nun insan haklarına yönelik düşüncelerinin analizi ve karşılaştırmalı bir değerlendirmesi ekseninde yürütölülecek bu çalışma günümüzde alternatif bir insan hakları politikasının ne tür bir çerçevede mümkün olabileceğini soruşturmayı amaçlamaktadır. Bu amaca uygun olarak post-metafizik söylemin kazanımlarını bertaraf etmeden insan haklarına yönelik normatif bir açılımın imkânı soruşturmanın ilgi odaklarından biridir. Bu imkânın yeni metafizik önerilere ve anti-demokratik politik tahayyüllere hizmet etmemesi için her türlü aşkınlıktan arındırılmış bir politik-pratik bağlamla birlikte düşünölmesi gerektiğı açıktır. Bu açıklık insan hakları söylemini (insan haklarını temellendirme problemi eşliğinde), kimlik/farklılık ve evrensellik problemi kıskacına sokmadan yeniden tartışmaya açmayı gerektirir. Bu çalışmanın ana eksenini belirleyen felsefi problem ve amaç budur.



## 2. RONALD DWORKIN: HAKLAR, ADALET ve EŞİTLİK

Bu bölümde Dworkin'in hak, adalet ve eşitlik arasında kurduğu ilişkiye ve bu ilişki bağlamında insan hakları düşüncesine yer verilmektedir. Dworkin'in hukuk teorisi adalet üzerine temellenmiştir. Geliştirdiği haklar teziyle politika felsefesinde önemli bir yer edinen düşünür, hukuk-ahlak ilişkisinde açıklanan teorisini hukuki pozitivizm eleştirisi ekseninde geliştirmiştir. Hukuki pozitivizmin sadece hukuk kurallarını dikkate alırken hukukun ahlaki-politik ilkeleri de kapsadığını dikkate almamasını eleştiren Dworkin, etkili bir hukuk teorisinin kurallar kadar ilkeleri de içermesi gerektiğini savunur. Çünkü düşünüre göre ilkeler, insan haklarına uygun hukuki kararlar vermeyi ve dolayısıyla adil sonuçlara ulaşmayı sağlayan standartlardır. Dworkin'e göre bir devletin demokratik bir hukuk devleti sayılabilmesi ve meşruiyetini kanıtlayabilmesi ancak hakları ciddiye almasıyla mümkündür. Dworkin açısından hakların ciddiye alınması ise her bireye eşit ilgi ve eşit saygıyla muamelede bulunmayı gerektirir. Eşit ilgi ve saygı hakkı temelinde geliştirdiği teorisiyle Dworkin, hukuka değer veren bir toplumun nasıl inşa edilebileceği üzerine bir soruşturma yürütür.

Çalışmanın bu bölümünün ilk başlığı altında, Dworkin'in hukuk teorisi ve politika felsefesinin ana hatları sunulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak düşünürün kurduğu hukuk-ahlak ilişkisine, daha sonra yorum olarak hukuk anlayışına, son olarak ise hukuk-edebiyat ilişkisine yer verilecektir. İkinci başlık altında, Dworkin'in haklar tezi ve ilkeler modeli ele alınacaktır. Bu bağlamda ise düşünürün yaptığı haklar sınıflandırmasına yer verildikten sonra, hukuki pozitivizmin kurallar modeline yönelik eleştirilerine geçilecektir. Üçüncü başlık altında, Dworkin'in adalet teorisi ele alınacaktır. Düşünürün adalet üzerine genel düşünceleri tespit edildikten sonra, adaletle insan hakları arasında kurduğu ilişki irdelenecek, daha sonra ise adaletin temeline yerleştirdiği eşitlik anlayışına değinilecektir. Bu bağlamda refah eşitliği teorisini hangi gerekçelerden hareketle eleştirdiği soruşturularak düşünürün kaynak eşitliği yaklaşımına geçilecektir. Dördüncü başlık altında, Dworkin'in faydacı hukuk teorisine yönelik eleştirileri çerçevesinde insan

hakları savunusu ele alınacaktır. Bu doğrultuda hareket edilirken, ilk olarak faydacı hukuk teorisinin hak anlayışı özetlenecek, daha sonra ise düşünürün temel eleştirilerine geçilecektir. Beşinci başlık altında, Dworkin'in nasıl bir demokrasi anlayışına sahip olduğu ve demokrasi ile insan hakları arasında kurduğu içsel ilişkiye dair tespitlerde bulunulacaktır.

## **2.1. Dworkin'in Hukuk Teorisi ve Politika Felsefesinin Ana Hatları**

Dworkin, geliştirdiği hukuk teorisiyle politika felsefesi alanında önemli bir yer edinmiştir. Hukukun politik bir teşebbüs olduğunu öne süren düşünür, hukuka değer veren politik bir topluluğun/toplumun inşası için insan haklarının taşıdığı önemi açığa çıkarmaya çabalamaktadır. Dworkin'in hukuk teorisi büyük oranda hukuki pozitivism eleştirisine - özellikle Herbert Lionel Adolphus Hart'ın hukuki pozitivism eleştirisine- dayanır. Genel olarak hukuki pozitivism hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağ görmemesine itiraz eden düşünüre göre, yirminci yüzyılda yaşanan toplumsal, politik ve ekonomik gelişmeler hukuk ile ahlak arasında bir bağ kurulmasının, eş deyişle hukukun etik boyutunun dikkate alınmasının, gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu nedenle Dworkin açısından hukuki pozitivism, temel varsayımları ve ileri sürdüğü argümanlarıyla içinde bulunduğumuz çağ için yetersiz bir teori hâline gelmiştir. Düşünüre göre “hukuk hakkındaki pozitivist tartışmalar aslında ‘hukuk’ kelimesinin anlamına dair semantik anlaşmazlıklardır”<sup>25</sup> ve bu türden tartışmaların gölgesinde kalan hukuki pozitivism teorileri, hukukun ne olduğu sorusunun peşine düşerken hukukun nasıl olması gerektiği sorusunu sormayı ihmal ederler. Hukukun nasıl olması gerektiği sorusuna Dworkin tarafından verilen cevap ise, bizi hem hukuk-ahlak ilişkisine hem de yorum olarak hukuk anlayışına götürür. Düşünür, haklarının ciddiye alındığı bir politik topluluğun inşası için, yargıçların hukuku bir yorum faaliyeti olarak ele alması ve bu faaliyetin sonucunda ahlaki ilkelere -insan haklarını gözeten ahlaki yargılara- ulaşması gerektiğini ileri sürer.

---

<sup>25</sup> Wacks, R. (2013). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş* (s. 95). Çev. Engin Arıkan. 8. Baskı. İstanbul: Tekin.

### 2.1.1. Hukuk-ahlak ilişkisi

Dworkin'in hukuk ile ahlak arasında kurduğu ilişki bizi doğal hukuk tartışmalarına götürür ve düşünürün bir doğal hukukçu olup olmadığı sorusunu cevaplandırmayı gerektirir. Hukuk felsefesi tarihinde hâkim iki yaklaşım vardır. Bunlardan birisi doğal hukuk, diğeri ise hukuki pozitivismdir. Modern hukukun, doğal hukuk teorisiyle başladığını söylemek mümkündür. Erken dönem modern doğal hukuk teorileri, insanın insan olması bakımından ve doğuştan getirdiği birtakım haklara sahip olduğu savına dayanır. Doğal hukuk anlayışında hukuk ile ahlak arasında kopmaz bir bağ vardır. Doğal hukukun karşısında yer alan hukuk anlayışı ise hukuki pozitivismdir. Hukuki pozitivism, hukuku bir tür kurallar toplamı olarak tanımlar ve hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağ olmadığını savunur. "Pozitivism doğal hukukun varlığını inkâr ederken, doğal hukukçuluk pozitif hukukun varlığını kabul eder ama onun üzerinde pozitif hukukun uyması gereken doğal bir hukuk olduğunu da ileri sürer."<sup>26</sup> Hukuki pozitivismin genel ilkesi, yürürlükteki hukukun dışında bir referans kabul etmemesidir. Yürürlükteki hukukun en önemli karakteristiği, insan eliyle yaratılmış olmasıdır. Dworkin hukuktan pozitif hukuku anlamakla birlikte, kendi hukuk teorisini büyük oranda hukuki pozitivism eleştirisi üzerine kurar. Düşünür özellikle hukuki pozitivismin hukuk ile ahlak arasında keskin bir ayırım yapmasına ve hukuku salt kurallar bütünü olarak görmesine itiraz eder. Bu itirazına istinaden onun tamamen doğal hukukçu olduğunu söylemek çok da kolay değildir. Dworkin hukuki pozitivism'e yönelttiği kadar geniş çaplı olmasa da, doğal hukuk anlayışına da bazı eleştiriler yöneltilir. Dworkin'in doğal hukuka yönelttiği eleştirilerin yanı sıra, düşünürün öne sürdüğü tezlerden hareketle doğal hukukla arasına koyduğu mesafeyi saptamak mümkündür.

Öncelikle Dworkin, hukukun kaynağının ne olduğu sorusuna doğal hukuk teorisyenleriyle aynı cevabı vermez. Doğal hukukçular, hukukun kaynağını toplum sözleşmesi öncesinde var olan birtakım ilkelere görürler. Geleneksel doğal hukuk anlayışı açısından bu ilkeler açık seçiktir ve ispatı insan aklı sayesinde yapılabilir. İnsan aklının keşfedebileceği doğal haklar anlayışını özellikle Locke'ta açık bir şekilde görmek mümkündür. Dworkin ise hukukun kaynağını mevcut pozitif hukuk sisteminin kendisinde görür. Düşünürü hukuki

---

<sup>26</sup> Troper, M. (2011). *Hukuk Felsefesi* (s. 20). Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost.

pozitivizmden ayıran temel nokta ise, etik-politik ilkelerin de hukuk alanına dâhil edilmesi gerektiğine yönelik savıdır. Geleneksel doğal hukuk anlayışında evrensel ve apaçık bir ahlakın var olduğu iddiası yerleşiktir. Dworkin, aşkın bir hukuku benimsememekte, daha ziyade sosyal-epistemolojik kaygılarla hareket etmektedir. Eş deyişle Dworkin'e göre hukuk, evrensel olarak kabul edilen ve bireylerin zihinlerinde var olduğuna inanılan birtakım standartlara göre oluşmamakta; belirli bir zamanda belirli bir toplumun sergilediği pratiklere göre oluşmaktadır. Dolayısıyla hukuk, önceden belirlenmiş evrensel ahlaki standartların varlığına değil, belirli bir toplumda pratik edilen somut olaylara dayanır. Hukuk soru(n)larının düşünür tarafından ahlak sorunları/etik sorunlar olarak kavrandığı bağlam budur. Bu kavrayışa göre hukuk, somut olayların/davaların kural yokluğunda adaletsiz sonuçlara yol açmasını engelleyecek bir yorum faaliyeti olarak tezahür eder. Dolayısıyla ahlakın, hukuki kararların gerekçelendirilebilmesine olanak tanıyan ilkelere (insan haklarına) göndermede bulunduğunu söylemek mümkündür. Hukukun ahlakla zorunlu bir bağlantısının olduğuna yönelik böylesi bir iddia tartışmaya açık olmakla birlikte, Dworkin'in belirlenmiş ya da değişmez bir ahlaki standardın hukuku belirlediğini iddia ettiği de söylenemez. Bunun yanı sıra düşünürün ahlaktan kastettiği şey verili bir toplumsal gerçeklikte yaşayan faillerin benimsediği ahlak kuralları da değildir. Düşünür, toplumun büyük çoğunluğunun ahlakının bile -burada toplumsal kınama ve ayıplamayı örnek verir- bir fiilin suç olarak düzenlenmesini haklılaştıramayacağını savunur.<sup>27</sup> Sonuç olarak Dworkin, hukuki geçerliliğin ve adil sonuçların salt yazılı kurallar aracılığıyla sağlanamayacağına yönelik tespitinden hareketle, yoruma dayalı bir ahlaki argümantasyon sürecine dikkat çeker ve argümantasyon sürecinin esas failleri olarak gördüğü yargıçların, yasaları haklar dolayısıyla yorumlamakla görevli olduklarını ileri sürer. Düşünürün ilk çalışmaları arasında olan *Hakları Ciddiye Almak (Taking Rights Seriously)*, *A Matter of Principle (Bir İlke Meselesi)*, *Hukuk İmparatorluğu*<sup>28</sup> (*Law's Empire*) gibi eserleri, doğal hukuk ile hukuk pozitivizmin sınırlarını aşan bir hukuk teorisi inşa etme çabasının belirgin olduğu eserlerdir. Dworkin özellikle bu eserlerinde, hukuki

---

<sup>27</sup> Dworkin, R. (1977, 1978). *Taking Rights Seriously* (s. 240). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

<sup>28</sup> Bu eser Türkçeye *Hukukun Hükümleri* şeklinde çevrilmiştir ve bu çeviriden yararlanıldığı için, çalışma boyunca tutarlı olabilmek adına, *Hukukun Hükümleri* başlığı tercih edilecektir.

pozitivizmle -ve zaman zaman başka hukuk teorileriyle- hesaplaşmaya girerek hukuk-ahlak ilişkisinin zorunlu olduğu iddiasını temellendirmeye gayret eder.

Nasıl bir yaşam sürülmesi ve diğer insanlara nasıl davranılması gerektiği soru(n)larını değerler sorunu olarak ele alan Dworkin, son çalışmalarından olan *Justice for Hedgehogs* (*Kirpiler için Adalet*) isimli eserinde ise yorum projesini kapsayacak şekilde ahlak ile etik arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki kurmaya çabalar. Dworkin düşüncesinde bu iki kavram zaman zaman birbirlerinin yerine geçiyormuş gibi görünür. Bu bağlamda etik/etik yargı, insanların iyi yaşamak/kendi yaşamlarını daha değerli kılmak için ne yapmaları gerektiğine dair iddiaları içerirken ahlak/ahlaki yargı, insanların diğer insanlara nasıl davranması gerektiğine dair iddiaları içerir.<sup>29</sup> Düşünür, ahlaki yargılardan hangisinin doğru olduğuna dair bir soruşturmanın metafizik yüklü olmadığını ve kendi amacının metafizik yapmak değil, bir metot geliştirmek olduğunu iddia ederek<sup>30</sup> yoruma dayalı bir sosyal epistemolojik gerekçelendirme teşebbüsüne dikkat çeker.<sup>31</sup> Bu noktada düşünürün “bireysel etik” (*individual ethics*), “kişisel ahlak” (*personal morality*) ve “politik ahlak” (*political morality*) tanımlamalarına da değinmek gerekir. Bireysel etik, kişinin kendi yaşamını iyi şekilde yaşama sorumluluğuna işaret eder. Kişisel ahlak -örneğin başkalarına yardım etmek ve onlara zarar vermemek gibi- ödev ve sorumluluklarımıza işaret eder. Bu bağlamda kişisel ahlak, etiğin alanına dâhil olur. Düşünüre göre etik, hem insanların iyi

---

<sup>29</sup> Dworkin, R. (2011). *Justice for Hedgehogs* (s. 25). London: Belknap Press of Harvard University Press.

<sup>30</sup> A. g. e., ss. 25-26, 121. Dworkin, metafiziğe düşmeyecek bir şekilde değerler sorununa eğildiğini dile getirir. Özellikle ahlaki şüphecilik üzerine eleştirel bir bakış açısı sunmaya çabalayan düşünür, bilim ile değerler arasındaki gerilimin aşılmayıp aşılamayacağını ve bilimin değerler için güvenilir hâle getirilip getirilemeyeceğini soruşturur. Yeni bir devrime ihtiyaç olduğunu dile getiren Dworkin, sorumluluk ve sorumsuzluk, doğruluk ve yanlışlık, hakikat gibi kavramların adalet perspektifinden yorumlanması gerektiği inancını taşır ve kolonyal metafizikten kaçınmak zorunda olduğunu vurgular. [A. g. e., s. 418].

<sup>31</sup> Habermas’a dair tartışmalar yürüttüğümüz bölümde görüleceği üzere, Dworkin’le Habermas arasında bir yakınlık söz konusudur. Demokratik müzakere sürecinde ahlaki yargıların gerekçelendirilerek evrenselleştirilebileceklerine dikkat çeken Habermas’ın Dworkin’den en temel farkı ise hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağ kurmamasıdır. Dworkin’in yaklaşımını bütün ve parça şeması üzerinden ele alan Hugh Baxter, Dworkin düşüncesinin hukukun kurumsallaşma olgusundan yararlanarak ahlakın bir parçası olduğunu dile getirir ve düşünürün sosyal-evrimsel bir teoriden hareket ediyor gibi gördüğünü savunur. [Baxter, H. (2010). “Dworkin’s “One-System” Conception of Law and Morality”, *Boston University Law Review* (s. 861). Vol. 90]. Benzer bir yaklaşımı Habermas’ta da görmek mümkündür. Habermas, argümantasyon ve demokratik müzakere sürecinin hukuki kurumsallaşmayla birleşerek insan haklarına dayalı bir sistemi görünür kıldığını düşünür. Esasen her iki düşünür de temellendirme noktasında ortak paydada buluşurlar. Baxter’in da dikkat çektiği üzere, Habermas yasal/hukuki normlarla ahlaki normları birbirinden ayırarak bu kurumsallaşmaya dikkat çekerken Dworkin’den ayrılır ve Dworkin’in hukuk ile ahlakı tek bir sistem olarak addetmesinden Habermas’ın hukuk teorisi ile sosyal teori arasında kurduğu bu türden bir yaklaşımı takip etmek daha umut vericidir. [A. g. e., s. 862].

yaşama sorumluluklarını nasıl yönettiklerini hem de kişisel ahlak gereği -sorumluluk gereği- bir insanın diğer insanlara ne borçlu olduğunu inceler.<sup>32</sup> Dworkin sorumluluğa dair bu bakış açısıyla Kant'la ortaklaşsa da ahlaka yönelik yorumlayıcı bir yaklaşımı benimseyerek ondan ayrılır. Düşünür açısından Kant'ın özgürlük anlayışı, filozofun ahlak teorisinde haklılaştırıcı rol oynayan etik bir ideal olarak anlaşıldığı zaman aydınlatıcıdır. Kendi yorum projesini bu anlayıştan farklı bir yerde konumlandıran ve yorumlayıcı projenin daha bütüncül (*holistic*) olduğunu savunan Dworkin'e göre, "ahlaki kavramlarımızı yorumlamamıza rehberlik edebilecek bir iyi yaşam anlayışı aramaktayız. Ama aynı projenin parçası olarak, iyi yaşama yorumumuza rehberlik edebilecek ahlak anlayışı talep etmekteyiz."<sup>33</sup> Kant, ahlak yasasını 'özgürlükten gelen nedensellik' yasası olarak ele alır ve sırf ahlak yasası 'uğruna' eylemlerde bulunmanın, kişinin hem kendisi hem de başkaları için geçerli olabilecek evrensel bir ahlak ilkesini tesis edebileceğini öne sürer. Özgür bir 'isteme' ile ahlak yasaları altında olan bir 'isteme'nin aynı şey olduğunu ifade eden<sup>34</sup> Kant'a göre koşulsuz buyruğun formülasyonlarından birisi şu şekildedir: "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin."<sup>35</sup> Koşulsuz buyruğun bir başka formülasyonu ise şudur: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun."<sup>36</sup> Kant'ın bu iki formülasyonunun Dworkin için ağırlıklı bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak düşünür Kant'taki gibi kendi kendine yasa koyan bir akıl kavramından hareket etmez. Metafizik olarak nitelendirdiği<sup>37</sup> Kantçı özgürlük anlayışının yerine, kendi yorum projesine yönelerek etikle ahlakı birbirine bağlamayı amaçlar. Düşünür ayrıntılı bir şekilde Kant etiğine eğilmediğinin altını çizse de, kendi teorisinin, Kant'ın argümanının yeniden inşasına yönelen bir boyut içerdiğini ifade eder<sup>38</sup> ve

---

<sup>32</sup> Dworkin, R. (2011). *Justice for Hedgehogs* (s. 27). London: Belknap Press of Harvard University Press.

<sup>33</sup> A. g. e., s. 193.

<sup>34</sup> Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (s. 65). Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

<sup>35</sup> Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi* (s. 35). Çev. İoanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı. 3. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

<sup>36</sup> A. g. e., s. 46.

<sup>37</sup> Dworkin, R. (2011). *Justice for Hedgehogs* (s. 193). London: Belknap Press of Harvard University Press.

<sup>38</sup> A. g. e., s. 266.

başkalarının insanlığına saygı duymadıkça kendi insanlığımıza yeterince saygı duyamayacağımız yönündeki Kantçı teze güven duyduğunu dile getirir.<sup>39</sup>

Görüldüğü üzere Dworkin açısından kişinin kendi yaşamını değerli kılma noktasındaki sorumluluğu (bireysel etik) başkalarına karşı olan sorumluluğuyla (bunu kişisel ahlak olarak etik şeklinde tanımlamayı tercih edeceğim) bağlantılıdır. Düşünür açısından politik ahlak ise devletin/politik erkin bireylere karşı sorumluluğuna, eş deyişle onlara nasıl davranılması gerektiğine yönelik yargıları içerir. Etikten politikaya doğru bir hat kurmaya çabaladığı görülen Dworkin'e göre adalet, bizim için iyi bir yaşamın en azından yumuşak bir parametresidir.<sup>40</sup> Düşünürün adaleti iyi yaşamla özdeşleştirmese de, bireylerin kendi iyi yaşamlarını tesis etme noktasında adaleti zorunlu gördüğünü söylemek mümkündür. Dworkin, politik ahlakı kendi liberal eşitlik anlayışıyla uyumlu biçimde yorumlamayı tercih eder.<sup>41</sup> İleride görüleceği üzere Dworkin adaletle eşitliği iç içe geçiren bir bakış açısına sahiptir. Bu bağlamda etik-ahlak arasındaki tamamlayıcı ilişki, eş deyişle bireysel etik, kişisel ahlak ve politik ahlak arasındaki ilişki, düşünürü adalet ve eşitlik temelli bir haklar anlayışına yöneltir. Dworkin'in haklar tezinde hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağ olduğunu varsayması, onun hukuk idealine (*ideal of legality*) ya da hukukun üstünlüğüne (*rule of law*) verdiği önemle yakından ilişkilidir. Düşünür *Justice for Hedgehogs*'tan önce yayınlanan ve çeşitli yazılarının yer aldığı *Justice in Robes* eserinin giriş kısmında bu meseleyi gündeme getirerek hukuk-ahlak ilişkisinin gerekliliğini göstermeye yönelir.<sup>42</sup>

Dworkin'in kurduğu hukuk-ahlak ilişkisinin bir yüzü doğal hukuka bakarken -hukuk ile ahlak arasındaki bağın zorunlu görülmesi noktasında- diğer yüzü doğal hukuk

---

<sup>39</sup> A. g. e., s. 14.

<sup>40</sup> Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (ss. 276). 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Dworkin adaleti iyi yaşamla özdeşleştirmemekte ancak iyi yaşam için (bireylerin kendi yaşamlarının nasıl iyi olacağına yine kendilerinin karar vermesi anlamında) adaleti zorunlu görmektedir.

<sup>41</sup> "Foundations of Liberal Equality" (Liberal Eşitliğin Temelleri)'de Dworkin, "liberal etik" kavramını da kullanır. Düşünür bu kavramı liberal bireyler arasında paylaşılan temel değerler anlamında kullanır ve liberal etik onun politik ahlak anlayışının bir parçası olarak görülebilir. [Vujadinović, D. (2011). "Ethics and Morality in Dworkin's Political Philosophy" (s. 5). *25th IVR World Congress: Law, Science and Technology* (s. 5). Frankfurt. 15–20 August. Paper Series (098)]. [Dworkin, R. (1990). "Foundations of Liberal Equality", *The Tanner Lectures on Human Values* (ss. 1-119). Vol. 11. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press].

<sup>42</sup> Dworkin, R. (2016b). *Justice in Robes* (ss. 1-35). Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Oxford University Press.

geleneğinden büyük oranda ayrılır. Dworkin, pozitif hukuku belirleyen bir ahlaki ölçütün ya da ön kabulün, bireylere iyi yaşam olarak dayatılmayacağını belirtir. Alasdair MacIntyre'ın dile getirdiği gibi, Dworkin açısından bireyler, insan için iyi yaşamın nasıl olması gerektiği konusunda hemfikir olmakta ya da çatışmakta serbesttirler ve “bu nedenle, ahlaksal kural ve yasaların, *insansal iyi* temel kavramından çıkartılmasına veya onunla temellendirilmesine de gerek yoktur.”<sup>43</sup> Dworkin'in doğal hukuktan ayrılan bir diğer yönü ise hukuk ile adalet arasında bir özdeşlik kurmamasıdır. Doğal hukukta - hukuki pozitivizmde olduğu gibi- yasa ile adalet arasında bir özdeşlik söz konusudur. Ancak hukuki pozitivizmden farklı olarak bu yasa, doğal hukuk anlayışında karşımıza “doğa yasası” ya da “Tanrı yasası” olarak çıkar. Dolayısıyla doğal hukuk anlayışında pozitif hukukun üstünde görülen bu yasaya itaat etmek veya uymak adaletin ölçütü olarak kabul edilir. Hukuku epistemolojik bir zeminde -ya da daha önce değinildiği gibi Habermas'a benzer şekilde sosyal-evrimsel bir zeminde- ele almaya çalışan Dworkin açısından adalet de pozitif hukuka içkindir; yürürlükteki hukuku belirleyen ve ondan üstün olduğu varsayılan bir adalet kavramından bahsetmek mümkün değildir. Ahlaki ölçütleri izlediklerini söyleyerek hukuk/yasa-adalet arasında özdeşlik kuran doğal hukuk teorilerini reddeden düşünürün<sup>44</sup>, etik-politik perspektifte açıklanan ve hak-sorumluluk ilişkisine dayanan bir adalet fikrine daha yakın durduğu söylenebilir.

Dworkin açısından hukuk ile ahlak arasında ilişki kurmak, insan haklarını garanti eden bir politika teorisi geliştirebilmek için zorunludur. Düşünüre göre, politik iktidarın meşruiyeti hak ve özgürlüklere saygı duymasıyla/hakları ciddiye almasıyla mümkündür. Hakları ciddiye almayan bir devletin gerçek anlamda hukuk devleti olarak görülemeyeceğinin altını çizen Dworkin, hukuk kurumlarının hukuki bir sorumluluğa sahip oldukları kadar politik bir sorumluluğa da sahip olduklarına dikkat çeker. Politik sorumluluk ise ahlaki sorumlulukla iç içedir. Ahlaki ve politik sorumluluk, devlet veya hukuk kurumları tarafından bireylere dayatılan ya da bir grubun sahip olduğu farklı dünya görüşü ve farklı yaşam tarzlarından birisini tercih ederek onu tüm topluma dayatmak anlamına gelmez. Dworkinci ahlak teorisi, bir iyi yaşam öğretisi/reçetesi sunmamakta; düşünür ahlak

---

<sup>43</sup> MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (s. 180). Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>44</sup> Dworkin, R. (2018). *Hukukun Hükümranlığı* (s. 60). Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.



kavramını eşitler olarak ele aldığı bireylerin haklarıyla ilişkilendirmektedir. Düşünürü göre özellikle zor davaların çözümünde, toplumun sahip olduğu ilke ve değerlerin (bunlar insan hak ve özgürlükleriyle uyumlu ilke ve değerlerdir) gözetilmesi, hukuki bir önermenin doğru sayılabilmemesinin koşuludur. Dworkin'in hukuk ile ahlak arasında kurduğu zorunlu bağ, evrensel ve tüm insanların zihninde önceden mevcut olduğu varsayılan ahlak ilkelerinden hareketle değil, belirli bir toplumun pratiklerinden hareketle kurulur. Her davada mutlaka doğru bir yanıtın bulunacağı iddiasında olan düşünür, hukuka ahlaki ilkeler perspektifinden bakılmasının, bu doğru yanıtı ulaşmayı mümkün kılacağını öne sürer.

### **2.1.2. Yorum olarak hukuk**

Dworkin, hukukun ne olduğu hakkındaki teorik ihtilafa dikkat çekerek hukukun icat ya da keşif değil, bir yorum olduğunu iddia eder. Toplumsal bir olgu olan hukukun, diğer toplumsal olgulardan farklı olarak argümantatif olduğunu belirterek bu argümantatif yönün iki farklı bakış açısıyla incelenebileceğini söyler. Bunlardan biri, sosyoloğun veya tarihçinin bakış açısı olan harici bakış açısıdır. Bu bakış açısı, “hukuki tartışmanın belli örüntülerinin neden şu değil de bu dönem veya koşulda ortaya çıktığını sorar.”<sup>45</sup> Diğer bakış açısı, bu iddiaları dile getirenlerin dâhili bakış açısıdır ve bu bakış açısına sahip olanlar “tümünden tarihi bir yönelime sahip değildirlere ama yine de yeri geldiğinde tarihin önemli olduğunu düşünebilirler.”<sup>46</sup> Dworkin, katılımcının bakış açısı olarak nitelendirdiği dâhili bakış açısını benimsemekle birlikte her iki bakış açısının da birbirini dikkate alması gerektiğinin altını çizer.<sup>47</sup> Dâhili bakış açısı, “hukuk pratiğinin argümantatif niteliğini, bu pratiğe katılarak ve katılımcıların karşılaştığı sağlamlık ve doğruluk sorunlarıyla başa çıkmaya çalışarak kavramaya çalışıyor”<sup>48</sup> diyen Dworkin, hukuki tartışmanın yargıcın bakış açısından incelenmesi gerektiğini savunur.<sup>49</sup> Dolayısıyla hukukun ne olduğu sorusunun yanıtı, her ne kadar profesyonel hukukçular, avukatlar, hukuk öğrencileri, politikacılar ve yurttaşlar da bu yanıtın peşine düşseler, yargısal muhakemede yatar.

---

<sup>45</sup> A. g. e., s. 34.

<sup>46</sup> A. g. e., s. 34.

<sup>47</sup> A. g. e., ss.34-35.

<sup>48</sup> A. g. e., s. 35.

<sup>49</sup> A. g. e., s. 36.

Hukuku yoruma dayalı bir kurum olarak ele alan Dworkin, “bütünlük olarak hukuk” (*law as integrity*) anlayışını benimser.

Yorum yapmanın belirli koşullara tabi olduğunu vurgulayan Dworkin, ilk koşulu “uygunluk” (*fit*), ikincisini ise “bütünlük” (*integrity*) olarak belirler. Uygunluk, hukuki karar ve pratiklerin tutarlı bir bütün oluşturmasıyla ilgilidir.<sup>50</sup> Bu koşul, geçmişe ilkeler ve dolayısıyla haklar perspektifinden bakmayı sağlayan kavram olarak karşımıza çıkar. Etkili bir hukuk teorisi için yargıçlara düşen görev, geçmişte verilmiş kararları dikkatle incelemek ve onları tutarlı bir biçimde bugüne ilişkin olarak yorumlamaktır. Görüldüğü üzere uygunluk kavramı tutarlılık kavramını gerektirir. Bütünlük ise, mevcut toplumun hukuk pratiğini göz önünde bulundurarak ilkeler ölçüsünde kararlara varmayı sağlayan koşuldur. Bütünlük, “yargıçlardan hukuki hak ve ödevleri belirlerken, mümkün olduğu ölçüde, bütün bunlar tutarlı bir adalet ve hakkaniyet anlayışını ifade eder tarzda, -yani kişileştirilmiş topluluk tarafından- kaleme alındıkları varsayımına dayanmalarını ister.”<sup>51</sup> Dolayısıyla bütünlük, içerikle ilişkilidir. İçeriğe dair yapılacak bir tahlil de bizi “en iyi ışık” (*the best light*) kavramına götürür. Bu kavram, yargıçların zor bir davayı çözüme bağlarken, toplumsal pratikler ışığında hareket ederek en iyi yorumu bulmakla yükümlü olmalarına işaret eder. Bu da geçmiş kararlara takılıp kalmadan, bu kararları günümüz bakış açısına uygun bir şekilde aydınlatmakla mümkündür.

Bütünlük olarak hukuk anlayışı, “hukuki iddiaların yorum yargıları olduğunda ısrar ederek geriye yönelik unsurlar ile geleceğe yönelik unsurları birleştirir, günümüz hukuk pratiğini kat kat açılan politik bir anlatı olarak görülecek şekilde yorumlar.”<sup>52</sup> Dworkin, bütünlük ile yorum arasındaki ilişkiyi yasamadan ziyade yargıda temele almaktadır. Yargılamadaki bütünlük ilkesiyle işaret edilen esas nokta, hukuk önermelerinin ancak adalet, hakkaniyet ve usule uygunluk ilkelerini içerdiklerinde veya bunlardan kaynaklandıklarında doğru olduklarıdır.<sup>53</sup> Dworkin, bütünlük olarak hukuk anlayışını politika felsefesinin temeline yerleştirir. Bu anlayış, hukukun yaşadığı meşruiyet problemine bir çözüm önerisi olarak karşımıza çıkar. Hukuk imparatorluğunun

---

<sup>50</sup> Metin, S. (2003). “Ronald Dworkin’in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* (s. 52). Cilt. LXI, Sayı, 1-2.

<sup>51</sup> Dworkin, R. (2018). *Hukukun Hükümranlığı* (s. 281). Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.

<sup>52</sup> A. g. e., s. 281.

<sup>53</sup> A. g. e., s. 282.

egemenlik, güç veya usulle değil, tutumla tanımlanacağını ifade eden Dworkin, hukukun sergilediği kurucu tutumu şu şekilde açıklar: “Geçmişe gerektiği ölçüde duyduğu inancı koruyarak, yorumcu bir ruhla, daha iyi bir geleceğe giden en iyi rotayı göstermek için pratiğe bir ilke kazandırmaya çalışır.”<sup>54</sup> Hukukun bir başka tutumu ise bir arada yaşama tecrübesiyle ilişkilidir. Dworkin’e göre hukuk, “bir kardeşlik tutumuna sahiptir. Bu tutum farklılaşmış tasarımlara, çıkarılara ve kanaatlere sahip olsak da tek bir toplum içerisinde nasıl birleşeceğimizin ifadesidir. Her halükârda, hukuk bizim içindir: Olmak istediğimiz insanlar ve sahip olmak istediğimiz birlik/komünite için...”<sup>55</sup> Dworkin’in yorum teorisini bir tür ahlaki yorum olarak nitelendirmek mümkündür. Düşünür, ahlaki yorum faaliyetinin tarihle bağlantısına dikkat çeker. Bütünlük olarak hukuk anlayışında tarihin önemli bir yeri olduğunu vurgulayan Dworkin’e göre “bütünlük olarak hukuk bugünden başlar ve geçmişin peşine, ancak günümüz bakışının zorladığı ölçüde ve günümüzün bakışıyla düşer.”<sup>56</sup> Bu da bir davada/zor davada yargıcın hem geçmiş kararları hem de mevcut toplumun hukuk anlayışını ve politik yapısını dikkate alması ve geçmişteki politik kararların nasıl gerekçelendirildiğini soruşturması anlamına gelir. Düşünürün buradaki temel endişesi geçmişe ilkeler perspektifinden bakılabilmesidir. Hukuk, geçmişte verilmiş kararların meşruluğunun ilkelere sağlanıp sağlanmadığına dair bir yorumdur. Dworkin’in yorum teorisiyle ilgili akla gelebilecek en önemli soru, yorumun objektifliğinin nasıl sağlanacağıdır. Aslında “uygunluk” ile “bütünlük” koşulları bu objektifliği sağlama noktasında ön plana çıkarlar. Ancak bu koşulların da dayandığı daha temel bir koşulun varlığından söz edilebilir: insan haklarını gözeten ilkeler. Yorumun ahlakiliği, insan haklarına dayalı bir hukuk anlayışını benimsemekten geçer. Yargıçların geçmiş davalara dönüp bakması kadar önemli olan bir diğer husus da mevcut toplumun değer yargılarını, inançlarını ve pratiklerini dikkate almalarıdır. Burada hukukun meşruluğu kadar ahlakiliğin meşruluğu tartışması da söz konusudur. Dworkin’in bu kavramlara atfettiği önem, bizi onun bir ilke ortaklığı olarak yorumladığı politik toplum fikrine götürür. Hukuki-ahlaki meşruluğa sahip, dolayısıyla bütünlük ilkesine dayanan bir toplum, hakiki bir toplumdur ve bu meşruluk klasik anlamıyla bir güç ilkesinden değil, politik bir yükümlülüğünden kaynaklanır. Dworkin, politik topluluk üyelerine sorumluluk

---

<sup>54</sup> A. g. e., s. 513.

<sup>55</sup> A. g. e., s. 513.

<sup>56</sup> A. g. e., s. 284.

sahibi varlıklar olarak muamelede bulunma hakkını politik meşruiyet olarak görmekte ve bu meşruiyetin; “kardeşliğin, topluluk olmanın ve bunlara eşlik eden yükümlülüklerin verimli topraklarında”<sup>57</sup> bulunabileceğini iddia eder. Dworkin, politik topluluğun, bütünlüğü bir politik erdem olarak kabul etmesi gerektiğini belirtir ve bunu politik ahlakla ilişkilendirerek burada soyut ve zamandışı bir politik ahlakı kastetmediğini vurgular.<sup>58</sup> Ancak Wacks’in de altını çizdiği gibi ahlaki meşruluk büyük oranda çok da kesinlik taşımayan ‘toplum’ veya ‘kardeşlik’ kavramlarına dayanır.<sup>59</sup>

Dworkin’in yorumcu hukuk teorisinde dikkat edilmesi gereken en önemli noktalardan birisi, onun yorumla kastının sadece bir metni, belgeyi veya kuralı yorumlamak olmadığıdır. O, hukukun bizzat kendisinin yorum olduğunu savunur. Bu da hukukun politik bir teşebbüs oluşuyla ilişkilidir. Düşünüre göre avukatlar ve hâkimler birer politika teorisyenidir. Hukuk pratiğinin kendisinin bir yorum olması, yorum kavramına ilişkin ayrıntılı bir analizi gerektirir. Bunun farkında olan Dworkin, hukuk ile edebiyat arasında bir ilişki kurarak kendi yorum anlayışının temel karakteristiğini bu ilişki çerçevesinde sunmaya çabalar.

### 2.1.3. Hukuk-edebiyat ilişkisi

Dworkin, üç tür yorum bağlamına dikkat çeker. Bunlardan ilki karşılıklı konuşma, ikincisi bilimsel yorum, üçüncüsü ise sanatsal yorumdur. Karşılıklı konuşma, tarafların çıkardığı sesler ve yaptığı işaretlerle birbirlerinin ne dediğini anlamaya çalıştıkları en bilindik yorum formu; bilimsel yorum, bilim insanının önce veriler topladığı daha sonra ise bu verileri yorumladığı form; sanatsal yorum ise eleştirmenlerin sanat eserlerini bu eserlerin anlam ve temalarına dair görüşleri savunmak için yorumladıkları bir yorum formudur.<sup>60</sup> Dworkin kendi yorum formunu sanatsal yoruma benzetir. Düşünürün hukuk teorisinin temelinde yer alan yorum, toplumsal bir pratiği yorumlamaya ilişkindir. Ona göre hem kendi yorum formu hem de sanatsal yorum “insanların yarattığı ama kendilerinden ayrı bir varlığı yorumlamayı amaçlar.”<sup>61</sup> Karşılıklı konuşma ve bilimsel yorumdan farklı

---

<sup>57</sup> A. g. e., s. 259.

<sup>58</sup> A. g. e., s. 270-271.

<sup>59</sup> Wacks, R. (2013). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş* (s. 100). Çev. Engin Arıkan. 8. Baskı. İstanbul: Tekin.

<sup>60</sup> Dworkin, R. (2018). *Hukukun Hükümranlığı* (s. 78). Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.

<sup>61</sup> A. g. e., s. 78.

olarak bu iki yorum formu “yaratıcı” yorumdur.<sup>62</sup> Dworkin, yaratıcı yorumun kurucu/inşacı yönü üzerinde durur. Kurucu yorumu hukuk incelemesinin merkezine alan ve hukukun yorumlanmasını edebi eserlerin yorumlanmasıyla karşılaştıran Dworkin, edebi bir eseri bütünlüklü bir bakış açısıyla ele alma imkânını hukuka da uygular. Yorum, hukuk önermeleri hakkında daha makul bir teorinin temelini oluşturacaksa, ona göre öncelikle yorumun ne olduğuna dair kapsamlı bir açıklama teşebbüsünde bulunulmalıdır. Bu teşebbüsün en önemli yöntemlerinden birini hukukçuların edebi ve diğer sanatsal yorumlama türlerini incelemelerinde gören Dworkin’e göre, edebi yorumlamanın ne olduğu hakkında muhtelif görüşler mevcut olsa da var olan teori çeşitliliği hukuki yorum için güçlü bir zemin oluşturacaktır.<sup>63</sup> Eserin teması, eserde anlatılan olay ve eser kahramanları bütünlüklü bir şekilde ele alınarak o eser hakkında yorum yapılır. Ancak yapılan yorum, bugüne dair de güncel şeyler söylemelidir. Bir yargıç da zor bir davayı çözüme kavuşturmaya çalışırken geçmiş kararları bugüne taşıyarak yorumlamalıdır. Bu durum onu yorum zincirinin bir halkası yapar. Dworkin, “Law as Interpretation” (Yorum Olarak Hukuk) isimli makalesinde bir tür roman zinciri analogisi kurar. Bu analogiye göre, on romancı, kendi aralarında bir oyun oynayarak kura çekerler. İlk sıradaki romancı ilk bölümü yazarak ikinci romancıya verir ve ikinci sıradaki romancı ilk bölümü yaratıcı yorum bakış açısıyla yorumlayarak olabileceğinin en iyisi yapar ve üçüncü sıradaki romancıya verir ve bu zincir böylece devam edip gider. Onuncu romancı kendinden önce yazılmış tüm bölümleri okuyarak kendi bölümünü mümkün olanların en iyisi olarak ve önceki bölümlerin devamı niteliğinde yazar. Dworkin bu benzetmeyi hukuk zincirine de uygular. Yeni bir davayla karşılaşan yargıç, “karar verirken kendisine, tarihteki sayısız karar, konvansiyon ve pratiklerin karmaşık bir zincirinin bir ortak halkası olarak bakacaktır.”<sup>64</sup> Dolayısıyla hukuk, yargıçlar cemaati tarafından yazılan zincirleme bir roman olarak görülebilir.<sup>65</sup> Kurucu yorum, “bir nesne veya pratiği dâhil olduğu kabul edilen form yahut türün mümkün en iyi örneği kılabilmek için, ona bir amaç yükleme meselesidir.”<sup>66</sup> Dworkin’e göre, edebi bir eserin yorumlanması, metnin hangi okuma

---

<sup>62</sup> A. g. e., s. 78.

<sup>63</sup> Dworkin, R. (1982). “Law as Interpretation”, *Critical Inquiry* (s. 182). Vol. 9, No. 1.

<sup>64</sup> <sup>64</sup> Metin, S. (2003). “Ronald Dworkin’in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* (s. 42). Cilt. LXI, Sayı. 1-2.

<sup>65</sup> Uzun, E. (2016). “Yorumu Hukuktan Kurtarmak”, *Ankara Barosu Dergisi* (s. 241). Sayı. 2.

<sup>66</sup> Dworkin, R. (2018). *Hukukun Hükümranlığı* (s. 80). Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.

şeklinin onu en iyi sanat eseri yaptığını göstermeye çalışmaktır ki buna da “estetik hipotez” denir.<sup>67</sup> Dworkin estetik hipotezin gücünü onun eleştirel yönünde görür. Ancak burada bir ayırım söz konusudur: sanat eserini yaratırken yapılan yorum ile yorumlama sırasında yapılan yaratma. Bu fark, sanatçı ile eleştirmen arasındaki farka işaret eder.<sup>68</sup> Bu eleştirel yönün karşısındaki anlayış biçimi ise niyet teorisi. Dworkin, yorum zincirinde en azından ikinci romancıdan sonra gelenlerin artık kendisinden öncekilerin niyetini keşfetmeye çalışmadıklarını vurgular. Ona göre bir sanat eserinin değerini yazarın niyetlerinin dar ve kısıtlı bir görüşüne çevirmek tartışmalı bir durumdur.<sup>69</sup> Bir yorumun, sanat nesnesini veya deneyimini olabildiğinin en iyisi yapma noktasında yazarın niyetine bağlı kalmanın toplumsal pratikleri yorumlamadaki rolünü sorgulayan Dworkin’e göre, esas mesele “*pratiğin* ne anlama geldiği hakkındadır, *katılımcıların* neyi kastettiği hakkında değil.”<sup>70</sup> Estetik hipotezi tek bir doğru yanıt teziyle ilişkisi açısından ele almak mümkündür. “Yargıç karar vereceği zaman, kendisinden önce yazılmış kısımları dikkate almak ve hukukun içerisinden yegâne doğru cevabı çekip çıkararak romana eklemek durumundadır.”<sup>71</sup> Olası yorumlar arasından en iyisinin seçilmesi, hukuk önermelerini bütünlük ve uygunluk bağlamında inceleyerek tek doğru cevaba ulaşmayı sağlayacaktır denebilir. Dworkin’in hukukta tek bir doğru cevabın bulunabileceği iddiasının, en iyi yorumun seçilmesiyle ilişkili olduğu açıktır.

Düşünür yukarıdaki görüşleriyle, hukuki pozitivismden büyük oranda ayrılır. Hukuki pozitivismin önemli isimlerinden Hans Kelsen, tek bir doğru yanıtın ve dolayısıyla tek bir doğru yorumun var olduğu iddiasını kabul etmez. Kelsen’in yoruma bakış açısı, kurduğu normlar hiyerarşisi ile bağlantılıdır. Bir normun ne anlama geldiğini ortaya koyma çabası olarak görülebilecek yorum faaliyeti, esasında normun çerçevesini belirlemeye yöneliktir: “Eğer ‘yorum’, uygulanacak normun anlamının keşfedilmesi olarak anlaşılırsa, yorumun sonucu da sadece uygulanacak normun temsil ettiği çerçevenin keşfi ve bu çerçevede normun farklı uygulanma olanaklarının bilinmesi olacaktır.”<sup>72</sup> Sonuç olarak Kelsen daha

---

<sup>67</sup> Dworkin, R. (1982). “Law as Interpretation”, *Critical Inquiry* (s. 183). Vol. 9, No. 1

<sup>68</sup> A. g. e., s. 191.

<sup>69</sup> A. g. e., s. 191.

<sup>70</sup> Dworkin, R. (2018). *Hukukun Hükümranlığı* (s. 93). Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.

<sup>71</sup> Uzun, E. (2016). “Yorumu Hukuktan Kurtarmak”, *Ankara Barosu Dergisi* (s. 241). Sayı. 2.

<sup>72</sup> Kelsen, H. (2020). *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş* (s. 99). Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.

ziyade yorumun hukukiliği meselesiyle ilgilenir. Hukukun yorumla ilişkisine dair görüş bildiren bir diğer isim olan H. L. A. Hart ise hâkimlerin zaman zaman yorum yapmak zorunda kalabileceklerini kabul eder. Düşünür, iki tür davaya/duruma dikkat çeker. Bunlardan ilki, “standart davalar”dır ki bununla kastettiği basit veya çözümü kolay davalardır; ikincisi ise “gölgeli alandaki problemler”dir ve düşünürün bununla kastettiği zor davalardır.<sup>73</sup> Hart, her iki durumda da yasaların yorumlanmasının söz konusu olduğunun altını çizer ve standart davalarda terimlerin ne anlama geldiğinin açık bir şekilde anlaşıldığını iddia eder. Gölgeli alandaki problemlerin çözümünde yorum kurallarının yetersizliğini vurgulayan Hart’a göre bu durumda yargıçların yapması gereken şey tümdengelimci akıl yürütme olamaz.<sup>74</sup> Burada artık “olması gereken”e yönelik soruşturma söz konusudur<sup>75</sup> ve Hart açısından yorum kurallarının mantık kuralları şeklinde işlemesi mümkün değildir. Hart’ın olması gerekenden kastının mutlak anlamda bir ahlaki değer yargısı olmadığına dikkat çekmekte fayda var. Düşünüre göre yargıcın gölgeli alandaki problemlere dair yapacağı yorum, terimlere mantıktan faydalanarak anlam yükleme faaliyeti olmadığı gibi ortada hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağ da yoktur; olması gerekene ahlaki ilkeler olmadan da ulaşmak mümkündür. Hart’a göre burada terimlere “sosyal hedefler” (*social aims*) ışığında anlam verme faaliyeti söz konusudur.<sup>76</sup> Standart davalarda yargıcın anlamı açık bir şekilde bildiğini iddia eden Hart’a itiraz eden ve terimlere ne anlam verileceğinin tamamen belli olduğu belirlemesini kabul etmeyen Lon L. Fuller, gölgeli alandaki problemlerde yargıcın terimlere odaklanarak yorum yapmasını da yetersiz görmektedir. Düşünüre göre Hart’ın bu problemlere yaklaşımında yorumcunun niyeti ve yaşadığı toplumsal bağlam gözden kaçırılmakta; yorumcunun metni bu bağlam çerçevesinde yorumlamasına değil, terimlerin perspektifinden yorumlamasına ağırlık verilmektedir. Ayrıca Fuller açısından “yorumla ilişkin sorunların tek bir kelimeyle sınırlı olduğu alanlarda bile, Hart’ın açıklamaları bu tür durumlarda ne yapılması gerektiğine ilişkin bir açıklama sunmamaktadır.”<sup>77</sup> Onun

---

<sup>73</sup> Hart, H. L. A. (1983). *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (ss. 63-64). Oxford: Clarendon.

<sup>74</sup> Özkök, G. (2002). “Hukuki Belirsizlik Problemi Üzerine”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (s. 3). Cilt. 51, Sayı. 2.

<sup>75</sup> Hart, H. L. A. (1958). “Positivism and the Separation of Law and Morals”, *Harvard Law Review* (s. 608). Vol. 71, No. 4.

<sup>76</sup> Hart, H. L. A. (1994). *The Concept of Law* (s. 130). 2. Baskı. Oxford: Clarendon Press.

<sup>77</sup> Akı, E. İ. (2018). “Hart-Fuller Tartışması: Neden Anlaşamıyorlar?”, *Ankara Barosu Dergisi* (s. 125). Cilt. 76, Sayı. 3.

Hart'a yönelik genel eleştirisi ise yorumu bir tür kategorize etme faaliyeti olarak görmesi ve yargıca biçtiği rolün bir tür kütüphanecilik olduğu yönündedir.<sup>78</sup> Burada kütüphaneciye düşen görev, basit ve zor durumlarda kitapları nereye yerleştireceğine karar vermektir. Görüldüğü üzere hukukta yorum tartışması oldukça geniştir. Dworkin'in felsefi pozisyonu hukukun yorum olduğu yönündedir ve düşünürün bu bağlamdaki temel iddiaları hukuki pozitivismite itiraz mahiyetindedir.

Richard Posner, Dworkin'in edebi eserlerle yasal metinler arasında kurduğu ilişkiyi eleştirir. Dworkin'in anayasal metinlerin ilkeler temelinde yorumlanması gerektiğine dair düşüncesinden hareket eden Posner, bu ilkelerin edebi değil felsefi olduğuna ve felsefeciler arasında farklı türden teoriler geliştirildiğine dikkat çeker.<sup>79</sup> Örneğin ona göre bir tarafta aşırı özgürlükçü Nozick gibi düşünürler, diğer taraftan aşırı eşitlikçi olan Dworkin gibi düşünürler ve hepsi eşit saygıyı hak eden birçok ara tonda olan farklı düşünürler mevcuttur; oysaki çoğu edebi eserin anlamına dair 'yeni eleştiriciler' arasında felsefecilere oranla daha fazla uzlaşma vardır.<sup>80</sup> Posner'a göre, bir kanun metni veya anayasal hüküm için oy veren veya onları yazan kişilerin asıl niyetinin ne olduğunun bilinmediği durumlarda Dworkin'in savunduğu gibi belki de en uygun yol uygun politik ilkelere ulaşmak için o hükmü yorumlamaktır. Ancak Posner açısından muğlak bir edebi metin için durum farklıdır. Muğlak bir edebi metni yorumlayan eleştirmenin kimseye kendi görüşünü empoze edemeyeceğini söyleyen Posner açısından "özellikle anayasadaki muğlak bir hükmü (öyle ki yorumlamayı kanun yoluyla düzeltmek çok zor olabilir) yorumlayan mahkeme ise kendi görüşünü toplumun geri kalanına empoze etmektedir."<sup>81</sup> Posner burada edebi bir metni yorumlamakla kanunu yorumlamanın farklı şeyler olduğuna dikkat çekmeye çabalar. Bu farkı görmezden gelmenin fiili düzeyde zorunlu bir sonucunun da olacağını ifade eden Posner'ın temel endişesinin yorumun keyfiliği probleminden kaynaklandığı söylenebilir. Onun endişelerini ve eleştirilerini anlamak mümkün olsa da hukuk ve yorum arasında belirli düzeyde bir ilişki kurmak çok da sorunlu

---

<sup>78</sup> Fuller, L. L. (1958). "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart", *Harvard Law Review* (s. 666). Vol. 71, No. 4.

<sup>79</sup> Posner, R. A. (2017). "Hukuk ve Edebiyat: Tekrar tartışılmakta olan bir ilişki", *International Journal of Human Sciences* (s. 3762). Çev. Hasan Yazıcı-Osman Aydın. Vol. 14, No. 4.

<sup>80</sup> A. g. e., ss. 3762-63.

<sup>81</sup> A. g. e., s. 3767.



olmayabilir. James Seaton'un da ifade ettiği gibi, edebiyat, bireyin genel olarak etik, politika ve insan ilişkileri anlayışını genişletme ve derinleştirme potansiyeline sahiptir<sup>82</sup>

Dworkin'in yorumcu hukuk anlayışının eleştirilecek yönleri olmakla birlikte, onun etkili bir hukuk teorisi ve politika felsefesini insan hakları düşüncesiyle iç içe geçirmeye çalışması oldukça önemlidir. Karşımızda geleneksel doğal hukukun adalet, hukuk ve ahlaka yönelik mutlakçı bakış açısı ile hukuki pozitivism kural/yasa sınırlarının dışında hareket eden bir düşünür vardır. Düşünürün bu pozisyonundan hareketle John Mackie, Dworkin'in hukuk teorisini üçüncü bir hukuk teorisi olarak yorumlar.<sup>83</sup> Dworkin'in insan haklarını esas alan hukuk teorisini ve bu teoriye dayanan politika felsefesini daha iyi anlayabilmek ve doğal hukuk ile hukuki pozitivism olan mesafesini saptayabilmek için onun haklar tezi ve ilkeler modeline yakından bakmak gerekir.

## 2.2. Haklar Tezi ve İlkeler Modeli

Bir hukuk teorisinde en çok tartışılan kavramlardan birisi hak kavramıdır. Bu kavram modern felsefeyle birlikte yükselmiştir. Modern hak kavramı klasik hak ya da Antik doğal hak kavramından farklıdır. Antik doğal hak anlayışında, Ferry ve Renault'nun da belirttikleri gibi, "doğalar hiyerarşik olduğundan, doğal hakka uygun olan, doğal yerler teorisine benzerlik kurarsak, aşağı bir doğaya sahip olanların otoriteye boyun eğmesi ve yüksek bir doğaya sahip olanların iktidarı icra etmesidir."<sup>84</sup> Modern doğal hukukta hak kavramı, insanın varlık yapısına ve aklına dayandırılarak burjuva bireyine doğa ya da Tanrı tarafından 'verili' unsurlar olarak kavranır. Doğal hukukun bu yöndeki hak anlayışını kabul etmeyen hukuki pozitivism açısından ise haklar pozitif hukuk kurallarına içkin yapay unsurlardır.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Dworkin'e göre hak ve özgürlükler ahlaki bir karaktere sahiptir. Onun haklar tezinin temelinde ilkelerin kurallara önceliği yer alır. Dworkin ilkeler teorisini hukuki pozitivism kurallar teorisi eleştirisi üzerinden

---

<sup>82</sup> Seaton, J. (1999). "Law and Literature: Works, Criticism, and Theory", *Yale Journal of Law & the Humanities* (s. 479). Vol. 11.

<sup>83</sup> Mackie, J. (1977). "The Third Theory of Law", *Philosophy & Public Affairs* (ss. 3-16). Vol. 7, No. 1.

<sup>84</sup> Ferry, L. & Renault A. (2015). *Siyaset Felsefesi-Üçüncü Kitap: İnsan Haklarından Cumhuriyetçi Düşünceye* (s. 503). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Dergâh.

geliştirmiştir. Kural, davaları kesin sonuca bağlayan/bağlamak üzere ortaya konan standartlar iken, ilkeler bir davanın karara bağlanma aşamasında hak ve yükümlülükleri belirleyen standartlardır. Dworkin, ilkelerin bir kuralın haklılığının ve geçerliliğinin kuraldan önceki belirleyicisi olduğunu savunur. Kurallar birbiriyle çelişemez; eğer çelişirse onlardan birini terk etmek gerekir. Ancak ilkeler böyle değildir. İlkelerin dayandığı bir üstün kural yoktur, onlar birbiriyle çelişebilir ve farklı niteliklere sahip olabilir. İlkeleri ahlaki standartlar olarak ele aldığı görülen Dworkin, ilkelerin yanında bir de politikalarından bahseder. Politikaları, “toplumun ekonomik, siyasi veya sosyal alanlarından birinde genel bir gelişme [gibi], erişilecek bir hedef ortaya koyan türden standartlar”<sup>85</sup> olarak tanımlar. İlkeler hakları tanımlayan önermeler, politikalar ise amaçları tanımlayan önermelerdir.<sup>86</sup> “Dworkin, kuralların ‘ya hep ya hiç şeklinde uygulanabilirken’, ilkeler ve politikaların ‘ağırlık ve önem boyutuna’ sahip olduğu iddiasındadır.”<sup>87</sup> İlke ve politikalar, kuralların aksine nihai değerlerdir ve hem ilkeler hem de politikalar kendi aralarında birbiriyle karşılaştırmaya açıktır. İlke ve politikaların çatışması durumunda ise öncelik ilkelere aittir. Dworkin, mevcut bir kuralın bir davayı çözüme kavuşturamadığı zaman yine de taraflardan birinin kazanma hakkının söz konusu olduğunu savunur. Ona göre, “zor davalarda dahi geriye dönük olarak haklar uydurmak değil, tarafların haklarının ne olduğunu bulmak hâkimlerin görevidir.”<sup>88</sup> Genel olarak insan hakları tartışmalarında karşılaşılan en önemli sorunlardan birisi, bireysel haklarla toplumsal yararın çatıştığı durumlarda nasıl bir yol izleneceğidir. Dworkin çok açık bir şekilde bireysel hakların toplum ve devlet refahının üstünde olduğunu savunur ve bu hakları koz olarak görür. Eş deyişle hakların toplumsal amaçlar karşısında bir ‘eşik ağırlıkları’ vardır.<sup>89</sup> Hakların bireylerin ellerindeki koz kartları olması, politikalarla ilkelerin çatıştığı durumlarda önceliğin ilkelere verilmesi gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Dworkin, ilke argümanlarıyla politika argümanları arasındaki farkı şöyle açıklar:

---

<sup>85</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 46). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>86</sup> A. g. e., s. 124.

<sup>87</sup> Wacks, R. (2013). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş* (s. 93). Çev. Engin Arıkan. 8. Baskı. İstanbul: Tekin.

<sup>88</sup> Dworkin, *Hakları Ciddiye Almak* (s. 114). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>89</sup> Wacks, R. (2013). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş* (s. 93). Çev. Engin Arıkan. 8. Baskı. İstanbul: Tekin.

Politika argümanları siyasi bir kararı, kararın bütün olarak toplumun kolektif bir amacını ilerlettiğini ya da koruduğunu göstererek haklılaştırır. Uçak üreticilerine sübvansiyon verilmesi lehine, sübvansiyonun ulusal savunmayı koruyacağı argümanı, bir politika argümanıdır. İlke argümanları siyasi bir kararı, kararın bireysel bir hakka ya da bir grup hakkına saygı gösterdiğini ya da koruduğunu göstererek haklılaştırır. Ayrımcılığın önlenmesi yasaları lehine, bir azınlığın eşit saygı ve ilgiye hakkı olduğu argümanı, bir ilke argümanıdır.<sup>90</sup>

Politikalar, toplumun ekonomik açıdan daha ileriye götürülmesine yönelik standartlar, ilkeler adalet ile eşitliği sağlamaya yönelik standartlardır. Dworkin’in yukarıdaki ifadeleri bizi, düşünürün yasama ile yargı arasında yaptığı ayrıma götürür. Yasama organının/yasa koyucuların çıkış noktası politik argümanlarken yargıçların çıkış noktası ilke argümanlarıdır. Bu nedenle yargıçların alacağı kararlar bireysel haklara, eş deyişle ilkelere, dayanmak durumundadır. Dworkin’in hak temelli geliştirdiği hukuk sisteminde yargıçlar, ilkeleri temele alarak ve uygunluk ile bütünlük koşullarını göz önünde bulundurarak, olabilecek en iyi yorumu bulmakla yükümlüdürler.

Dworkin’in sınıflandırmasına göre haklar “arka plan haklar” (*back-ground rights*) ve “kurumsal haklar” (*institutional rights*), “soyut haklar” ve “somut haklar” şeklinde ayrılır. Arka plan haklar, toplumun soyut haklara dayalı olarak aldığı politik kararlar için gerekçelendirme sağlayan haklardır; kurumsal haklar ise, belirlenmiş ve tikel bir politik bir kurum tarafından alınan kararlar için gerekçelendirme sağlayan haklardır.<sup>91</sup> Bu ayrımdan hareketle, arka plan hakların temel (bireysel) haklar olduğunu söylemek mümkündür. Kurumsal hakları arka plan haklardan ayıran temel unsur, yasama organınca destekleniyor olmasıdır. Örneğin Dworkin’e göre, bir bireyin eğer daha fazla ihtiyacı varsa bir başkasının mülkiyetinde hakkı olduğunu iddia etmesi, yasal bir dayanaktan yoksun olduğu için kurumsal bir hak değil ancak arka plan bir haktır. Öte yandan birey, temel hak olarak kabul ettiği bu tarz bir mülkiyet hakkından hareketle diğerinin malını alırsa bu durumda kurumsal hakka sahip olmadığı için hırsızlıkla suçlanacaktır. Ancak Dworkin’e göre bu durum bireyin arka plan hakkından vazgeçmesini gerektirmemekte; sahip olduğu bu hak onun anayasaya karşı direnerek mülkiyeti ortadan kaldırma talebini

---

<sup>90</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 116). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>91</sup> Dworkin, R. (1977, 1978). *Taking Rights Seriously* (s. 93). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

haklılaştırmaya devam etmektedir.<sup>92</sup> Yıldırım Torun, doğal hak teorisine göndermede bulunarak Dworkin'in mülkiyet üzerine olan bu görüşlerinin kabul edilebilirlik düzeyinin tartışılması gerektiğini, doğal hak anlayışına göre mülkiyetin de yaşam ve özgürlük hakkı gibi temel bir hak olduğunu, dolayısıyla Dworkin'in tezinin mülkiyeti zedeleyici bir fonksiyona sahip olduğu için kabul edilemeyeceğini söyler.<sup>93</sup> Özel mülkiyetin ortaya çıkardığı eşitsizlik göz önünde bulundurulduğunda bu yoruma katılmama hakkına sahip olmamızın yanı sıra, özellikle Dworkin'in eşit ilgi ve saygı hakkı temelinde geliştirdiği dağıtıcı adalet teorisi ve bu teoriyi destekleyen kaynak eşitliği yaklaşımı düşünürün özel mülkiyete dair bu yorumuyla tutarlıdır. Öte yandan bu nokta Dworkin'in doğal hukuk geleneğinden ayrılan yönünü göstermesi açısından da oldukça kayda değerdir.

Dworkin, yeterli bir hukuk teorisinin arka plan haklarla kurumsal haklar arasındaki farkın dışında bir de soyut ve somut haklar arasındaki farkı dikkate alması gerektiğinin altını çizer. “Soyut bir hak ifadesi genel amacın belli koşullarda diğer genel amaçlara karşı nasıl tartışılacağına ya da uzlaşacağına işaret etmeyen bir genel siyasi amaçtır.”<sup>94</sup> Dworkin, politik retoriğin genel haklarını bu gruba dâhil eder. Politikacılar bu türden hakların mutlaklığı hakkında bir şey söylemezler. Örneğin özgür konuşma, saygınlık ve eşitlik hakkından bahsederken onların ağırlıklarını ya da mutlaklıklarını ortaya çıkarmaya çalışmazlar.<sup>95</sup> Somut haklar ise “belli durumlarda diğer siyasi amaçlara karşı sahip oldukları ağırlığı daha kesin ifade etsinler diye daha kesin tanımlanan siyasi amaçlardır.”<sup>96</sup> İnsanların sadece özgür konuşma hakkı olduğunu değil, bir gazetenin gizli savunma planlarını yayınlama hakkı olduğunu -bu yayının askeri birlikler için yakın fiziksel bir tehlike oluşturmaması şartıyla- söylemek somut türden bir hak ifadesidir.<sup>97</sup> Kısacası Dworkin'e göre “soyut haklar somut haklar için argümanlar temin eder, ancak somut bir hak iddiası onu destekleyen herhangi bir soyut hak iddiasından daha kesindir.”<sup>98</sup> Arka plan hakları soyut haklarla, kurumsal hakları somut haklarla ilişkilendirmek mümkündür. Haklar tezinin, hâkimlerin zor davalara somut hakları onaylayarak ya da reddederek karar

---

<sup>92</sup> A. g. e., ss. 93-94.

<sup>93</sup> Torun, Y. (2008). *Ronald Dworkin'in Hukuk ve Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik ve Özgürlük Sorunu* (s. 67). Ankara: Savaş Yayınevi.

<sup>94</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 128). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>95</sup> A. g. e., s. 128.

<sup>96</sup> A. g. e., s. 128.

<sup>97</sup> A. g. e., s. 128.

<sup>98</sup> A. g. e., s. 128.

vermesini sağladığını belirten Dworkin, bunu satranç oyunu analogisiyle açıklığa kavuşturmaya çalışır. Satranç oyununda rakibini şah-mat eden bir oyuncunun kazanan olarak ilan edildiği açıktır. Böyle bir durumda haklar, oyunun kurallarına ve anayasal düzenlemelere göre belirlenmiştir. Burada genel ahlaki bir ilkeye başvuru söz konusu değildir. “Örneğin, hiç kimse genel erdemi sayesinde kazanan olarak ilan edilme hakkını kazandığını öne süremez.”<sup>99</sup> Dworkin buradaki bağlamıyla ancak kurumsal bir hakkın geçerli bir hak olabileceğine dikkat çeker. Ona göre, örneğin fakirlerin zenginlerden alınan para üzerinde hakkı olduğunu varsayan bir arka plan hakkı kabul etsek bile satranç turnuvasında ödül parasının en çok olana değil de en fakir olana verilmesi yanlıştır. Çünkü katılımcılar bu turnuvaya sadece satranç kurallarının uygulanması şartıyla katılmışlardır ve başka kuralların işe koşulmaması onların gerçek haklarıdır. Burada bir tür kurumsal otonomi olduğunun altını çizen Dworkin’e göre, bu otonomi bir görevlinin görevini arka plan politik ahlakın büyük bir kısmından ayrı tutmasını gerektirir.<sup>100</sup> Ancak Dworkin açısından yine de bazı kurallar, bir görevli onları uygulamadan önce yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Oyun sırasında rakibini ‘mantıksız’ bir şekilde kızdıran bir oyuncunun yenilmiş olarak ilan edilip edilmeyeceğini bu bağlamda tartışan Dworkin’e göre kuralın dili neyin mantıksız kızdırmaya girip girmediğini belirleyemez; örneğin rakibine sürekli gülerken onu kızdıran bir oyuncunun rakibini mantıksız olarak kızdırdığı hakkında karar veremez.<sup>101</sup> Dworkin’in burada dikkat çekmeye çalıştığı husus, hâkimin zor bir davada karar verirken kendi arka plan kanaatlerini kullanmakta özgür olmadığıdır. Entelektüel yeteneğe bakılmaksızın herkesin refahta eşit olduğunu düşünen bir hâkimin, yenilme kuralını bu düşüncesine dayanarak yorumlamasının yanlış olacağını örnek veren Dworkin’e göre, hâkim “kızdırıcı davranışın, oyunu kimin kazanacağına karar verirken entelektüel yeteneğin önemini azaltma etkisine sahip olduğu sürece, mantıklı olduğunu söyleyemez.”<sup>102</sup> Burada belirli bir topluluk tarafından satrancın entelektüel bir oyun olarak kabul edildiği ve verilecek kararın da zekânın lehine olması gerektiği söz konusudur. Dolayısıyla karar merciine düşen görev, yenilme kuralını oyunun karakterini koruyacak şekilde belirlemektir. Burada satranç oyununun doğasının ne olduğu hakkında

---

<sup>99</sup> A. g. e., s. 136.

<sup>100</sup> A. g. e., s. 137.

<sup>101</sup> A. g. e., s. 137.

<sup>102</sup> A. g. e., s. 137.

bir hüküm verme söz konusudur ve Dworkin'in bu bağlamdaki argümanı, zor davalarda hâkimlerin hakları (ve dolayısıyla görevleri) ortaya çıkaran somut, kurumsal ilkeleri keşfetmeye çalışarak bu hakları uygulamak için bir karar vermeleri gerektiğidir.<sup>103</sup>

Dworkin'in ilke-politika ayrımını haklar-yasal çözümler ayrımıyla ilişkilendiren Dary J. Levinson'a göre, bu ayrım ekseninde hakimler ancak hakların ne olduğunu belirledikten sonra onların uygulanması için endişelenirler. Kurumlar düzleminde seçilmiş yetkililer, politik topluluğun çatışan çıkarlarını bir araya getirmek için politika kararları vermede sorumluluk sahibiyken yargıçlar ise ilkelere göre karar vermede sorumluluk sahibidirler.<sup>104</sup> Tüm bunların hak özcülüğünü (*rights essentialism*) çağrıştırdığını iddia eden Levinson, Dworkin'in hakları yine de her zaman mutlak görmediğini belirtir. Levinson, bazı ilkelerin diğerlerine daha ağır bastığını ve sadece yargıda değil yasamada da ilkelerin göz önünde bulundurulduğunu bu duruma örnek gösterir. Bu bağlamda Levinson, Dworkin'de ilke argümanlarıyla politika argümanlarının, dolayısıyla arka plan haklarla kurumsal hakların dengelenmesinin söz konusu olduğunu savunur.<sup>105</sup>

Dworkin'in haklar tezinde anahtar kavram hakların koz olmasıdır. Düşünüre göre haklar, bireylerin ellerinde tuttuğu politik kozlardır.<sup>106</sup> Koz mefhumu, devletin müdahale edemeyeceği ve çoğunluğun çıkarlarından önce gelen bireysel haklara işaret eder. Bununla beraber Dworkin, bir savaş durumunda, savaşta yer alan ulusun yaşamını sürdürmesi noktasındaki politikaların ve toplumun ortak amaçlarının bireysel haklara üstün olabileceğini ifade eder. Düşünürün, hakları bireylerin ellerindeki koz kartları olarak görmesi, adalet ile hakkaniyetin gereğidir. Bu nokta, ilke-politika ayrımını yeniden gündeme getirir. “İlke gereği medeni ve siyasi haklar söz konusu olduğunda bireylerin her türlü güç karşısında, ahlaki özerkliğe dayanan ve kural olarak dokunulamayan özel otonomileri söz konusudur.”<sup>107</sup> Bu noktadan hareketle ulaşılabilecek sonuç, Dworkin açısından hakların politikalar ve dolayısıyla kamu yararı için kısıtlanmayacağı fikrinin ön

---

<sup>103</sup> Marinac, A. S. (2007). “Dworkin on the Half-Forward Flank: The Jurisprudence of AFL’s *Spirit of the Laws*”, *Marquette Sports Law Review* (s. 508). Vol. 17, No. 2.

<sup>104</sup> Levinson, D. J. (1999). “Rights Essentialism and Remedial Equilibration”, *Columbia Law Review* (s. 872). Vol. 99, No. 4.

<sup>105</sup> A. g. e. 64. Dipnot, ss. 871-872.

<sup>106</sup> A. g. e., s. 15.

<sup>107</sup> Göksu, H. T. (2014). “Ronald Dworkin’in Adalet Kuramında Temel Kavramlar: Haklar, İlkeler ve İdeal Yargıç Herkül”, *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* (s. 122). Sayı. 4.

planda olduğudur. Dworkin koz mefhumunu; bireysel hakları kamu yararı da dâhil olmak üzere her şeyin üstünde tutmak gerektiğini göstermek için kullanır. Dworkin'in haklar tezinde son olarak değinilmesi gereken bir diğer husus da onun hukuki haklarla politik haklar arasında yaptığı ayırmadır. Bu ayırım, daha önce yapılan arka plan haklar ve kurumsal haklar ayırımıyla bağlantılıdır. Dworkin arka plan haklar ile kurumsal hakları politik hakların iki farklı biçimi olarak belirler<sup>108</sup> ve hukuki hakları politik hakların bir işlevi olarak tanımlar.<sup>109</sup> Düşünürü göre hukuki pozitivism, bireylerin sadece yasalarla belirlenmiş hukuki haklara sahip olduğunu savunur.

Şu ana kadar ana hatlarıyla sunmaya çalıştığımız haklar tezinden hareketle, Dworkin açısından zor bir davanın çözümünde ancak ilkeler (ahlaki-politik haklar) ışığında hareket edilmesi durumunda adil kararlara ulaşılabileceğini söylemek mümkündür. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus ise, Dworkin'in ilkelere başvurmak ile takdir yetkisi kullanmak arasında bir benzerlik olmadığını düşünmesidir. Dworkin açısından takdir yetkisi, hukukta bir tür boşluk olduğu varsayımıyla ilişkilidir; oysa ilkelere başvurmak, her zaman doğru bir yanıtın bulunabileceğini ortaya koyar ve ilkeler ahlaki yorum faaliyetiyle bağlantılıdır. Gülriz Özkök'ün ifadesiyle, "Dworkin'e göre ilkeler hukuki akıl yürütmeye belirli bir öneme sahip olup bir karara ulaşmada haklı nedenleri sağlarlar."<sup>110</sup> Bu ifadeden hareketle, takdir yetkisinin Dworkin açısından bir kararın haklı nedenlerini sağlamada yetersiz kaldığını söylemek mümkündür. Daha sonra da görüleceği üzere, Dworkin takdir yetkisinin belirsizliği üzerinden hukuki pozitivism eleştirisi yapar. Kendisi de geçerli ve kabul edilebilir bir hukukun pozitif hukuk olduğunu düşünen Dworkin, ilkeleri pozitif hukukta gömülü standartlar olarak değerlendirmesi ve reel toplumun dışında bir referans -örneğin evrensel ahlak yasası ya da Tanrı tarafından belirlenmiş insan doğası- göstermemesi açısından doğal hukuktan da ayrılarak üçüncü bir teorik hatta konumlanır.

---

<sup>108</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 15). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>109</sup> A. g. e., s. 140.

<sup>110</sup> Özkök, G. (2002). "Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 5 (s. 103).

### 2.2.1. Hukuki pozitivizm eleştirisi: kural-ilke ayrımı

Dworkin, doğal hukuk anlayışına mesafeli bir pozisyonda olsa da asıl hedefinde hukuki pozitivizm vardır. Esasen bu nokta düşünürün kendisinin de modern hukuktan pozitif hukuk anlamasıyla ilişkilidir. Hukuki pozitivizmin önemli temsilcileri John Austin, Hans Kelsen ve H. L. A. Hart'tır. Hart, Austin'in pozitivist yaklaşımını temele almakla birlikte bu yaklaşımı büyük oranda dönüştürerek kendi özgün teorisine ulaşmış, modern bir hukuk sisteminin nasıl olması gerektiğine yönelik bir dizi düşünce ortaya atmıştır. Bunu yaparken de kendisinden önceki pozitivist anlayışın eleştirisine girişmiştir.

Bu bağlamda ilk olarak Austin'in hukuk anlayışının temelini oluşturan “buyruk teorisi”ni reddetmiştir. Austin'in buyruk teorisine göre hukuk, politik açıdan yaptırım gücünü elinde tutan “üstün olanlar” tarafından politik açıdan “aşağı olanlar”a dayatılan kurallar toplamıdır. Üstünlük kavramı (*superiority*) güç ve zorlama ile ilgilidir; üstün olanlar diğerlerini korku ve acıyla etki altına alarak onları belirli bir yönde davranmaya zorlarlar.<sup>111</sup> Burada buyruk ve kural özdeş bir konumdadır. Aşağı olanlar, iktidara alışılmış bir itaat (*habitual obedience*) göstererek onun buyruklarına uyarlar. Kuralların bağlayıcılığı iktidar için geçerli değildir. Austin'e göre onu kurallara uymaya zorlayan herhangi bir unsur yoktur. Düşünür, üyelerinin çoğunluğu tarafından alışılmış itaat göstermeyen bir toplumun ya bir doğa durumunda olduğunu ya da bir veya daha fazla bağımsız politik topluma bölündüğünü savunur.<sup>112</sup> Görüldüğü üzere Austin, belirli bir toplumun toplum oluşturabilmesinin koşulunu alışılmış itaatte görür. Tüm bunların yanı sıra Austin, hiçbir ahlaki ilkenin hukuka dâhil edilemeyeceğini savunarak ahlaki hukuktan bütünüyle ayırır. Ona göre fayda ilkesi de pozitif hukukun kapsamına dâhil edilemeyecek bir ilkedir. Kendisi de faydacı olan düşünür, bu iddiasıyla, beslendiği faydacı gelenekten ayrılır. Faydacı hukuk anlayışında, en çok sayıda kişinin en yüksek faydaya sahip olması adaletin gereğidir ve hukuk sistemi buna göre şekillenmelidir. Austin ise hukuku tamamen iktidarın buyruğuna indirgeyen bir tutum benimser. Hart, Austin'in buyruk teorisine itiraz ederek hukukun egemen gücün buyruğuna indirgenemeyeceğini savunur. Hart'a göre bireyler kurallara zorla değil, yükümlülükle uyarlar. Zorunluluk (*being obliged*) ile

---

<sup>111</sup> Austin, J. (1995). *The Province of Jurisprudence Determined* (s. 30). Ed. Wilfrid E. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>112</sup> A. g. e., s. 169.



yükümlülük sahibi olmak (*having an obligation*) arasında ayırım yapan Hart, insanların hukuk kurallarına bu kurallar zorlayıcı olduğu için değil, toplumsal hayatta yer alması gerektiğine inandıkları için kendi istekleriyle uyduklarını ifade eder ve bu toplumsal gerekliliğe olan inancı “içsel bakış açısı” kavramıyla açıklamaya çabalar.<sup>113</sup> İçsel bakış, bir hukuk kuralının ihlali durumunda bireylerin bu ihlali eleştirme hakkını sağlayan standarttır. Hart’ın içsel bakış açısına yaptığı vurgu, Austin’in emredici hukuk teorisine bir itiraz içerir. Ona göre Austin’in hukuk teorisi “dışsal bakış açısı” doğrultusunda şekillenmiştir. Dışsal bakış açısı, hukuk kurallarına içtenlikle ve isteyerek değil, sırf emredici ve zorlayıcı oldukları için uymak gerektiği sonucuna ulaşan bir bakış açısıdır. Bu ayırım esasen hukukun ne şekilde tanımlandığına yönelik bir ayırımdır. İçsel bakış açısında hukuk kurallarına uymakla yükümlü olan toplum üyelerinin bakış açısından bir hukuk tanımının yapılması söz konusuysen dışsal bakış açısında hukuk sistemini dışarıdan gözlemleyenlerin bakış açısından bir hukuk tanımının yapılması söz konusudur. Dışsal bakış açısını reddederek kendisinden önceki geleneği eleştiren Hart’a göre bu geleneğin en büyük açmazlarından birisi de kuralları koyanların onlara uyma zorunluluklarının olmadığı iddiasıdır. Bu düşünceleriyle Hart, kendisini ılımlı pozitivist olarak konumlandırır. Düşünür, ‘toplumsal kurallar olarak hukuk’ anlayışını benimser. Bu anlayış bağlamında hukuk kurallarını, toplumsal kuralların bir türü olarak ele alır. Hart, *The Concept of Law (Hukuk Kavramı)* eserinde, toplumsal kurallar ile alışkanlıkları birbirinden ayırır ve bir hukuk sisteminin temelinde toplumsal kuralın yer aldığını belirtir. Toplumsal kuralın varlığı, bir davranışın toplum tarafından bir standart oluşturmasına/bir standart hâline gelmesine bağlıdır.<sup>114</sup> Davranış örüntüsünün bir standart olarak görülmesi, bu davranış standardından sapmaya yönelik eleştirileri meşrulaştırır.<sup>115</sup> Burada Hart’ın içsel bakış açısına yönelik düşüncelerinin izlerini sürmek mümkündür. Bireyler (özellikle de resmi görevliler), dışsal bir zorlamayla değil, içsel bakış açısıyla kurallara yaklaşır ve hukuka saygı duyarlar. Dolayısıyla hukukun geçerliliği ve sahip olduğu otorite, toplumsal kabulden geçer. Hart açısından bu durum, toplumsal kuralı alışkanlıktan ayıran en önemli hususlardan birisidir.

---

<sup>113</sup> Hart, H. L. A. (1994). *The Concept of Law* (ss. 115-116). 2. Baskı. Oxford: Clarendon Press.

<sup>114</sup> A. g. e., s. 56.

<sup>115</sup> Perry, S. (2006). “Hart on Social Rules and the Foundations of Law: Liberating the Internal Point of View”, *Fordham Law Review* (s. 1179). Vol. 75, Issue. 3.

Dworkin, Hart'la girdiği hesaplaşmada onun hukuk kavramı ve hukukun uygulanma biçimine yönelik açıklamalarına itiraz eder. Hukuki pozitivizmin hukuk kavramının anlamı üzerinde anlaşma sağlamadığını düşünen Dworkin, bu dolayısıyla hukuki pozitivizmi semantik teori şeklinde nitelendirir. Dworkin'in Hart özelinde hukuki pozitivizmi özellikle üç nokta üzerinden eleştirdiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, hukuki pozitivizmin, hukuku kurallar toplamı olarak görmesidir. Kurallar modelini benimseyen hukuki pozitivizmi hedef alan düşünür, hukukun tanım ve meşruiyetini içeren kaynak tezinde bir üstün kural ve onun da bağlı olduğu bir toplumsal kuralın hukuki geçerliliği sağlayabileceği yönündeki Hartçı iddiaya itiraz eder. Dworkin'in eleştirdiği ikinci nokta, zor davlarda yargıcın kendi takdir yetkisini kullanmasıdır. Takdir yetkisi, mevcut bir kuralın yetersizliği ya da kural yokluğu durumunda yargıcın sağduyulu bir şekilde karara varmasını, eş deyişle yeni bir hukuk yaratmasını ifade eder. Dworkin'in eleştirdiği üçüncü nokta ise, pozitivizmin hukuki yükümlülük ilkesidir ki bu da takdir doktrini ile yakından ilişkilidir. Hukuki pozitivizmin kurallar modeline göre hukuk, toplumun üzerinde uzlaştığı davranış kalıplarına göre şekillenen kurallardan oluşan bir yapıdır. Bu kurallara uyulmaması, bir yaptırımı zorunlu kılıyorsa bu durumda bir "toplumsal kural" söz konusudur. Bu noktada Hart'ın "birincil ve ikincil kurallar" ayırımından bahsetmek gerekir. Yasama organı veya mahkemelerin var olmadığı toplumları hayal etmenin mümkün olduğunu belirten Hart, bu toplumlarda var olan davranış standartlarını ve ortaya çıkan yaptırımları gelenek olarak nitelendirmek yerine bunlara birincil kurallar adını verir ve bu kuralların toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilmesi gerektiğini söyler.<sup>116</sup> Hukuk öncesi toplumdaki hukuk toplumuna geçiş adımını oluşturan ve birincil kuralların yetersizliğinin giderilmesini sağlayan kurallara ikincil kurallar adını veren Hart'a göre, hukukun geçerliliğini belirleyen ikincil kural "tanıma kuralı"dır.<sup>117</sup> Bu kural, ahlakı tamamen dışarıda bırakmaz. Şöyle ki, bir durumun hukuki geçerliliğini tanıma kuralına göre test ederken -örneğin yasalara, tüzüğe vb. bakarken- ikileme kalınıyorsa birtakım ahlaki ilkeler göz önünde bulundurulabilir. Hart, kendisinden önceki pozitivist gelenekten ayrılan önemli bir düşünceyi savunarak hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağ olmasa bile bazı ahlaki ilkelerin hukuki karar alma

---

<sup>116</sup> Hart, H. L. A. (1994). *The Concept of Law* (ss. 91-92). 2. Baskı. Oxford: Clarendon Press.

<sup>117</sup> A. g. e., s. 194.

sürecine eklenilebileceği görüşündedir. Eş deyişle Hart, hukuk ile ahlak arasında tesadüfi bir bağ kurar.

Hukuki pozitivizmin hukuk tanımını ve hukukun geçerliliğine dair düşüncelerini reddeden Dworkin, Hart'ın "tanıma kuralı" tezini hedef alır. Ona göre bu tez, hukuku tanımlamada ve ona geçerlilik kazandırmada güçlü değildir. Dworkin'in de dikkat çektiği üzere, Hart açısından hukuki bir metinden önce de hukuk olarak kabul edilebilecek birtakım örf ve adetlere dayalı kuralların varlığı inkâr edilemezdir.<sup>118</sup> Dworkin burada, Hart'ın, hukukun asgari bir içeriğe sahip olduğu yönündeki görüşüne referansta bulunur. Hart açısından asgari içerik, kimi doğal hukukçuların iddia ettiği gibi kuralları aşan birtakım ahlaki standartlara işaret etmez. Düşünür, daha ziyade birlikte yaşamının gerekliliğinden kaynaklanan ve "doğal zorunluluk" diye adlandırılabilir temel ahlaki ilkelerle örtüşen kurallara (örneğin insan öldürmeyi, şiddeti ve hırsızlığı reddeden kurallar) atıfta bulunur.<sup>119</sup> Özellikle yargıcın takdir yetkisini kullanırken aslında ilkeler ışığında hareket ettiğini düşünen Dworkin'e göre, tanıma kuralına ahlaki ilkelerin dâhil edilmesi çelişkili bir tutum olacaktır. Çünkü tanıma kuralı ilkeleri değil, hukuk kurallarını tanımlamak üzere ortaya atılmıştır. Burada Dworkin'in itiraz ettiği noktanın aslında hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağ kurulmaması olduğu söylenebilir. Çünkü tanıma kuralı, ilkeleri değil kuralları geçerli kılmak için var olduğundan, etik değerlendirmeye dayalı bir hukuktan bahsetme imkânı ortadan kalkar. Dworkin'e göre ilkeler hukukidir ve bunu sağlayan şey tanıma kuralı değil adalettir.

Dworkin'in eleştirilerinin ikinci odak noktası ise takdir yetkisidir. Takdir yetkisi kavramı, yargıçların zor bir davada kurallara göre karar veremediklerinde yeni bir hukuk yaratmalarını ifade eder. Hart özelinde bu kavramı tartışmaya açan Dworkin, takdir yetkisinin kendisi açısından sorunlu yanlarına dikkat çeker. Sorunlardan birisi, takdir yetkisine dayalı bir teorinin, zor davalarda tek bir doğru yanıtın bulunamayacağı iddiasını içermesidir. Hart'ın aksine Dworkin, her zor davada mutlaka tek bir doğru yanıtın olduğu görüşündedir. Dworkin'in takdir doktrininde gördüğü bir diğer önemli sorun ise, davanın sonucu yargılanan kişinin aleyhine olursa, bu kişiye verilecek cezanın haksızlığa yol

---

<sup>118</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (ss. 68-69). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>119</sup> Hart, H. L. A. (2017). "Pozitivizm ve Hukuk ile Ahlâkın Ayrılması", *H. L. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı* (ss. 141-143). Ed. Sercan Gürler. İstanbul: Tekin.

açmasıdır. Çünkü böylesi bir durumda, bir eylem gerçekleştikten sonra, kişiye o eylemin yapılmaması gerektiğine yönelik geriye doğru bir ödev ve sorumluluk yüklenecektir. Eş deyişle kişi, eylemi yaparken var olmayan bir kurala referansla yargılanacaktır. Bu sorun Dworkin'in hukuki pozitivizm eleştirisinin üçüncü odak noktasıdır. Takdir yetkisinin kullanımı, Dworkin açısından sorunlu bir yükümlülük biçimine yol açar. Düşünüre göre takdir yetkisi teorisi "hukuki yükümlülüğün, mevcut bir hukuk kuralı söz konusu yükümlülüğü yüklediği zaman (ve yalnızca o zaman) bulunduğunu varsayar."<sup>120</sup> Bu da geleceğe yönelik bir kural yaratılmadığı, o an için takdir yetkisine başvurulduğu için ortada herhangi bir hukuki yükümlülükten bahsedilemeyeceği anlamına gelir. Dworkin takdir yetkisinden doğan yükümlülük problemine karşı bir çözüm önerisi olarak kurallarla ilkelerin bir arada düşünüldüğü bir yorum faaliyetini önerir ve takdir doktrininden yoruma dayalı hukuk teorisinin daha güçlü durduğunu savunur. Düşünüre göre "bir kere bu doktrini terk eder ve ilkeleri hukuk olarak ele alırsak, bir hukuki yükümlülüğün mevcut bir kuralla olduğu kadar, bir ilkeler grubunca da yüklenebilme olasılığını artırırız."<sup>121</sup> Hiç kimsenin bir suçu işledikten sonra yaratılan bir yasaya/kurala göre cezalandırılmayacağı hukuki ilkesini benimseyen Dworkin'e göre, eğer ortada gerçekten cezalandırılacak bir eylem varsa veya sanık aleyhine bir karar verilecekse bunun yolu yazılı kurallar kadar ilkelerin de hukuk olarak kabul edilmesinden geçer.

Görüldüğü üzere Dworkin açısından yargıçların hukuk yaratma eylemi olarak görülebilecek bir takdir yetkileri yoktur. Onlar hukuku yorumlaması gereken kişilerdir. Dolayısıyla takdir yetkisi hukuk yaratmak için değil, ilkeler ışığında hukuku yorumlamak için kullanılabilir. Hart'ın, Austin'i eleştirirken düşünürün zorunluluk kavramının karşısına yükümlülük kavramını koyduğu belirtilmişti. Yükümlülük bir eylemin sonuçlarıyla olduğu kadar hukukun tanımıyla da ilişkilidir. Hart'ın içsel ve dışsal bakış açısı arasında yaptığı ayırmadan hareketle, hukukun buyruklara uyma zorunluluğunu değil, kuralları yükümlülük sahibi bireyler olarak benimsemeyi ifade ettiğini söylemek mümkündür. Dworkin'e göre hukuki ilkeler "yasama meclisi ya da mahkemenin belirli bir kararına değil, meslekte ve kamuda zaman içinde gelişen uygunluk duygusuna

---

<sup>120</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 71). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>121</sup> A. g. e., s. 71.

dayanır.”<sup>122</sup> Düşünür burada Hart’ın hukuk kurallarının çoğunun geçerliliğini, yetkili kurum tarafından kanunlaştırılmasına bağlayan yaklaşım biçimine karşı çıkar ve geçerliliği bütünlük olarak hukukta görür. Hukukun bütünlüğü ise adalet, hakkaniyet ve etik değer birliğidir.

Hukukun bağlayıcılığını, onun kuralları yazılı bir şekilde sunmasının ötesinde ele alan Dworkin, *Hukukun Hükümranlığı*’nda şu sorunun cevabını peşine düşer: “Kanun kitapları bir şey demediklerinde, açık olmadıkları yahut muğlak oldukları durumlarda bile hukuk nasıl olup da buyurmaya devam edebiliyor?”<sup>123</sup> Dworkin’in bu soruya cevabı, onun hukuk teorisini en net biçimiyle ortaya koyar: “hukuki muhakeme, inşai/kurucu [*constructive*] bir yorum uygulamasıdır.”<sup>124</sup> Bu cevap, hukuki pozitivizmin hukuk tanımına yöneltilen bir itirazdır. Hukuki pozitivizme göre hukuk, betimleyicidir, kesinlik peşindedir. Dworkin’e göre ise hukukun peşinde olduğu şey adalettir. “Hukukun amacının adaleti sağlamak olduğunu kabul ettiğimizde hukuk kurallarının yorumu ile hedeflenenin, hukuku yapabileceğimiz kadar en adil yapmak olduğunu söyleyebiliriz.”<sup>125</sup> Dworkin’e göre, bütün davalarda mutlaka bir doğru yanıt vardır ve bu yanıtı bulmayı sağlayacak şey de hakları dikkate/ciddiye almaktır. Dworkin, yasaların ve hukuk kurallarının kimi zaman bulanık olduğunun altını çizerek yeni bir davada izlenmesi gereken en etkili yolun yorum olduğu görüşündedir. Yasalar ve kurallar, yeni davalara uygulanmadan önce ilkeler ışığında yorumlanmalıdır. Düşünüre göre “hukuk yalnızca özel kişilerin neyi yapıp neyi yapmamaları gerektiğini tayin etmez, onların ne yapmakla ödevli olduklarını ya da neyi yapmaya hakları olmadığını da saptar.”<sup>126</sup> Zor davalarda, hâkimin karar verme yetkisinin meşruiyetini nereden aldığını sorgulayan Dworkin, bu meşruiyetin kaynağını ilkelere görür. Buradaki önemli nokta, ilkeleri temele alan bir yorumcu teorisinin pozitif hukukun sınırlarını gözetmesidir. Dworkin, pozitif olmayan bir hukuka göndermede bulunmaz, pozitif hukuka içkin bir yorum teorisini savunur. Onun yapmaya çalıştığı şey daha ziyade ilkeleri kurallara öncelemektir. Hatta eğer ortada bir insan hakkı ihlali varsa mevcut yasanın insan hakları lehine göz ardı edilerek/uygulanmayarak ahlaki ilkelere göre karar

---

<sup>122</sup> A. g. e., ss. 66-67.

<sup>123</sup> Dworkin, R. (2018). *Hukukun Hükümranlığı* (s. 11). Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.

<sup>124</sup> A. g. e., s. 11.

<sup>125</sup> Metin, S. (2003). “Ronald Dworkin’in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* (s. 51). Cilt. LXI, Sayı, 1-2.

<sup>126</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 76). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

verilmesi düşünür açısından mümkündür. Burada söz konusu olan durum yeni bir hukuk yaratılması değil, mevcut hukukun ilkeler aracılığıyla yeniden yorumlanmasıdır. Kanımca böylesi bir yaklaşımın içerdiği en büyük risklerden birisi, ilkelerin belirli otoriteler tarafından keyfi şekilde yorumlanmasıdır.

Sonuç olarak, Hart'ın kurallar modeli Dworkin'de yerini ilkeler modeline bırakır. Dworkin'in ilkeler modeli ile Hart'ın kurallar modeli arasındaki paralellik ise, her ikisinin de toplumsal uygunluğa dayanmasıdır. Hart'a göre bu uygunluk için bir üstün kural gerekiyken Dworkin'e göre gerekli değildir. Dworkin açısından yargıcın üstleneceği görev, ilkelerin birbirine göre ağırlıklarını belirleyerek onları toplumsal-politik yapıda aramaktır. Düşünür, her hukuk sisteminde hukuk için temel bir test bulunduğu savına karşı bir duruş sergiler ve bu bağlamda Hart'ın "toplumsal kural" tezini reddeder. Buna ek olarak, ilkelerin bir üstün kurala göre meşruiyet kazanamayacağına da vurgu yapar. Düşünür açısından toplumsal uygunlukla oluşan ilkelerin sayısı fazladır ve bu ilkeleri ortaya çıkaran saikler değişkenlik gösterebilir. Böyle değişken ilkeleri tek bir kurala bağlamayı hatalı bulan Dworkin'e göre böylesi bir hamle hukuki pozitivizmin hukuk tanımını "hukuk hukuktur" şeklinde bir totolojiye dönüştürecektir. İşte bu nedenle Dworkin, ilkelerin bir üstün kurala göre meşruiyet kazanamayacağına vurgu yapar.

### **2.3. Adalet Teorisi**

Hukuk ve politika felsefesinin önemli tartışma konularından birisi de adalettir. Adalet kavramı, Platon ve Aristoteles'ten itibaren sistemli bir şekilde tartışılmaya başlanmış, birçok filozof ve düşünürün politika teorilerinin temeline yerleşmiştir. Platon, ideal devletin kurulmasının en önemli şartlarından birinin adalet ilkesinin tesis edilmesi olduğunu düşünürken, Aristoteles mevcut dünyadan hareketle adalet kavramını ele alır. Bu bağlamda adalet, içinde yaşanılan dünyada iyi yaşam elde etmek için gerekli olan en mükemmel erdemdir ve gerçekleşmesi yasaya itaatle mümkündür. Her iki filozoftan bu yana yürütülen adalet tartışmaları hak kavramıyla yakın bir temas hâlinde olmuş ve modern felsefeyle birlikte insan hakları tartışmalarının merkezine oturmuştur. Dworkin'e göre adalet, sadece yazılı kurallardan oluşan bir kavram değildir. Düşünür, adaletin kurallarla sınırlandırılması durumunda, zor davalarda verilen kararların aslında adaletsiz sonuçlara yol açabileceğini vurgular ve adaletin gerçekleşme koşulunu kurallar kadar

ilkelerin de göz önüne alınmasında görür. Bu tespit toplumsal ve tarihsel olaylarla da gerekçelendirilebilir. Özellikle yirminci yüzyılda yaşanan felaketlerin ardından, adalet-yasa özdeşliğine dayanan teorilerin derinden sarsıldığı açıktır. Bu nedenle Dworkin'in gerek doğal hukuk gerekse hukuki pozitivizmin adalet-yasa gerilimini aşmadaki başarısızlıklarını açığa çıkaran bir teori geliştirmesi oldukça önemlidir. Düşünürün geliştirdiği teorinin eleştiriye açık yönleri olmakla birlikte, teorisinin etik-politik perspektifini gözden kaçırmamak gerekir

Doğal hukuk anlayışında hukuk ile adalet çoğunlukla özdeş kabul edilir. Bu bağlamda ele alınabilecek en önemli isimlerden birisi, sahip olduğu “doğal yasa” anlayışıyla Thomas Aquinas'tır. Aquinas, insanlar tarafından oluşturulan yasanın doğal yasadandır, doğal yasanın da ezeli ve ebedi yasaya katılımdan türediğini iddia eder. Bu noktadaki kritik kavram ise akıldır. Akıl, doğal yasayı kavramaya muktedirdir. Düşünür, yasa ile adaleti iç içe geçirerek yasanın gerçek bir yasa olarak kabul edilmesinin koşulunu adil olmasına bağlar. Adalet de kaynağını Tanrısal/ezeli-ebedi yasada bulmaktadır. Sonuç olarak evrensel bir insan aklının varlığını kabul eden bir doğal hukuk teorisi, aklın neyin adil neyin adaletsiz olduğunu bilebileceği iddiasında temellenir. Doğal hukukun aksine hukuki pozitivizm ise adaleti belirleyecek aşkın ya da metafizik bir ölçütün varlığını reddeder. Bu bağlamda hukuki pozitivistlerce sorunlu görülen husus, adaletle ilgili yargıların ahlaki ve politik içeriğe sahip olmasıdır. Bu da hukuki pozitivizm açısından adaletin objektif bir tanımının olmaması ve olgusal temellendirmesinin yapılamaması anlamına gelir. Adalet hakkında birçok teorisin varlığına dikkat çeken Dworkin'e göre adalet, yorumladığımız bir kurumdur.<sup>127</sup> Bu yönüyle doğal hukuk geleneğinden ayrılan Dworkin, hukuki pozitivizmin adalet anlayışını da eleştirir. Bu eleştirinin temelinde özellikle hukuki pozitivizmin hukuk ile yasa/kural arasında kurduğu özdeşlik yatar. Bu özdeşlik aynı zamanda adaletin yasayla özdeşleşmesini de beraberinde getirir ve bir eylemin adil olup olmadığının tek ölçütü yasaya uygun olup olmamasından geçer. Dworkin açısından bu özdeşlik özellikle takdir yetkisiyle birlikte adalet açısından iki temel soruna yol açar. Bunlardan ilki, bir davada mevcut bir kuralın yokluğu sonucunda yeni bir kural

---

<sup>127</sup> Dworkin, R. (2018). *Hukukun Hükümranlığı* (s. 104). Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.

oluşturmanın geriye dönük bir hak ihlali yaratabileceği, ikincisi ise kuvvetler ayrılığı ilkesinin ihlal edileceğidir.

Her iki başat hukuk felsefesi geleneğinin dışında hareket ederek kendi adalet teorisini şekillendiren Dworkin, adaleti iyi yaşamla ilişkilendirir. Haysiyet (*dignity*) ve öz-saygıyı (*self-respect*) ise iyi yaşamın vazgeçilmez unsurları olarak kabul eder. Düşünür, politik söylemlerde ve insan hakları bildirelerinde yer alan haysiyet vurgusunun pratikte görmezden gelindiğinin altını çizerek haysiyet kavramının öz-saygı kavramıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini öne sürer.<sup>128</sup> İlerleyen sayfalarda değinilecek olan eşitlik anlayışıyla Dworkin, her insanın yaşamına eşit ilgi ve eşit saygıyla yaklaşılması gerektiğini savunarak haysiyet ve öz-saygıya dayalı iyi yaşamın tesis edildiği politik bir topluluk tahayyül eder. Eşitlikle adaletin iç içe geçtiği bu düşünme biçiminden hareket eden düşünür, adaleti, en iyi teoriyi bulmaya yönelik yorum faaliyeti olarak okur. İnsanların kavramları yorumlarken anlaşmazlığa düşeceğinin farkında olduğunu belirten düşünür, ahlaki bir kavram (*moral concept*) olarak ele aldığı adaletin bir değer olduğu konusunda uzlaşma olsa da onun karakterinin ne olduğuna dair bir uzlaşmazlığın söz konusu olduğunu dile getirir.<sup>129</sup> Dworkin açısından adalet, sonuçlarla ilgili bir meseledir: “Siyasi bir karar, en iyi adalet teorilerinin hak kabul ettiği bazı kaynak, özgürlük veya fırsatları insanlara tanımadığı takdirde, onu üreten usuller ne kadar hakkaniyetli olursa olsun, adaletsizliğe neden olur.”<sup>130</sup> Düşünürün bu ifadelerinden hareketle, onun adaleti eşitlikle -kaynak eşitliği- ile bir arada ele aldığı sonucuna ulaşılabilir.

### 2.3.1. İnsan haklarının temeli olarak adalet

Dworkin, insan hakları düşüncesini adalet temelinde inşa eder. Adaletin yazılı kurallara indirgenemeyeceğinin altını çizen düşünüre göre, ancak yazılı kurallar ve ilkelerden oluşan bir hukuk sistemi adaleti tesis edebilir. Bu birliktelikte yine de ilkelerin kurallara önceliği olduğunu düşünen Dworkin, bir hukuk kuralının yetersiz ya da çözümsüz kaldığı

---

<sup>128</sup> Dworkin, R. (2011). *Justice for Hedgehogs* (s. 13). London: Belknap Press of Harvard University Press. Dworkin’in haysiyete yönelik bu vurgusu Habermas’la paralel bir hattan ilerlediğini gösterir. Habermas da tıpkı Dworkin gibi haysiyet kavramına dayanmayan bir insan hakları söyleminin savunulabilir olmadığını düşünür.

<sup>129</sup> Dworkin, R. (2006b). *Justice in Robes* (ss. 1-35). Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Oxford University Press.

<sup>130</sup> Dworkin, R. (2018). *Hukukun Hükümranlığı* (s. 228). Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.



yerde adaletin ilkeler aracılığıyla sağlanacağını, bunun da ötesinde, kuralın adalete aykırı olması durumunda o kuralın uygulanmaması gerektiğini savunur. Eş deyişle yargıçlara düşen görev, adalete aykırı bir kuralı uygulamak değil adaleti sağlamaktır. Bunun yolu da insan haklarını garanti eden ilkeleri temele almaktan geçer.

Dworkin'in adalet teorisini daha iyi anlamak için Rawls'un adalet teorisine değinmek gerekir. Her iki düşünürün adalet üzerine tezleri insan hakları savunusu açısından kritik bir noktadadır. Rawls, adaleti bir bölüşüm meselesi olarak ele alarak toplumsal adalet anlayışını benimser. Rawls'un düşünce sistemi Locke, Rousseau ve Kant'tan izler taşır. Bu üç filozofun toplumsal sözleşme teorilerini genelleştirmeyi, birbirine benzeyen bu teorilerin soyutlamasına varan bir adalet kavramına ulaşmayı amaçladığını ifade eden<sup>131</sup> Rawls, sözleşmeyle kastının -ki Rawls bunu orijinal sözleşme olarak tanımlar- bir hükümet kurmak olmadığını, sözleşmeden anlaşılması gereken şeyin, "toplumun temel yapısı olan adalet ilkelerinin objesi"<sup>132</sup> olduğunu belirtir. Adalet problemini ele alışımda Rawls'un bireysel değil toplumsal bir adalet anlayışını temele almasının sebebi, liberal kurumların adalet ilkesine göre düzenlenmesinin ve temel hak ve özgürlüklerin pratiğe geçirildiği bir toplum yapısına ulaşılmasının ancak bu türden bir adalet anlayışıyla mümkün olacağına inanmasıdır. Dolayısıyla Rawls liberal adalet ilkelerine dayalı bir toplumsal sözleşme etrafında kendi adalet teorisini tartışmaya açar.

Rawls'un orijinal sözleşme düşüncesi bir tür orijinal pozisyon/başlangıç durumu varsayımına dayanır ve temelinde de hakkaniyet olarak adalet anlayışı yer alır. Onun hakkaniyet olarak adalet anlayışı, iki kavramın özdeş olduğu anlamına gelmez. Solmaz Zelyüt'ün de belirttiği gibi, "hakkaniyet olarak adalet dediğimizde, kendi sıfatıyla adaleti değil, hakkaniyet olmak bakımından adaleti anlamamız gerektiği iddiasını dile getirmiş oluruz; ve böylece ilgili adaletin türünü ifade etmiş oluruz."<sup>133</sup> Hakkaniyet olarak adalet, orijinal durumdaki insanların yer aldığı topluluk tarafından yapılan seçimlerin haklılığının ölçütüdür. Rawls, orijinal durum teorisinde sözleşme öncesi durumu başlangıç durumu olarak tanımlar. Bu bağlamda başlangıç durumundaki insanların, ahlaki tarafsızlığa sahip

---

<sup>131</sup> Rawls, J. (2020). *Bir Adalet Teorisi* (s. 39). Çev. Vedat Ahsen Coşar. 3. Baskı. Ankara: Phoenix.

<sup>132</sup> A. g. e., s. 40.

<sup>133</sup> Zelyüt, S. (1997). *Rawls ve Macintyre: İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı* (s. 30). Ankara: Vadi.

olan, birbirlerinin toplumdaki yerinin ve toplumsal statüsünün ne olduğunu ya da doğal şeylerin dağıtımında şanslarının ne yönde olduğunu bilmeyen insanlar olduğu varsayılır. Kısacası, sözleşmede yer alan taraflar, bir tür bilgisizlik peçesiyle (*veil of ignorance*) donatılmışlardır ve herhangi bir “iyi” anlayışına sahip olmadan, eşit ve özgür bir şekilde tercih yaparlar.<sup>134</sup> Bireylerin yaptığı tercihler, hem kendi çıkarlarına hem de diğerlerinin iyiliğine uygun tercihlerdir. Çünkü ortada kimsenin kendi lehine ve bir başkasının aleyhine tercih yapmasına sebep olacak bilgiler mevcut değildir. Sözleşmenin taraflarının rasyonel bireyler olduğunun altını çizen Rawls’a göre, bu bireyler bazı adalet ilkelerini bularak bir sözleşme yapacaklardır. Bu süreçte taraflara birtakım adalet kavramları/teorileri sunulacaktır. Bu teoriler, Rawls’un hakkaniyet olarak adalet anlayışına uygun olan iki adalet ilkesi, faydacı kavramlar, sezgici kavramlar ve egoistik kavramlardır. Rawls’un iki adalet ilkesini şöyle özetlemek mümkündür: (1) temel özgürlüklerin her kişiyi eşit bir şekilde kapsamaması, (2) toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin şu iki ilkeye göre düzenlenmesi: (a) herkesin avantajının kabul edilebilir olduğu beklentisi ve (b) görev ve konumların herkese açık bir biçimde düzenlenmesi ilkesi.<sup>135</sup> Birbirinden farklı adalet ilkelerini tüm yönleriyle ele alacak topluluk, kendilerinin ve diğerlerinin konumlarından habersiz oldukları için makul olanı yapacaklar, eş deyişle hakkaniyetli olan ilkeleri seçeceklerdir. Bilinmezlik peçesinin kalkmasıyla ortaya çıkan eşitsizlik durumunda ise bu eşitsizliğe yol açan farklar -örneğin şans ve başarı gibi- dikkate alınarak toplumdaki ekonomik eşitsizlikler giderilmeye çalışılacaktır.

Adalet ile hakkaniyetin birbirinden çıkarsandığı iddiasına itiraz eden Dworkin, bütünlüğü adalet ve hakkaniyet ideallerinin dışında üçüncü bir ideal olarak ele alır. Düşünür açısından hakkaniyet bir tür liyakat meselesi, adalet ise hak kavramıyla ilişkili politik bir erdemdir. Adalet, kaynakların eşit dağılımı ve özgürlüklerin güvence altına alınması, hakkaniyet ise politik bir oluşumda yer alan görevlilerin seçilme biçimi ve bu görevlilerin karar alma yöntemleriyle ilgilidir. Dworkin adalet ile hakkaniyet arasında ayırım yaparken adil kurumların hakkaniyete aykırı davranabileceği gibi hakkaniyetli kurumların da adaletsiz kararlar verebileceğini gözlemlemenin mümkün olduğuna dikkat çeker. Onun

---

<sup>134</sup> Rawls, J. (2020). *Bir Adalet Teorisi* (s. 41). Çev. Vedat Ahsen Coşar. 3. Baskı. Ankara: Phoenix.

<sup>135</sup> A. g. e., s. 90.

üçüncü ve bağımsız bir yol olarak nitelendirdiği “bütünlük” ise, hem adaletin hem de hakkaniyetin gereklerini sağlamanın bir koşulu olarak kabul edilir. “Hukukun tutarlı bir bütün olarak uygulanabilmesi için gerekli olan ilke ve değer, hukukun içinde yer alıp, hukuk sistemi içinde her iki kavrama da aynı önemin verilmesi gerekmektedir.”<sup>136</sup>

Dworkin’in bu düşünceleri onun hak-adalet ilişkisini yorum teorisi etrafında kurduğunu gösterir niteliktedir. Bu bağlamda beyanname ya da sözleşmelere eleştirel yaklaşan düşünür, insan haklarının devlet tarafından ihlal edilip edilmediğinin, o devletin iyi niyetini gösteren bir beyannameye bağlı olmadığını, bunun yorumlayıcı bir soru(n) olduğunu vurgular.<sup>137</sup> Anayasaları bu perspektiften ele alan Dworkin’e göre, anayasalar her ne kadar politik argümanlarla oluşturulmuş toplumsal sözleşme metinleri olsalar da ilke argümanlarını da içerirler.<sup>138</sup> Dworkin açısından bu argümanları içermeyen bir insan hakları teorisinden bahsetmek mümkün değildir. Aksi hâlde ortaya çıkan teori veya bir tür sözleşme metni, adalet koşulunu yerine getirmemiş olacaktır. Dworkin’in kurucu yorum dediği faaliyet bu nedenle ilkelerin bireysel haklar ışığında yorumlanmasına işaret eder. Adaletin hukukla ilişkisi de bu nokta üzerinden temellenmektedir. Geçerli bir hukuk teorisi bu geçerliliğini, adaleti tesis eden ilkelerin yargıçlar ve avukatlar tarafından ciddiye alınarak yorumlanması aracılığıyla sağlar. Hem hukuka hem de adalete yorum yaklaşımı çerçevesinden bakıldığında, bir kararın diğerine üstünlüğünü neyin belirlediği ya da iki yorumdan hangisinin doğru olduğu sorusu akla gelir. Eğer gerçekten Dworkin’in iddia ettiği gibi her davada mutlaka tek bir doğru yanıt varsa, bu yanıtı ulaşmayı sağlayacak yorumun hangisi olduğuna nasıl karar verilecektir? Dworkin’in bu soru(n)lar karşısında fazla iyimser bir yaklaşıma sahip olduğunu ve her dava için tek bir doğru yanıtın olduğunu iddia ederek aşılması güç bir ikileme düştüğünü söylemek mümkündür. Bu güçlüğü farkında olan düşünür, ideal bir yargıçtan bahseder: Herkül. Yargıç Herkül, adaletle hakkaniyet ölçütlerini göz önünde bulunduran ve “insanüstü beceri, öğrenme, sabır ve dirayete sahip”<sup>139</sup> olan bir yargıçtır. Düşünür, gerçek hayattaki yargıçların da Herkül gibi

---

<sup>136</sup> Demirdal, M. B. (2014). “Ronald Dworkin’in Hukuk Teorisi Işığında Yargıçların Rolü”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (s. 796). Cilt. XVIII, Sayı. 3-4.

<sup>137</sup> Guest, S. (2013). *Ronald Dworkin*, (s. 174). 3. Baskı. Stanford: Stanford University Press.

<sup>138</sup> Özkan, S. Ç. (2018). “Ronald Dworkin’in İlkeler Yöntemiyle Bir Mahkeme Kararını Yeniden Yazmak: Herkül Olmayı Denemek: (AİHM’de Osman Murat Ülke ve Türkiye Davası)”, *Hacettepe HFD* (ss. 10-11). Cilt. 8, Sayı. 1.

<sup>139</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 141). Çev. Ahmet Ulvi Türkbâğ. Ankara: Dost.

özelliklere sahip olabilmek ve bu yolla zor davaları çözüme kavuşturabilmek için çabalamaları gerektiğini öne sürer. Ancak gerçek hayatta böyle Tanrısal ya da yarı-Tanrısal bir yargıcın var olabilmesi de pek mümkün görünmemektedir. Bu güçlüğü de farkında olan Dworkin, yine de yargıçların bu ideal figürü takip etmelerini önemli görür ve yorumlama faaliyeti aracılığıyla en iyi adalet teorisini -eşit ilgi ve saygı hakkını gözeterek- bulabileceklerine inanır.

Dworkin, çeşitli adalet teorilerini ele alırken, onların adalet ile haklar arasında ne türden bir ilişki kurduğu üzerine yoğunlaşır. Bu bağlamda özellikle üç tür adalet teorisine değinir. Bunlar amaç temelli, görev/ödev temelli ve hak temelli teorilerdir. Amaç temelli teorilere faydacı adalet teorisini, görev/ödev temelli teorilere ise Kant'ın kategorik buyrukla şekillenen ödev etiğini örnek olarak gösterir ki bunlardan ilki teleolojik, ikincisi ise deontolojik bir teoridir. Dworkin hak temelli teoriye ise Tom Paine'in devrim teorisini örnek gösterir.<sup>140</sup> Amaç temelli teori, genel refahı iyileştirme amacını esas alır; ödev temelli teori belirli türden bir göreve/ödevde uyma zorunluluğunu şart koşar; hak temelli teorisi ise "herkesin mümkün en büyük genel özgürlüğe hakkı olduğu" şeklindeki bir hak kabulünden hareket eder.<sup>141</sup> Bu üç teoriden ilkinde bireyin konumu insan hakları açısından ikincil iken, ödev ve hak temelli teorilerde birey birincil konumdadır. Ancak Dworkin'e göre ödev temelli teoride bir tür haklılaştırma problemi söz konusudur. Eş deyişle bu teoride en önde gelen kavram hak değil ödev kavramıdır ve bir hak bir ödevde referansla haklılaştırılmaktadır. Oysa gerekçelendirilmesi gereken şey haktır ve Dworkin'e göre bunu göreve dikkat çekerek yapmak mümkün değildir.<sup>142</sup> Bunun yanı sıra ödev temelli teoride bireyin davranışlarının ahlaki niteliği ön plandayken, hak temelli teoride bireyin davranışının bağımsızlığı ön plandadır. Elbette hak temelli bir teoride bireyin davranışının ahlaki hiçbir yanının olmadığı iddia edilemez. Ancak Dworkin'in dikkat çekmeye çalıştığı husus, ödev temelli teoride bireyin davranışının ahlakiliğinin göz önünde bulundurulduğudur -örneğin Kant açısından yalan söylemenin sırf bu davranışın kendisinden ötürü yanlış olması. Oysa "hak temelli kuramlar, belki de diğerlerinin haklarını korumak için gerekli olan ancak kendi içlerinde hiç önemli değeri olmayan

---

<sup>140</sup> A. g. e., s. 211.

<sup>141</sup> A. g. e., s. 211.

<sup>142</sup> A. g. e., s. 210.

davranış kodlarını aracı olarak ele alırlar.”<sup>143</sup> Dolayısıyla düşünür açısından hak temelli teori, bireyin uyması gereken ahlaki davranış kalıplarına odaklanmak yerine, bir başkasının haklarına zarar vermediği sürece, bireyin istediği davranışı tercih edebileceği anlamını içerir.

Dworkin’in bahsi geçen teoriler arasında yaptığı bu ayrımlar toplumsal sözleşme kavramına dair bir soruşturmayı da içerir. Dworkin’e göre adalet ilkesine dayanan bir toplumsal sözleşme modelinden illa bahsedilecekse bu ancak hak temelli bir teoriyi varsaymakla mümkündür. Rawls’un toplumsal sözleşme modelini hak temelli teoriye daha yakın gördüğünü ifade eden Dworkin’e göre, amaç ve ödev temelli teorilerde ise toplumsal bir sözleşme, adalet ilkesine karar vermek için uygun bir araç olma potansiyeli barındırmaz. Çünkü düşünür açısından adaletin gerçekleşmesinin yolu bizatihi bireysel hakkın kendisini esas almaktan geçer. Bu ise ancak hak temelli teorilerden hareketle mümkündür. Amaca dayalı teoriler özellikle genel refahın yükseltilmesine odaklandıkları için, görev/ödev temelli teoriler ise bireyin tercihine ve bağımsızlığına değil de davranışın bizatihi kendisine odaklandıkları için Dworkin tarafından yetersiz görülürler. Dworkin’in hak temelli adalet teorisinin ve kendi liberal pozisyonunun ayırt edici niteliği ise eşitliğe yaptığı vurgudur. Eşitlikçi siyasal pozisyona dâhil edebileceğimiz düşünür, eşitlikten ise genellikle kaynak eşitliğini anlar. Bu nedenle dağıtıcı adalet fikrini benimsediği bu yaklaşımıyla sosyal liberalizme de dâhil olur.

### **2.3.2. Eşitlik: politik bir ideal**

Düşünce tarihi boyunca farklı şekillerde tanımlanan ve farklı bağlamlarda ele alınan eşitlik kavramı, özgürlük kavramıyla çoğu zaman gerilimli bir ilişki içerisinde. Her iki kavram da modern politik düşünce tarihinin merkezinde yer alır. Eşitlik ile özgürlük kimi zaman birbiriyle çatışan kimi zamansa birbiriyle uzlaştırılmaya çalışılan iki ideal olarak ele alınmıştır. Bazı aşırıcular dışında neredeyse herkesin eşitlik ile özgürlük arasında uzlaşma sağlamaya çalıştığını vurgulayan Dworkin, ikisinin birbirini gerektirdiği yönündeki ilişkiyi yadsımamakla birlikte, özgürlüğü eşit ilgi ve saygı hakkına içkin görür ve özgürlüğün eşitlik karşısında gözden çıkarılabileceği, ikisinin çatışması kaçınılmaz

---

<sup>143</sup> A. g. e., s. 212.

olacaksa da kaybedenin özgürlük olacağı yönünde görüş bildirir.<sup>144</sup> Buradan çıkan sonuç, Dworkin'in özgürlüğe dayalı bir haklar tezi sunmadığıdır. Düşünürün liberalizminde ayrı bir özgürlük hakkından bahsedilemez; çünkü bu hak zaten eşit ilgi ve saygı hakkında içerilmektedir.<sup>145</sup> Düşünürün eşitlik kavramından anladığı haklarda eşitliktir. Haklarla bağlantılı eşitlik anlayışına göre hiç kimsenin bir başkasından daha fazla hakka sahip olması söz konusu değildir ve devlet her bir bireye eşit ilgi ve saygı göstermek zorundadır. Düşünür eşitliğin popüler olduğu kadar gizemli bir politik ideal olduğunu dile getirir.<sup>146</sup> Ona göre eşit ilgi ve saygı ilkesinin kabul edilmesi eşitliğin, politik ideal olarak kabul edilmesi anlamını kendi içerisinde barındırır. Dworkin eşitliği politik olduğu kadar soyut bir ilke/hak olarak da görür. Bu soyut hakkın ise somut durumlardan hareketle nasıl gerçekleşebileceği üzerine yoğunlaşarak kaynak eşitliği teorisini geliştirir.

Dworkin en genel anlamda, ifade özgürlüğü, din ve inanç özgürlüğü vb. hakların varlığını inkâr etmez ve demokrasilerde insanların konuşma, din ya da politik aktivite özgürlüğü gibi özel türden özgürlüklere hakları olduğunu söyler. Eşitlik üzerine düşüncelerine yer verdiği *Sovereign Virtue (Egemen Erdem)* adlı eserinde, kendisine eşit ilgi ve saygı gösterilen bir bireyin özgürlüğünün zaten garanti altına alınmış olacağını dile getirir. Birçok farklı eşitlik teorisinin varlığına dikkat çeken Dworkin'e göre bu teoriler arasında hangisinin daha iyi olduğunu soruşturmak gerekir. Düşünür açısından bu soruşturma eşitlik ile özgürlüğün çatıştığı durumlarda eşitliğe neden öncelik verilmesi gerektiğinin cevabını vermeyi de sağlayacaktır. Dworkin'e göre özgürlük hakkı eşitlik hakkına göre sahip olmaya daha az değer bir şeydir. Özgürlüğün kısıtlanmasına yönelik haklılaştırma çabalarının varlığına dikkat çeken düşünür, haklılaştırmanın yine başkasının özgürlüğünü veya genelin faydasını sürdürmek adına yapıldığını belirterek bu yolla hak kavramının basitleştirildiğini düşünür. Eşitliğin sadece bencillikten ötürü değersiz görüldüğünü iddia etmenin çok da isabetli olmadığını ileri süren Dworkin, eşitliğe önem vermiyor gibi görünseler de birçok kişinin aslında eşitliğe önem verdiğini ancak eşitliğin hangi

---

<sup>144</sup> Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (s. 128). 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

<sup>145</sup> Norman P. Barry (2004). *Modern Siyaset Teorisi* (s. 292). Çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin. Ankara: Liberte.

<sup>146</sup> Dworkin, R. (1981). "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", *Philosophy & Public Affairs* (s. 185). Vol. 10, No. 3.

durumlarda ne derece önemli olduğunu fark edemediklerini savunur.<sup>147</sup> Dworkin'e göre hem eşitliğin hem de özgürlüğün hangi anlamlarda ele alındığı önemlidir. Düşünür için insanların her şeyi diledikleri gibi yapabilmelerini içeren serbestlik anlamındaki özgürlük eşitlikle çatışırken toplum üyeleri arasında eşitliğin sağlanması ve sürdürülmesi amacıyla muamelede bulunmak anlamındaki bir özgürlük eşitlikle çatışmayacaktır.<sup>148</sup> Görüldüğü üzere düşünür özgürlüğü eşitlik üzerinden tanımlama eğilimi göstermektedir. Dworkin'e göre hem eşitliğin hem de özgürlüğün düz anlamları ve normatif anlamları vardır. Düz anlamıyla özgürlük herhangi bir kısıtlamanın var olmayışını ifade ederken normatif anlamıyla ise insanlara özgürlük yollarının açıklanmasını ifade eder. Düz anlamıyla eşitlik belirli durumlarda aynılığı veya benzerliği ifade ederken normatif anlamıyla -saygı ifadesini içerecek biçimde- insanlara eşit(ler) olarak muamelede bulunulması anlamına gelir, ki bu da özünde bir adalet meselesidir.<sup>149</sup> Özgürlük ile eşitliğin çatışması meselesini normatif ideallerin çatışması meselesi olarak okuyan Dworkin'e göre her iki kavramın ele alınış biçimi bu çatışmanın seyrini belirleyecektir. Bu bağlamda çatışmanın uzlaşmaya dönüşmesi özgürlüğün serbestlik anlamında değil, eşit muamele anlamında kullanılmasıyla mümkündür. Bu ikinci anlamıyla özgürlüğün Dworkin tarafından ayrı bir politik ideal değil de eşitliğe içkin bir ideal olarak kavrandığı söylenebilir.

Dworkin'in bu noktadaki temel kaygısının, özgürlüğü korumak adına bireylere eşit ilgi ve saygı ilkesince davranılmasının göz ardı edilebileceği olduğunu söylemek mümkündür. Bu olasılığı göz önünde bulunduran Dworkin, özgürlükle eşitliğin çatışması durumunda eşitliği savunmanın insan hakları açısından daha haklı gerekçelerinin bulunabileceğini savunur. Düşünür bu bağlamda İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki bazı hukuki-politik girişimleri örnek verir. Bu örneklerden ilki, politika kampanyalarına yönelik harcamalar, ikincisi temel ihtiyaçlarda özel sektör uygulaması, üçüncüsü ise minimum ücret-maksimum çalışma saati düzenlemesidir. 1974 yılında ABD'deki politikacıların kampanya harcamalarının kısıtlanmasına yönelik yasal bir girişimde bulunulduğunu belirten Dworkin, bu girişimin temel kaygısının eşitliği baz almak olduğunu vurgular. Kampanyada dilediği kadar harcama yapabilecek zengin bir adayın

---

<sup>147</sup> Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (s. 125). 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

<sup>148</sup> A. g. e., ss. 125-26.

<sup>149</sup> A. g. e., s. 126.

fakir bir adaydan daha büyük bir etkiye sahip olma olasılığını hatırlatan düşünür, bu girişimin temel kaygısının eşitliği baz olmak olduğunun altını çizer. Yüksek Mahkeme böylesi bir kısıtlamanın Amerikan Anayasası'nın ilk düzenlemesinde yer alan konuşma özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesiyle yasanın temelden yoksun olduğuna karar vermiştir.<sup>150</sup> Bir başka örnek İngiltere'dendir. Ulusal sağlık hizmeti sunan İngiltere'de İşçi Partisi'nin girişimleriyle sağlık alanında düzenlemeler yapılması önerilmiştir. Sağlık sigortasını sağlayabilecek ve böylelikle sağlık bakımından faydalanabilecek kişilerle diğerleri arasında eşitsizliğe yol açan bu durumu gidermek kaygısıyla yürütülen girişimler ise İngilizlerin büyük çoğunluğu tarafından sağlıkta seçim özgürlüklerinin kısıtlanacağı gerekçesiyle tepki toplamıştır.<sup>151</sup> Dworkin'in verdiği üçüncü örnek, bu yüzyılın başlarında ABD'de çalışma saatleri ve iş verenin ödediği ücretlere yönelik yasal düzenlemedir. Örneğin New York'ta, fırıncıların haftada atmış saatten fazla çalışması yasaklanmıştır ve Dworkin'e göre bu yasanın temelinde ekonomik eşitsizliğin giderilmesine yönelik bir teşebbüs olduğu için ilgili yasa toplumun çoğunluğu tarafından olumlu karşılanmıştır. Yüksek Mahkeme, bir başka anayasal özgürlüğü -sözleşme ve istihdamda özgürlük- gerekçe göstererek yasal düzenlemenin bir temeli olmadığına karar vermiş, ancak bu karar uygulanmamıştır. Dworkin yine de böylesi bir kararın Yüksek Mahkeme'nin tarihindeki en kötü karar olduğunun altını çizer ve bu kararı eleştiren birçok kişinin, bu davanın eşitlik ile özgürlük arasındaki gerilimli ilişkiyi açığa çıkardığı noktasında görüş birliğine vardıklarını savunur.<sup>152</sup> Eşitlikle özgürlük arasındaki gerilimi açığa çıkarmak için verdiği bu örneklerle Dworkin, özgürlüğün neden eşitlik karşısında ikinci planda olması gerektiğini göstermeye çabalamaktadır.

Dworkin, özgürlüğün kısıtlanmasının arkasında yatan iki argüman türünden bahseder. Bunlardan birisi ilke argümanları, diğeryse politika argümanlarıdır. İlke argümanları "belli bir özgürlük hakkının kısıtlanmasını, bu kısıtlamanın özgürlüğün uygulanmasıyla zarara uğrayacak bazı bireylerin belirgin hakkını korumak için talep edildiği argümanı ile destekleyen" argümanlar; politika argümanları ise "kısıtlamaları başka bir nedenle -böyle kısıtlamaların sadece bazı belli bireylerin değil de toplumun bütün olarak kısıtlamak

---

<sup>150</sup> A. g. e., ss. 123-124.

<sup>151</sup> A. g. e., s. 124.

<sup>152</sup> A. g. e., s. 124.



dolayısıyla daha iyi olduğu bazı durumları gerçekleştirmek gibi genel bir siyasal amaca ulaşmak için talep edilmesi- destekleyen” argümanlardır.<sup>153</sup> Dworkin politika argümanlarını ideal politika argümanları ve faydacı politika argümanları şeklinde iki sınıfa ayırır. Faydacı politika argümanları toplumun genel faydasına odaklanırken ideal politika argümanları bir fikrin toplumun genel faydasını gözettiği için değil, o toplumun üyeleri istesin veya istemesin bu fikir ideal bir toplum tasavvuruna daha yakın olduğu için özgürlüğün kısıtlanmasına dayanak olarak kabul edilirler.<sup>154</sup> Dworkin, liberal eşitlik anlayışında ideal argümanların özgürlüğün kısıtlanmasını haklılaştırmada kullanılmayacağını ifade eder. Bu durumu liberal eşitliğe aykırı gören Dworkin, bir hükümetin belirli bir yaşam biçimini başka bir yaşam biçimine tercih edemeyeceğini ve dolayısıyla bu gerekçeyle özgürlüğü kısıtlayamayacağını dile getirir. Tüm bunlardan hareketle Dworkin’in özgürlüklerin hiçbir şekilde kısıtlanamayacağı iddiasında olduğu elbette söylenemez. Eşitliği gözetmek adına belirli özgürlüklerin kısıtlanabileceğini düşünen Dworkin’in temel itirazı özgürlüğün genel bir hak olarak kabul edilmesine yöneliktir. Dworkin’e göre özgürlüğün gözden çıkarılması ancak eşitliği gerçekleştirmeye yönelik teşebbüsler için bir haklılaştırma sağlayabilir. Düşünür açısından eşitlik ile özgürlüğün uzlaştırılması gerekliyse bu, ancak özgürlüğün eşitlik karşısında ikinci planda olmasıyla mümkündür. Aksi hâlde yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi özgürlüğü korumak adına kimi insanların yaşamının daha değersiz görülmesi riski ortaya çıkacaktır. Dworkin özgürlüğü eşitlik gibi bir politik ideal olarak ele almasa da eşit ilgi ve saygı hakkının bir gereği olarak özgürlüklerin korunmasını elzem görür. Özgürlüğün korunması için hiçbir neden olmadığında bile en azından eşitlikçi bir nedene sahip olduğumuzu savunur.<sup>155</sup> Politik bir ideal olan eşitlik, kardeşlik fikri üzerinden inşa edilir. Kardeşlik bilinci toplumsal yararı garanti eder. Bu yarar faydacı hukuk anlayışındaki toplumsal yarar fikrinden farklıdır. Faydacı anlayışta toplumun yararı için bireysel haklar göz ardı edilebilirken Dworkin açısından kardeşlik ilkesi hiç kimsenin hakkının dışarıda bırakılmadığı bir eşitliği varsayar.

---

<sup>153</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 324). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>154</sup> A. g. e., s. 324.

<sup>155</sup> Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (s. 182). 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Tüm bunlardan hareketle, Dworkin'in genel bir özgürlük hakkını tanımasa da özgürlükleri birer hak olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Paradoks gibi görünse de düşünürün buradaki esas savı, özgürlüklere hakkımız olduğu ancak bu hakkın eşitlik hakkıyla çatışması durumunda önceliğin eşitliğe verilmesi gerektiğidir. Bu nedenle Dworkin, bir hakkın eşitliği korumak için önemli olup olmadığının sorulması ve böylesi bir gerilimi aşma noktasında en iyi eşitlik teorisinin ortaya konması gerektiğini öne sürer. Kimi eşitlik teorilerinin başarısız olmasının eşitlikten vazgeçmeyi gerektirmediğine dikkat çeken düşünür, eşitliğin ne olduğu ve neyin eşitliğinden bahsedilebileceği sorularından hareketle kendi teorisinin ayırt edici yönlerini göstermeye çabalar. Dworkin öncelikle 'eşitlik nedir?' sorusunun peşine düşerek 'eşit' kelimesi üzerine etimolojik bir inceleme yapmanın gerekli olmadığını savunur. Bunun yerine eşitliğin ne olduğu ve hangi tür eşitlik anlayışının en iyisi olduğunu gösterme amacı güder. Bu amaçtan hareket eden düşünür refah eşitliği ve kaynak eşitliği olmak üzere iki tür dağıtıcı eşitlik teorisi üzerinde durur. Dworkin bireylerin sahip olduğu farklılıkların, avantaj ve dezavantajların, ilgi ve ihtiyaçların göz önünde bulundurulduğu bir eşitlik anlayışını benimser ve insanlar arasındaki ekonomik eşitsizliklerin nasıl giderilebileceğine odaklanır. Böylesi bir endişeden hareketle fırsat ve kaynakların eşit dağıtıldığı bir teori geliştirir. Düşünürün eşitlik teorisinin -ve tüm bir insan hakları teorisinin- dayandığı temel ilke/hak ise "eşit ilgi ve saygı hakkı"dır.

### **2.3.2.1. Eşit ilgi ve saygı hakkı**

Görüldüğü üzere Dworkin adaleti hak perspektifinden ele alarak insan hakları düşüncesinin temeline eşitliği yerleştirir. Bu bağlamda kilit konumda olan ilke ise "eşit ilgi ve saygı ilkesi"dir (*principle of equal respect and concern*). Düşünüre göre eşitliğin de özgürlüğün de dayandığı temel hak eşit ilgi ve saygı hakkıdır. Eşit ilgi ve saygı hakkı, insan onurunun/haysiyetinin gözetilmesi gerektiği iddiasında temellenir. İnsan haklarına ilişkin tartışmalarda ön plana çıkan insanın haysiyet sahibi bir varlık olduğu ve devletlerin insan haysiyetini gözetmek zorunda olduğuna yönelik bilindik iddianın Dworkin düşüncesinde de geçerli olduğu görülmektedir.

Dworkin adaleti gözettiğini iddia eden bir devletin ve bir hukuk sisteminin kendi meşruiyetini ancak insan haklarını ciddiye alarak sağlayabileceğini belirtir. Bu bağlamda

adil bir devlete düşen görev herkese eşit ilgi ve saygıyla yaklaşmaktır. Politik ve hukuki kararlarda eşit ilgi ve saygı hakkının esas alınmasını zorunlu gören Dworkin'in bu ilkeye verdiği önem, insana etik bir değer atfetmesiyle ilişkilidir. Bu bağlamda eşit ilgi, toplumdaki her bireye aynı ilgiyle yaklaşp hiç kimsenin veya hiçbir grubun benimsediği standartları bir başkasına veya bir başka gruba dayatamayacağını ifade eder. Saygı ise bireyin kendi yaşamını şekillendirmede yine kendisinin fail olarak görülmesini ve kendi yaşamını tesis ederken ihtiyaç duyduğu koşulların kendisine sağlanması gerektiğini ifade eder. Dworkin'e göre bir devlet kendi yönetimi altında bulunan insanlara, onların acı çekebilecek ve moral bozukluğu yaşayabilecek insanlar olmaları bakımından ilgiyle; hayatlarını ne şekilde yaşayacaklarına dair rasyonel kararlar alabilmeleri ve bu kararları hayata geçirebilmeleri bakımından ise saygıyla yaklaşmalıdır.<sup>156</sup> Dworkin'de doğal hukuktaki gibi bir insan doğası anlayışı olmadığı açık olmakla birlikte, düşünürün insana atfettiği bu nitelikler -acı çekme ve hayal kırıklığına uğrayabilme- insana dair birtakım belirlemeler yapmak anlamına gelir. Böylesi belirlemeler elbette Dworkin'in metafizik varsayımlara dayandığı anlamına gelmez. Düşünürün temel kaygılarından birisi, metafizik olmayan bir teori geliştirmektir. İnsanın kendi yaşamını değerli kılmasına yönelik sorumluluğuna (bireysel etik) ve başkalarına karşı sahip olduğu sorumluluğa (kişisel ahlak) dikkat çeken Dworkin'in etik-pratik bir haklar anlayışına daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Dworkin'e göre devletin kendi meşruiyetini sağlaması, insanlara sadece ilgi ve saygıyla muamele etmesine değil, "eşit ilgi" ve "eşit saygı"yla muamele etmesine bağlıdır. Bu noktada düşünürün "eşit davranılma/muamele hakkı" (*equal treatment*) ile "eşit olarak davranılma/muamele görme hakkı" (*treatment as an equal*) şeklindeki ayrımı önemlidir. Eşit muamele hakkı "herhangi birinin sahip olduğu ya da herhangi birine verilen malların ve fırsatların eşit dağıtımı" iken, eşit olarak muamele görme hakkı "bir malın ya da fırsatın eşit dağıtım hakkı değil de bu mal ve fırsatların nasıl dağıtılacağı hakkındaki siyasal kararda eşit olarak ilgi ve saygı görme hakkıdır."<sup>157</sup> Görüldüğü üzere Dworkin açısından önemli olan asıl nokta bireylere "eşitler olarak" muamele edilmesidir. Dworkin'in burada bir tür 'eşitleme', 'aynılaştırma' anlayışına karşı çıktığı görülür. Düşünürün her zaman ve

---

<sup>156</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 322). Çev. Ahmet Ulvi Türkbag. Ankara: Dost.

<sup>157</sup> A. g. e., ss. 322-323.

her koşulda insanlara eşit muamele etmeyi içeren bir tür mutlak eşitlik anlayışı yerine özellikle bireylerin ellerinde olmayan sebeplerden dolayı yaşadıkları dezavantajları gidermeye yönelik bir eşitliği savunduğunu söylemek mümkündür. Düşünürün pozitif ayrımcılığa dair olumlu ifadeleri de bu bağlama yerleştirilebilir. Özellikle azınlıklar lehine yürütülen bir pozitif ayrımcılığın, yasaların eşit olarak korunması ilkesine aykırı olmadığını düşünen Dworkin, yasaların toplumsal eşitliği bozan ırkçılık karşısında yeniden yorumlanarak değiştirilebileceğini savunur. Düşünüre göre pozitif ayrımcılık, ırkçılık karşısında sahip olduğumuz en etkili silahlardan birisidir.<sup>158</sup>

Dworkin'in eşit ilgi ve saygı hakkına dair düşünceleri Kant'ın ahlak felsefesiyle benzer öğeler içerir. Kendi ahlak felsefesinde saygı kavramına büyük bir önem veren Kant, insanların rasyonel ve otonom birer varlık olmaları bakımından saygıya layık olduklarını dile getirir. Dworkin insanların kendi hayatlarını nasıl yaşayacaklarına dair rasyonel kararlar alabilen varlıklar olduğunu ifade ederken Kant'a yaklaşıyor olsa da, Kant'ın pratik felsefesinde Dworkinci anlamda bir eşit saygı ilkesini temele almadığı açıktır, çünkü Dworkin saygıya mazhar olmada rasyonelliğin yanı sıra Kantçı paradigmanda rastlamadığımız şekilde acı çekme ve hayal kırıklığına uğrama gibi insani özellikleri de hesaba katar.<sup>159</sup> Bu hatırlatmanın ardından, Dworkin'in eşit ilgi ilkesine dayalı kimi yaklaşımları nasıl ele aldığına geçilebilir. Bu yaklaşımlardan ilki faydacı yaklaşım, ikincisi laissez-faire yaklaşımı, üçüncüsü refah eşitliği yaklaşımı, dördüncüsü ise kaynak eşitliği yaklaşımıdır.<sup>160</sup> Faydacı yaklaşıma göre devletin herkesin refahını sağlamaya yönelik teşebbüslerde bulunması esastır. Bu yaklaşımda özgürlüklerle eşitliğin çatışması mümkündür ve bu çatışma genelin faydasını sağlamak açısından özgürlüklerin kısıtlanmasıyla sonuçlanabilir. Laissez-faire yaklaşımında, bireylerin hayatına müdahale edilmemesi temeldedir. Laissez-faire eşitlikçilerinin ideal bir eşitlikçi dağılımın tarihsel olarak tanımlanamayacağına inandıklarının altını çizen<sup>161</sup> Dworkin'e göre, bu yaklaşımda bireylerin kendi yetenek ve şanslarının yine kendilerine bağlı olduğunun kabul edilmesi

---

<sup>158</sup> Dworkin, R. (2000). "Affirmative Action: Is It Fair?", *The Journal of Blacks in Higher Education* (s. 81). No. 28.

<sup>159</sup> Nickel, J. W. (1982). "Equal Respect and Human Rights", *Human Rights Quarterly* (s. 86). Vol. 4, No. 1.

<sup>160</sup> Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (ss. 131-133). 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

<sup>161</sup> A. g. e., s. 135.

eşit ilgi ilkesinin bir gereği olarak görülür. Özgürlükle eşitlik arasında bir çatışmanın olmadığı varsayılan bu yaklaşımda eşit ilgi ilkesi kişisel güvenlik, sözleşme güvenliği ve mal güvenliğini garanti eden uygulamalar aracılığıyla serbest üretim ve ticaret olanağı sağlamakla özdeşleştirilir. Refah eşitliği yaklaşımında eşit ilgi ilkesi, bir toplumdaki bireylerin refahta eşit olmalarını sağlamaya yönelik politikalarla gerçekleşir. Kaynak eşitliği yaklaşımında ise bireylere eşit ilgiyle muamelede bulunmak ancak kaynakların herkese eşit olarak dağıtılmasıyla mümkündür. Kendisini kaynak eşitliğini savunan bir pozisyonda konumlandıran Dworkin, ve hak temelli bir adalet teorisinin kaynak eşitliği yaklaşımını benimsemesi gerektiğini savunur.

Eşit ilgi ve saygı ilkesine dayalı bir haklar tezinin savunulabilir olduğunu söylemek mümkündür. Bununla beraber, neyin eşit ilgi ve saygıyı gerektirdiği, insanlara nasıl davranılınca eşit ilgi ve saygı temelinde davranılmış olacağı ya da herkese eşit ilgi ve saygıyla yaklaşılmasının mümkün olup olmadığı gibi sorular akla gelebilir. R. M. Hare, eşit ilgi ve saygı hakkının ahlaki ilkelerin evrenselleştirilmesi gerektiğine dair bilindik bir ifadenin tekrarı olduğunu; bu gerekliliğin ahlaki tartışmalar açısından güçlü olmakla birlikte özellikle insanlara nasıl davranılması gerektiği noktasında yeterince güçlü olmadığını savunur.<sup>162</sup> Uwe Steinhoff ise Dworkin'in herkesin birbirine eşit ilgi ve saygıyla yaklaşması gerektiği iddiası yerine devletin (*government*) her bireye eşit ilgi ve saygıyla yaklaşması gerektiğini söyleyerek bir belirsizliğe yol açtığını savunur. Eşit ilgi ve saygı ilkesinin faili noktasında da belirsizlik olduğunu ve herkesin eşit ilgiye layık olmadığını vurgulayarak Dworkin'i eleştirir. Steinhoff bu belirsizliğin yanı sıra, politikacıların yasa ve kurumları tasarlarken herkese eşit ilgi prensibiyle yaklaşmasının kabul edilebilir gerçekçi bir yaklaşım olmadığını ifade eder. Örneğin ona göre tecavüzcüler ve sadist toplama kampı gardiyanlarına onların kurbanları kadar eşit ilgiyle yaklaşmak mümkün değildir ve eğer Dworkin bunun aksini düşünüyorsa bize daha fazla açıklama borçludur.<sup>163</sup> Dworkin'in suçlularla onların kurbanlarına aynı ahlaki değeri yüklediği elbette açıktır. Dworkin açısından Steinhoff'un ikinci argümanını tersine çevirmek eşitlik tartışması bağlamında zihin açıcı olabilir. Belki de suça karışmış bireyleri

---

<sup>162</sup> Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (s. 154). Oxford: Clarendon Press.

<sup>163</sup> Steinhoff, U. (2015). "Against Equal Respect and Concern, Equal Rights, and Egalitarian Impartiality", *Do All Persons Have Equal Moral Worth?* (ss. 148-149). Ed. Uwe Steinhoff. Oxford: Oxford University Press.

bu ortama iten unsur eşit ilgi ve saygı ilkesinin bu insanlara uygulanmamış olmasıdır. Başka bir ifadeyle, örnekte sebep olarak görünen eylemin kendisi belki de bir sonuçtur. Kısaca düşünür insanların gerçekleştirdiği kötü eylemlerden bağımsız olarak, daha açık bir ifadeyle bu eylemler henüz hiç gerçekleşmemişken, onların sırf insan olmaları bakımından ve kendi yaşamlarını diledikleri gibi sürmeleri noktasında eşit ilgiye layık olduklarını göstermeye çabalar. Bu eleştiriler arasında Steinhoff'un ilk eleştirel argümanı kanımca daha kabul edilebilir görünmektedir. Dworkin her ne kadar kişinin diğer insanlara karşı sahip olduğu sorumlulukları hatırlatarak hukuka etik bir perspektiften yaklaşıp ve bireylerin de birbirlerine eşit ilgi ve saygıyla yaklaşması gerektiğini düşünse de bu yöndeki vurgusu daha siliktir.

Dworkin'in eşit ilgi ve saygı hakkına verdiği ağırlık ve buna istinaden hakların ciddiye alınması gerektiğine yönelik düşünceleri oldukça önemlidir. Dworkin'e göre bir devletin yurttaşlarından kendisine bağlılık göstermesini beklemesi ancak onlara eşitler olarak muamele etmesiyle mümkündür. Bugün birçok ülkede yönetim erki, kendi yurttaşlarından devlete bağlılık göstermelerini bekler. Ancak bu beklentinin karşılığında onlara eşit ilgi ve saygı ilkesi temelinde yaklaştıklarını söylemek çok da kolay değildir. Hakları tekeline alan bir devlet yapılanmasının kendine saygı ya da bağlılık beklemesi, hukukun içerdiği şiddeti açığa çıkarmaktan öteye gidemeyecektir. Dolayısıyla Dworkin'in koz olarak hak anlayışının, yaşamlarımızın devlet tekeline alınmaya çalışıldığı ve sahip olduğumuz farklılıkların, avantaj ve dezavantajların görmezden gelindiği durumlarda politik direnişe imkân tanıyan bir karakter içerdiğini söylemek mümkündür. Her türden olumsuz eşitleme teşebbüsü karşısında eşitler olarak muamele görme hakkından hareketle, Dworkin'in koz mefhumunu talep olarak hak mefhumuyla desteklemek mümkündür. Eğer Dworkin'in iddia ettiği gibi haklar, ellerimizde tuttuğumuz koz kartlarıysa, bu kartları 'verili' haklar olarak değerlendirmek yerine 'talep edilen' haklarımızı kazanmak için kullanmamız gerektiği açıktır.

### **2.3.2.2. Refah eşitliğine karşı kaynak eşitliği**

Dworkin gerçek anlamda bir eşitliğin gerçekleşmesi adına önerdiği ekonomik sistemle diğer liberal teorisyenlerden farklı bir yerde konumlanır. Düşünürün eşitlik anlayışı, insanların hukuk önünde eşit olduğu temel savının ötesinde bir anlam ifade eder. Bu

anlamı kaynak ve fırsat eşitliğinde bulmak mümkündür. İnsanların eşit olması -dolayısıyla kendilerine eşit olarak davranılması- kaynaklara eşit ulaşımı gerektirir. Bu da fırsat eşitliğiyle bağlantılıdır. Fırsat eşitliği, insanlara kendi hayatlarını eşit derecede arzu edilebilir hâle getirmek için gerekli araçları sunmakla sağlanabilir.<sup>164</sup> Dworkin kaynak eşitliğini refah eşitliğine önceleyen bir pozisyon sergiler ve en adaletli olanın kaynak eşitliği olduğunu savunur. Bunun nedeni ise refah eşitliği teorilerinde kaynakların dağıtılmasında ‘zevk’, ‘başarı’, ‘tercih’ gibi etkenlerin devreye girmesidir.

Dworkin refah ve kaynak eşitliği teorilerini karşılaştırırken bir babanın vasiyeti örneğinden hareket eder. Bu örneğe göre bir babanın beş çocuğu vardır. Bu çocuklardan ilki görme engelli, ikincisi pahalı zevkleri olan bir playboy, üçüncüsü pahalı hırsları olan bir politikacı aday, dördüncüsü mütevazı ihtiyaçları olan bir şair, beşincisi ise pahalı malzemelerle çalışan bir heykeltıraştır. Bu baba refah eşitliği temelinde bir vasiyet yazacaksa her bir çocuğu arasındaki farkları dikkate alacak, dolayısıyla herkese eşit pay bırakmayacaktır. Refah seviyelerinin eşitlenmesi, kaynakların her bir çocuğun kendi zevkine, avantaj ve dezavantajına göre eşit olmayan bir biçimde dağıtılmasını gerektirmektedir. Bunun yanı sıra baba vasiyetini kaynak eşitliğine göre yazarak her bir çocuğuna eşit bir servet dağılımı yapabilir. İlk seçeneğe göre hareket edilirse, görme engelli birine daha fazla kaynak sunulması daha adil görünebilir. Çünkü onun refah seviyesinin artması, dezavantajlı konumundan ötürü daha fazla kaynak alması gerekliliğini doğurmaktadır. Ancak Dworkin’e göre refah eşitliği savı bazı sorunlara yol açabilir, çünkü bu mantıktan hareket edildiğinde pahalı zevkleri olan kişinin refah eşitliğine ulaşması için bu kişiye daha fazla kaynak verilmesi gerektiği sonucu doğmaktadır. Şampanya zevki olan birinin bira zevki olan birine göre daha fazla kaynak almasının adil olmayacağını ifade eden düşünürü göre amaç refah eşitliği olduğunda bu tarz adaletsiz sonuçların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Dworkin’in buradaki vurgusu, refahın ne olduğu konusunda kolay kolay bir görüş birliğine varılamayacağıdır. Görme engelli birinin daha fazla kaynak alması gerektiği her ne kadar adil gibi görünse de amaç refah eşitliği olduğu zaman pahalı zevkleri olan birinin de kendi refahı için daha fazla kaynağa ihtiyaç duyacağı yadsınamaz bir gerçektir. Dworkin görme engelli bir bireye

---

<sup>164</sup> Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (s. 14). 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

pahalı zevkleri olan bir bireyden daha fazla kaynak verilmesinin pratikte bir sorun teşkil etmeyebileceğini ve hatta tersi bir durumun adaletsiz olacağını düşünür. Ancak ona göre refah eşitliği teorisyeninin refahın belirli bir sebepten dolayı ortaya çıktığını ya da kaybedildiğini hesaba katmadan refahı bir bütün olarak ele alması gerekir.<sup>165</sup> Dworkin'in eşitlik üzerine olan bu tartışmayı teorik bir düzleme oturtmak istediği açıktır. Eşitlik eğer refah eşitliği anlamına geliyorsa o zaman şampanya zevki olan birinin refahta eşit olması için daha fazla kaynağa ihtiyaç duyması tam da refah teorisi açısından mümkün görünmektedir.

Dworkin refah teorilerini 'başarı', 'zevk' ve 'tercih' kavramları bağlamında ele alarak refahın 'başarı eşitliği teorileri' ile 'zevk eşitliği teorileri' şeklindeki iki farklı versiyonuna değinir. Refah eşitliğinin 'başarı eşitliği teorileri'ne göre refah bir kişinin tercihlerini, amaçlarını, ihtiraslarını gerçekleştirmedeki başarısıdır.<sup>166</sup> Düşünürü göre politik tercihler, kişisel olmayan tercihler ve kişisel tercihler gibi farklı türden tercihlerin varlığı başarı teorilerinin farklı varyasyonlarının doğmasına yol açar. Politik tercih kavramını yaygın kullanımından farklı bir şekilde ele aldığı için altını çizen Dworkin'e göre politik tercihler bir toplumda malların, kaynakların ve fırsatların nasıl dağıtılacağına ilişkin tercihlerdir. Örneğin malların liyakat veya hak edişe (*merit or desert*) veya beğeniye göre dağıtılması gibi formel tercihler ile sempati duyulan kişilerin diğerlerinden daha fazla pay alması gerektiğine dair informel tercihler bu türdendir. Kişisel olmayan tercihler, insanların kendileri için olmasa da başkaları için gerçekleşmesini istedikleri tercihlerdir. Dworkin bu tercihlere örnek olarak bilimsel bir gelişmeye katkı sağlamasa veya o bilimsel gelişmeye katkı sağlayanları tanımasa bile yine de bilimsel gelişmenin gerçekleşmesini arzulayan kişilerin tercihlerini örnek olarak verir. Son olarak kişisel tercihleri ele alan düşünürü göre bu tercihler kişinin kendi tecrübeleriyle ilgili tercihlerdir.<sup>167</sup> Başarı eşitliği teorilerinden sonra refahın 'zevk eşitliği teorileri'ni ele alan Dworkin bu teorileri bilinçli durum teorileri olarak adlandırır. Burada söz konusu olan şey refahın zevk ve acı gibi bilinçli durumları temsil ettiği'dir. Zevk eşitliği teorilerinde bireylerin bilinçli yaşamında onlara eşit paylar verilmesi esastır. Dworkin faydacı teoriyi bu bağlamda ele alır. Bentham

---

<sup>165</sup> A. g. e., ss. 15-16.

<sup>166</sup> A. g. e., s. 17.

<sup>167</sup> A. g. e., s. 17.



ve diğ er faydacılara göre kişinin acıdan kaçınması esastır ve refah eşitliđ i zevklerin dađ ılımında dengeyi sađ lamayı amaç lamalıdır. Dworkin'in bař arı, zevk, tercih gibi kavramları refah teorisi bađ lamında ele almasının sebebi bu kavramların refahı tanımlamada ve etkili bir eşitlik dű ū ncesini sađ lamada zorluk oluř turmasıdır. Dű ū nű r bir kişinin gerç ek refahının, tercihlerin yerine getirilip getirilmemesi meselesi mi olduđ unun, refahın bir zevk meselesi mi olduđ unun; dađ ıtıcı adaletin insanların bař arı elde etme noktasında eş it olmaları için serbest bırakılması amacı mı gű ttű ğ ünű n sorulması gerektiđ ini ifade eder.<sup>168</sup> Kiř ilerin bař arıya yű kledikleri anlamın farklı olmasından ö tű rű bař arı temelli bir refah eş itliđ i teorisinin yeterince güçlü olmadığını dű ū ū nen Dworkin'e göre, burada deđ er yargılarının birbiriyle karř ılař tırılma ç abası söz konusudur, ki bu da elmalarla portakalları karř ılař tırmaya benzer.<sup>169</sup> Dworkin aç ısından bař arı kavramı kadar zevk kavramının temelde olduđ u bir refah eş itliđ i teorisi de sorunludur. Neredeyse tüm insanlar için zevkin önemli bir deđ er olduđ unun ve yař amın arzu edilir olmasında bu deđ erin katkısının yadsınamaz olduđ unun altını ç izen Dworkin, insanların sadece zevk peř inde koř madıđ ını ve her biri için farklı ađ ırlıkta zevklerin var olduđ unu ifade eder.<sup>170</sup> Ö rneđ in kimilerinin pahalı zevkleri vardır. Zevklerde eş itliđ i sađ lamaya yönelik bir refah teorisi, yukarıda da yer verildiđ i gibi, pahalı zevkleri olanlara daha fazla kaynak sađ lanmasını savunmak durumundadır; ç ū nkű pahalı zevkleri olan bir kişinin diđ erleriyle aynı refah seviyesine ulař masının yolu budur. Bunun adalet aç ısından kabul edilemeyeceđ ini belirten Dworkin, üzerinde uzlař ılabilecek bir refah teorisinin böyle bir sorunu ortadan kaldırması gerektiđ ini dű ū ū nű r.<sup>171</sup> Sonuç olarak dű ū ū nű r bař arı, zevk, tercih, tatmin gibi kavramların merkeze alındıđ ı refah temelli teorileri objektif yaklař ımlar olarak görmez. Daha da önemlisi, bu teorilerin kendi refah anlayıř ları ile bireylerin refah anlayıř larının örtű ū mediđ ini görmezden geldiklerini savunur.

Refah eş itliğ ini bu ř ekilde eleř tiren Dworkin refah temelli teorilerin adalet aç ısından savunulabilir olmadığ ını ö ne sű rer ve kaynak eş itliğ i yaklaş ımını ön plana ç ıkarır. Rawls'un adalet modelini "dođ al model" olarak tanımlayan Dworkin, bu modelin karř ısına "yapısalcı model"i yerleş tirir. Yapısalcı modele göre, adalet ilkeleri toplumda

---

<sup>168</sup> A. g. e., s. 19.

<sup>169</sup> A. g. e., s. 36.

<sup>170</sup> A. g. e., s. 43.

<sup>171</sup> A. g. e., s. 49.

yaşayan bireylerin toplumun şartlarını ve bireylerin yeteneklerini göz önünde bulundurarak adalet ilkelerini tesis ederler.<sup>172</sup> Tıpkı Rawls gibi adaleti kurgusal düzlemde tartışmaya açar ve adalet ilkelerinin kaynak eşitliği üzerinden belirlenebileceğini göstermeye gayret eder. Dworkin, söz konusu modelde, değiş tokuş ve ticari faaliyete dayalı serbest piyasa ve bu serbest piyasada bozulan dengelerin yeniden sağlanmasına dayalı sigorta piyasası olmak üzere iki piyasalı bir sistem önermektedir. Ancak bundan önce halihazırdaki kaynak dağılımının adaletsiz sonuçlarını ortadan kaldırmak için kaynakların dağıtımının yeniden yapılması gerekmektedir. Bu dağıtımın nasıl yapılacağını tartışmaya açan düşünür bu bağlamda bir ada hikayesine başvurur. Hikâyeye göre bir gemi kazasından sağ kurtulan ve farklı ırk ve inanç sahibi bir grup göçmen, kaynakları bol bir ıssız adaya düşerler ve düştükleri bu adadan kurtulmaları mümkün değildir. Bu insanlar adadaki kaynakları kendi aralarında eşit bir şekilde paylaşmaya çalışırlar ve bunun için bazı yöntemler geliştirirler. Bunlardan birisi kıskançlık testi, diğeri ise açık artırma yöntemidir. Kıskançlık testi kaynaklar bölüştükten sonra bir kişinin kendi tercihlerini bir tarafa bırakarak başkasının tercihlerine imrenmesini engellemeye yöneliktir. Kaynaklar dağıtıldıktan sonra eğer kişi başkasının mallarına imreniyorsa testte başarısız olmuş olur. Dworkin bu adada kaynakların bir kısmının daha verimli bir kısmının ise daha verimsiz olduğunu ifade eder. Örneğin bir tarafta sağmal inekler ile ekilebilir topraklar varken diğer tarafta verimsiz topraklar olabilir. Dworkin'e göre bölüştürme işlemi yapan kişi bu güçlükleri bir şekilde aşarak hiç kimsenin bir diğerini kıskanmayacağı tarzda bir dağıtım sağladığını düşünse bile tek bir kişinin dahi olsa bölüşümden tatmin olmaması kâğıt üzerinde hâlâ mümkündür. Örneğin bu kişi kaynaklar

---

<sup>172</sup> Dworkin, doğal modelle yapısalıcı model arasındaki farklara değinirken yapısalıcı modelin daha kamusal bir bakış açısı sunduğunu ifade eder. Düşünür açısından yapısalıcı modelin çekici yönlerinden birisi - kamusal bakış açısına uygun şekilde- adalet sorunlarının grupça gözden geçirilmesine olanak tanınması ve hüküm verme noktasında belirli bireylerden ziyade toplumun genelini baz alarak bir toplum teorisi geliştirilmesine katkı sunabilecek olmasıdır. [Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 202). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost]. Yapısalıcı model, “doğal modelin varsaydığı gibi ilkelerin sabit, nesnel varlıkları olduğunu ve bu ilkelerin tanımlarının standart bir şekilde doğru veya yanlış olduğunu varsaymaz.” [A. g. e., s. 200]. Dworkin'in yapısalıcı modeli ele alırken öne sürdüğü bu düşünceleri Habermas'ın düşünceleriyle paralellik içerir. Kendisine ayrılan bölümde ele alınacağı üzere, Habermas da Dworkin gibi, Rawls'un, bireylerin birbirleri hakkında bir bilgiye sahip olmadığını ve adalet ilkelerini bu yolla keşfettiklerini iddia etmesini eleştirir. Dworkin ile Habermas'ı, kamusal alanda tesis edilebilecek bir 'iyi'ye ya da 'adalet'e işaret etmeleri noktasında bir arada okumak mümkündür. Esasen Rawls'un yaklaşımı da kamusal akıl yürütmeyi içerir. Ancak her iki düşünürün Rawls'a yönelik eleştirileri, bu kamusalığın bilgisizlik peçesinin gölgesinde kaldığına yöneliktir.

arasından kırmızı şarabı sevmiyor ve kendisine kaynak olarak kırmızı şarabın verilmesini adaletsizlik olarak görüyor olabilir. Bu durumda bölüştürme işini yapan kişi farklı bir yöntemle kaynakları dağıtacaktır.

Bu noktada Dworkin açık artırma yöntemini devreye sokar. Açık artırma ile adadaki insanlar kendi zevklerine, tercihlerine ve yeteneklerine göre kaynak satın alırlar ve açık artırma yöntemi tüm kaynaklar dağıtılana kadar devam eder. İnsanlar kaynakları deniz istiridyeleriyle satın alırlar. Bölüştürme işini yapan kişi herkese eşit ve bol miktarda istiridyeye dağıtır. Her şeye belirli bir fiyat biçerek hangi kaynağın satılıp hangisinin tercih edilmediğini gözlemler ve satılmayan/az satılan kaynaklara yeni fiyatlar biçer. Bu işlem tüm kaynaklar satılana kadar devam eder. Hem istiridyelerin değeri hem de miktarı fazladır. Herkes kendi zevkine uygun kaynağı satın alabilir. Açık artırma yöntemi Dworkin'e göre kıskançlık testinin de başarıyla geçilmesi anlamına gelir. Çünkü başka kaynakları satın alabilecekken almayan bir kişi bölüştürme işlemi bittikten sonra başkasının kaynağına imrenmeyecektir.

Dworkin'e göre bu süreç açık uçludur, başka bir ifadeyle kaynakların adil dağılımı ve dolayısıyla eşitlik sağlansa da insanlar arasında yeni ekonomik ilişkiler kurulacak ve birçok faktörün etkisiyle (şans, yetenek, sağlık vb.) bu eşitlik daha sonraları bozulacaktır. Dolayısıyla artık temel sorun bozulan eşitliğin yeniden nasıl sağlanacağıdır. Dworkin bu noktada sigorta sistemine başvurur. Sigorta sistemi doğal ve toplumsal eşitsizlikleri gidermek ve kişisel tercihlere bağlı olarak ortaya çıkan eşitsizliğin sorumluluğunu kişinin kendisinin almasını sağlamaya yönelik bir öneri olarak karşımıza çıkar. Dworkin'in önerdiği sigorta sisteminde ekonomik eşitsizliğin önemli sebeplerinden birisi şanstır. Dworkin iki tür şans olduğunu söyler. Seçmeli şans (*option luck*) insanların seçimleriyle girdikleri ekonomik ilişki ve birtakım teşebbüsleri ifade ederken (örneğin borsada bir hisseye girmek), kaba şans (*brute luck*) ise kişinin elinde olmayan ve daha ziyade doğa olaylarına bağlı şekilde gelişen (örneğin nereye düşeceği önceden belli olmayan bir göktaşının bir kişiye isabet etmesi) şans türünü ifade eder.<sup>173</sup> İlk türden şans sonucu ortaya çıkan durumlardan kişi sorumludur ve sigorta sistemi bu şanssızlığı telafi etmez. İkinci şans türündeysen kişilerin dezavantajlı bir duruma düşme ihtimali söz konusudur ve burada

---

<sup>173</sup> Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (s. 73). 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

sigorta sistemi devreye girer. Burada sigorta sistemi başlangıçta kişilerin kendi kaynaklarının bir kısmını diğer kaynaklarını sigortalatmak için vermeleri şeklinde işler. İleride kaba şansa (hastalık, engellilik, doğal afetler vb.) bağlı olarak ortaya çıkacak dezavantajlar böylece giderilecektir. Kişiler önceden bu durumlar için ne kadar sigorta bedeli ödeyeceklerine karar verirler ve böylece bir gelir vergisi sistemine dâhil olurlar.

Dworkin'in kaynak eşitliği fikrine dayalı sigorta sisteminde iki ilke esastır. Bunlardan birisi “yeteneklere duyarsızlık”, ikincisi ise “hırslara duyarlılık” ilkesidir. Kaynak eşitliğinin sağlanması için doğuştan gelen yetenek ve servete karşı duyarsızlık, kişisel seçim ve hırslara karşı ise duyarlılık söz konusudur. Dworkin yeteneklerden kaynaklanan eşitsizlik durumunun telafi edilmesi gerektiğini savunur.<sup>174</sup> Düşünür, kaynakların daha önceden adaletsizce dağıtılması sonucunda yeteneklerde eşitsizliğin doğmasının yanı sıra bazı kişilerin doğuştan yeteneksiz olduğunun da altını çizer. İkinci durumun dezavantajlarını da ortadan kaldırmak gerektiğine inanan Dworkin herkesin doğanın bu eşitsizlik ihtimaline karşı kendisine sigorta yaptırması, ortak fona aktarılan paradan daha az yetenekli olanların gelecekte yaşayabilecekleri eşitsizliğini gidermek için ödeme gerçekleştirilmesi gerektiğini söyler. Yetenekli ve dolayısıyla ekonomik açıdan daha zengin insanların aktardığı maddi kaynakların yeteneksiz ve dolayısıyla ekonomik açıdan daha düşük seviyede olanlara aktarılması kimilerince kabul edilebilir olmasa ve özgürlük önünde engel olarak yorumlanabilse de bunun Dworkin düşünce sistemi açısından tutarlı olduğunu söylemek mümkündür, çünkü düşünür o özgürlüğün değil eşitliğin esas olduğu bir haklar sistemini savunur.

#### **2.4. Faydacılık Eleştirisi Bağlamında İnsan Hakları Savunusu**

Kendisi de liberal bir düşünür olan Dworkin, egemen hukuk teorisi diye adlandırdığı iki liberal hukuk teorisine eleştiriler yöneltir. Bunlardan ilki, daha önce üzerinde durulan hukuki pozitivizm, ikincisi ise faydacı teoridir. Dworkin, bu iki teoriyi eleştirirken onların birbirinden bağımsız olduğu iddialarına karşı çıkar. Hem hukuki pozitivizm hem de faydacı hukuk teorisi, Bentham'ın felsefesinden türemiş teorilerdir. Düşünürün savunduğu hukuk teorisi de liberal olmakla birlikte ona göre kendi teorisi hem hukuki

---

<sup>174</sup> A. g. e., ss. 91-92.

pozitivizmin hem de faydacılığın içermediği bir düşünceyi gündeme getirir: “eski bireysel insan hakları düşüncesi.”<sup>175</sup> Daha önce Dworkin’in hukuki pozitivizm eleştirisi ve bu eleştirinin insan hakları tartışması bağlamında nereye oturduğu üzerinde duruldu. Bu nedenle bu başlık altında sadece faydacı hukuk eleştirisi bağlamında Dworkin’in insan hakları savunusuna yer verilecektir.

Tıpkı Rawls gibi, bireyin genel fayda ilkesine kurban edilemeyeceğini savunan Dworkin, bir devletin meşru sayılabilesinin ancak hakları ciddiye almakla mümkün olabileceğini öne sürer. Faydacılığın temel savı ise, devletin meşruluğunun ancak en çok sayıda kişinin en fazla mutluluğunun sağlanmasıyla mümkün olacağı yönündedir. Dworkin’in faydacılığa yönelik eleştirileri bizi günümüzde de sıklıkla karşılaştığımız “ortak iyi”, “kamu yararı”, “genelin refahı” gibi kavramları yeniden sorgulamaya yönelterek bireysel haklarla eşitlik arasındaki bağı kavramamıza yardımcı olabilir. Faydacılık ahlaki-hukuki bir teori olmanın yanında, günümüzde birçok insanın davranışlarını şekillendiren ahlaki bir tutum olarak da karşımıza çıkmaktadır. Genelin iyisi veya en yüksek sayıda faydanın gerçekleşmesine yönelik temel faydacı tezlerin yaşamın gündelik alanlarına eklemlendiğini gözlemlemek mümkündür. Bunun yıkıcı sonuçlarından birisi ise, böylesi bir yaklaşım biçiminin, bireylerin birbirlerine ancak fayda ilkesi temelinde değer verdiği bir toplumsallığın inşasında rol oynamalarıdır. Bu durumu en etkili şekilde gözler önüne seren düşünürlerden birisi Marx’tır. Düşünür, faydacı paradigmanın bireyi dar bir anlamda kavramsallaştırarak tüm bireysel ilişkileri fayda ilişkisine indirgediğini ifade eder.<sup>176</sup> Faydacılığın bireyi ele alışının yanı sıra Marx, bu teorinin egemen sınıfın ideolojik bir aygıtına dönüştüğüne dikkat çeker. Faydacılıkta toplumun çıkarları olduğu iddia edilen çıkarların da esasen egemen sınıfın çıkarlarına işaret ettiğini ileri sürer.

Faydacı paradigmadan hareketle hukuka yön verilemeyeceğini vurgulayan Dworkin, yurttaşların haklarının faydacı bir refleksle kısıtlanamayacağını savunur. Faydacı paradigmadan hareket eden her türden oluşumu hakları ciddiye almamakla suçlayan düşünürre göre, faydacılığın takip edildiği teorilerde birey kavramı önemini kaybetmekte,

---

<sup>175</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 10). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>176</sup> Marx’a göre faydacılıkta, bireylerin konuşma, sevmeye vb. etkinliklerinin tamamının fayda ilkesi dolayımında bir değeri vardır ve fayda ilişkisi bir tür sömürü ilişkisidir. [Marx, K. & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*, “Leipzig Konsili-III. Aziz Max”. Çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez. 2. Baskı. İstanbul: Evrensel Basım Yayın].

eşitlik sekteye uğramaktadır. Bireysel haklarla eşitliği birbiriyle uzlaştırmaya çabalayan Dworkin açısından faydacılığın kendisinin öne sürdüğü türden bir eşitlik ilkesine zarar veren bir içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bireysel çıkarlarla çoğunluğun çıkarlarının çatışması durumunda faydacılıktaki gibi çoğunluğun çıkarlarının öncelendiği bir yaklaşım Dworkin düşüncesinde kendisine yer bulmaz. Olası bir çatışma durumunda Dworkin'in bu çatışmaya yönelik çözüm önerisinin eşitlik ilkesini gözetmek olduğu açıktır. Düşünürün faydacı hukuk teorisine yönelik eleştirilerine geçmeden önce bu teorinin hak anlayışına değinmek yerinde olacaktır.

#### **2.4.1. Faydacı hukuk teorisinde hakların konumu**

Sonuççu bir ahlak teorisi olan faydacılık (*utilitarianism*), bir toplumda mutluluğun en yüksek düzeye ulaşmasını hedefler. Bu teoride, mutluluğu artıran eylemler iyi ve doğru, azaltan eylemler ise kötü ve yanlış addedilir; mutluluğun en yüksek düzeye ulaşmasının arkasında yatan ilkenin ise fayda ilkesi olduğu varsayılır. Faydacılıkta, fayda ilkesi haz ilkesiyle bir bakıma özdeş kabul edilir. İnsana haz veren şeyler onu mutlu ederken, acı veren şeyler mutsuz eder. Faydacılık modern dönemde David Hume'la şekillenmiş, Jeremy Bentham'la sistemli hâle gelmiş, James Mill ve J. S. Mill ile geliştirilmeye devam etmiştir. Antik Yunan'da Aristippos tarafından temelleri atılan Kirene Okulu'nun hazcı öğretisi ile bu öğretiyi büyük oranda dönüştüren Epikourosçu hazcı öğretisi, İngiliz faydacılığının temelini oluşturmaktadır. Mutluluğu hazla özdeşleştiren bu öğretilerin içeriğini, bireyin maksimum hazza ulaşmasına yönelik teşebbüsler oluşturur. Ancak modern dönemle birlikte artık tamamen bireyselci değil de toplumsal bir faydacılık anlayışı ön plana çıkar. Örneğin J. S. Mill'e göre genelin mutluluğu arzu edilen bir şeydir ve birey genelin mutluluğunun herkes için ortak iyi olduğunu bilir.<sup>177</sup> İngiliz faydacılığının önemli bir ismi olan David Hume, bir eylemin ahlaki açıdan iyi mi yoksa kötü mü olduğunu, o eylemin sonucunda ortaya çıkan haz veya acı duygularına bağlı olduğunu savunur. Bu durumda haz veren eylem faydalı olduğu için övülürken acı veren eylem faydasız olduğu için yerilir.<sup>178</sup> Hume'a göre hukuk ile devletin dayandığı temel ilke de fayda ilkesidir. Faydacılığı sistem hâline getiren Jeremy Bentham, Hume'dan

<sup>177</sup> Mill, J. S. (1946). *Faydacılık* (s. 61). Çev. Şahap Nazmi Coşkunlar. Ankara: MEB Yayınları.

<sup>178</sup> Hume, D. (1985). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (s. 6). Ed. Charles W. Hendel. Indianapolis: The Bobs Merrill Co.

büyük ölçüde etkilenmiştir. Bentham'a göre faydacılığın temel ilkesi "en fazla sayıda insan için en fazla mutluluğu sağlamak"<sup>179</sup> şeklindeki ilkedir. Hukuk teorisini bu ilke ekseninde şekillendiren Bentham için hukuki normların varlık amacı, tek tek bireylerin faydasını gözetmek suretiyle toplumun genel faydasını sağlamaktır. Bu nedenle hukuk kurallarının ve bu kuralların ihlali durumunda verilecek cezaların fayda ilkesi gözetilerek gerçekleştirilmesi gerekir. Bentham'dan etkilenmekle birlikte onun katı faydacılığını yumuşatan J. S. Mill'in faydacı ahlak teorisinde "en büyük mutluluk" ilkesi "en yüksek iyi" kavramıyla ilişkilidir. En büyük mutluluk ilkesi hem birey hem de toplum mutluluğu açısından, "bütün diğer şeylerin kendisine nispetle ve onun hatırı için arzu edilir olduğu son gaye, acıdan mümkün olduğunca azade, zevkte mümkün olduğunca zengin bir hayattır."<sup>180</sup> Hazzı mutlulukla özdeşleştirmesine rağmen Mill, hazlar arasında ayrım yaparak Bentham'dan ayrılır. Bentham hazların niceliksel açıdan önemli olduğunu düşünürken, Mill niteliksel açıdan önemli olduğunu düşünür ve ruhsal ya da zihinsel hazları bedensel hazlara önceler.

Genel hatlarıyla sunmaya çalıştığımız faydacılığın, haklar tartışmasındaki pozisyonunu en somut biçimde yansıtan düşünürlerden birisi Bentham'dır. Doğal haklar öğretisinde yer alan a priori hak anlayışını reddeden Bentham, hak kavramını pozitif hukukta yer alan - ve pratik açıdan yararlı olduğu için yer alması da gereken- varsayımsal bir kavram olarak ele alır. İnsanların devletleşmeden/toplumsallaşmadan önce doğa durumunda yaşadıklarına ilişkin doğal hukukçu öğretiyi eleştiren düşünür, insanların doğa durumundayken sahip olduğu varsayılan birtakım hakların varlığının pozitif hukukta da kabul edilmesi gerektiği iddiasının çelişkili olduğunu ileri sürer. Bentham ayrıca haklara dayalı anayasaların, toplumun genel çıkarına aykırı kararların alınmasını kolaylaştıracağını da ileri sürer. Doğal hukuk anlayışını bu bağlamda eleştiren düşünüre göre, insanların toplum oluşturmadan önce birtakım haklara sahip olduğunu söylemek, özgürlüğün sınırlandırılmasını zorlaştırır, ki bu da anarşiye varacak olayların doğmasına sebep olur. Dolayısıyla Bentham'a göre, hakların varlığından ancak mevcut pozitif bir hukukta içerilmeleri durumunda bahsedilebilir. Pozitif hukukun, fayda ilkesini temele

---

<sup>179</sup> Bentham, J. (1987). "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", *John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays* (ss. 65-66). Ed. Alan Ryan. London: Penguin Books.

<sup>180</sup> Mill, J. S. (1946). *Faydacılık* (s. 23). Çev. Şahap Nazmi Coşkunlar. Ankara: MEB Yayınları.

almasını zorunlu gören düşünür nezdinde hak kavramı, birey davranışının faydaya yönelmesi anlamını içerecek biçimde yorumlanmalıdır. Hak kavramını tıpkı ödev ve yükümlülük kavramları gibi varsayımsal açıdan ele alan Bentham, bu kavramların ancak olgusal ifadelere dönüştürüldüğünde anlamlı olabileceklerini savunur. Onun bu iddiasının temelinde deneyciliğin etkisi vardır. Her tür bilginin ve davranışın deneyden geldiğini vurgulayan düşünürü göre, bahsi geçen bu kavramlar ancak olgularla bağlantılı olduklarında anlam kazanırlar. Dolayısıyla bu kavramların anlamlı olabilmesi, başka sözcüklerle yeniden ifade edilmelerine bağlıdır (*paraphrasis*). Örneğin hak kavramıyla ilgili olarak, “X, mülkiyet hakkına sahiptir” cümlesini ona eşdeğer olan “Y, X’in mülküne el koymaktan veya mülke izinsiz girmekten kaçınmakla yükümlüdür” cümlesiyle değiştirebiliriz. Ancak ödev de varsayımsal bir kavram olduğuna göre bu cümleyi de “Eğer Y, X’in toprağına el koyar veya izinsiz girerse o zaman belirli bir cezaya maruz kalacaktır” cümlesi gibi yaptırım içeren bir cümleye dönüştürmek gereklidir.<sup>181</sup> Mark Tebbit’in verdiği bu örnekten hareketle, faydacı teoride, davranışların sonucunda ortaya çıkan haz veya acı duygularının hak, yükümlülük, ödev, vb. kavramların varlık kazanmalarının koşulu olarak görüldüğü söylenebilir. Sonuç olarak Bentham, doğal hakları reddederek, yaptırımla ilişkilendirilebilecek hukuki hakları kabul etmektedir. Ona göre hukukun dört temel amacı vardır: geçim araçlarının temini, refahın sağlanması, eşitlik ve güvenlik. Düşünürün eşitlik fikri de faydacılık ekseninde şekillenmiştir. Ona göre eşitliği -aynı zamanda tarafsızlığı- tesis eden ilke ‘herkesin bir sayılması, kimsenin birden fazla sayılmaması’dır. Bu ilke her bireyin faydasının eşit düzeyde hesaba katılması anlamında bir eşitlik anlayışını yansıtmaktadır denebilir.

J. S. Mill, adalet tartışmaları ekseninden hareketle faydacılığa yöneltilen ciddi eleştirilerin varlığına dikkat çeker ve adalet kavramının fayda kavramıyla ilişki içerisinde olduğunu göstermeye çabalar. Bu bağlamda adaletin mutlaklığına eleştirel yaklaşarak onu toplum ile hukukun dinamik yapısına uygun, değişebilen bir kavram olarak ele alır. Aslında Mill adaletin a priori varlığını tamamen reddetmemekte, adalet duygusunun bir içgüdü olarak kabul edilebileceğini dile getirmektedir. Ancak düşünürü göre, bunun böyle olması davranışlarımızın mutlak bir adalet fikrine göre şekilleneceği anlamına gelmemektedir.

---

<sup>181</sup> Tebbit, M. (2005). *Philosophy of Law: An Introduction* (s. 113). Routledge, London and New York: Routledge.



Mill, adaleti bireylerin birbirlerine karşı ileri sürüp yerine getirmeye gayret ettikleri hak ve yükümlülükler olarak görür. Düşünür açısından birinin bir hakka sahip olduğunu söylemek, bu hakkın toplum tarafından korunması gerekliliğini ifade eder. Mill, hakların bu şekilde karşılıklı korunması üzerinden tartışmaya açtığı adalet kavramı en nihayetinde yine fayda ilkesine dayandırır. Birbirinden farklı referanslar içerseler de faydacı teorilerin ortak bir biçimde fayda ilkesini temele almalarını eleştiren Dworkin, özellikle Bentham'la bir hesaplasmaya girişerek, faydacılığın hakları ciddiye almayan bir pozisyona sahip olduğunu gösterme gayretindedir. Şimdi artık düşünürün faydacılık eleştirilerine geçilebilir.

#### **2.4.2. Dworkin'in eleştirileri**

Dworkin'in faydacı hukuka yönelik eleştirilerini özellikle üç bağlamda ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, hakların pozitif hukukta yer alan kurallara indirgenmesidir. İkincisi, eşitliğin temeline fayda ilkesinin yerleştirilmesi ve böylece eşit ilgi ilkesinin gerektiği şekilde uygulanmamasıdır. Üçüncüsü ise, toplam mutluluk ya da genelin faydası gibi amaçlar uğruna bireyin araçsal hâle getirilmesidir. Esasen son eleştiri, Marx'ın faydacılığa içkin birey anlayışına yönelik eleştirileriyle bir arada okunabilir. Yukarıda dile getirildiği gibi Marx, faydacılığın, bireyin tüm etkinliklerini faydaya indirgemesini eleştirir. Her ne kadar bireyin araçsal hâle getirilmesine ve egemen sınıfın kendi meşruiyetini toplumsal çıkarlar söylemiyle sağlamaya çalışmasına yönelik iddialarda Marx ile Dworkin'i bir arada okuyabilsek de iki düşünür bu eleştirilerden hareketle çok farklı yönlere doğru ilerlemişlerdir. Marx, insan hakları söylemini de aynı doğrultudan hareketle eleştirirken, Dworkin insan haklarına dayalı bir sistemin, hukukun meşruiyeti için zorunlu olduğunu ileri sürer.

Dworkin'e göre hukuki pozitivizm ile faydacı hukuk, hukukun kurallar bütünü olarak görülmesi hususunda birbiriyle ortaklaşırlar. Dworkin hak kavramını anti-faydacılık perspektifinden ele alarak hakların yasalarla sınırlandırılmayacağını ve hukukun ahlaki bir okumasının yapılması gerektiğini öne sürer. Düşünürün koz olarak haklar anlayışı, bu bağlamda hukuki pozitivizme olduğu kadar faydacılığa karşı da cevap niteliği taşıyan bir tezdır. Dworkin'in, faydacı hukukta doğal hakların kabul edilmeyişine değil, daha ziyade hak kavramının kurallarla sınırlandırılarak içinin boşaltılmasına eleştirel yaklaştığı

söylenbilir. Nitekim Dworkin’i de tam anlamıyla bir doğal hukukçu saymak mümkün değildir. Ancak düşünüre göre hakların kurallara indirgenmesi ve özellikle fayda ilkesi temelinde açıklanmaya çalışılması, eşitlik ve adalet ilkelerine aykırıdır. Dworkin faydacılığın iki farklı biçimine vurgu yapar. Bunlardan biri “teleolojik faydacılık”, diğeri ise “eşitlikçi faydacılık”tır. Teleolojik faydacılığa göre haz ya da mutluluk kendi başına iyi olduğu için toplam fayda (*total utility*) kendinde bir değer olarak kabul edilir. Eşitlikçi faydacılığa göre ise malların belirli bir nüfusa en yüksek ortalama faydayı sağlayacak şekilde dağıtılması esastır.<sup>182</sup> Dworkin eşitlikçi faydacılığı, “faydacı eşitlik” şeklinde adlandırmayı tercih eder ve özellikle Bentham’ın teorisini faydacı eşitlik bağlamında eleştirir. Faydacı eşitlik anlayışına göre bireylere eşit muamelede bulunmanın koşulu toplumdaki ortalama mutluluğun ve dolayısıyla refahın artırılmasıdır. Dworkin açısından bu durum insanlara eşitler olarak muamele etmek anlamına gelmez. Faydacı bakış açısından refah eşitliği, insanları acıya kıyasla zevk dengelerinde eşit yapmaya yönelik bir dağıtım anlayışını benimser.<sup>183</sup> Düşünüre göre faydacıların refahı haz temelli fayda üzerinden açıklama girişimleri başarısızlığa mahkûmdur. Burada klasik faydacılığın üç türüne değinerek bir parantez açılabilir: eylem faydacılığı, kural faydacılığı ve güdü faydacılığı. Eylem faydacılığı, davranışların sonuçlarını dikkate alarak o davranışın fayda ilkesine uygun olup olmadığını kontrol eder; kural faydacılığı, eylemin fayda ilkesini gözetmesinin yanında dayandığı etik bir ilke olup olmadığını kontrol eder; güdü faydacılığı ise, ahlakı bir güdü olarak ele alır.<sup>184</sup> Dworkin’in eleştirdiği teleolojik faydacılık, sonuçlara odaklanması açısından eylem faydacılığına dâhil olur. Düşünür, eylem faydacılığını reddederek kural faydacılığının liberal eşitlik anlayışı açısından daha dikkate değer olabileceğini vurgular. Faydacılıkta, refah, hazla/faydayla özdeşleştirildiği gibi, tercihler sonucunda ortaya çıkan memnuniyetle de özdeşleştirilir. Bireyler arasında hiçbir ayırım gözetmeden refahta eşitliği sağlama amacı güden faydacı hukuk teorisinde, kimi koşulların ya da politikaların diğerlerine göre tercih edilmesi sonucunda ortaya çıkan memnuniyet durumu, refahın içeriğine dâhil edilmektedir. Refahın tercihlerin tatminine

---

<sup>182</sup> Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle* (s. 274). London: Harvard University Press.

<sup>183</sup> Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (s. 18). 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

<sup>184</sup> Sen, A. (1979). “Utilitarianism and Welfarism”, *The Journal of Philosophy* (ss. 463-489). Vol. 76, No. 9.

indirgemesine itiraz eden Dworkin bu itirazını kişisel ve harici/dış tercih ayrımı üzerinden yapar.

Bu ayrıma göre kişisel tercih, mal ve fırsatlardan kişinin kendisinin nasıl yararlanacağıyla ilgili iken dışsal tercih, kişinin mal ve fırsatların başkalarına dağıtılmasına ilişkin arzularıyla, tercihleriyle ilgilidir.<sup>185</sup> Harici tercihlere ağırlık veren faydacı bir argümanın eşitlikçi olamayacağını savunan düşünüre göre, herkesin bir sayılıp kimsenin birden fazla sayılamayacağı ilkesi rahatlıkla tersine dönerek belirli bir kesimin veya bir kişinin özgürlüklerinin kısıtlanması riskini içerebilir. Bu durumu bir örnekle açıklamaya çalışan Dworkin, toplumun birçok üyesinin eşcinsellik, doğum kontrolü, pornografi ve komünist bir partiye üye olmaya yönelik ifadelerde bulunmayı ve başkalarının da böyle ifadelerde bulunulmasını ve hatta bunlara yönelik fiiller gerçekleştirilmesini tercih etmediği bir kurgu üzerinde düşünmemizi ister. Bahsi geçen eylem ve ifadelerin serbest olduğu bir toplumun kötü olduğuna inandıkları için, bu eylemlerin yasaklanmasından haz duyan bireylerin tercihleri harici tercihlerdir. Böylece özgürlüğü kısıtlananlar, diğerleriyle girdikleri kaynak yarışında kaybettikleri için değil, kendilerinin arzu ettikleri yaşam biçimi diğerlerince küçümsendiği için acı çekerler.<sup>186</sup> Faydacılığın dış tercihleri hesaba katmasının, eşit ilgi ve saygı hakkını sekteye uğratacağını savunan Dworkin, toplum tarafından dışlanan ve kendilerine önyargı ile yaklaşılan grupların adaletsiz sonuçlarla karşılaşabileceğinin altını çizer. Dolayısıyla harici tercihler, özgürlüklerin kısıtlanması için gerekçelendirme sunamazlar. Dworkin'e göre, genelin faydasını gözeterek özgürlüğün kısıtlanmasını savunan faydacı bir argümanın eşit ilgi ve saygı hakkına önem vermesi mümkün görünmemektedir.<sup>187</sup>

Görüldüğü üzere Dworkin, faydacılığın eşit ilgi ilkesinden hareket etmeye çalışsa da başarısız olduğunu iddia eder. Bentham'ın, herkesin bir sayılıp hiç kimsenin birden fazla sayılamayacağı yönündeki ilkesinin yanılısına olduğunu iddia eden düşünür, böyle bir anlayışta bireylerin sadece sayısal olarak eşit kabul edildiğini belirtir. Eş deyişle bireyler, refahı maksimize etmek için birer araç olarak ele alınır. Dworkin, özelde Bentham faydacılığını, genelde "hukukun ekonomik analizi"ne yönelik girişimleri reddeder ve

---

<sup>185</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 325). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>186</sup> A. g. e., s. 325.

<sup>187</sup> A. g. e., s. 325.

toplumsal servetin maksimizasyonuna dayanan bu analizi sorunlu bulur. Servetin/zenginliğin (*wealth*) bir değer olduğu iddiasını -dolayısıyla ekonomik analizin normatif yönünü- reddeden düşünür<sup>188</sup>, toplumsal zenginliğin neden değerli olduğuna yönelik açıklamaların doyurucu olamayacağını savunur ve daha fazla servete sahip bir toplumun daha az servete sahip olan toplumdaki daha iyi olduğunu iddia etmenin anlamlı olmadığını öne sürer. Bentham'ın, herkesin 'bir sayılmasına' yönelik eşitlikçi bir varsayımda bulunmasına rağmen toplumsal refahın yükseltilmesini esas almasını çelişkili bulan Dworkin, faydacı eşitliği de kapsayan bir ekonomik analizden hareketle yeterli bir hukuk teorisi geliştirilmesini imkân dâhilinde görmez.

Tüm bu eleştirilerden hareketle, Dworkin'in kendi eşit ilgi ve saygı hakkı kavrayışına dayanan bir eşitlikçi teoriyi, faydacı hukuk teorisi karşısında daha güçlü gördüğünü söylemek mümkündür. Tartışmanın geldiği bu noktada, Dworkin'in nasıl bir liberal pozisyona sahip olduğunu, onun, liberalizmin iki biçimi arasında yaptığı ayırmadan hareketle detaylandırmak önemlidir. Düşünür, liberalizmin genellikle tek bir politika teorisi olarak ele alındığını ancak liberalizmin iki temel biçimi olduğunu ifade eder: "Tarafsızlığa dayalı liberalizm" (*liberalism based on neutrality*) ve "eşitliğe dayalı liberalizm" (*liberalism based on equality*). Düşünüre göre her iki teori de hem özel ahlakın hukuki olarak uygulanmasına karşıdırlar -örneğin ahlaki çoğunluğun (*Moral Majority*) homoseksüellik ve kürtaajla ilgili görüşlerine karşıdırlar- hem de daha fazla cinsel, politik ve ekonomik eşitliği savunurlar.<sup>189</sup> Dworkin'e göre iki teori arasındaki belirgin fark, hangi değeri temel, hangisini türemiş olarak ele aldıkları sorusunda yatar. Tarafsızlığa dayalı liberalizm, devletin ahlaki tarafsızlığına vurgu yaparak tarafsızlığı değer olarak belirler ve bu temel değer ekseninde eşitlik standartlarını gözetir; eşitliğe dayalı liberalizm ise, devletin, yurttaşlarına eşit şekilde davranmasını bir değer olarak görür ve tarafsızlığı eşitlik ilkesinin izin verdiği ölçüde destekler.<sup>190</sup> Tarafsızlığa dayalı liberalizmin ahlaki şüphecilik şeklinde belirmediğini ve bu nedenle liberalizmin yetersiz bir teori olduğu

---

<sup>188</sup> Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle* (ss. 237-289). London: Harvard University Press. Dworkin'in bu bağlamda eleştirdiği çağdaş düşünür, Richard Posner'dir. Posner, hukuki nesnelliğin ancak ekonomik analizle sağlanabileceğini savunur. Bu bağlamda kendi teorisini "pragmatist manifesto" olarak nitelendirir. [Posner, R. A. (1990). *The Problems of Jurisprudence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press].

<sup>189</sup> Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle* (s. 205). London: Harvard University Press.

<sup>190</sup> A. g. e., s. 205.

yönündeki iddiaları güçlendirdiğini, tüm bunların yanı sıra, faydacı teorilere karşı etkili bir argüman sunmadığını ve karşı-argüman geliştirme bağlamında yeterli bir felsefi destek sağlamadığını iddia eder.<sup>191</sup> Sonuç olarak Dworkin, eşit ilgi ve saygı hakkında temellenen bir liberal teorinin daha başarılı olacağını öne sürer. Düşünürün bu liberal-politik pozisyonu, onun demokrasi anlayışında ve demokrasi ile insan hakları arasında kurduğu ilişkide de açığa çıkar.

## 2.5. Demokrasi ve İnsan Hakları

Dworkin'e göre, demokratik bir devlette hem yöneticilere hem de hukukçulara düşen görev, eşit ilgi ve saygının yerleşik olduğu bir toplumun inşa edilmesine katkıda bulunmaktır. Düşünür açısından demokratik bir devletin insanların eşit ilgi ve saygı hakkını gözetmesi gerektiğini söylemek tek başına yeterli değildir. Dworkin ne tür bir demokrasinin gerçek anlamda eşit ilgi ve saygı hakkını garanti edeceğinin soruşturulması gerektiğini dile getirir. Bu bağlamda çoğunlukçu (*majoritarian*) demokrasi ile ortaklık (*partnership*) demokrasisi şeklinde iki tür demokrasi anlayışı olduğundan bahsederek ortaklık demokrasisinin haklar açısından daha kabul edilebilir olduğunu iddia eder.

Dworkin'in demokrasi anlayışı politik eşitlik fikriyle ilişkilidir. Dworkin her ne kadar eşitliği soyut bir hak olarak tanımlasa da somut olaylar ve davalardan hareketle eşitliğe dayalı kararlar verilebileceğini, politikalar geliştirilebileceğini belirtir. Eşitlikçi bir toplumun hangi politik kurumlara ve süreçlere sahip olması gerektiğini soruşturan düşünür açısından demokratik bir toplumda temsilcilerin nasıl seçileceği, gücün ve görevlerin bu temsilciler arasında nasıl dağıtılacağı, bu temsilcilerin kanunları değiştirip değiştiremeyecekleri vb. soru(n)ların her zaman söz konusu olduğuna değinen Dworkin, bu sorulara farklı cevaplar verilebileceğini, dolayısıyla eşit ilgi ve saygı ilkesinin demokrasiyi gerektirdiğini söylemenin tek başına yeterli olmayacağını dile getirir. Bu ilkenin somut yorumlarını-kavramlarını inşa ederek ve test ederek, eşitliğin ne gerektirdiği hakkında verimli ve pratik bir teoriye ulaşabileceğimizi öne süren Dworkin, soyut eşitlik ilkesinin, politik gücün dağılımına ilişkin sorunla ilişkili olduğunu göstermeye çabalar.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> A. g. e., s. 205.

<sup>192</sup> Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (s. 185). 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Peki eşitlikçi bir toplum için demokrasinin hangi biçimi tercih edilmelidir? Dworkin bu soruyu demokrasinin iki farklı yorumunu ele alarak cevaplamaya çalışır: bağımlı (*dependent*) yorum ve bağımsız/tarafsız (*detached*) yorum. Demokrasinin bağımlı yorumu/düşünüşü Dworkin açısından en iyi demokrasi tanımını verir. Çünkü bu yoruma göre demokrasi insanlara eşit ilgiyle yaklaşmayı gerektiren karar ve sonuçlar üretir.<sup>193</sup> Bu bakış açısında demokrasinin temel özellikleri evrensel oy hakkı, ifade özgürlüğü vb. haklardır. Düşünürü göre evrensel oy hakkı ile ifade özgürlüğünün gerçekleştiği bir toplumda maddi kaynaklar ile diğer fırsatların eşit şekilde dağıtılması daha olasıdır.<sup>194</sup> Demokrasi hakkında tartışmalı durumlar ortaya çıktığında sonucu belirlemeye yönelik bir testin uygulanmasını öneren Dworkin'e göre, bu testte, tartışmalı konulardan hangisinin temel eşitlikçi hedefleri geliştirmek veya korumak için daha elverişli olduğunun sorulması gerekmektedir.<sup>195</sup> Demokrasinin tarafsız yorumu ise üretmeyi vaat ettiği şeylerin sonuçlarıyla ilgilenmez; yalnızca politik gücün eşit şekilde dağıtılıp dağıtılmadığıyla ilgilenir.<sup>196</sup> Bu anlayışta politik bir sürecin adilliği ve demokratik karakteri yalnızca bu sürecin özelliklerine bakılarak değerlendirilebilir. Demokrasinin tarafsız yorumu bir tür girdi testi (*input test*) sunarak demokrasinin politik kararlar üzerindeki gücün eşit dağılımıyla ilgili bir mesele olduğunu kabul ederken; demokrasinin bağımlı yorumu bir tür sonuç testi (*outcome test*) sunarak demokrasiyi doğru sonuçlar üretmede kullanılan araçlar dizisi olarak kabul eder.<sup>197</sup> Dworkin demokrasinin bağımlı yorumuna dayanan anlayışı benimseyerek hem dağıtıcı hem de katılımcı sonuçların dikkate alınması gerektiğini savunur.

Politik bir sürecin katılımcı sonuçlarının politik faaliyetin karakterinden ve dağılımından kaynaklanan sonuçlar olduğunu ifade eden düşünür eşitlikçi bir toplumun en az üç tür katılımcı sonuçla ilgilenmesi gerektiğini savunur: sembolik (*symbolic*) sonuç, faillik (*agency*) sonucu, komünal (*communal*) sonuç. Sembolik sonuçlar bildirim niteliğindedir: Topluluk, eşit ve özgür bir yurttaş olan bireysel kişinin, toplu kararlardaki rolünü onaylar. Faillik sonuçları, politikayı her birey için kendi ahlaki deneyimine bağlar. İyi bir politik

---

<sup>193</sup> A. g. e., s. 186.

<sup>194</sup> A. g. e., s. 186.

<sup>195</sup> A. g. e., s. 186.

<sup>196</sup> A. g. e., s. 186.

<sup>197</sup> A. g. e., s. 186.

yapı, insanların toplu kararlarda sadece seçmen olarak değil; akıl, tutku ve inançları/kanıları eşliğinde ahlaki failer olarak politik bir rol oynamalarına izin verir.<sup>198</sup> Düşünüre göre, eşitlikçi bir topluluk politikanın çoğumuz için karmaşık ve önemli ahlaki meseleler sunduğunu kabul ederek faillik sonuçlarına ilgi gösterecektir. Dworkin, komünal sonuçları ise bireyin ve topluluğun bakış açılarından hareketle ele alır. Bu sonuçlar, bireyin bakış açısından, başarısı ve değeri ortak olan bir sürece katılmanın kişisel sonuçlarına işaret eder. Kolektif perspektiften bakıldığında ise, ilgili sonuçlar politik sürecin uyumlu ve kardeşçe bir politik topluluğu beslemedeki etkisinden kaynaklanırlar.<sup>199</sup> Dworkin, her iki demokrasi yorumu arasındaki esas farkı, birinin (bağımlı yorum) politikanın katılımcı sonuçlarını vurgularken, diğerinin (tarafsız yorum) ise dağıtıcı sonuçları vurgulamasında görmez. Düşünüre göre esas mesele, birinin sonuçları can alıcı önemde görmesi, diğerinin ise görmezden gelmesidir. Sonuç olarak Dworkin, -tıpkı hukuk ve adalet tartışmasında olduğu gibi- demokrasiye de yorum teorisi temelinde yaklaşır. Düşünür, eşitliği soyut bir ilke olarak ele almasına rağmen, onun ancak politik-pratik temellerden hareketle tesis edilebileceğini düşünmektedir. Torun'un da dile getirdiği gibi, "temel eşitlikçi hedefleri en iyi şekilde geliştirip korumayı öngören demokrasi anlayışı olarak yorum, eşitliğin toplum içerisinde gerçekleştirilmesi gerektiğine inanan Dworkin açısından kaçınılmaz bir tercihtir"<sup>200</sup>

Dworkin, demokrasinin yukarıdaki iki yorumundan bağımlı yorumu tercih etmenin yanı sıra, çoğunlukçu demokrasiye karşı ortaklık demokrasisini savunur. Çoğunlukçu demokrasi, genel veya evrensel oy hakkının temelde olduğu, çoğunluğun iradesine dayalı yönetim şekliyle ortaklık demokrasisi, bir toplulukta üyelerin birbirlerine ortaklar olarak davrandığı özyönetim şeklidir. Dworkin çoğunluğun adil kararlar vereceğinin garantisi olmadığını vurgulayarak çoğunlukçu anlayışın daha az demokratik olmasa da daha adaletsiz olabileceğini savunur.<sup>201</sup> Düşünür, çoğunlukçu demokrasinin prosedürel olduğunu ve politik ahlakın diğer boyutlarıyla ilgilenmediğini belirtir. Bu bağlamda çoğunlukçu anlayışta, ortaya çıkan sonuçlar adaletsiz olsa bile, karar alma sürecinin

---

<sup>198</sup> A. g. e., s. 187.

<sup>199</sup> A. g. e., s. 187.

<sup>200</sup> Torun, Y. (2008). *Ronald Dworkin'in Hukuk ve Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik ve Özgürlük Sorunu* (s. 129). Ankara: Savaş Yayınevi.

<sup>201</sup> Dworkin, R. (2006a). *Is Democracy Possible Here?: Principles for A New Political Debate* (s. 131). Princeton, Oxford: Princeton University Press.

kendisinin demokratik olmasından dolayı bu kararların da demokratik olduğu varsayılır.<sup>202</sup> Ortaklık demokrasisi ise politik ahlakın diğer boyutlarından bağımsız değildir. Bu anlayışta bir kararın demokratik olup olmadığını belirlemek için eşit ortaklık fikrine ihtiyaç vardır ve bu da adalet, eşitlik ve özgürlük kavramlarıyla -değerleriyle- mümkündür. Bu nedenle Dworkin açısından demokrasi prosedürel değil, asli bir idealdir.<sup>203</sup> Dworkin'in demokrasiyi eşitlik ve adaletle ilişkilendirmesi değer temelli bir demokrasi anlayışını savunduğunu göstermektedir. Düşünür nasıl ki diğer politik idealler (adalet ile eşitlik) olmadan bir özgürlük hakkında bahsedilemiyorsa benzer şekilde bu idealler olmadan demokrasiden de bahsedilemeyeceğini iddia eder.<sup>204</sup> Dworkin'e göre çoğunlukçu anlayışın prosedürel değeri yadsınamaz. Örneğin vergilerin azaltılmasına yönelik alınan bir kararda politik örgütlenme, dolayısıyla çoğunluğun bu karar lehine tutum sergilemesi önemlidir. Ancak bu durum bir politikanın/kararın sırf çoğunlukça desteklendiği için olumlanması gerektiği anlamına gelmez. Çünkü aynı mantıktan hareketle toplumun diğer bireylerinin haklarının görmezden gelindiği bir politika da sırf çoğunluk tarafından desteklendiği için demokratik olarak addedilebilir. Bunun bu bağlama göre adaletsiz olabileceği ve yer yer avantaj gibi görünen çoğunluk kararının dezavantaja dönüşebileceği açıktır. Bu nedenle Dworkin'e göre, çoğunluğun desteğinin kendi başına çoğunluğun desteklediği şey için bir tür ahlaki sebep sağlayıp sağlamadığının sorularak iki yaklaşımdan birinin tercih edilmesi gerekir.<sup>205</sup>

Görüldüğü üzere Dworkin, insan hakları açısından ortaklık demokrasisinin benimsenmesi gerektiğini savunur. Çünkü düşünüre göre ancak böylesi bir demokratik anlayış adil sonuçlara odaklanır. Dworkin, halkın kendi kendini yönetmesini bir şirketteki veya ortaklıktaki ilişkiye benzetir. "Nasıl ki bir şirkette yönetici olarak seçilenler sadece kendilerini seçenler için değil bütün ortakların çıkarını sağlamaya yönelik kararlar alıyorlarsa, ortaklık demokrasisinde de yöneticiler toplumun tamamını gözetken kararlar almak zorundadırlar."<sup>206</sup> Düşünürün bu yöndeki ifadeleri, onun politik eşitlik ile

---

<sup>202</sup> A. g. e., s. 134.

<sup>203</sup> A. g. e., s. 134. Habermas, Dworkin'den farklı olarak, demokratik müzakere sürecini prosedürel olarak nitelendirir. Hukukun prosedüralist paradigmadan hareketle meşru olacağını ileri süren Habermas, yine de Dworkin'le benzer bir hattan ilerler. Her iki düşünür de politik eşitliği esas alarak insan haklarının demokrasiyle içsel ilişkisini açığa çıkarmaya gayret ederler.

<sup>204</sup> A. g. e., s. 134.

<sup>205</sup> A. g. e., s. 134.

<sup>206</sup> Dworkin, R. (2011b). "Siyasal Anayasanın Ahlaki Temelleri", *Anayasa Yargısı* (s. 28). Cilt. 27. Sayı. 1.



demokrasi arasında kurduğu içsel ilişkiye işaret eder. Düşünüre göre, politik eşitlik, “ancak insanların eşit söz hakkına sahip olduğu, yasama sürecinde herkesin çıkarının eşit biçimde gözetildiği ve bireysel onurla bağdaşmayan ortak kararların dayatılmadığı bir toplumda gerçeklik kazanabilir.”<sup>207</sup> Dworkin, ortaklık demokrasisini etkili bir anayasanın inşası için gerekli görür ve bu demokrasinin gerçekleşmesi için aşağıdaki şartların -en azından düşünce düzeyinde- dile getirilmesi gerektiğini öne sürer:

İlk olarak, yurttaşlar siyasal kararlar üzerinde eşit söz hakkına sahip olmalıdır. Bu, sadece yurttaşların oy hakkına, hatta eşit oy hakkına sahip olması anlamına gelmez. Hiçbir yurttaş, sırf düşünceleri rahatsız edici olduğu için medyaya erişim imkanından ve siyasal sürece katılım hakkından yoksun bırakılmamalıdır. Bildiğiniz gibi, bazı Avrupa ülkelerinde Holocaust'un inkarı bir suçtur. Bu, bir ortaklık demokrasisinde kabulü mümkün olmayan bir durumdur. Ortaklık demokrasisinin ikinci şartı, eşit özen ilkesidir. Herkesin kişisel (var oluş) şartları ortak kararlarda gözetilmelidir. Ortak kararlar sadece çoğunluğun çıkarlarını değil, herkesin çıkarlarını dikkate almalıdır. Çünkü herkesin hayatı eşit öneme sahiptir. Ortaklık demokrasisinin üçüncü şartı, en tartışmalı olanıdır ve bana göre en önemlisidir. Bu şart, bireylerin onurunu korumak amacıyla, sadece kendilerinin karar vermesi gereken konularda çoğunluk tarafından herhangi bir şekilde karar alınmamasını öngörür. Siyasal kararlar ancak bireylerin onuru ve izzetinesleriyle uyumlu olduğu ölçüde ortaklaşa alınmalıdır.<sup>208</sup>

Dworkin bu ilkelerin hayata geçebilmesi noktasındaki güçlüğün farkındadır ve anayasanın ahlaki okunuşu ve demokratik bir anayasaya ulaşabilmek adına, bu ilkelerin en azından düşünce düzeyinde de olsa dile getirilmesini önemser. İçerdiği güçlüklere rağmen, ortaklık demokrasisi fikrinin, düşünürün insan hakları teorisiyle uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Eşit ilgi ve saygı hakkı gereği herkesin eşit önemde olduğu, insanlık haysiyetinin korunduğu, bireysel kararların toplumsal kararların gölgesinde kalmadığı bir demokrasi fikri, Dworkin'in insan hakları teorisini en iyi şekilde anlamamızı sağlayan unsurlardan biridir.

## 2.6. Genel Değerlendirme

Tezin bu bölümünde Dworkin'in adalet, eşitlik ve haklar arasında kurduğu ilişki ekseninde insan haklarına dayalı politika felsefesini nasıl temellendirdiği üzerinde

---

<sup>207</sup> A. g. e., s. 29.

<sup>208</sup> A. g. e., s. 30.

duruldu. Düşünür, adalet sorununu hak sorunu olarak görmekte ve adaletin gerçekleşme imkânını eşit ilgi ve saygı hakkına dayandırmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan düşünce, adaletin bir erdem olduğu ve bu erdem temelinde inşa edilen toplumun iyi bir yaşama sahip olacağıdır. Düşünüre göre, bir toplumda yöneticiler kendilerine nasıl muamele edilmesini arzu ediyorlarsa toplumdaki diğer bireylere öyle muamele etmekle yükümlüdürler. Bu bağlamda yöneticilerin eşit ilgi ve saygı ilkesinden hareketle bireylere ‘eşitler olarak’ muamele etmesi ve bunun gereği olarak da onların kendilerini gerçekleştirmeleri noktasında ihtiyaç duydukları koşulları sağlaması zorunludur. Böylesi bir eşitlik anlayışından hareketle Dworkin, bireylerin kendilerini gerçekleştirebilmeleri ve yaşamlarını iyi bir şekilde sürdürebilmeleri için kaynak, mal ve fırsatların (yeniden) dağıtımına ihtiyaç olduğunu ifade eder. Adaleti, en iyi teoriyi bulma meselesi olarak tanımlayan Dworkin, bu teorinin kaynak eşitliği yaklaşımını gerektirdiğini düşünmektedir. Haklara adalet ve eşitlik perspektifinden bakan Dworkin, hukuk ile ahlak arasındaki ilişkinin de adalet ve eşitlik ilkelerinin gözetilmesi üzerinden kurar. Bu bağlamda yargıçlara düşen esas görev, adalet ile eşitliği garanti eden insan haklarına (ilkelere) uygun kararlar alabilmek için en iyi yorumu geliştirmeye gayret etmeleridir. Düşünür, demokrasi anlayışını da aynı idealler ekseninde açıklamaya çabalar. Demokrasiyi politik eşitlik ideli bağlamında ele alan Dworkin, ortaklık demokrasisi anlayışını benimser. Bu anlayışın herkesin eşit ilgi ve saygı hakkını gözettiği inancında olan düşünüre göre, en azından ilke düzeyinde de olsa bu demokrasinin gerektirdiği şartlar ışığında anayasaya dair ahlaki bir okuma yapmak önem arz eder.

### 3. JÜRGEN HABERMAS: HAKLAR, DEMOKRASİ VE POLİTİKA

Alman düşünür Jürgen Habermas, geliştirdiği demokratik politika teorisiyle insan hakları tartışmalarında önemli bir yer edinmiştir. Düşünür, insan haklarının yine insan haklarından ya da hukukun kendisinden hareketle temellendirilemeyeceğini ileri sürer. Habermas'a göre haklar sistemi, demokratik müzakere sürecinin kendisinden doğmakta ve öznelarası iletişimsel eylemde açığa çıkmaktadır. Bu bölümde Habermas'ın politika felsefesi temele alınarak düşünürün haklar sistemini nasıl oluşturduğuna dair bir soruşturma yürütülecektir. Soruşturmanın arka planını Habermas'ın politika felsefesinin özellikle üç önemli problem alanı oluşturmaktadır. Bunlar sırasıyla sivil toplum-devlet ilişkisi, yasallık-meşruiyet gerilimi ve anayasalcılık fikridir.

İlgili problem alanlarının arka planını oluşturduğu tezin bu bölümünün ilk başlığında Habermas'ın demokratik politika teorisinin genel bir çerçevesi sunularak düşünürün prosedüralist hukuk paradigması ve müzakereci demokrasi anlayışına değinilecektir. İkinci başlık altında iletişimsel eylem teorisinde insan haklarının ele alınış biçimi irdelenerek yaşam dünyası-sistem dünyası ayrımının hem iletişimsel eylem kuramı hem de haklar sistemi açısından nasıl bir öneme sahip olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu ayırımdan hareketle de hakların kamusal alanla ilişkisi belirlenecektir. Üçüncü başlık altında Habermas'ın etik-politika ilişkisini nasıl kurduğu ve insan haklarının söylem etiği teorisinde nereye yerleştiği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda düşünürün "ideal konuşma durumu" kavramı analiz edilecek, bu çerçevede eşitlik ve özgürlüğün iletişimsel eylemle ilişkisi gözden geçirilecektir. Daha sonra ise söylem ilkesi-demokrasi ilişkisi ekseninde hukukun kurumsallaşması tartışması ele alınarak düşünürün hakların doğuş mantığına ilişkin düşüncelerine yer verilecektir. Dördüncü başlık altında Habermas'ın politika teorisine içkin olan haklar sistemini nasıl inşa ettiği gösterilecektir. Haklar sistemine yer verilirken öncelikle hakların taşıyıcısı olan öznenin tasviri yapılarak doğal hukuk-hukuki pozitivizm gerilimi ekseninde düşünürün hukuk-ahlak ilişkisine bakış açısı sunulacaktır. Daha sonra özel otonomi-kamusal otonomi ilişkisinde haklar tartışmasına ve

kategorisine geçilecek, sonrasında ise dayanışmacı adalet anlayışına yer verilecektir. Beşinci başlık altında öznelararasılık açısından insan haklarına değinilecek; bu bağlamda ulus-üstü haklar anlayışına ve yurttaşlık, dünya yurttaşlığı ve anayasal yurttaşlık kavramlarının analizine yer verilecektir. Altıncı başlık altında kozmopolitizm ile insan hakları ilişkisi irdelenecektir. Bu aşamada öncelikle Habermas'ın Kantçı kozmopolitizm eleştirisine, daha sonra kendi kozmopolitan politika teorisini nasıl geliştirdiğine, son olarak ise kozmopolitan politika teorisi ekseninde “öteki”nin hakları tartışmasına odaklanılacaktır.

### **3.1. Habermas'ta Demokratik Politika, Hukuk ve Haklar**

Demokratik politika teorisinin önemli savunucularından olan Habermas meşru bir hukuk devletinin varlığını kamusal alanda yürütülen müzakere sürecine bağlamaktadır. Haklar sistemi ise bu sürecin ayrılmaz bir parçasıdır. Habermas doğal hukuk geleneğinden beslenen liberal teorilerin haklar anlayışına eleştirel yaklaşarak hakları toplumsallıkla bağlantılı biçimde ele alır. Ahlaktan türetilen hak kavramına dayalı doğal hukuk anlayışını reddeden düşünüre göre belirli bir insan doğasına ya da evrensel ahlak ilkesine referansla insan haklarını savunmak meşruiyet problemine yol açar. Doğal haklar öğretisinde hak kavramı bir tür ‘dışarıdan verili’ olmaya işaret ederken Habermas'a göre haklar insanın demokratik iradesinden doğar. Daha açık bir ifadeyle, yasa yapma/hukuk yapma sürecinin öznesi olan birey tam da bu özneliği kazanma noktasında/kazanma sırasında hak sahibidir. Burada haklar dil dolayımıyla özneler arasındaki iletişimde açığa çıkar. Daha ileride görüleceği üzere, demokratik müzakere sürecine katılan taraflar, öne sürülen ilkelerin/normların temellendirilmesi noktasında mantık kurallarına tabi olurlar. Hakların bu şekilde mantıksal olarak açığa çıkması, yurttaşların demokratik kendi kaderini tayin etme pratiğinin haklar sistemini zaten içermesi şeklinde izah edilebilir. Çünkü Habermas açısından hukuk kendi meşruiyetini yine kendisini dayattığı öznelerden alır.

Habermasçı insan hakları anlayışında, hakların ancak birbiriyle iletişime giren öznelerin toplumsal sorunların çözümü için tartışmalar yürüttüğü sırada anlam kazandığını söylemek mümkündür. Bu da bizi daha önceki bölümde Dworkin'in hakları pozitif hukuka içkin gördüğü benzer yaklaşıma götürür. Dworkin gibi Habermas da pozitif hukukun ötesinde ve ona üstün bir ahlaki arka plan kabul etmez. Pozitif hukuktan da

sadece yasallığı anlamaz, zaten hukukun meşruluğunu da bu çerçevede zorunlu görür. Habermas için yasallık ile meşruluk ayırımına yönelik tartışma bu açıdan önemlidir. Yasallık hukuk kurallarına uygun davranış sergilemeye, aksi halde cezai müeyyidenin olacağına; meşruluk ise haklar sisteminin eşlik ettiği ve özgür katılım esasına dayanan anayasa oluşturma sürecinin demokratikliğine denk düşer. Yasallık ile meşruiyet arasındaki bu ilişki olgular ile normlar arasındaki ilişkiyi açıklar. Habermas *Between Facts and Norms (Olgular ve Normlar Arasında)* isimli eserinde hukuku olgular ile normlar arasındaki ilişkiye- eş deyişle empirik olanla normatif olan arasındaki ilişkiye-dayalı olarak ele alır. Bu ilişkiyle esasen olgusalılık-geçerlilik ilişkisi açıklanmaya çalışılmaktadır.<sup>209</sup> Bir yönüyle yasallığı da içeren olgusalılık kavramı toplumsal gerçekliği; norm kavramı ise mantıksal geçerliliği ve dolayısıyla meşruiyeti ifade eder. Bir toplumsal gerçeklik olarak yasalara uymanın yanı sıra yurttaşların bu yasalara gönüllü olarak uyduğunun gösterilmesi gerekir. Bunun yolu da evrenselleştirilebilir haklar ilkesinden geçer. Habermas açısından haklara dayalı bu tür bir geçerlilik ancak kamusal müzakere süreci ile sağlanabilir. İnsan hakları bu bağlamda müzakere sürecinin hem gereği hem de sonucu olarak değerlendirilebilir. Karşılıklı tanınan ve anayasal güvence altına alınan haklar hukukun meşruluğunu ve rasyonelliğini sağlar. Habermas'ın hukuku olgular ile normlar arasındaki bağ üzerinden ele almasının nedeni, hukuk ile toplum teorilerinin birbirinden ayırıştırılmasına yönelik itirazıdır. Kendi hukuk teorisini toplum teorisiyle birleştiren düşünür bir yandan normatif hukuk devletinin meşruiyeti sorunuyla ilgilenirken öte yandan bu sorunla bağlantılı şekilde haklar sisteminin yürürlüğe girmesi yönünde politik çaba harcar. Kısacası, *Between Facts and Norms*'ta geçerli bir hukukun nasıl olabileceği sorusunu yanıtlamaya çalışan Habermas için olgusalılık ile geçerlilik ilişkisini açığa çıkarmak bu sorunun yanıtlanması açısından hayati önem arz eder. Habermas'a göre yasalara uyan yurttaşların o yasaların aynı zamanda yapıcısı olması ise söylem ilkesiyle mümkündür. Söylem ilkesi, bir hukuk normundan etkilenen herkesin o normu oluşturan müzakere sürecine katılması esasına dayanır. Müzakereye dayalı demokratik politika hukuk için meşrulaştırıcı gücünü “ancak yurttaşlar sonuçlarının

---

<sup>209</sup> Eserin Almanca orijinal başlığı *Faktizität und Geltung* şeklindedir. İlk kelime hem gerçeklik hem de olgusalılık şeklinde çevrilebilirken ikincisi çoğunlukla geçerlilik şeklinde çevrilir. Eserin İngilizce çevirisindeki başlığı Türkçe literatürde *Olgular ve Normlar Arasında* şeklinde yer alır. Habermas bu eserinde hukuku olgusalılık (*facticity*) ile geçerlilik (*validity*) arasındaki bağlantıda açıklar.

makul bir niteliğe sahip olmasını beklediği için toplumsal olarak bütünleştirici işlevini yerine getirebilecek bir kanaat ve irade oluşumunun söylemsel yapısından alır.”<sup>210</sup> Burada akla gelebilecek soru, mevcut pozitif hukukta uygulanan bir yasanın bu türden bir söylem ilkesini içermediğinde gerçekten de meşru sayılıp sayılmayacağıdır. Ota Weinberger Habermas’ın meşruiyeti söylem ilkesine zorunlu olarak bağlamasını eleştirerek olgusallık-geçerlilik ilişkisine dair yorumunu aşırı bulur. Mahkeme kararlarına ya da içtihadı dayanan hukukta Habermas’ın söylem ilkesi gibi olmasa da az çok rasyonel tartışmaların söz konusu olduğunun altını çizen Weinberger, bu durumda yargıçların kararlarıyla şekillenen yasaları yasadışı saymak gibi bir yanılığa düşüp düşmeyeceğimiz sorusunu sorar.<sup>211</sup> Daha sonra görüleceği üzere Habermas, söylem ilkesiyle -ve ona bağlı olarak ideal konuşma durumuyla- bir tür başlangıç noktası sunmaya çalışır. Bu nedenle mevcut hukuk yasalarının meşruiyetini tamamen yok saydığı -ya da en azından bağlayıcılıkları için tamamen temelden yoksun olduklarını iddia ettiği- söylenemez. Ancak öte yandan olgusallık-geçerlilik ilişkisine dair düşüncesinin bu tarz soru işaretlerine yol açabileceğini söylemek mümkündür. Bu soru işaretlerine rağmen Habermas’ın demokratik politika teorisi, egemen gücün elinde bir araç olma tehlikesiyle karşı karşıya olan hukuk kurumunun, bireylerin politik katılım haklarını güvence altına alarak meşruiyetini sağlamasının daha olası olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Hukukun içinde kalınarak meşruiyet iddialarının temellendirilemeyeceğini düşünen Habermas için ancak temel insan haklarıyla politik katılım haklarının aynı anda gözetildiği bir hukuk sistemi meşru dayanak oluşturabilir.

Habermas bu bağlamlardan hareketle geliştirdiği politika teorisini özellikle klasik liberal hukuk modeli ile sosyal refah modeline yönelik eleştiriler ekseninde açılar. Bahsi geçen modellerin hukukun meşru dayanaklarını açıklama noktasında başarısız olduğunu savunan düşünür, meşruiyet krizinin aşılması için ihtiyaç duyulan dayanakları açıklama noktasında kendi prosedüralist hukuk paradigmasının başarılı olduğunu iddia eder. Bu

---

<sup>210</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 304). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

<sup>211</sup> Weinberger, O. (1999). “Legal Validity, Acceptance of Law, Legitimacy: Some Critical Comments and Constructive Proposals”, *Ratio Juris* (s. 348). Vol. 12, No. 4.

iddiası düşünürün liberal model ile refah modeline tamamen karşı çıktığı anlamına gelmez. Aksine Habermas her iki modeli uzlaştırma çabası güder.

### **3.1.1. Prosedüralist hukuk paradigması**

Habermas'ın prosedüralist hukuk paradigması yasaların oluşturulma sürecinde yurttaşların katılımına işaret eder. Yasalara uyması gereken bireyler aynı zamanda bu yasaların yapıcısı olmak durumundadır. Bu bağlamda prosedür kelimesinden anlaşılması gereken, mevcut hukukun içeriğinden ziyade onun oluşturulma sürecidir. Bahsi geçen sürecin başlıca koşuluysa eşit ve özgür katılım esasına dayalı iletişim ortamıdır. Dolayısıyla prosedür süreci esasen demokratik müzakere sürecine tekabül eder. Andrew Arato Habermasçı paradigma kavramının Eleştirel Teori geleneğinin toplum eleştirisine paralel biçimde okunması gerekliliğini hatırlatarak bu kavramın eylemi yönlendirmeye çalışan, teori içerisinde süzülen ve sentezlenen bilinç biçimlerinin rasyonel yeniden inşasına dayanan bir teşhis biçimi olduğunu ifade eder.<sup>212</sup> Bu noktada paradigma kavramı bizi haklar sistemini içeren ve yukarıda ana hatlarıyla sunmaya çalıştığımız normatif projeye götürür.

Habermas prosedüralist hukuk paradigmasını liberal hukuk modeli ile sosyal refah devleti modelinin karşısında konumlandırır. Her iki modelin hem modern toplumların karmaşık yapısını çözme hem de hukukun meşruluğu sorununa yanıt vermede başarısız olduğunu savunur. Liberal model (Habermas liberal modeli tartıştığı kimi yerlerde bu modelden burjuva formel hukuku ya da burjuva-liberal hukuku şeklinde bahseder) devletin bireysel hakları güvence altına alan, formel eşitliği/yasa önünde eşitliği sağlayan, müdahaleci olmayan yönüne vurgu yaparken sosyal refah modeli devletin maddi eşitliği sağlayan, sosyal hakları gerçekleştirme amacı güden ve müdahaleci yönüne vurgu yapar. Liberal model bir tür özel hukuk oluştururken refah modeli kamu hukuku oluşturur. Habermas'a göre liberal modelde adaleti, hakların/özgürlüğün eşit şekilde dağıtılması olarak görme eğilimi söz konusudur. Örneğin bu modelde özel mülkiyete sahip olmak, garanti altına alınması gereken temel bir özgürlüktür. Bu modelde pazarın özgür katılımcıları olarak tezahür eden hukuk faileri, kişisel çıkar ve mutluluklarını takip ederler. Devletin negatif

---

<sup>212</sup> Arato, A. (1995-1996). "Reflexive Law, Civil Society, and Negative Rights", *Cardozo Law Review* (s. 785). Vol. 17.

statüye sahip olmasından ötürü ortaya çıkan gelir ve fırsat eşitsizliği bu modelin eleştirilmesi ve kendisine alternatif olarak görülen sosyal refah modelinin güçlenmesi sonucunu doğurmuştur. Refah modelinde artık pozitif bir statüye sahip olan devletin amacı toplumsal alanda maddi eşitliği sağlamaktır. Sosyal haklara öncelik veren bu modelin Habermas açısından karşılaştığı tehlike ve sonuç ise, devletin insan yaşamına müdahalesinin artması, kendi kararlarını verebilen birey anlayışının ve bununla bağlantılı olarak kendi iradesini ortaya koyan bir toplum anlayışının sekteye uğramasıdır. Sadece yasa önünde değil gerçek anlamda da eşitliği sağlama iddiasında olan devlet, özgürlüklerin kısıtlanmasına ve özel yaşamın sınırlandırılmasına yol açarak başlangıçtaki amacından kopmuştur. Habermas'a göre her iki modelde de hukuk yurttaşların ürünü olarak ortaya çıkan bir alana işaret etmez, bu eksiklik bakımından bu modeller başarısızdır. Düşününürün prosedüralist hukuk paradigması her iki modelin uzlaştırılması yoluyla kendini açılar.

Habermas'ın prosedürleştirme kavramlaştırması esastan usule doğru bir paradigma kaymasını ifade eder.<sup>213</sup> Karar verme ediminin merkezlesmesiyle (*decentring*) sonuçlanan prosedüralist paradigmada bu merkezlesme, gücün devletten devlet dışı aktörlere devredilmesinden ziyade sivil toplumun pasif olmaktan çıkıp yönetim sisteminin hem nesnesi hem de öznesi olarak yeniden tanımlanmasını ifade eder.<sup>214</sup> Sivil toplumun devleti sınırlayan tarzda tezahür etmesi devlet yönetiminin meşruiyeti için önemli bir koşuldur. Yaşam dünyasına<sup>215</sup> içkin olan sivil toplum, karar verme sürecinin önemli bir parçasıdır. Bu bölümün hemen başında değindiğimiz gibi Habermas'ın politika teorisinin en önemli problem alanlarından birisi de sivil toplum-devlet ayrımıdır. Habermas hukuku yaşam dünyası ile sistem dünyası (devlet ve ekonomi kurumlarının yer aldığı alan) arasında, eş deyişle sivil toplumla sistem arasında konumlandırır. Bir yönüyle ekonomi ve devletle ilişki içerisinde olan hukuk öte yandan birey ve sivil toplumla ilişki içerisinde. Hukuk bu aracı yönüyle yaşam dünyasında/sivil toplumda şekillenerek

---

<sup>213</sup> Hendry, J. (2008). "Governance, Proceduralisation and Justice: Some Challenges to the Legal Paradigm", *Law & Critique* (s. 348). Vol. 19, No. 3.

<sup>214</sup> A. g. ç., s. 348.

<sup>215</sup> Habermas bu kavramla eşit ve özgür yurttaşların kamusal alanda kurdukları dünyaya işaret eder. Yaşam dünyasının karşısında yer alan sistem dünyası ise devlet ve bürokrasinin, toplumsal ve ekonomik kurumların yer aldığı dünyadır.



oradan ekonomi ve devlet alanına aktarılır. Yurttaşlar demokratik kendi kaderlerini tayin hakkı gereğince her türlü itiraz ve taleplerini sivil toplumda dile getirirler.

Habermas'ın prosedüralist hukuk paradigmasına dair söylenmesi gerekenlerden birisi de bu yaklaşımın hukukun bütünleştiriciliğine dikkat çekmesidir. Habermas günümüz çoğulcu toplumlarında dini ya da metafizik değerler, evrensellik iddiası içeren ahlak yasaları gibi bütünüleyici dünya görüşleri ve bağlayıcı etik sistemlerin çözülmeye uğradığının altını çizer.<sup>216</sup> Dolayısıyla toplumsal dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağlama iddiasında olan hukukun bunu ne tür bir paradigmadan hareketle başarabileceği sorusunu oldukça önemser. Andrew Arato, Habermas'ın prosedüralist hukuk paradigmasının liberal ve refah paradigmalarından çok da farklı olmadığını ve prosedür kavramının yüzeysel olduğunu savunur. Her üç teorinin de haklar sistemine yöneldiğini, ancak Habermas'ın farklı olarak demokratik müzakerenin tarafları arasındaki iletişime vurgu yapan ve sonuç olarak da devletin kamusal alan ve sivil toplumla hukuk dolayımında girdiği ilişkiyi açığa çıkaran bir prosedüralist yaklaşıma sahip olduğunu dile getirir.<sup>217</sup> Habermas'ın yaklaşım biçiminin diğer iki paradigmayla özellikle hakları temele alması bakımından çok büyük bir fark olmadığı iddia edilebilir ya da prosedür kavramının bir açıdan yüzeysel kaldığı düşünülebilir ancak Habermas zaten liberal ve refah paradigmalarını birbirini tamamlayan tarzda ele alır. Bunun yanı sıra düşünür, prosedür kavramını hem söylem ilkesine içkin biçimde ele almasıyla hem de bu kavramı yurttaşların yasaların yaratıcısı olmasını içerecek biçimde yorumlamasıyla her iki modeli aşan bir konuma yerleşir. Dolayısıyla Habermas iki modelin tamamlayıcı boyutlarını bu modelleri aşan yeni bir normatif politik ufuk yaratmak için kullanır.

### **3.1.2. Müzakereci demokrasi**

Habermas'ta demokrasi tartışması hukukun meşruiyeti problemiyle iç içedir. Düşünür meşruiyet problemini daha önce de vurguladığımız üzere hukuk yapma prosedürlerini açıklayarak çözmeye çalışır. Bu noktada müzakereci demokrasi kavramı ön plana çıkar. Demokratik müzakere, insan hakları sisteminin etkin şekilde işlediği bir sürece atıfta

---

<sup>216</sup> Habermas, J. (2001). *The Postnational Constellation: Political Essays* (s. 115). Çev. Max Pensky, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

<sup>217</sup> Arato, A. (1995-1996). "Reflexive Law, Civil Society, and Negative Rights", *Cardozo Law Review* (ss. 785-789). Vol. 17.

bulunur. Bu bağlamda müzakere sürecinin temel bileşeni, birbirlerinin hak ve yükümlülüklerini karşılıklı olarak tanıyan yurttaşların herhangi bir konuyu tartışırken ya da toplumsal veya politik bir soruna çözüm üretirken öne sürdükleri argümanları gerekçelendirmeleridir.

Daha önce Habermas'ın liberal devlet modeli ile sosyal refah devleti modelinde yurttaşın konumuna dair eleştiriler sunduğundan bahsedilmişti. Habermas müzakereci demokratik politikaya ilişkin düşüncelerini de liberal görüş ile cumhuriyetçi görüşe yönelik eleştirileri ekseninde aktarır. Liberal görüşe göre “demokratik süreç devlet yönetimini toplum çıkarlarına uygun biçimde programlama görevini yerine getirir.”<sup>218</sup> Burada devlet yönetimi bir kamu idaresi aygıtı olarak şekillenirken toplum da kişiler arasında piyasanın düzenlendiği bir etkileşimler ağı olarak belirir.<sup>219</sup> Dolayısıyla liberalizm için özgürlüğün piyasa özgürlüğüne indirgenildiğini söylemek mümkündür. Liberalizm eleştirisi üzerinden ilerleyen pek çok düşünür için liberalizm ya özgürlük kavramını dar bir anlamda ele alır ya da kavramın içeriğini boşaltır. Devrim Sezer'in ifadesiyle, “politika sanki kaçınılmaz olarak katlanılan bir durum, bireysel hakları ve grup çıkarlarını topluma ve devlete karşı savunmak için başvurulmuş bir ‘zorunlu fena’dır.”<sup>220</sup> Hannah Arendt, liberal geleneğin özgürlüğü sürekli negatif ve apolitik biçimde ele almasını eleştirir. Arendt'e göre liberalizm bu nedenle “modernliğin totalitarizme kapı aralayan öznelcilik, faydacı ve araçsal bir dünya tahayyülü, atomizm, anomi ve dünyadan yabancılaşma gibi sıkıntılara çare olmak bir yana bu eğilimleri adeta haklılaştırdığı veya görmezden geldiği için sorgulanmaya muhtaçtır.”<sup>221</sup> Liberal görüş politikaya ve dolayısıyla demokrasiye bu şekilde yaklaşırken cumhuriyetçi görüşe göre politika bir tür toplumsallaşma sürecidir. Cumhuriyetçi görüşte “idari gücün ve tekil kişisel çıkarların yanı sıra, *dayanışma* ve ortak yarara yönelme toplumsal bütünleşmenin *üçüncü kaynağı* olarak ortaya çıkar.”<sup>222</sup> Habermas cumhuriyetçi görüşte politik kamusal alanın stratejik önemde olduğunu ifade eder. Liberal görüş ile cumhuriyetçi görüş arasındaki temel farklardan birisi sahip

---

<sup>218</sup> Habermas, J. (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık* (s. 37). Çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel. Haz. Seyla Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

<sup>219</sup> A. g. e., s. 37.

<sup>220</sup> Sezer, D. (2013). “Hannah Arendt”, *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e* (s. 641). Ed. Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç. Ankara: Doğu Batı.

<sup>221</sup> A. g. ç., ss. 641-642.

<sup>222</sup> Habermas, J. (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık* (s. 38). Çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel. Haz. Seyla Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

oldukları yurttaş imgesidir ve bu imge bahsi geçen iki modelin haklara bakış açısını ortaya koyar niteliktedir. Liberal modelde yurttaşın konumunu belirleyen unsur, devlet ve diğer yurttaşlar karşısında sahip olduğu haklarken, cumhuriyetçi modelde pozitif özgürlüklerle ilişkili olan politik haklardır (siyasal katılım ve haberleşme hakkı başta gelir).<sup>223</sup> Habermas liberal görüş açısından her koşulda hangi haklara sahip olduğumuzun belirlenmesinin yasal sistemin devamlılığı için gerekli olduğunu vurgular. Bu görüşte hakların varlığı bir tür akıl yasasıyla ilişkilendirilirken cumhuriyetçi görüşte “haklar nihai olarak geçerli siyasal iradenin belirlemelerinden başka bir şey değildir.”<sup>224</sup> Habermas cumhuriyetçi görüşün liberal görüşe nazaran demokrasinin özgün anlamını korumada, “özerk yurttaşlarca müştereken yerine getirilen kamu yararına akli kullanmayı kurumsallaştırma bakımından” daha üstün olduğunu dile getirir.<sup>225</sup> Ancak bu görüşün politik sorunları etik sorunlara indirgemesine, demokratik süreci kendini kamu refahına adayan yurttaşların erdemlerine bağlamasına itiraz eder. Liberal görüşe göre (1) demokratik sürecin temelinde çekişen çıkarların birbirleriyle uzlaşması söz konusudur ve (2) “hakkaniyetin; genel ve eşit oy hakkı, parlamenter kurulların temsili bileşimi, karar mekanizmaları vb. ile sağlandığı varsayılır.”<sup>226</sup> Habermas açısından müzakereci demokraside bir yurttaşın politika oluşturma sürecinin tamamında aktif olması esastır. Müzakereci demokrasi teorisi “demokrasinin özünü oy vermeden uzaklaştırarak kamusal alana ve hesap verebilirlik ve gerekçelendirme pratiklerine taşır.”<sup>227</sup> Burada hesap verebilirlik ve gerekçelendirme kavramları meşruiyet tartışması açısından oldukça önemlidir. Meşru hukuka dayanan meşru bir politik düzen hesap verebilirliği ve gerekçelendirmeyi içermek durumundadır. Simone Chambers’ın ifadesiyle, hesap verebilirlik öncelikle bir şeyin “hesabını vermek”, eş deyişle kamu politikasını kamuya açıkça belirtmek ve en önemlisi de kamu politikasını gerekçelendirmektir.<sup>228</sup>

Habermas’ın liberal model ile hem refah modeli hem de cumhuriyetçi modele yönelik eleştirilerinin temelinde yatan hususlardan bir diğeri de liberal yaklaşımın insan haklarına,

---

<sup>223</sup> A. g. e., ss. 38-39.

<sup>224</sup> A. g. e., s. 39.

<sup>225</sup> A. g. e., s. 40.

<sup>226</sup> A. g. e., s. 44.

<sup>227</sup> Chambers, S. (2003). “Deliberative Democratic Theory”, *Annual Review of Political Science* (s. 311). Vol. 6, No. 1.

<sup>228</sup> A. g. e., s. 308.

sosyal refah devleti yaklaşımının ise demokrasiye öncelik vermesidir. Bu iki yaklaşımın aksine Habermas'ın prosedüralist hukuk yaklaşımı insan hakları ile demokrasinin birbirine öncelenemeyeceği, her ikisinin birbirini gerektirdiği iddiası üzerinden temellenir. Düşünür burada ikisi arasında sadece tarihsel değil kavramsal olarak da bir eş-kökenliliğin (*co-originality*) söz konusu olduğunu belirtir. İnsan haklarının politik iradeden bağımsız olarak ele alınamayacağını vurgulayan Habermas bu nedenle kavramsal açıdan da ikisi arasında zorunlu bir ilişki kurar. Bu ilişkide insan hakları politik iradenin açığa çıkması için gerekli olan iletişim koşullarını kurumsallaştırır. Habermas bu ilişkiyi bireysel özgürlüklerin mi yoksa demokratik yurttaşların politik katılım haklarının mı önce geldiği sorusuna bir cevap olarak kurar. Bu noktada düşünürün hem tarihsel hem de kavramsal veya içsel olarak insan hakları ile demokrasiyi ilişkilendirme biçiminin ulus-üstü ve kozmopolit bir hak anlayışı için yeterli olup olmayacağı tartışmaya açık görünmektedir. J. Karlsson Schaffer, Habermas'ın eş-kökenlilik tezinden hareket ettiğimiz takdirde, bireysel özgürlükleri ima eden insan haklarının ancak demokratik prosedürlere katılım hakkını sağladıkları ölçüde araçsal olarak gerekçelendirilebilecekleri gibi bir anlamla karşılaşılabileceğimize dikkat çeker.<sup>229</sup> Yine Schaffer'in de belirttiği gibi, Habermas bu güçlüğü farkında olduğu için politik olmayan hakların hukuk düzeni tarafından zaten ima edildiğini, başka bir ifadeyle, hukukun asgari kişisel özgürlük için bir şema oluşturduğunu dile getirir.<sup>230</sup>

### 3.2. İletişimsel Eylem Teorisi Bağlamında İnsan Hakları

Demokratik müzakere sürecinin temelinde iletişimsel eylem yer alır. Habermas toplum ve politika felsefesinin yapıtaşı olarak dile ve dilin kurucu işlevine oldukça önem verir. Bu bağlamda kendi teorisini geliştirirken sosyal davranışçılığın önde gelen isimlerinden George H. Mead'in 'sembolik etkileşimcilik' teorisi ile Emile Durkheim'in 'toplumsal dayanışma' teorisinden etkilenir. Habermas'a göre her iki düşünür de bilinç felsefesinin

---

<sup>229</sup> Schaffer, J. K. (2015). "The co-originality of Human Rights and Democracy in an International Order", *International Theory* (ss. 99-100). Vol. 7, No. 1.

<sup>230</sup> A. g. e., s. 100.

çıkılmazlarını aşmaya yönelik temel kavramlar geliştirerek iletişimsel eyleme alan açan bir paradigma değişikliği yaratmışlardır.<sup>231</sup>

Habermas iletişimsel eylem teorisini ve bu teoride ön plana çıkan iletişimsel rasyonalite kavramsallaştırmasını Aydınlanma ile modernitenin yeni bir bakış açısıyla değerlendirilmesine yönelik bir girişim olarak geliştirir. Düşünür bu bağlamda Max Weber'in modernite ile ilerlemeyi rasyonelleşme süreci üzerinden ele alışını takip eder.<sup>232</sup> Ancak Weber'in bu süreci biçimsel akılla sınırlandırdığını belirterek iletişimsel rasyonalite üzerinde yoğunlaşır. Habermas Weber'in ele aldığı biçimsel aklın tek taraflı olduğunu ve bu nedenle iletişimsel akıl üzerinden moderniteyi ele alacak bir teori geliştirmenin gerektiğini savunur. Habermas Weber'den hareketle farklı rasyonalite türleri ile bunlara denk gelen toplumsal eylem türlerine dair bir sınıflandırma yapar. Düşünür felsefi ve sosyolojik açıdan birçok eylem türünden söz edilebilse de bu eylem türlerinin genel olarak dört kategori altında toplanabileceğini ifade eder. İlk eylem türü *teleolojik eylemdir*. Habermas bu kavramın Arsitoteles'ten beri felsefi eylem teorisinin temelinde yer aldığını vurgulayarak teleolojik eylemde aktörün başarı vaat eden araçları seçip bunları uygun biçimde kullanarak amaca yönelik davranışlar sergilemesinin esas olduğunu ve bu bağlamda bu eylemde merkezi kavram olarak *karar verme* kavramının yer aldığını ifade eder. Aktör bir karar verirken amaç ve araçları; yararı ya da yarar beklentilerini en üst düzeye çıkaracak bir bakış açısıyla seçer.<sup>233</sup> Habermas'ın ele aldığı

---

<sup>231</sup> Habermas, J. (2001b). *İletişimsel Eylem Kuramı 2: İşlevselci Aklın Eleştirisi* (s. 423). Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabcacı. Mead bireyi içinde yaşadığı toplumdan hareketle ele alarak zihnin ve kendiliğin (*self*) gelişimi ile toplumsal yaşam arasındaki ilişkiyi açıklar. Zihin (*mind*) toplumsal etkileşimlerin ampirik matrisi içinde doğar ve gelişir. "Ben" ve "Benlik", kendiliğin (*self*) aşamalarıdır. Bireyi öznelarasılık bağlamında ele alan Mead'a göre "Ben" (I), organizmanın diğerlerinin tutumuna verdiği tepkiyken "Benlik" (Me), kişinin diğerlerinin tutumunu kendisinin üstlenmesidir. Burada diğerlerinin tutumu organize benliği (me) oluşturur ve daha sonra kişi buna "Ben" (I) olarak tepki verir. George H. Mead, *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, London 1972, s. 133, 175, 192-200. Habermas'ın paradigma değişikliği yarattığını düşündüğü bir diğer isim olan Durkheim, toplumu iş bölümü ve kolektif bilince/dayanışmaya dayalı bir yapı olarak ele alır. Bu bağlamda geleneksel ve modern toplumların sahip olduğu farklı dayanışma biçimlerini irdeler.

<sup>232</sup> Weber, kapitalizmin şekillenmesinde Batı rasyonalizminin etkisi olduğunu belirtir. Weber'in çalışmalarında kapitalizm, rasyonalite ve tahakküm arasındaki bağlantıyı irdeleyen Herbert Marcuse'nin de dile getirdiği üzere, "Batılı akıl kapitalizmin ekonomik aklı haline gelir, eş deyişle sürekli, rasyonel, kapitalist girişim içinde daima yenilenen kazanma çabasındır. Dolayısıyla rasyonalite sistematik, yöntemsel hesaplamaya, 'sermaye muhasebesi'ne doğru yönlendirilirken kârlılık koşulu haline gelmektedir." [Marcuse, H. (2020). "Max Weber'in Çalışmasında Endüstrileşme ve Kapitalizm", *Olumsuzlamalar: Eleştirel Teori Denemeleri* (s. 196). Çev. F. Betül Tatlı. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>233</sup> Habermas, J. (2001a). *İletişimsel Eylem Kuramı 1: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme* (s. 110). Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabcacı.

ikinci eylem türü *normlara göre düzenlenmiş eylemdir*. Bu eylem türünde birey toplumsal bir yapının üyesidir ve bu yapıya içkin kimi değerlere göre pozisyon alarak davranış sergilemeye -bir norma uymaya ya da uymamaya- yönelmektedir. Normlara göre düzenlenmiş eylemde “merkezi kavram olan *norma uymak*, genelleştirilmiş bir davranış beklentisinin yerine getirilmesi anlamına gelir.”<sup>234</sup> Bu bağlamda davranış beklentisinin bilişsel bir anlamı yoktur, “grup üyelerinin bir davranışı beklemeye *hakları olduğuna* ilişkin normatif bir anlamı vardır.”<sup>235</sup> Üçüncü eylem türü *dramaturjik eylemdir*. Bu eylem modelinde bireyler toplumun bir üyesi olmakla kalmayıp birbirilerine göre izleyici konumundadırlar. “Aktör kendi öznelliğini az ya da çok amaçlı bir biçimde açığa vurarak kendi izleyicilerinde, kendisine ilişkin belirli bir imge, bir izlenim yaratır.”<sup>236</sup> Bu eylem türünün merkezi kavramı *kendini temsil etmedir*. Dördüncü eylem türü olan iletişimsel eylem ise “dil ve eylem yetisi bulunan, (ister sözlü ister sözlü olmayan araçlarla) kişilerarası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimine ilişkindir.”<sup>237</sup> İletişimsel eylemin merkezi kavramı *yorumlamadır*. Habermas bu eylem türlerini birbirinden ayırırken Karl Popper’in üç dünya teorisini referans alır ve bu eylem türlerinin üç dünya ile ilişkisini saptamayı amaçlar. Popper’in teorisinde birinci dünya fizik nesnelere yer aldığı dünya, ikincisi bilişsel ya da psikolojik dünya, üçüncüsü ise insan zihninin ürünlerini içeren dünyadır. Habermas dört eylem türünün rasyonellik kavrayışlarını *aktör ile dünya arasındaki ilişkiler* bağlamında çözümler. Teleolojik eylem nesnel dünyayı, dramaturjik eylem öznel dünyayı, normlara göre düzenlenen eylem ise hem nesnel hem de sosyal dünyayı varsayar.<sup>238</sup> Teleolojik, dramaturjik ve normlara göre düzenlenen eylem modellerinde dilin her zaman tek taraflı olarak düşünüldüğünü belirten Habermas’a göre iletişimsel eylem her üç dünyayı da kapsar. Habermas teleolojik eylemin rasyonellik görünümünü başarıya yönelen yapısından dolayı amaç-rasyonel eylem olarak belirler ve bu eylem biçiminin toplumsal praksiste “stratejik eylem” kavramıyla karşılık bulduğunu ifade eder.<sup>239</sup> İletişimsel eylemin rasyonellik görünümü ise “iletişimsel rasyonellik”tir. Habermas iletişimsel rasyonelliği dilsel anlaşma ekseninde tanımlar. Bu noktada anlaşma

---

<sup>234</sup> A. g. e., s. 111.

<sup>235</sup> A. g. e., s. 111.

<sup>236</sup> A. g. e., s. 111.

<sup>237</sup> A. g. e., s. 112.

<sup>238</sup> A. g. e., ss. 113-114, 116.

<sup>239</sup> A. g. e., ss. 113-114.

kavramı iletişime katılanların ulaştığı, rasyonel olarak güdülenmiş eleştirilebilir geçerlilik iddialarına göre ölçülen bir anlaşmayı ifade eder.<sup>240</sup> Kısacası iletişimsel rasyonellik, akli soyut öznenin bir yetisi olarak ele alan yaklaşımların aksine onu öznelere birbirleriyle girdiği argümantatif iletişim süreci ekseninde ele alır. Habermas açısından insan haklarının yerleştiği bağlam dilsel iletişimdir. Politika öncesi hakların varlığından söz etmenin mümkün olmadığını düşünen Habermas, temelinde dilsel anlaşmanın yer aldığı iletişimsel eylem teorisini hukuk ve politika alanına uyarlar. Bu noktada iletişimsel eylem hem demokrasi ile insan haklarının içsel ilişkisini kurar hem de bu ilişkide açığa çıkar. Bu aşamada görece otonom bir politika teorisi belirir. Bu teorik girişim Habermas'ın Marx eleştirisiyle netlik kazanır.

Bu düşünme stratejisinden hareketle Habermas Marx'ı emek-eylem ilişkisine odaklandığı gerekçesiyle eleştirir. Esasen Habermas da tıpkı Marx gibi ekonomik ilişkilerin toplumsal yapıyı etkilediğini kabul eder. Ancak ona göre toplum teorisi açısından bu tek yönlü bir düşünme biçimidir. Altyapıyla ilişkili olan iş, emek vb. öğeler dışında dilin de toplumsal ilişkilere yön vermede etkili olduğunu savunan Habermas, emeğin insanı özgürleştirici potansiyele sahip olduğu yönündeki Marksçı iddiayı reddeder. Marx kendi emeği üzerine düşünen işçi sınıfının devleti ortadan kaldırarak kendisini gerçekleştireceğini iddia etmiştir. Düşünre göre ancak bu şekilde “öz faaliyet bireylerin eksiksiz birey haline gelmelerine ve bütün doğal sınırlılıklarından kurtulmalarına tekabül eden maddi yaşama”<sup>241</sup> örtülecektir. Habermas Marx'ın emek-eylem ilişkisini stratejik eylem olarak adlandırdığı eksene oturtur. Bununla beraber Habermas teleolojik ya da stratejik eylemi kendi teorisinden tamamen dışlamaz, onu iletişimsel eylemle bir arada ele almanın imkânını soruşturur. Bu soruşturmada iletişimsel eylemi teleolojik eylemi içeren ama onu aşan bir eylem türü olarak belirler. Bu yaklaşım biçimini “öncelik tezi” (*priority thesis*) olarak adlandıran Jari I. Niemi, toplumsal eylem teorileriyle ilgili olarak, Habermas'ın girişiminin bir ölçüde Marx ve Hegel'le yakınlaştığını, toplumsal eylem ve toplumsal teorisinin tamamen araçsal akıl ve failin bakış açısına dayandıran Hobbes ve Hume'un

---

<sup>240</sup> A. g. e., s. 101.

<sup>241</sup> Marx, K. & Engels, F. (1992). *Alman İdeolojisi* (s. 105). Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.

çabalarından ise tamamen uzaklaştığını vurgular.<sup>242</sup> Sonuç olarak Habermas'ın tarihsel materyalizme iletişimsel eylem teorisinin eklenmesi dolayısıyla yeni bir toplum teorisi geliştirmeye gayret ettiği söylenebilir.

### 3.2.1. Yaşam dünyası-sistem dünyası ayrımı

Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinde iki farklı toplumsal alan belirir. Bunlardan birisi yaşam dünyası (*Lebenswelt/lifeworld*) diğeri ise sistem dünyasıdır.<sup>243</sup> Yaşam dünyasında iletişimsel eylem hâkimdir. Bu alan konuşan ve dinleyenin bulunduğu, geçerlilik iddialarını eleştirdikleri ve onayladıkları, itirazlarını yöneltip anlaşmaya varabildikleri yerdir.<sup>244</sup> Yaşam dünyasının aksine sistem dünyasında araçsal eylem hâkimdir ve bu alanda devlet ile ekonomiye bağlı yapılar yer alır. Habermas müzakereci demokrasinin, hukukun araçsallaşarak yaşam dünyasına müdahalede bulunmasını önleyecek potansiyelde olduğunu; bu bağlamda hukukun yaşam dünyası ile sistem dünyası arasında aracı bir işlev üstlendiğini düşünür. Hukukun bu işlevi bağlamında değerlendirildiğinde iletişimsel eylem teorisi, yaşam dünyası ile sistem dünyası arasındaki gerilimi aşmaya yönelik bir biçimde tezahür eder.

Habermas'a göre yaşam dünyası iletişimin tarafları arasında ortak toplumsal dünya ya da her bireyin öznel dünyasındaki bir şey hakkında tartıştıkları ya da uzlaştıkları anlaşma süreçlerinin ufkunu oluşturur.<sup>245</sup> “Yaşam dünyası, bir dizi kültürel değer sağlamanın yanı sıra, toplumsal aktörlerin kendi toplumlarının normatif standartlarına (toplumsal gruplaşmalardaki dayanışması için) uymasını ve toplumsal aktörlerin çevreleriyle uyumlu yetkin kişiler olarak (kimlik oluşumu) hareket etmesini sağlar.”<sup>246</sup> Habermas yaşam dünyasının artan devlet müdahalesi ve piyasa etkisiyle sömürgeleştirildiğini söyleyerek bir yönüyle modernitenin yaşadığı krize dikkat çeker. Ancak o kendisinin de içinde yer

---

<sup>242</sup> Niemi, J. I. (2015). “Jürgen Habermas's Theory of Communicative Rationality: The Foundational Distinction between Communicative and Strategic Action”, *Social Theory and Practice* (ss. 515, 524). Vol. 31, No. 4.

<sup>243</sup> *Between Facts and Norms*'ta Habermas'ın bu iki dünya arasındaki ayrımı yüklediği işlevi ve anlamı yavaş yavaş terk ettiğini gözlemlemekteyiz.

<sup>244</sup> Habermas, J. (2001b). *İletişimsel Eylem Kuramı 2: İşlevselci Aklın Eleştirisi* (s. 558). Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabcacı.

<sup>245</sup> Habermas, J. (2001a). *İletişimsel Eylem Kuramı 1: İşlevselci Aklın Eleştirisi* (s. 159). Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabcacı.

<sup>246</sup> Deflem M. (1996)., “Introduction: Law in Habermas's Theory of Communicative Action”, *Habermas, Modernity and Law* (ss. 3-4). Ed. Mathieu Deflem, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.



aldığı Eleştirel Teori geleneğine mensup ilk kuşak Frankfurt Okulu düşünürlerinden (özellikle Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'dan) farklı olarak bu krizden bir çıkış yolu olduğunu savunur ve ona göre bu çıkış yolu iletişimsel akıldır. Frankfurt Okulu düşünürleri Kant'la birlikte yükselen evrensellik formu altındaki rasyonalite söylemini ciddi bir biçimde eleştirir ve zamanla nesnel aklın yerini öznel ve araçsal aklın aldığını dile getirirler. Habermas da bu teze katılmakla birlikte, başka bir ifadeyle sistem dünyasında araçsal aklın hâkim olduğunu vurgulamakla birlikte akıldan bütünüyle vazgeçilmemesi gerektiğini salık verir. Kant'ın akılı tüm normların geçerliliği için ortaya konmuş soyut bir yasama ilkesi olarak ele almasına eleştirel yaklaşan düşünür, iletişimsel aklın karar alma süreçlerini belirleyen ve daha önce bahsi geçen öznel, nesnel ve sosyal dünyayla ilişki içerisinde bulunan yönüne vurgu yapar. Böylece Kant'ın kendi kendisine yasa koyan akıl anlayışı Habermas'ta öznelerarası bağlama yerleşerek yaşam dünyasına içkin hâle gelir. Düşünür bu hamlesiyle Hegel'e yaklaşmaktadır. Hegel Kant'ın akıl sahibi bireyi tamamen soyut olarak ele almasını eleştirir. Hegel'e göre Kant, bireyi içinde yaşadığı toplumsal-tarihsel bağlamdan ve somut varoluşundan koparmıştır. Habermas Hegel'in akla verdiği öznelerarası rolü ve anlamı iletişimsel akla giden yolda ilk önemli adımlardan biri olarak yorumlar. Beiser'in de ifade ettiği gibi, Kant ve Hegel, özgürlüğü ahlaki eylem açısından anlayıp akıl üzerine kurulması gerektiğini düşünseler de, Kant'ın akıl kavrayışı biçimsel ya da soyut bir şekilde belirirken Hegel'in akıl kavrayışı maddi ya da somut bir şekilde karşımıza çıkar. "Her ikisi de özgürlüğü öz-belirlenim olarak kavrasalar da ben'e ilişkin farklı kavrayışlara sahiptirler. Kant'ın akli beni toplum ve tarih alanlarının üzerinde olduğundan, onun özdeşliği kendi gibi akıl sahibi ben'lerden farklıdır; böyle başka benler'e karşıt olarak o, öz-bilinçlidir."<sup>247</sup> Kant'ın aksine Hegel ise, "ben'i ötekinde ve öteki aracılığıyla anlar; onun ben'i kendini sadece başkasını içselleştirmek ve onu kendiyle-özdeşliğinin parçası yapmak suretiyle gerçekleştirir (...). Bu nedenle özgürlük kavramı *tin*, öznelerarası ben, Biz olan ben ve ben olan Bizdir."<sup>248</sup> Habermas her ne kadar kendisini bu noktada Hegel'e yakın görse de, Hegel'in akıldan türetilen özne kavramının da sorunlu olduğunu ve aklın kendini tarihte açıklamasının kendi felsefi pozisyonunu Hegel'den uzaklaştırdığını ileri sürer.

---

<sup>247</sup> Beiser, F. (2019). *Hegel* (s. 260). Çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Alfa.

<sup>248</sup> A. g. e., s. 260.

Habermas, kamuoyu ve demokrasi ilişkisine yönelik değerlendirmesiyle de Hegel'den ayrılır. Hegel'e göre, "bireylerin evrensel sorunlar üzerinde *kendi* yargı, görüş ve önerilerini taşıma ve anlatma özgürlüğü, bu biçimsel, öznel özgürlük *kamu görüşü* denilen şeyde kendini gösterir."<sup>249</sup> Habermas ise kamuoyuna ve kamusal alana ağırlıklı vurgusuyla demokratik bir politika anlayışını benimser.

Habermas, Hegel'in öznelerarasılık ve iletişime yaptığı vurguyu ödünç alır. Hegel'e göre, dil Tin'in (*Geist*) varolmasıdır (*Dasein*). Her ne kadar Habermas Hegel'in tin anlayışını post-metafizik söyleminin sebatkarlığı adına dışarıda bırakmış olsa da, Hegel'in dili dolayımı sağlayan bir unsur olarak değerlendirmesi Habermas'ın öznelerarası bir etkileşim teorisinde merkezi bir işleve sahiptir. Habermas'ın dikkate aldığı ikinci önemli nokta ise, Hegel'in hakları salt insanlık üzerinden ele almasına yöneliktir. Hegel'e göre, "*İnsan salt bir insan olduğu için insan olarak geçerlidir*, bir Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vb. olduğu için değil."<sup>250</sup> Habermas'ın Hegel'le ortaklaştığı son nokta ise, anayasa vurgusudur. Hegel açısından, "Devlet üzerine belirli sezgilerin kazanılmış olması ve Anayasalar üzerine konuşma ve onları yapma uğraşısına girilmesi çok önemlidir."<sup>251</sup>

Habermas, öznelerarası düzeyde açığa çıkan rasyonalite anlayışını iletişimsel eylem teorisi bağlamında tartışmaya açar. İletişimsel rasyonellik, yaşam dünyasının rasyonelliğini ifade eder. İletişimsel eylemin gerçekleştiği ortam olan yaşam dünyası sivil toplum ile kamusal alanı içerir. "Kamusal alan, yaşam dünyasının bir parçası olarak sivil toplum örgütlenmeleri aracılığıyla kurumsallaşan iletişim evrenidir."<sup>252</sup> Hukukun bu bağlamda yaşam dünyası ile sistem dünyası arasındaki aracı görevi açığa çıkar. Hukuk dilinin yaşam dünyası ile sistem dünyası arasında dönüştürücü bir işlev gördüğünü ifade eden Habermas'a göre hukuk bir yandan yaşam dünyasının gündelik dilinde ortaya çıkarken diğer yandan yine yaşam dünyasında ortaya çıkan söylemleri güçle yönetilen idarenin ve parayla yönetilen ekonominin özel kodları tarafından anlaşılabilir bir şekilde

---

<sup>249</sup> Hegel, G. W. F. (2006). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim* (s. 357). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.

<sup>250</sup> A. g. e., s. 239.

<sup>251</sup> A. g. e., 311.

<sup>252</sup> Yükselbaba, Ü. (2008). "Habermas'da Kamusal/Alan Özel Alan Ayrımı" (s. 226). *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayınlanmamış Doktora Tezi.

sokar.<sup>253</sup> Kısacası “Habermas, hukuka, yönlendirici araçlar olan para ve gücün bağımsız işleyişlerini normatif bir şekilde sağlamlaştırma veya kurumsallaştırma şeklinde önemli bir rol yükler.”<sup>254</sup>

### **3.2.2. Kamusal alanda haklar: politik irade ve politik örgütlenmenin imkânı üzerine**

Kamusal alan ile özel alan, yaşam dünyası tartışmasında soruşturulması gereken unsurlar olarak belirir. Habermas “kamusal alan” ile “özel alan” kavramlarının etimolojik serüveninin çok eskilere dayandığını belirtmekle birlikte kendi düşünce sisteminde kamusal alanın tekabül ettiği anlamı/anlamları bize sunar. Düşünür, kamusal alan kavramıyla her şeyden önce, içinde kamuoyuna (*public opinion*) yakın bir şeyin oluşturulabileceği bir toplumsal yaşam alanını kasteder ve bu alanın tüm yurttaşlara açık olduğunu dile getirir.<sup>255</sup> Kamusal alan iletişimsel eylemin gerçekleştiği zemindir. Bu bağlamda iletişimsel eylem aklın kamusal kullanımına denk düşer.

Kamusallığa dair düşüncelerini özellikle burjuva kamusallığı ekseninde açıklamaya çabalayan Habermas, kamusallığı hâlâ politik düzenin örgütlenme ilkesi olarak görme eğilimindedir.<sup>256</sup> Düşünür kamusallığı hem tarihsel hem de normatif boyutta ele alır. Burjuva kamusallığının hem ortaya çıkışının hem de yozlaşmasının tarihsel koşullarının açığa çıkarılmasına yönelik Habermas kamusallığın normatif bir ideal olarak nasıl belirlediğini göstermeye çalışır. Burjuva kamusallığında özel bireyler bir ailedeki okuryazar ve mülk sahibi erkekleri (babalar) kapsamaktaydı. Habermas kamusallığı burjuva aile modeline dayandırarak aileyi devletten ve ekonomik sistemden ayırışan öznel bir yapı olarak değerlendirir. Bu bağlamda aile bireyi, kendi üzerine düşünmeyi başaran, kendini eğiten ve otonomi kazanan bir insan olarak karşımıza çıkar. Düşünürün genel çerçevesini bu şekilde sunduğu aile modeli kamusallığın iletişimsel eylemle genel ilişkisine yöneliktir. Burada aile bireylerinin yürüttüğü tartışmalar sınırlanmamış bir iletişimin

---

<sup>253</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 81). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

<sup>254</sup> Deflem, M. (2014). “Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramında Hukuk”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* (s. 881). Çev. Ülker Yükselbaba. Cilt. 72, Sayı. 1.

<sup>255</sup> Habermas, J. (1974). “The Public Sphere: An Encyclopedia Article”, *New German Critique* (s. 49). No: 3.

<sup>256</sup> Habermas, J. (2018). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (s. 61). Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar. 15. Baskı. İstanbul: İletişim.

gerçekleşme koşullarını açığa çıkarmakla birlikte henüz devlete karşı bir örgütlenmeyi ifade etmemektedir. Bu iletişim biçiminin devlete karşı toplumsal örgütlenmenin itici gücü hâline gelmesiyle “politik kamusal alan” ortaya çıkar. Fakat politik kamusal alandan önce ele alınması gereken kavram “edebi kamusal alan”dır. Habermas edebi kamusal alanın politik erke karşı bir eleştiri alanı olarak belirlediğini vurgular.<sup>257</sup> Edebi kamusal alanın ortaya çıkışı kapitalizmin geçirdiği dönüşümle yakından ilişkilidir. Erken kapitalist dönemdeki uzun mesafeli ticaretin yarattığı mal ve haber dolaşımı, bir yandan var olan egemenlik ilişkilerini sağlamlaştırırken diğer yandan bu ilişkilerin çözülmesini sağlayan unsurlar olarak ortaya çıkar.<sup>258</sup> Bu gerilim bir tarafa bırakılırsa hem edebi kamu hem de politik kamu Habermas açısından kamusal alanın normatif ideal olarak belirmesinde ele alınması gereken iki önemli alandır.

Habermas burjuva kamusal alanına ancak belirli bir azınlığın katılma imkânı bulduğunun farkındadır. Ona göre burjuva kamusal alanının geçirdiği yapısal dönüşüm kamusal alanın herkese açık olması gerektiği ilkesini geçersiz kılmış, sadece belirli bir azınlığın temel hak ve özgürlüklerden yararlanmasına sebep olmuştur. Habermas’ın kendi teorisinde burjuva kamusal alanını başlangıç noktası olarak ele alması bu noktada eleştiriye açık görünmektedir. Ancak Habermas burjuva kamusal alanının eşit ve özgür katılım gibi temel ilkelerinin tam anlamıyla pratiğe geçmesi de birer ilke olarak ortaya konmasını olumlu görmektedir. Bu ilkeler kamusal alana katılım noktasında bireyler arasında hiçbir ayırım gözetilmemesi gerektiğine dair bir varsayım içerir. Düşünür *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’nde kamusal alanın zaten daha en başından normatif ideallerle reel işleyiş arasındaki gerilimli ilişkide açığa çıktığını vurgular. Ancak eleştirel bir toplum teorisi açısından kamusal alan ve dolayısıyla kamusal alanın sahip olduğu eleştirel işlevin yeniden gündeme alınmasının önemli olduğunu dile getirir. Richard J. Bernstein, Habermas’ın burjuva kamusal alanını mümkün kılan toplumsal, politik ve ekonomik koşulların nasıl parçalanıp tahrip edildiğini büyük bir başarıyla sunduğunu, ancak onun düşüncelerinden hareketle asıl görmemiz gereken şeyin, burjuva kamusal alanı fikrinde günümüzde bile geçerli olan normatif bir çekirdeğin varlığı olduğunu ifade eder. Bernstein’ın normatif çekirdek kavramıyla kastettiği şey politik kamusal alanın yaşamın

---

<sup>257</sup> A. g. e., s. 127.

<sup>258</sup> A. g. e., s. 75.

çarpıklıklarına eleştirel bir tarzda yaklaşarak buradan gerçek bir tartışmanın ve karşılıklı katılımın sağlandığı bir kamusal alan fikrine ulaşma imkânı ve görevidir.<sup>259</sup> Benzer bir bakış açısından hareket eden Şeyla Benhabib, Habermas'ın bahsi geçen eserinde özellikle kamusal alanın çöküşünü irdeleyerek modern toplumlarda kamusal alan ilkesinin demokratik meşruluğun ilkesi olduğu sonucuna ulaştığını söyler.<sup>260</sup>

Kamusal alanın dönüşümünü, kamusal alanın içerdiği idealleri yakalamaya fırsat vermesi bağlamında tarihsel bir bakış açısıyla inceleyen Habermas bu noktada sivil toplum ile devletin birbirinden ayrışmasının neden önemli olduğunu göstermeye çabalar. Sivil toplum ile devletin iç içe geçmesini kamusal alanın sahip olduğu esas potansiyelin açığa çıkması önünde bir engel olarak gören Habermas'a göre böyle bir durumda sadece artık belirli bir kesimin çıkarlarını gözeten kamusal alandan bahsedilebilir. Toplumsal sorunların çözüme kavuşması, yurttaşların hak ve taleplerini dile getirmesi aklın kamusal kullanımı ile mümkündür. Aklın kamusal kullanımı demokrasi prosedürünün ilk aşaması olarak kabul edilebilir. Prosedürün ikinci aşamasında ise kamusal alanda sürdürülen demokratik müzakere sonucunda varılan kararlar parlamento ya da iktidar aracılığıyla uygulamaya geçirilir. Kamusal alan kavramı Habermas açısından zamansal ve mekânsal olarak sınırlanmamış, ortak toplumsal meselelerin gündeme getirilerek bunlara çözüm arandığı bir ortamdır. Habermas devleti her ne kadar kamusal alandan ayırma girişiminde bulursa da onu “politik kamu”nun bir parçası olarak ele alır. Yurttaşların hak ve taleplerini gözetmekle yükümlü olan devlet, bu yükümlülüğü yerine getirme noktasında kamusal alanla ilişkilendirir.

Görüldüğü üzere Habermas yaşadığımız dönemde iyice kaybedilen kolektif bilincin aklın kamusal kullanımıyla tekrar kazanılacağı konusunda iyimser bir bakış açısına sahiptir. Normatif boyutuyla kamusal alan, iletişimsel rasyonalite ile bağlantılı olarak politik irade ve politik/demokratik örgütlenmenin zeminini oluşturur. Luke Goode, Habermasçı kamusal alan fikrini refleksiyon sorunuyla bağlantılı şekilde ele almanın daha verimli olacağını düşünür. Goode'ye göre Habermas'ın düşünce sistemini özetleyen

---

<sup>259</sup> Bernstein, R. (2012). “The Normative Core of the Public Sphere”, *Political Theory* (ss. 667-668). Vol. 40, No. 16.

<sup>260</sup> Benhabib, S. (1992). “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, *Habermas and the Public Sphere* (s. 88). Ed. Craig Calhoun. Cambridge: The MIT Press.

‘tamamlanmamış modernite projesi’ kavramını ‘refleksif proje’ olarak da kabul etmemiz mümkündür.<sup>261</sup> Bu düşünme biçiminden hareketle Habermas’ın refleksiyon fikrinin insan hakları ve demokrasi ilişkisinde açıklanan iletişimsel eylem teorisi açısından önemine değinmek yararlı olacaktır. Çünkü bu kavram özgür bireylerin politik iradesini ve politik örgütlenmenin imkanını göstermesi açısından önemlidir. Öznelerin öz-düşünümselliğini (*self-reflexivity*) kendilik-inşasından (*self-constitution*) bağımsız ele almak mümkün görünmemektedir. Habermas eleştirel bir sosyal bilim teorisinin nasıl mümkün olduğunu sorgularken pozitivizmi refleksiyonu unutmuş olmakla suçlar. Düşünür, Eleştirel Teori’nin eğilimine paralel olarak Kantçı refleksiyona geri dönmenin gerekliliğini vurgular.<sup>262</sup> Bu bağlamda eleştirinin önemli bir unsuru olan refleksiyonu dil-eylem-bilgi ilişkisi dolayımında ele alır. Habermas’a göre rasyonellik bilgiye sahip olmaktan çok konuşma ve eyleme yetisi olan öznelerin bilgiyi nasıl edindiği ve nasıl kullandığıyla ilgilidir.<sup>263</sup> Toplum bir iletişim ağı olarak düşünüldüğünde refleksiyon öznelerarası iletişimsel rasyonalitede açığa çıkar. Geç kapitalizmle birlikte tekniğin bilimselleştirilmesine, başka bir ifadeyle teknik ve bilimin ideolojiye dönüşmesine dikkat çeken Habermas’a göre pozitivizmin sosyal bilimler alanına yansmasıyla birlikte insan faaliyetleri de doğa bilimlerindeki gibi nesnel, genel-geçer ve zorunlu yasaların konusu hâline getirilmiştir. Düşünürün bu tespiti yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi problemiyle ilişkilidir. Teknik ve bilimin sistem dünyasının bileşenleri hâline gelmesi, yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesini hızlandırmış ve özgürlüğün gerçekleşmesi önünde engel teşkil etmiştir. Habermas toplumun özgürleşimi önünde engel olarak gördüğü bu durumu aşmada refleksiyona dayalı iletişimsel eylem ve onunla bağlantılı kamusal alanın önemi üzerinde durur. Bu noktada iletişimsel eylem alanı sürekli bir öğrenme süreciyle iç içedir. Bilme sürecini yönlendiren şey “ilgiler”dir. İlgi (*Interesse/interest*) kavramı, insan türünün olanaklı üretim ve öz kuruluşunun belirli

---

<sup>261</sup> Goode, L. (2005). *Jürgen Habermas, Democracy and the Public Sphere* (ss. 12-121). London, Ann Arbor, MI: Pluto Press.

<sup>262</sup> Kant *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde refleksiyonu şu şekilde tanımlar: “Refleksiyon (reflexio), nesnelere kendileriyle kavramları onlardan doğrudan elde etmek için ilgilenmez; refleksiyon daha ziyade kavramlara ulaşabileceğimiz özne koşulları bulmak için öncelikle kendimizi hazırladığımız zihin durumudur.” [Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (s. 366). B 316. Çev. Paul Guyer,-Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press].

<sup>263</sup> Habermas, J. (2001a). *İletişimsel Eylem Kuramı 1: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme* (s. 32). Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalıcı.

koşullarında kök salmış yönelimleri ifade eder ki Habermas'a göre bu yönelimler "çalışma" ve "etkileşim"dir.<sup>264</sup> Habermas'ın bilginin nasıl elde edileceğine yönelik düşünceleri onun teori ve pratik arasında kurduğu ilişkiyi açıklığa kavuşturur. Pozitivizmin sosyal bilimler alanındaki yansımalarını eleştiren düşünür insani bilgilerin teorik doğasının pratik alanla ilişkili olduğunu göstermeye çabalarak<sup>265</sup> eleştirel teorinin toplumsal eylem alanına dair eleştiriyi bütünleşmesi gerektiğini savunur. Bu noktada refleksiyon kamusal alanda öğrenme süreçlerinin parçası hâline gelir. Eleştirinin en önemli unsuru olan refleksiyon, modern bilimin çıktısı olan teknolojinin ideolojiye dönüşerek kamusal alanı manipülasyona açık kıldığı modern dünyada politik iradenin ve politik örgütlenmenin itici gücü olarak ele alınabilir.

### 3.3. Etik-Politika İlişkisinde İnsan Hakları: Söylem Etiği Teorisi

Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi etik bir boyuta sahiptir. Öyle ki bu boyut, normatif açılımın meta-etik bir rasyonalite dolayımıyla gerçekleştirildiği iddiasına kadar genişletilebilir. Meta-etik rasyonalitenin alt teorisi söylem etiğidir. Habermas, Karl-Otto Apel'le birlikte geliştirdiği söylem etiğinde (*Diskursethik*) "Kantçı ahlak teorisini normların gerekçelendirilmesine ilişkin sorunlar açısından iletişimsel-kuramsal araçlarla yeniden formüle etmeyi"<sup>266</sup> denediklerini ifade eder. Söylem, katılımcıların iletişim sürecinde ileri sürdükleri varsayım ve iddiaların kabul veya reddedilmek üzere tartışıldığı, eleştirildiği bir sürece tekabül eder.<sup>267</sup>

Thomassen söylem etiğinin sadece ahlaki normlarla ilgili olmadığını, daha geniş bir uygulama alanına sahip olduğunu ifade ederek söylem etiğinin pratik söylemdeki soruların üç yönüyle ilişkisini belirler: pragmatik, etik ve ahlaki.<sup>268</sup> Bu noktada teorik söylem ile pratik söylem arasındaki farkı açıklamak gerekir. Thomassen, teorik söylemin nesnel dünya ve hakikatle ilgili olduğunu; pratik söylemin ise ne yapmamız, nasıl hareket

---

<sup>264</sup> Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 196). Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.

<sup>265</sup> Habermas, J. (2019). "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim (ss. 108-124). Çev. Mustafa Tüzel. 10. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>266</sup> Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği* (s. 15). Çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol.

<sup>267</sup> Edgar, A. (2006). *Habermas: The Key Concepts* (s. 42). London and New York: Routledge.

<sup>268</sup> Thomassen, L. (2010). *Habermas: A Guide for the Perplexed* (ss. 93-94, 96). London, New York: Continuum International Publishing Group.

etmemiz gerektiğiyle ilgili olduğunu ve bu bakımdan da sonuçlarının hakikate benzediğini dile getirir.<sup>269</sup> Hakikate benzerlik ifadesini normların değişkenliği üzerinden ele almak mümkündür. Pratik söylem olarak söylem etiği teorisi, bir normun/normların bazı dönemlerde geçerliken bazı dönemlerde geçersiz olabileceği savını içerir. Burada önemli olan husus, bir normun belirli bir dönemde geçerliliğinin sağlanmasıdır. Normun geçerliliği açısından söylem etiğinin sahip olması gereken iki ilke vardır: söylem (S) ilkesi ve evrensellik (E) ilkesi. Söylem ilkesi, normlardan etkilenen herkesin demokratik müzakere sürecinin katılımcıları olarak bu normları onaylaması ilkesidir. Evrensellik ilkesi ise onaylamanın ya da uzlaşının dayandığı ilkedir. Şöyle ki, müzakere sürecine katılan her bir bireyin, normlara uydukları takdirde ortaya çıkacak sonuçları ve yan etkileri herhangi bir zorlama olmadan kabul etmesi ilkesidir. Bu da evrenselleştirme ilkesinin bir tür argümantasyon ilkesi olduğu anlamına gelir. Habermas burada Kantçı kategorik buyruğu farklı bir biçime sokar. Kant'ın kategorik buyruğun formülasyonlarından biri şu şekildedir: “öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.”<sup>270</sup> Habermas evrensellik ilkesini şu şekilde ifade eder: “Her bir kişinin ilgisinin/çıkarının karşılanması için genel bir uyumdan ya da riayetten kaynaklanan olası sonuç ve yan etkiler, geçerli normlar çerçevesinde zorlamasız bir biçimde herkes tarafından kabul edilebilmelidir.”<sup>271</sup>

Habermas, Robert Alexy'nin yaklaşımından hareketle argümantasyonun (1) mantıksal düzeyde, (2) diyalektik prosedürler düzeyinde ve (3) süreçlerin retorik düzeylerinde ele alınabileceğini belirtir. Mantıksal-anlamsal düzey için (1.1) hiçbir konuşmacının kendisiyle çelişmemesi, (1.2) bir yüklemi (F) bir nesneye (A) uygulayan her konuşmacının A'ya benzeyen diğer nesnelere de F'yi uygulamaya hazır olması, (1.3) farklı konuşmacıların aynı ifadeyi farklı anlamlarda kullanmaması kuralları esastır. Diyalektik prosedürler düzeyi ise etik bir içeriğe sahiptir. Burada karşılıklı tanınma ilişkileri hakkındaki varsayımlar yer alır. Buna göre (2.1) her konuşmacı sadece gerçekten inandığı şeyi iddia edebilir ve (2.2) tartışma dâhilinde olmayan bir önermeyi veya normu tartışma konusu yapan kişi bunun için bir gerekçe sunmalıdır. (3.1) Konuşma ve eylem

---

<sup>269</sup> A. g. e., ss. 93-94.

<sup>270</sup> Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi* (s. 35). Çev. Ioanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı. 3. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

<sup>271</sup> Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği* (s. 18). Çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol.



yetisine sahip her özne söyleme katılmalıdır, (3.2.a) herkesin herhangi bir iddiayı sorgulamasına/problematik hâle getirmesine izin verilmelidir, (3.2.b) herkesin herhangi bir iddiayı söyleme dâhil etmesine izin verilmelidir, (3.2.c) herkesin kendi tutum, arzu ve ihtiyaçlarını ifade etmesine izin verilmelidir ve son olarak (3.3) hiçbir konuşmacının iç ve dış baskılar sonucunda yukarıda ele alınan (3.1 ve 3.2’de belirtilen) haklardan yararlanması engellenmemelidir.<sup>272</sup> Tüm bu kurallar iletişimsel eyleme dayalı konsensüs için ön varsayımlardır. “Argümantasyon, günlük iletişimde, ileri sürülen geçerlilik iddialarının değerlendirildiği bir mahkeme olarak işlev görür.”<sup>273</sup> Habermas argümantatif süreci ideal konuşmanın gerektirdiği koşulları sağlamaya yönelik bir iletişim şekli olarak sunarak argümantasyonun bu ön-varsayımlarını “ideal konuşma durumu”nun tanımlayıcı özellikleri olarak da ele alır.<sup>274</sup>

Habermas etik-politika ilişkisini kurarken bir yandan Kant’ın formel ahlak anlayışından, öte yandan Hegel’in Kant eleştirilerinden beslenir. Hegel Kant’ın ahlak anlayışında bireyin toplumsal-tarihsel bağlamdan soyutlanmış bir biçimde ele alınmasını ve bu soyutlama ekseninde kendi kendine yasa koyan akıl anlayışını eleştirerek bireyin içerisinde yaşadığı tarih ve kültürüyle şekillenen somut bir varlığı olduğuna dikkat çeker. *Moralität* ile törellik/etik yaşam anlamına gelen *Sittlichkeit* kavramları arasında ayırım yapan Hegel, Kant’ın ahlaklılık için genellikle *Moralität* kavramını kullandığını vurgular. Bu kavramla sınırlı kalan Kant felsefesinin nesnel ahlaklılığın görüş açısını ortadan kaldırdığını, nesnel ahlakın açıldığını üç alan olan aile, sivil toplum ve devlete ulaşmadığını savunur.<sup>275</sup> Hegel bu noktada Kant’ın “koşulsuz buyruk” (*categorical imperative*) anlayışını hedef alır. Hegel’e göre Kant otonomiye yaptığı vurguyla önemli bir başlangıç noktası sağlamış olsa da ahlakı ödeve indirmekle boş bir formalizme yol açmıştır.<sup>276</sup> *Moralität* kavramı bireysel ahlak alanını ifade ederken *Sittlichkeit* kavramı

---

<sup>272</sup> Habermas, J. (2007). *Moral Consciousness and Communicative Action* (ss. 87-89). Çev. Christian Lenhardt-S. Weber Nicholsen. 3. Baskı. Maldon: Polity Press.

<sup>273</sup> Yükselbaba, Ü. (2010). “Kant’ın Ahlak Felsefesinden Habermas’ın Söylem Etiğine Geçiş”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 22 (s. 159).

<sup>274</sup> Habermas, J. (2007). *Moral Consciousness and Communicative Action* (ss. 88). Çev. Christian Lenhardt-S. Weber Nicholsen. 3. Baskı. Maldon: Polity Press.

<sup>275</sup> Hegel, (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (s. 58). Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal. Etik, hukuk ve tarih ilişkisi bağlamında Kant ile Hegel arasındaki karşılaştırma için bkz. Ateşoğlu, G. (2005). “Hegel’de Hukuk Felsefesinden Tarih Felsefesine Geçiş”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 12 (ss. 14-27).

<sup>276</sup> A. g. e., s. 120.

toplumsal ahlak alanını ifade eder. Hegel her iki kavramı birbirinden ayırarak Kant'a yönelik özellikle üç eleştiri alanı belirler. Bunlardan ilki eylemin soyut ya da formel hukukuna denk düşen öznel irade anlayışı, ikincisi eylemin niyetlere göre değerlendirilmesi, üçüncüsü ise tikel-evrensel birlikteliğinin amaçlar krallığında açığa çıktığı iyi isteme/iyiliktir.<sup>277</sup> Habermas bu eleştirilerden hareketle Kant'ın pratik akıl kavramı etrafında gelişen ahlak anlayışını iletişimsel akıl kavramı temelinde yeniden şekillendirir. Bu bağlamda öznel iradeyi öznelerarası alana taşır ve eylemleri niyete göre değil eylemin sonucunda ortaya çıkan uzlaşma durumuna göre değerlendirmeyi yeğler. Bir normun onaylanıp onaylanmadığının, o normun evrenselleştirilebilirlik açısından sonucuna, eş deyişle norma yönelik uzlaşmaya ya da rızaya bağlı olduğunu vurgular. “Argümantasyonlarda, ilkesel olarak bütün tarafların özgür ve eşit biçimde en iyi argümanın biricik zorlaması çerçevesinde ortak bir hakikat arayışına katılabilmelerinin pragmatik olarak varsayılması gerekir.”<sup>278</sup> McCarthy'nin de ifade ettiği gibi, Habermas'ın söylem etiği koşulsuz buyruğun prosedürel olarak yeniden formüle edilmesini içerir: evrensel yasa olmasını istediğim ilkelerin başkaları için de geçerli olduğunu varsaymak yerine, evrensel geçerlilik iddialarını söylemsel olarak test etmek için onları başkalarına da sunmalıyım.<sup>279</sup> Sonuç olarak söylem etiği, öznelerarasılıkta açılanan diyalojik yöntem aracılığıyla, “ahlaki kesinlik taşıyan normların yaşam dünyası törelliği içindeki olanaklılığını araştırır.”<sup>280</sup>

Habermas'ın söylem etiği teorisinin insan hakları tartışması açısından önemi, hukuku meşrulaştırma biçimini serimlemesinden ileri gelir. Demokratik müzakere sürecinin katılımcıları olan yurttaşlar hukuk normlarını söylemsel şekilde oluştururlar. Yaşam dünyasında iletişimsel eylem aracılığıyla oluşturulan hukuk buradan ekonomik sisteme ve iktidara aktarılır. Prosedür kavramı Habermasçı düşüncede bir bakıma söylem teorsinin hukuka uygulanma sürecini ifade eder. Söylem ilkesi “tartışmalı normatif iddiaların iletişimsel eylem yoluyla çözümlenmesini gerektirir ve böylece normatif geçerliliğin

---

<sup>277</sup> A. g. e., s. 107.

<sup>278</sup> Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği* (s. 175). Çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol.

<sup>279</sup> McCarthy, T. (1994). “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics* (45). Vol. 105, No. 1.

<sup>280</sup> Coşkun, S. (2010). “Jürgen Habermas'ın Söylem Etiği Kuramında Ahlak Yargılarının Oluşumu ve Temellendirilmesi Sorunu” (s. 63). *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Ankara: Yayınlanmamış Doktora Tezi.

prosedürel bir kriterini sağlar.”<sup>281</sup> Söylem ilkesinin (normların ancak müzakerenin katılımcıları tarafından onaylanması durumunda geçerli olduğu ilkesi) hukuka uygulanması hakların karşılıklı olarak tanınmasını gerektirir. Söylem ilkesi her bir katılımcının bakış açısının diğer katılımcılar tarafından değerlendirilmesine olanak sağlayan bir ilke olarak belirir. Jeffrey Flynn’in özetlediği gibi, “bir insan hakkını oluşturan, ahlaki açıdan geçerli bir iddianın, mevcut bir hukuk düzeninde hukuki tanınma ile birleşimidir.”<sup>282</sup>

### 3.3.1. İdeal konuşma durumu, eşitlik ve özgürlüğün iletişimsel eylemle ilişkisi

Bir önceki başlıkta argümantasyon tartışmasında ele aldığımız iletişim koşulları ideal konuşma durumunun ön-varsayımlarıdır. İletişimsel eyleme dayalı konsensüsün sağlanması için gerekli olan normlar, söyleme katılanların iddialarının gerekçelendirilmesiyle elde edilir. Bunun için de ideal konuşma durumunun gerektirdiği koşulların sağlanması önem arz eder. Habermas ideal konuşma durumu kavramıyla kısıtlanmamış iletişime atıfta bulunur. Kısıtlanmamışlık, iletişimi sekteye uğratacak her türden baskı mekanizmasının yokluğunu ifade eder. Habermas ‘ideal gözlemci’ yerine ‘ideal konuşma durumu’ kavramını geliştirerek iletişimin pragmatik koşullarını ortaya çıkarmaya çabalar.<sup>283</sup> Düşünür fiili olarak ideal bir konuşma durumu içerisinde olmasalar da katılımcıların iletişime girerken böyle bir durumu varsaymaları gerektiği kanaatindedir. Yarı-aşkınsal bu düşünme biçimiyle ideal konuşma durumu Habermas tarafından ‘olgu-karşıtı’ (*counterfactual*) bir varsayım olarak ele alınır. Raymond Geuss’un ifadeleriyle dile getirmek gerekirse, ideal konuşma durumunda faillerin üzerinde anlaşacakları inançlar ‘doğru inançlar’, üzerinde anlaşacakları tercihler ‘rasyonel tercihler’, yine üzerinde anlaşacakları çıkarlar da ‘gerçek çıkarlar’ olarak addedilir.<sup>284</sup> Habermas olgu-karşıtı varsayım düşüncesiyle iletişimin idealize edilmiş koşullara sahip olduğunu gösterme çabasıdır.

---

<sup>281</sup> Rosenfeld, M. (1995). “Law as Discourse: Bridging the Gap between Democracy and Rights”, *Harvard Law Review* (s. 1169). Vol. 108, No 5.

<sup>282</sup> Flynn, J. (2003). “Habermas on Human Rights: Law, Morality, and Intercultural Dialogue”, *Social Theory and Practice* (s. 436). Vol. 29, No. 3.

<sup>283</sup> Habermas, J. (2007). *Moral Consciousness and Communicative Action* (s. 189). Çev. Christian Lenhardt-S. Weber Nichol森. 3. Baskı. Maldon: Polity Press.

<sup>284</sup> Geuss, R. (2002). *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu* (s. 100). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı.

Habermas bu noktada söylem etiğini üç noktadan hareketle belirler. İlk olarak söylem etiği Kant'ın ödev ve özgür irade düşüncesini içeren numenal alan ile eğilimleri, öznel güdüleri, politik ve toplumsal kurumları içeren fenomenal alan arasındaki ayrımı terk eder. Habermas ilk farktan hareketle, günlük iletişimde bireylerin kendilerini olgu-karşıtı varsayımların gücüyle geçerlilik iddialarına yönelttiklerini ifade eder.<sup>285</sup> İkinci olarak, söylem etiği özel çıkarlarla genel çıkarları uyum içerisine sokan genel bir ilkenin aşkın bilinç tarafından önceden varsayıldığı monolog yaklaşım tarzını kabul etmeyerek çıkarların genelleştirilebilirliği hakkındaki ortak anlayışın öznelerarası kamusal alana içkin bir söylem sonucunda ortaya çıktığını gösterir, ki bu da dil kullanımını dışında bireye öncelenen hiçbir yapının söz konusu olamayacağı anlamına gelir.<sup>286</sup> Üçüncü olarak, Kantçı etik 'saf akıl olgusu'ndan hareketle 'olması gereken'e (*ought*) ulaşarak gerekçelendirme problemini çözmeye çalışırken söylem etiği argümantasyonun evrensel önvarsayımlarından hareketle bu sorunu çözmeye çalışır.<sup>287</sup> Kısacası Habermas söylem etiği ve ideal konuşma durumuyla normatif ilkelerin geçerliliğinin ancak olgu-karşıtı koşulların öznelerarası varsayımla mümkün olacağını savunur.

Kamusal alanda yürütülen tartışmalarda merkezi rol üstlenen ideal konuşma durumu düşünürün eşitlik ve özgürlük anlayışını kavramamıza olanak tanır. Müzakereye katılanların kısıtlanmamış ve her türden baskı mekanizmasından azade olması hem eşit hem de özgür katılım esasını içermekle birlikte, katılım hakkını ortaya çıkaran demokratik ortamın kurumlar tarafından katılımcılara sağlanması gerekmektedir. Habermas eşitlikle özgürlükten ancak yurttaşların kendi kendilerine yasa koyma/öz-yasa yapma (*self-legislation*) pratiğiyle bahsedilebileceği görüşünü benimser. Dolayısıyla yaşam dünyasını bir özgürlükler alanı olarak okumak yerinde olacaktır. Yaşam dünyası kamusal alanı da sınırlarına dahil eden, uzlaşının sağlanmaya çalışıldığı bir toplumsal ortamdır. Yaşam dünyasında asıl işlevi olan eylem türü de iletişimsel eylemdir. İletişimsel eylemden hareketle ele alınan ideal konuşma durumu bireylerin ahlak ile adalet ilkelerini birlikte belirleyebilmelerini içeren bir müzakere sürecine işaret eder. Habermas açısından adalet ile ahlak ilkeleri aklın yapısı gereği kendiliğinden bilinen gerçekler ya da idealler değildir.

---

<sup>285</sup> Habermas, J. (2007). *Moral Consciousness and Communicative Action* (s. 203). Çev. Christian Lenhardt-S. Weber Nichol森. 3. Baskı. Maldon: Polity Press.

<sup>286</sup> A. g. e., s. 203.

<sup>287</sup> A. g. e., ss. 203-204.

Düşünür bu noktada yasa yapım sürecine dahil olan eşit ve özgür yurttaşların bu ilkeleri ancak bir tartışma zemininde kavrayabileceklerine dikkat çeker. Değerlerin ve değer yargılarının, inançların, ahlak ve adalet ilkelerinin oluşumunda yurttaşların birbirleriyle iletişimleri belirleyicidir. Burada iletişimsel eylemin uzlaşmaya yönelik bir eylem olarak kendisini gösterdiği açıktır. Özgürlük, eşit katılımın esas olduğu uzlaşma yönelimli müzakere sürecinde tarafların birbirlerini ve birbirlerinin haklarını karşılıklı olarak tanımasıyla ortaya çıkan normların yine katılımcılar açısından bağlayıcı olmasında açığa çıkar. Özgürlük bu yönüyle pozitif bir anlam içeriğine sahiptir. Tartışmanın geldiği bu noktadan hareketle Habermasçı özgürlük anlayışının eşitliği zaten içerdiği sonucunu çıkarmamız mümkündür. Karşılıklı tanınma ilişkisinde herkesin söyleme katılmaya hakkı olduğunu kabul etmek, her bir bireyin aynı saygınlığı hak ettiği ve dolayısıyla kendi bakış açısını diğerlerine şeffaf şekilde yansıtmasına olanak sağlanması gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle normların gerekçelendirilmesi sürecinde eşitlikle özgürlük iç içe geçmiş ilkeler olarak karşımıza çıkarlar. Habermas özgürlüğü öznelerarası bağlama yerleştirerek Kant'tan büyük oranda ayrılır. Düşünür Kant felsefesinde otonominin, aklın kendi kendisine yasa koyması anlamındaki özgürlükle özdeşleştirilmesini sorunlu bulur. Otonomi kavramının yeniden formüle edilmesi gerektiğini vurgulayan Habermas, bir bireyin kişiliğinin özgürce gerçekleşmesinin, herkes için özgürlüğün gerçekleşmesine bağlı olduğunu ve bunun da otonomi kavramının öznelerarası bağlamda söylem etiğine yerleştirilmesiyle mümkün olabileceğini savunur.<sup>288</sup> Bu aşamada Hegel'in Kant'a yönelik eleştirisine de yer verilebilir. Kurtul Gülenç'in de ifade ettiği gibi, "Hegel'in başlıca yeniliği, Kant'ın zihin, anlam ve rasyonelliğin özünde normatif karakterine dair temel içgörülerini konusunda [yaptığı işi] tamamlamak için, otorite ve sorumluluk gibi normatif statülerin temelde toplumsal statüler olduğu fikridir."<sup>289</sup> Kant ile Habermas pozitif özgürlük anlayışını benimseme noktasında ortaklaşmalar da Habermas özgürlüğü ve sorumluluğu öznelerarası bağlama yerleştirerek Kant'tan ayrılarak Hegel'e yaklaşır.

---

<sup>288</sup> Habermas, J. (2007). *Moral Consciousness and Communicative Action* (s. 207). Çev. Christian Lenhardt-S. Weber Nicholse. 3. Baskı. Maldon: Polity Press. Habermas otonomi kavramını yeniden formüle etmenin gerekliliğini gündeme getirirken Kant'ın akıl ve duyu deneyimi arasında yaptığı ayrımın pratik etkiden yoksun olduğu yönündeki eleştirilere hak verir. Söylem etiği bu bağlamda tüm ilgi, ihtiyaç ve çıkarların hesaba katılarak kişiliğin bölünmediği bir bakış açısından hareketle pratik söylem şeklinde ortaya çıkar. [A. g. e., s. 207].

<sup>289</sup> Gülenç, K. (2020). "Politik Felsefe ve Normativite", *Politik Felsefe Nedir?* (ss. 267-268). Haz. M. Ertan Kardeş. İstanbul: Tekin.

Söylem etiği temelinde yeniden formüle edilebilecek bir otonomi kavrayışı bu nedenle Hegel'e -ve onun karşılıklı tanınmaya dayalı toplumsal teorisine- de referans içerecektir.

Görüldüğü üzere ideal konuşma durumu, eşitlik ve özgürlük iletişimsel eylemle birliktelik içerisinde. Düşünürün göre söylem ilkesiyle bağlantılı şekilde yorumlanan bu özgürlük anlayışı politik katılım haklarının kurumsallaşmasıyla daha sağlam bir zemine yerleşir. Sonuç olarak Habermas ideal konuşma durumu ve onu kapsayan söylem etiği aracılığıyla eşitlik ve özgürlüğün gerçekleşme imkânı bulacağı konusunda iyimser bir tavır sergilemektedir. Günümüz kapitalist sistemlerinde Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışının eşitlikle özgürlüğe nasıl imkân tanıyacağı, tahakküm mekanizmalarının gölgesi altında söylem ilkesinin ve özellikle ideal konuşma durumu için gerekli şartların nasıl sağlanabileceği soruları ise gündemde kalmaya devam edecektir. Bunun farkında olan Habermas fiili anlamda ideal konuşma durumundan bahsedilemezse bile sanki ideal koşullar sağlanmış gibi eylemde bulunmanın etik-politik bir gereklilik olduğuna inanır. Bu gereklilik düşünürün demokrasi anlayışında belirginleşir.

### **3.3.2. Söylem ilkesi-demokrasi ilişkisi: hukuki kurumsallaşma ve “hakların doğuş mantığı”**

Habermas'ın söylem ilkesinin bir demokrasi ilkesine dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bunu sağlayan şey ise yasal/hukuki kurumsallaşmadır. Düşünür *Between Facts and Norms*'ta söylem ilkesinin ancak hukuki kurumsallaşma yoluyla demokrasi ilkesine dönüşebileceğini şöyle ifade eder:

Söylem ilkesinin, ancak yasal kurumsallaşma yoluyla bir demokrasi ilkesi şeklini alması amaçlanmaktadır. Demokrasi ilkesi daha sonra yasama sürecine meşrulaştırıcı güç veren şeydir. Ana fikir, demokrasi ilkesinin söylem ilkesiyle yasal biçimin iç içe geçmesinden türediğidir. Bu iç içe geçmeyi, adım adım yeniden inşa edilebilecek bir *hakların mantıksal oluşumu* olarak anlıyorum. Kişi söylem ilkesini genel özgürlük hakkına uygulayarak başlar ve söylemsel bir politik özerklik uygulamasının koşullarını yasal olarak kurumsallaştırarak bitirir. Bu politik özerklik aracılığıyla, başlangıçta soyut olarak ortaya konan özel özerklik geriye dönük olarak ayrıntılı bir yasal şekil alabilir. Dolayısıyla demokrasi ilkesi ancak bir haklar sisteminin özü olarak görülebilir.<sup>290</sup>

---

<sup>290</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 121). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Habermas burada demokrasiyi yasallıkla meşruluk arasındaki gerilimli ilişkinin anahtar kavramı olarak ele alır. Yasama sürecinin meşruiyet kazanması söylem ilkesiyle iç içe geçen bir demokrasinin varsayılmasıyla mümkündür. Hukuk düzeninin muhatabı olan bireyler onun aynı zamanda yaratıcısı olmadıkları, eş deyişle politik olarak otonom yasa yapma pratiğine katılmadıkları sürece bir meşruiyetin söz konusu olamayacağını dile getiren Habermas, ancak bu yolla hukuk normlarına bağlı kalmanın rasyonel temellerinin sağlanabileceğini savunur.<sup>291</sup> Düşünür hakların mantıksal oluşumunu bu bağlamda döngüsel bir süreç olarak yorumlar. Yasal biçim ile meşru hukuk/demokratik ilke üretme mekanizmaları eş-kökenli olarak (*co-originally*) oluşurlar.<sup>292</sup> Bu tartışma esasen hem daha önce ele aldığımız insan hakları ile halk egemenliği arasındaki içsel ilişkiyle hem de hukuk-ahlak ilişkisiyle ilgilidir. Habermas insan hakları ile halk egemenliğinin bir arada ele alınmasıyla yasallıktan doğan bir meşruiyetten bahsedilebileceğini vurgular. Söylem ilkesinin demokratik müzakere sürecine içkin olduğu düşünülürse, bu ilkenin varlığının meşruluk için zorunlu olduğu ortaya çıkar. Başka bir zorunluluk da söylem ilkesinin içkin olduğu demokratik müzakere prosedürlerinin hukuki kurumsallaşmayı içermesidir. Habermas bu tartışmalarla esasen demokratik bir anayasal devletin prosedürel olarak nasıl haklılaştırılabileceğini soruşturur. Prosedürel haklılaştırmada meşruiyetin dayanağı ise insan haklarıdır.

Tartışmanın bir diğer yönünü oluşturan hukuk-ahlak ilişkisine gelince, Habermas'ın bu noktada doğal hukuk geleneğinden yine ayrıldığı görülmektedir. Düşünürün dikkat çektiği hakların doğuş mantığı, aklın ahlaki hakları kavrayacak bir yeti olarak sunulmasına karşıt bir düşünceyi barındırır. Habermasçı rasyonaliteye göre müzakere sürecinin işlemediği ve hukuki kurumsallaşmanın demokrasi ilkesiyle sağlanmadığı bir haklar sisteminden bahsedilemez. Dolayısıyla burada yasa koyucunun meşru dayanağının ahlaki haklar olmadığını görürüz. Hukukun kurumsallaşmasının ve meşruiyetinin sağlanmasının önemli koşulu haklar sisteminin ahlaki failleri değil hukuki failleri varsaymasıdır. Sonuç olarak öznelarası diyalog sürecinden ve bu sürecin ideal koşullarının varsayılmasından hareketle hakların doğuşundan bahsedilebilir. Habermas burada esasen ideal konuşma topluluğunun, insan haklarının kurumsallaşmasında belirleyici olduğuna dikkat çeker.

---

<sup>291</sup> A. g. e., s. 121.

<sup>292</sup> A. g. e., s.122.

İdeal konuşma topluluğu hakikat, adalet ve özgürlük ideallerine refleksif bir şekilde yönlendirilen diyalog sürecini kurumsallaştıran bir konuşmaya katılanlar topluluğu olarak tezahür eder.<sup>293</sup>

Yukarıdaki temel tartışmalar ekseninde Habermas'ın haklar sistemini nasıl inşa ettiğine ve hakların doğuş mantığı dediği hukuki kurumsallaşma sürecini ne şekilde ele aldığına daha yakından bakılması gerekli görünmektedir.

### **3.4. Habermas'ta Haklar Sistemi**

Habermas'ın haklar sistemi genel hatlarıyla ele aldığımız politika teorisi temelinde şekillenmiştir. Hukukun kurumsallaştırılması gerektiğine vurgu yapan düşünür hakları da bu kurumsallaşma üzerinden ele alır. Habermas devletin varlık sebebini onun güç kullanma yetkisi kadar hakları güvence altına alma işlevine de bağlar. Modern hukuk devleti sadece hukuk içerisinde kalarak aldığı kararlardan dolayı meşru sayılamayacağı gibi hukukun alanı da bu şekilde daraltılamaz. Yurttaşlar arasında pozitif hukukun tesis edilmesi için hakların başlangıç noktası olarak ele alınması gerektiğine dikkat çeken düşünür bu yaklaşım biçiminin olgusalılık ile geçerlilik arasındaki içsel gerilimde açığa çıktığını ifade eder.<sup>294</sup> Daha önce üzerinde durduğumuz ve yasallık-meşruiyet tartışmasına tekabül eden bu gerilimi aşmak içinse demokratik anayasal devletin prosedürel olarak haklılaştırılması, eş deyişle meşruiyetin dayanağının insan hakları olduğunun gösterilmesi gerekmektedir.

Hukuku iletişimsel eylem teorisine dayalı şekilde açıklama amacı taşıyan Habermas, aşağıda daha ayrıntılı şekilde göreceğimiz üzere, hakların taşıyıcısı olan öznelerin konumlarına, hukuk-ahlak ilişkisine, özel (ya da bireysel) otonomi ile kamusal otonomi tartışmasına ve adalet kavramına iletişimsel eylem ve müzakereci demokrasinin temel tezleri bağlamında yaklaşmaktadır.

---

<sup>293</sup> Ashley, D. (1982). "Jürgen Habermas and the Rationalization of Communicative Interaction", *Symbolic Interaction* (s. 79). Vol. 5, No. 1

<sup>294</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 82). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.



### 3.4.1. Doğal hukuk-hukuki pozitivizm gerilimi ekseninde hakların “özne”si meselesi

Doğuştan hak kavramına karşı çıkan Habermas insanın ancak toplumsal bir yapı içerisinde konumlanmasıyla bireysel hakların taşıyıcısı olabileceğini savunur. Toplum öncesi, dolayısıyla politika öncesi haklardan bahsetmek düşünür açısından sorunludur.<sup>295</sup> Sorunu yaratan temel unsur böylesi bir okumada hakların metafizik bir temele dayandırılmasından kaynaklanmaktadır. Düşünür insan haysiyeti kavramına da bu perspektiften yaklaşır ve insan haysiyeti tartışmasını insanın varsayılan ahlaki bir doğasına göre değil, özneler arası ilişki ağına içkin olarak ele alır. Habermas insan haklarının ahlak temelinde açıklanması girişimini başarısız bulduğu kadar hukuki pozitivizmin hukuku ahlakın dışına iten yaklaşım biçimini de eleştirir.

*Between Facts and Norms*'ta karşımıza çıkan olgusalılık-geçerlilik tartışması doğal hukuk-hukuki pozitivizm tartışmasına da temas eder. Habermas hukukun meşruluğunun yine salt hukuki düzlemde kalınarak sağlanamayacağını vurgular. Çünkü hukukun fiili uygulaması tek başına yeterli değildir. Düşünür bu noktada hukukun sadece toplumsal bir olgu olarak ele alındığı sosyolojik yaklaşım ile hukukun sadece meşruiyetine -ahlaki yön olarak odaklanan felsefi yaklaşım arasında bir uzlaşım sağlamaya çalışır. Habermas doğal hukukun haklar anlayışında, öznenin, hakları, aklıyla kavrayabilecek yeterliliğe sahip kişi olarak belirlenmesini problemlili bulur. Hukuki pozitivizm ise meşruluğu dikkate almayarak hukukun iktidar araçlarından birine dönüşmesi ve kişilerin de hukukun araçsal özneleri haline gelmesi riskini barındırır.

Pozitif hukuka üstün bir doğal hukuk anlayışını ve bu anlayıştaki hakların ahlaktan türetildiği tezini reddeden Habermas'a göre bu türden hiyerarşik bir yaklaşım tarzında hukukun meşruluğu ahlaki temele dayandırılır ve ahlaki normlar hukuki cebrin dayanağı olarak kabul edilir. Oysa normlar dışarıdan bir zorlamayla değil, söylem ilkesince

---

<sup>295</sup> İnsanın doğuştan bazı haklara sahip olduğu fikrini özellikle modern doğal hukukun toplum sözleşmesi geleneğinde görürüz. Bu geleneğe göre, insanlar toplumsal yaşama geçmeden önce sahip oldukları evrensel ve değişmez hakları toplum sözleşmesi aracılığıyla toplumsal alana taşırlar. Hakları politik bir meseleye dönüştürdüğü görülen Kant ise, doğuştan hakların ancak özgürlükle eşitliğin toplumsal yapı içerisinde tesis edilmesiyle mümkün olduğunu savunur ve sözleşmelerin, yargıda bulunmak için aklın varsaydığı unsurlar olduğunu dile getirir. Hakan Çörekçioğlu'nun da belirttiği gibi, “bu yönüyle sözleşme idesi, Kant'ın teorik felsefesindeki *Kopernikçi bakış açısı* ile pratik felsefesindeki *ahlâksal duruş noktasının* ve nihayet *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tesis edilen aklın *düzenleyici idelerinin* politika felsefesindeki tezahürüdür.” [Çörekçioğlu, H. (2010). “Giriş: Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 5). Der. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları].

sağlanmış bir evrensellelikle yaptırım gücüne sahip olabilir. Ahlak ile hukuk arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki olduğunu savunan Habermas insan haklarının ahlaktan, ahlaki doğadan ya da bir tür doğa yasasından türetilmesini hukukun meşruluğu önünde önemli bir engel olarak görür. Hukuk ile ahlak arasındaki ilişki, ancak hukukun meşruiyetini sağlayacak şekilde olumlanabilir. Habermas'ın bu yaklaşım biçimi modern hukukta hakların öznesi olarak ahlaki kişiyi değil hukuk kişisini ön plana çıkardığını göstermektedir. Düşünür her ne kadar temele hukuk kişisini alsa da öznenin ahlaki karakterini yadsımaz. En nihayetinde yaşam dünyası ahlaki argümantasyon alanını da ifade eder. Görüldüğü üzere haklar tartışması hukuk ile ahlak ilişkisinden bağımsız bir tartışma değildir. Habermas'a göre hukuk ile ahlak arasındaki ilişkide haklar çift yüzlüdür (*janus faced*): hem ahlaka hem de hukuka dönüktürler.<sup>296</sup> İnsan haysiyeti kavramını da bu ilişki bağlamında ele alan düşünür bu kavramın belirsizlik içerdiğine dair itirazları kabul etmez. Habermas'a göre insanlık haysiyeti kavramının bir zamanlar tikelci ve soyut anlamlar içermiş olması, bu kavramın anayasal bir politik topluluğa üye olma anlamında demokratik yurttaşlık statüsünü çağrıştırdığı gerçeğini değiştirmez.<sup>297</sup> Bu bakış açısıyla Habermas, değişen tarihsel koşullar aracılığıyla insan haklarına kazınan insan haysiyetinin normatif özünün farkına varma gerekliliğine dikkat çeker ve haysiyet çağrısını güçlendirip korumayı amaçlamayan hiçbir hakkın gerekçelendirilemeyeceğini savunur.<sup>298</sup>

Düşünürün doğal hukukla hukuki pozitivizm arasındaki gerilimi söylem etiği temelinde yumuşatan bir hukuk-ahlak ilişkisi kurduğu görülmektedir. Yaşam dünyası, “ahlaki argümantasyonlarla meşgul olan bir katılımcının perspektifinden ya da bakış açısından hareketle etik-yaşam alanı olarak ortaya konulur.”<sup>299</sup> Düşünüre göre “ahlak, iletişimsel olarak toplumsallaşmış bireylerin, kendine özgü incinebilirliğine karşı, iletişim araçlarından dokunmuş bir koruma düzeneğidir.”<sup>300</sup> Düşünürün ahlakla hukuk arasında

---

<sup>296</sup> Habermas, (2001c). *The Postnational Constellation: Political Essays* (s. 118). Çev. & Ed. Max Pensky. Cambridge.

<sup>297</sup> Habermas, J. (2010b). “The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights”, *Metaphilosophy* (s. 464). Vol. 41, No. 4.

<sup>298</sup> Moka-Mubelo, W. (2017). *Reconciling Law and Morality in Human Rights Discourse: Beyond the Habermasian Account of Human Rights* (s. 112). Switzerland: Springer International Publishing.

<sup>299</sup> Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği* (s. 47). Çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol.

<sup>300</sup> Habermas, J. (2012). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler* (s. 20). Çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi.

yaptığı ayrımı ödev-hak ayrımı üzerinden okumak mümkündür. Ahlak kişilere ne yapmakla yükümlü olduklarını söylerken hukuk onlara ne yapmaya hakları olduğunu söyler.<sup>301</sup> Hakların ödevlerden üstün olduğu bu tarz bir yaklaşımdan hareketle Habermas'ın ahlakı hukukun tamamen dışına itmediğini, ama ahlaktan bahsederken temele hukuk kişinin alınması gerektiğini savunduğunu görmekteyiz. Eğer hukukta ahlaka başvurulacaksa, bu, hukuk oluşturma sürecinde mevcut toplum üyelerinin yasa yapıcı rolünü kısıtlamayacak şekilde gerçekleşebilir. Yasa yapıcılık bireylerin sahip olduğu otonomiye işaret eder. Dolayısıyla haklardan ancak otonomi dolayımında bahsetmek mümkündür. “Habermas’a göre hukuk kişileri, kendilerini muhatap oldukları yasanın aynı zamanda yasa koyucuları olarak gördükleri sürece özerktirler.”<sup>302</sup>

Bu vurgu Habermas'ın Marx ile hesaplaştığı haklar tartışmasında daha da belirginleşir. Düşünürün özellikle burjuva devrimlerine yönelik analizi Marx'ın hak eleştirisinin tersine dönüşür. Habermas her ne kadar doğal hukuk eleştirisi yapsa da “Natural Law and Revolution” (Doğal Hukuk ve Devrim) isimli makalesinde modern doğal hukuk ile burjuva devrimi arasındaki bağlantıyı irdeleyerek devrim kavramının modern doğal hukuka içkin olduğunu temellendirmeye çabalar. Felsefi aklın politik alana aktarımıyla ortaya çıkan toplumsal sözleşmelerin hakların pozitifleştirilmesini sağladığına dikkat çeken Habermas, özellikle Marx'la birlikte daha da yükselen insan hakları karşıtlığını bireylerin özgürleşme potansiyelini görmezden gelen bir tutum olarak yorumlar. Marx liberalizmin yurttaşlık kavrayışını hedef alarak bu kavrayışta insanın sözde insan haklarını korumak için araç olarak kullanıldığını savunur. Habermas liberal anayasaların bu bağlamda ideolojiye dönüşme riskini elbette yadsımaz. Düşünürün liberalizme yönelik eleştirilerini ele alırken değindiğimiz gibi bu eleştirilerin başında gelenlerden birisi, liberal hukukun öznelere ‘pazarın özgür katılımcıları’ olarak ele alması ve dolayısıyla kendi çıkar ve mutluluklarının peşinden giden bu öznelere haklarını güvence altına almaya çalışmasıydı. Marx'ın post-kapitalist toplum tasavvurunda insanların tam ve özgür gelişimi için sömürüye dayalı ekonomik güç ilişkilerinin ortadan kalkması gereklidir. Habermas doğal hukukun liberal inşasına yönelik bu Marksçı eleştirinin burjuva

---

<sup>301</sup> Habermas, (2001c). *The Postnational Constellation: Political Essays* (s. 114). Çev. & Ed. Max Pensky. Cambridge.

<sup>302</sup> Çalıcı, E. C. (2020). “Habermas'ta Hukukun Meşruluğunun Kaynağı Olarak Otonomi”, *ViraVerita* (s. 175). Sayı. 11.

devrimine yöneltilmesiyle, bu devrimin gerçekten özgür insanın değil, burjuva toplumun bir üyesi olan insanın/yurttaşın devrimi olarak görülmesiyle sonuçlandığına dikkat çeker.<sup>303</sup> Marx’la Habermas’ı burada birbirinden ayıran temel nokta Habermas’ın liberalizme içkin ilerici bir potansiyel görmesidir. Habermas, “canlı bir kamusal yaşam bağlamında özel otonomi ve çeşitlilik ideallerini meşrulaştırmada anayasal korumaların içerdiği potansiyellere dikkat çeker.”<sup>304</sup> Düşünür Marx’tan farklı olarak, hukuk kişilerini otonomi sahibi özneler olarak kavrar. Ö. Emrah Gürel’in de ifade ettiği gibi, “Habermas’ın amacı, onun için en değerli iki politika teorisi unsurunu -Batı Marksist geleneğin geleceğe dönük dinamik yönelimini ve hukukun üstünlüğünün (Rechtsstaatlichkeit) kazanımlarını alarak- tutkuyla sentezlemektir.”<sup>305</sup>

Sonuç olarak, düşünürün felsefi sisteminde toplumsallığı önceleyen bir doğal haklar anlayışına ve bununla bağlantılı bir biçimde açığa çıkan hukuk-ahlak ilişkisine rastlanmaz. Habermasçı özne anlayışında her ne kadar bir uzlaşmanın ve karşılıklı tanınmanın varlığına dikkat çekilse de bu uzlaşma öznelerin farklılıklarını yok sayan bir eşitleme anlamına gelmez. Birbirlerinden farklı özelliklere sahip özneler, birbirlerinden farklı doğruluk iddialarıyla müzakereye katılırlar. Öznelerarası ilişkide belirleyici olan unsur, birinin hem kendi bakış açısından hem de diğerinin/diğerlerinin bakış açısından bir toplumsallık inşasına yönelmesidir. Tüm bunlardan hareketle denebilir ki, kendi bireyselliğini toplumsal yapı içerisinde şekillendiren özne, hakları evrensel ahlak ilkeleri olarak kendi başına kavramaz; bu hakların diğer bireylerin de yararına olduğuna ve onlar tarafından da istenildiğine ancak diğer bireylerle girdiği iletişimsel etkileşim sonucunda karar verebilir.

### 3.4.2. Özel otonomi-kamusal otonomi ilişkisinde haklar

Özel/bireysel otonomi (*private autonomy*) bireylerin sahip olduğu öznel hakları/temel hakları, kamusal otonomi (*public autonomy*) ise nesnel ya da sivil-politik hakları içerir. Bu bağlamda özel otonomiyle ilişkili olan temel insan hakları *yasalar egemenliği* olarak,

---

<sup>303</sup> Habermas, J. (1988). *Theory and Practice* (s. 82-120). Çev. John Viertel. Boston: Beacon Press.

<sup>304</sup> Warren, M. (1989). “Liberal Constitutionalism as Ideology: Marx and Habermas”, *Political Theory* (s. 529). Vol. 17, No.4.

<sup>305</sup> Gürel, Ö. E. (2021). “Habermas’ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi: Mahcup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı?”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek* (s. 211). Der. Kurtul Gülenç-Ö. Emrah Gürel. İstanbul: Ayrıntı.

kamusal otonomi ise *halk egemenliği* olarak karşımıza çıkar.<sup>306</sup> Habermas'a göre özel ve kamusal otonomi gerçek anlamda eşitliğin sağlanabilmesi için birbirini gerektiren iki alandır. Dolayısıyla zel otonomiyle kamusal otonomiye, eş deyişle insan hakları ile halk egemenliğini birbirinden bağımsız şekilde ele almak düşünür açısından mümkün değildir. Habermas bu bağlamda Kant'ın özel otonomi ile kamusal otonomi arasında yaptığı ayrımı ve öznel otonomiye önceleyen tavrını eleştirir. Kant düşüncesinde, ahlaki eğilimler özel otonomi alanında yer alırken katılım ve yurttaşlık hakları kamusal otonomi alanında yer alır. Bu iki alanı birbirinden ayıran Kant, ahlaki haklar olarak insan haklarının yer aldığı özel otonomiye önceleyerek bireyin bu haklarının hukuki olarak sınırlandırılmayacağını ne sürerken, Habermas, her iki otonominin de birbirini gerektirdiğini ne sürer.

Kamusal otonomiye politika öncesi özgürlüklerden üstün tuttuğu için cumhuriyetçi paradigmayı eleştiren Habermas, klasik liberalizmi de insan haklarını üstün tuttuğu için eleştirmektedir. Liberal model modern hukukun meşruluk kaynağını insan haklarında görürken cumhuriyetçilik bu temeli halk egemenliğinde görür. Paralel biçimde, liberal model özel otonomiye ağrılık verirken cumhuriyetçi model kamusal otonomiye ağrılık verir. İnsan hakları ile halk egemenliği fikrini, dolayısıyla özel otonomi ile kamusal otonomiye bir arada düşünmeyi gerekli gören Habermas bunları anayasal yurttaşlık kavramında buluşturur. Anayasal yurttaşlık, Habermas açısından bireysel hakların gözetilerek politik katılımın sağlandığı kamusal tartışmaların zeminini oluşturur. Böylelikle anayasa, hukuk devletinin kendi meşruluğunu ortaya koyduğu bir metin olmanın ötesine geçerek yurttaşların kendi haklarını politik katılım yoluyla elde ettikleri bir uzlaşma aracı olarak tezahür eder. Bu düşünme biçiminin önemli sonucu, yurttaşlığın sadece haklara sahip olmayı değil, aynı zamanda sahip olunacak hakları belirleyebilmek için anayasa yapma sürecine katılımı esas kılmasıdır. Habermas'a göre özel otonomi ile ilişkili olan öznel haklar kavramı, bir öznenin iradesini özgürce kullanma hakkına sahip olduğu sınırları belirlemek anlamında, özgürlük veya bireysel hareket özgürlüğü kavramına tekabül eder.<sup>307</sup> znel hakları bu bağlamda negatif özgürlükle ilişkilendirmek mümkündür. Bireyler açıkça yasaklanmamış eylemleri gerçekleştirme hakkına sahiptirler.

---

<sup>306</sup> Habermas, J. (2010a). "*teki*" Olmak, "*teki*"yle Yaşamak (s. 172). ev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>307</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 82). ev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Öznel haklar politik bir gücün/erkin henüz mevcut olmadığı, ancak politik kurumsallaşmayı zorunlu kılan ve aynı zamanda politik erk tarafından güvence altına alınması gereken haklar olarak ele alınabilir. Buna karşın yurttaşlık hakları, politik katılım hakları ve konuşma haklarını içeren nesnel haklar pozitif özgürlükleri ifade ederler. Nesnel haklara öncelik veren cumhuriyetçi yaklaşımda devletin varlığı “salt eşit öznel hakların korunmasıyla değil, herkesin ortak çıkarına olan normlar ve hedefler konusunda eşit ve özgür vatandaşların aralarında karar verdikleri, kamuoyu ve irade oluşturma süreçlerinin güvence altına alınmasıyla sağlanmaktadır.”<sup>308</sup> Habermas’ın öznel otonomi ile kamusal otonomiyi birbirini varsayan iki alan olarak ele alırken özel olarak Kant ile Rousseau arasında, genel olarak ise liberal model ile cumhuriyetçi model arasında bir uzlaşma sağlamaya yöneldiğini söylemek mümkündür. Ona göre cumhuriyetçi model topluluğu merkeze koyduğu yorumla, demokratik süreci kendini kamu refahına adanmış yurttaşların erdemine bağlar.<sup>309</sup> Rousseau toplumun ortak çıkarlar açısından yönetilmesi gerektiğini savunarak egemen varlığı kolektif varlıkla özdeşleştirir.<sup>310</sup> Habermas’a göre yurttaşın kamu refahına yönelmesi anlamında bir erdem beklentisi olan Rousseau, ortak yararı gözetilen yurttaş etik olarak fazla sorumluluk yüklenemeyecek özel kişiden ayırmaya yönelmiştir.<sup>311</sup> Habermas bu yaklaşım tarzında demokrasi ile etik topluluk arasındaki zorunlu bağın kopması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla yurttaşların ortak yarara yönelmesi ahlaki ön kabullerden değil, müzakereye olanak tanıyan iletişimsel ön kabullerden hareketle mümkündür.<sup>312</sup> Sonuç olarak Habermas kendi politika teorisini öznel otonomi ile kamusal otonomi ve insan hakları ile halk egemenliği arasındaki içsel ilişki üzerinden temellendirir. James Bohman’ın dile getirdiği gibi, Habermas, liberal ve doğal hukuk teorisine özgü insan haklarının ahlaki yorumunun yanı sıra hakları belirli bir

---

<sup>308</sup> Habermas, J. (2010a). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak (s. 153). Çev. İlkur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi. Cumhuriyetçi özgürlük anlayışına dair ayrıntılı bir okuma için bkz. Tunçel, A. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>309</sup> Habermas, J. (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık* (s. 41). Çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel. Haz. Seyla Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

<sup>310</sup> Rousseau, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi* (s. 23). Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

<sup>311</sup> Habermas, J. (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık* (s. 41). Çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel. Haz. Seyla Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

<sup>312</sup> A. g. e., ss. 41-42.; Habermas, J. (2010a). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak (ss. 156-161). Çev. İlkur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

topluluğun değerlerine indirgeyen cumhuriyetçi ve komüniteryanların etik veya değer odaklı yorumlarından kaçınmaya çalışır.<sup>313</sup>

Birbirini karşılıklı gerektirme ilişkisi Habermas'ın politika felsefesinde baskın bir düşünme biçimidir. Bu düşünme biçimine göre özel otonomi ve onunla ilişkili haklar güvence altına alınmadan kamusal otonomiden bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde kamusal otonomi olmadan özel otonomiyle ilişkili haklara dayalı bir hukuk düzeni inşa edilemez. Bu düşünme biçimi paradoksal görünse de Habermas'ın doğal hukuk geleneğinde yer alan doğa yasası fikrinin tam tersi bir fikri savunduğunu unutmamak gerekir. Düşünür pozitif hukuk öncesinde ya da bir tür doğa durumunda var olan öznel haklara göndermede bulunmaz. Bireylerin meşru pozitif hukuk oluşturmak istediklerinde öznel hakları etkin şekilde kullanabilmeleri için gerekli olan özel otonomi politik katılım haklarıyla bağlantılı olan kamusal otonomiye zorunlu kılar. Ancak bu zorunluluk doğal hukuktaki gibi doğuştan sahip olunan hakların iktidara devredilmesi anlamına gelmez. Burada söz konusu olan şey, iletişimsel eyleme dayalı müzakere sürecinde alınan kararlarla belirlenmiş normların iktidara aktarılmasıdır. Özetle, yasa yapma sürecinin kendisi haklarla iç içedir ve yasayı yapan ile ona uymakla yükümlü olanlar aynı sürecin eşit ve özgür katılımcılarıdır. Bu durumu hukukun kurumsallaşması gerekliliği üzerinden tartışmaya açmak mümkündür. Öznel haklar ancak hukuk tarafından güvence altına alınabilir ve hukukun işleyişinde iktidar mekanizması önemli bir rol oynar. Burada iktidar sadece yaptırım gücünü elinde tutan bir aygıt olarak değil, hukukla içsel ilişkisi olan ve kamusal alanda alınan kararları uygulamak suretiyle meşruiyetini sağlayan bir yapı olarak ele alınır. Bunun yanı sıra, iktidar bu hakları güvence altına almakla kalmayıp kendisini de bu haklar çerçevesinde sınırlandırır.

Bu tartışmalar Habermas'ın teorisinde hukuk devletinin iktidarı sınırlayan yönünü açığa çıkarır. Bu bağlamda iktidarın meşruiyeti katılım esasıyla sağlanırken cebri doğası da hukuk devleti tarafından denetim altına alınmış olur. Bu nokta bizi demokrasi ile hukuk /hukuk devleti arasındaki içsel ilişkiye götürür. Habermas'a göre hukuk ile demokrasi birbirini gerektiren iki alandır. Hukuk devletinin varlığından söz etmek hem insan haklarının hem de demokrasinin kurumsallaşmasından söz etmektir. Bu noktada

---

<sup>313</sup> Bohman, J. (1994). "Review: Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: on Habermas's Faktiztat und Geltung", *Law & Society Review* (ss. 910-911). Vol. 28, No. 4.

Habermas'ta bireysel haklar mı yoksa politik katılım hakları mı önceliklidir sorusuna ikisinin birlikte var olduğu şeklinde cevap vermemiz mümkündür.

### 3.4.3. Haklar kategorisi

Özel-kamusal otonomi ile öznel-nesnel haklar tartışması bizi haklar kategorisine götürmektedir. Habermas hakları beş kategoride ele alır: (1) eşit bireysel özgürlükler, (2) politik üyelik statüsüyle ilgili haklar, (3) hukuk önünde eşit korunma hakları, (4) eşit politik katılım hakları ve (5) sosyal-ekonomik haklar.

İlk üç kategori soyut temel hakları içerir. Bu haklar henüz devlet otoritesinin var olmadığı bir aşamada yer alırlar. Habermas ilk kategoriyle, eşit bireysel özgürlüklerin mümkün olduğu kadar en yüksek derecesine sahip olmayı içeren ve politik otonominin geliştirilmesinden kaynaklanan temel haklara göndermede bulunur. İkinci ve üçüncü kategoriler de bu hakların gereği olarak tezahür ederler. İkinci kategori, gönüllü bir hukuk toplumunda -ulusal devletler olarak örgütlenen topluluklarda- bir üyenin statüsünün ayrıntılı şekilde açıklandığı politik otonomiden kaynaklanan temel haklardır. Üçüncü kategori ise doğrudan hakların uygulanabilirliğinin ve bireysel yasal korumanın politik otonom olarak detaylandırıldığı temel haklardır. Habermas bu üç kategoriyi söylem ilkesinin hukuk aracına uygulanmasından, eş deyişle özgür ve eşit bireylerin oluşturduğu bir topluluğun yasal olarak şekillenmesinin koşullarından kaynaklandığının altını çizerek bu hakların liberal anlamda devlete karşı sahip olunan haklar şeklinde yorumlanmaması gerektiğini belirtir.<sup>314</sup> Bu haklar sadece bir devlet otoritesinden önce, birbirleriyle özgürce ilişki kuran yurttaşların birbirlerini tanıması ve birbirlerine karşılıklı hak iddia edebilecekleri bir statü vermeleriyle ilişkilidir.<sup>315</sup> Buradan hareketle ilk olarak eşit özgürlüklerle ilgili haklarda söylem ilkesinin oturduğu bağlama dikkat çeken Habermas, herkesin eşit özgürlüklere mümkün olan en yüksek derecede sahip olması hakkının ancak bu ilkeyle sağlanabileceğini savunur. Bireysel hakların sadece şekline bakarak yasalardan hangisinin meşru olduğuna karar verilemeyeceğini belirten düşünür, tek tek her kişinin haklarının herkes için eşit haklarla uyumlu olması gerekliliğini karşılayan yasal

---

<sup>314</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 122). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

<sup>315</sup> A. g. e., ss. 122-123.



düzenlemelerin meşru olabileceğini dile getirir.<sup>316</sup> Söylem ilkesinin ikinci hak kategorisine uygulanmasıyla ortaya çıkan sonuca göre her bireyin üyelik haklarından tek taraflı olarak yoksun bırakılmasına yönelik bir korumanın gerçekleşmesi ve üye statüsünden çıkma hakkının da gözetilmesi gerekmektedir. Habermas bu hak kategorisiyle göçmenlerin statüsünün de detaylandırılması gerektiğini ortaya koyar. Göç etme hakkı en azından zımni bir anlaşmaya dayanmalı, üyelik hakkı arayan yabancıların da dâhil edilmesiyle hukuk alanı genişletilmeli ve hem üyelerin hem de başvuranların eşit çıkarlarının gözetildiği düzenlemeler sağlanmalıdır.<sup>317</sup> Söylem ilkesinin üçüncü hak kategorisindeki işlerliği, hak ihlalleri durumunda bireylerin bu ihlalleri dile getirebilecekleri yasal zeminin sağlanmasını ifade eder. Böylece temel haklar, söylem ilkesi ışığında, tüm kişilere eşit yasal koruma, yasal bir duruşmada eşit iddiada bulunma ve yasa önünde eşit muamele imkânı sağlayan hukuki süreçle temellendirilebilirler.<sup>318</sup> Habermas ilk üç kategorideki temel hakların güçlü karakterlerinin olmadığını, bunların daha çok anayasa hazırlama sürecinde rehberlik eden yasal ilkelere benzediklerini söyler.<sup>319</sup> Bu ilkeler hukuk formunun soyut doğasını açıklarken dördüncü kategorideki haklarla birlikte söylem ilkesi hukukun meşruluğunu sağlar. Dördüncü kategorideki haklar, yurttaşların politik otonomilerini kullandıkları ve meşru hukuk oluşturdukları düşünce ve irade oluşturma süreçlerine katılma konusunda eşit fırsatları içeren temel haklardır. Kendi kendini yasama fikri hukuk ortamında gerçekleştirilmelidir ve söylem ilkesinin demokrasi ilkesine dönüşerek herkesin iletişim özgürlüğünü garanti altına alması ancak hukuki kurumsallaşmayla mümkündür.<sup>320</sup>

Birbiriyle ilişkili bu dört kategorideki hakların tümü anayasal yorumlama sürecine refleksif bir şekilde dâhil edilen haklardır. İlk dört kategoriye beşinci olarak eklenen haklar ise sosyal-ekonomik haklardır. Bu haklar sosyal, teknolojik ve ekolojik olarak korunan yaşam koşullarının sağlanmasına ilişkin temel hakları ifade eder. Beşinci kategoride yer alan haklar, ancak mevcut koşullar zorunlu kıldığı sürece diğer dört

---

<sup>316</sup> A. g. e., ss. 123-124.

<sup>317</sup> A. g. e., ss. 124-125.

<sup>318</sup> A. g. e., s. 125.

<sup>319</sup> A. g. e., s. 126.

<sup>320</sup> A. g. e., ss. 126-127.

kategorideki hakların kullanımı için gereken fırsat eşitliğini sağlarlar.<sup>321</sup> Görüldüğü üzere Habermas bu son kategorinin zorunlu değil, olumsal olduğunu düşünür.

Haklar sisteminin bu şekilde ele alınması Habermas açısından halk egemenliği ile insan haklarının, paralel biçimde özel otonomi ile kamusal otonominin bir arada ele alınması gerektiğini göstermektedir. Yurttaşların kamusal otonomilerinin kapsamı, yürürlüğe konmayı bekleyen doğal ve ahlaki haklar tarafından kısıtlanmadığı gibi, bireyin özel otonomisi de halk egemenliği amaçları uğruna araçsallaştırılamaz.<sup>322</sup> Düşünüre göre söylem ilkesi iletişimsel birliğin koşullarına ve yasal dolayımına (*legal medium*) içkindir; yurttaşların kendi kaderlerini tayin etme pratiğinden önce bu ilke dışında onlara verili hiçbir şey yoktur. Habermas tek başına ele alındıklarında hem söylem ilkesinin hem de yasal formun (Habermas bu formu ‘karşılıklı etkileşim’ olarak adlandırır) herhangi bir hakkı temellendiremeyeceğini belirterek söylem ilkesinin ancak hukuk aracı ile birleşip özel ve kamusal otonomiye karşılıklı varsayım ilişkisi içerisine sokan bir haklar sistemine dönüşerek demokratik ilke şeklini alabileceğini savunur.<sup>323</sup> Özetle, haklar sisteminin bağlayıcılığı yurttaşların yasa yapım sürecinde kendilerini referans olarak görmelerinde yatar. Habermas burada haklar sisteminin anayasayı yapanlara doğal hukuk tarafından verilmediğini belirterek yurttaşların yaşamlarını pozitif hukuk yoluyla meşru bir şekilde düzenlemeye karar verdiklerinde üstlendikleri bu girişimin performatif bir anlam içerdiğinin altını çizer. Bu girişimde hem yasal formun hem de söylem ilkesinin yurttaşlar tarafından sezgisel olarak kavrandığını savunan Habermas’a göre haklar sistemi böylece yurttaşların kendi durumlarına uygun bir şekilde yorumlanmasını mümkün kılar.<sup>324</sup>

Habermas’ın hakların doğuş mantığına yönelik yukarıdaki düşüncelerinden hareketle, yasallığın ancak müzakere -dolayısıyla söylem ilkesi ve demokrasi ilkesi- sayesinde meşruluk olarak addedilebileceği sonucuna ulaşmak mümkündür. Eşit ve özgür politik katılım haklarına sahip olarak pozitif hukuk yaratan yurttaşlar yine ancak pozitif hukuk ve yasal/hukuki kurumlar sayesinde bu hakları elde ederler. Görüldüğü üzere düşünür açısından ne özel otonomi ile kamusal otonomi, ne insan hakları ile halk egemenliği, ne

---

<sup>321</sup> A. g. e., s. 123.

<sup>322</sup> A. g. e., s. 127.

<sup>323</sup> A. g. e., s. 128.

<sup>324</sup> A. g. e., ss. 128-129.

de demokrasi ile hukuk birbirinden ayrı düşünülebilir. Belki de buradaki esas soru, pozitif hukuktan önce var olan temel haklar ön kabulü olmadan bu tarz bir asli birlikteliğin doğurduğu paradoksun nasıl aşılabacağıdır. Burada doğal haklar anlayışı yerine söylem ilkesi her ne kadar pozitif hukukun dışında gibi görünse de aslında pozitif hukukun oluşum sürecinin ilk zorunlu aşaması olarak tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle, Habermas'ın düşünce evreninde haklar ahlaki dayanakla gerekçelendirilemezler, öznelerarası söylem etiğinde normların geçerliliği aracılığıyla ortaya çıkarlar. Habermas'ın ahlaki incelemeyen bu yaklaşım tarzı onun rasyonalite anlayışıyla paraleldir. Düşünür insan haklarını aklın kavradığı ahlaki gerçekler olarak görmez. Habermas'ın rasyonalizminde meta-etik doktrini toplumsal ilişki ve etkileşimlere, kişiler arası ve toplumsal çatışmaların çözümüne uygulanarak en azından ilkesel olarak rasyonel bir konsensüsün sağlanabileceği imasını içerir.<sup>325</sup>

İnsan hakları ile halk egemenliği arasındaki içsel ilişkiyi bu şekilde açığa çıkarmaya çalışan düşünür açısından bu ilişki etrafında şekillenen haklar sistemi bize meşru hukukun yasal olarak nasıl kurumsallaşabileceğini göstermektedir. Meşruiyet tartışması burada döngüsel bir karakter taşır. Hukuk kendi meşruiyetini yine kendisini dayattığı öznelerden ve dolayısıyla onların haklarından elde eder. Öte yandan insan hakları da meşruiyetini sağlamak için, katılımcılarını ortak iyiye yönelimin normatif beklentileriyle karşı karşıya bırakan 'demokratik yasama prosedürlerinden' türetilmelidir.<sup>326</sup> Düşünür, hakların atomistik ve yabancılaşmış bireylere atıfta bulunmadığını; hukuk düzeninin unsurları olarak, eşit ve özgür yurttaşların birbirlerini karşılıklı tanıma üzerinden yaptıkları iş birliğine atıfta bulunduğunu vurgular.<sup>327</sup> Tartışmanın geldiği bu nokta Habermas'ın adalet anlayışını da ortaya koyar niteliktedir. Düşünürün iletişime yaptığı ağırlıklı vurgu adalet kavramını ele alış biçiminde de görülür. Sonraki başlıkta insan hakları tartışmalarında başlıca kavramlardan biri olan adaletin Habermas tarafından nasıl ele alındığına değinilecektir.

---

<sup>325</sup> Wood, A. W. (1985). "Habermas's Defense of Rationalism", *New German Critique* (s. 146). No. 35.

<sup>326</sup> Rasmussen, D. M. (1994). "How is Valid Law Possible: A Review of Faktizität und Geltung by Jürgen Habermas", *Philosophy & Social Criticism* (s. 29). Vol. 20, No. 4.

<sup>327</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 88). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

### 3.4.4. Dayanışmacı adalet ve haklar

İnsan hakları tartişmalarında adalet kavramı genellikle eşitlik ve özgürlük bağlamında ele alınmaktadır. Öte yandan kavramın ahlaki bir temele sahip olduğu da sıklıkla vurgulanmaktadır. Habermas adaleti soyut ve salt ahlaki bir kavram olarak ele almaz. Düşünüre göre adalet ilkesi dayanışma ilkesiyle iç içedir. Toplumsal uzlaşı sonucunda birbirinin haklarını karşılıklı olarak tanıyan bireylerin aralarındaki dayanışma adaletin kendisidir. Habermas'ın adaleti salt ahlaki bir kavram olarak ele almaması adaletin ahlakla hiçbir ilişkisinin olmadığı anlamına gelmez. Ancak onun dikkat çekmeye çalıştığı husus belirli bir 'iyi' anlayışına ya da doğal hukuktaki gibi evrensel ahlaka dayalı bir adalet ilkesinin geçerli olmadığı, evrensel bir ahlaktan ancak öznelarası etkileşimde açığa çıkan dayanışma temelinde bahsedilebileceğidir.

Habermas'a göre iletişim dayanışmanın içeriğini oluşturan en önemli unsurdur. Düşünür açısından "adalet, en azından bir uzlaşma ögesi olmadan düşünülemez."<sup>328</sup> Hakların karşılıklı olarak tanınması bağlamında adaletin söz konusu olması için tarafların birbirini tanıması, daha da ötesi birbirinin bakış açısını bilmesi gerekir. Habermas Rawls'un adalet teorisini bu bağlamda eleştirir. Ona göre Rawls'un başlangıç durumuna dayalı bir kurgudan hareketle başlayan adalet teorisinin gerçek bireylerden oluşan topluma uygulanarak pratik bir karşılık bulması pek mümkün görünmemektedir.<sup>329</sup> Dworkin'i ele aldığımız bölümde ayrıntılı olarak anlattığımız üzere, Rawls başlangıç durumundaki insanların, kendilerinin ve başkalarının konumuna dair bilgisizlik peçesiyle kuşatıldıklarını ve buradan hareketle hakkaniyete dayalı evrensel adalet ilkelerine objektif şekilde ulaşacaklarını varsayar. Habermas hem insanların kendilerine dair bir bilgiye sahip olmadığından varsayılmasından hem de bunun sonucu olarak başkalarının fikirlerini ve bakış açısını hesaba katmanın imkansızlığından dolayı Rawls'un teorisini başarısız bulur. Habermas açısından başlangıç durumuna yönelik teorik ve varsayımsal yaklaşım biçimi özcü bir adalet teorisi ortaya koyar. Ona göre Rawls "bilgisizlik peçesi" ve "tarafların eşitliği" gibi katılım koşullarını Kant'ın koşulsuz buyruk kavramının yerine

---

<sup>328</sup> Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği* (s. 86). Çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol.

<sup>329</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 58). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

gececek şekilde kullanarak öznelerarası ilişkilere uygulamaya çalışmakta ancak buna rağmen tam da sistematik bilgi mahrumiyeti nedeniyle bu noktada başarısız olmaktadır.<sup>330</sup>

Habermas liberal teorilerin adaleti hakların bölüşümü şeklinde ele almasını eleştirir. Hakların bir bölüşüm meselesi ya da doğuştan sahip olunan ilkeler gibi değerlendirilmesini doğru bir yaklaşım tarzı olarak görmez. Ona göre haklar öznelerin birbirini karşılıklı olarak tanınması ve iletişimsel eyleme dayalı söylem etiğinin devreye girmesiyle ortaya çıkar. Toplumsal sözleşme teorilerinin adalet yaklaşımlarını bu bağlamda yetersiz gören Habermas'a göre bu teorilerde karşılıklı tanınma ile dayanışma ilkeleri göz ardı edilmektedir. Dayanışmacı adalet anlayışında söylem ilkesi/etiği hakların ya da çıkarların bölüşümüyle ilgilenmez; karşılıklı tanınma ilişkisinin hakların ortaya çıkışı için taşıdığı önemi açığa çıkarmaya yönelir. Dayanışmayı post-geleneksel bakış açısından ele alan Habermas'a göre dayanışma "modern öncesi biçimlerinde sürekli yankılanan, kolektif bir kendilik sistemi için zorlanan fedakârlıktan kaynaklı söz konusu özelliğini yitirir."<sup>331</sup> Habermas'ın bu noktadaki önerisi adaletin söylem etiği aracılığıyla dönüştürülmesidir. Habermas liberal modelin yanı sıra refah temelli hukuk modelinin adalet anlayışını da eleştirerek bu yaklaşımda adaletin dağıtıcı adalete indirgenmiş olduğunu altını çizer. Hakların sanki birer nesneymiş gibi dağıtılması fikrini içeren yaklaşımların aksine dayanışmacı adalet, yurttaşların hem özel hem de kamusal otonomi aracılığıyla hakları yine bizzat kendileri tarafından uygulamaya geçirdikleri fikrine göndermede bulunur. "Bir toplumda bireysel olarak eşit haklara ve özgürlüklere sahip olmada tamamlayıcı nokta dayanışmadır."<sup>332</sup> Habermas'ın adaleti öznelerarası uzlaşma temelinde açığa çıkan dayanışma ile açıklama girişiminden hareketle, düşünürün ahlak teorisi ile adalet teorisi arasında bir örtüşme yaratmaya çalıştığı söylenebilir. Eş deyişle, söylem etiğini varsayan bilişsel bir yaklaşımı benimsedikleri ölçüde ahlak teorileri esasen adalet teorileri olarak görülebilir.<sup>333</sup>

---

<sup>330</sup> Habermas, J. (2009). "Aklın Kamusal ve Aleti Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler", *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?* (s. 53). Der. Murat Özbek. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>331</sup> Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği* (s. 84). Çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol.

<sup>332</sup> Coşkun, S. (2017). "Adalet Kavramına İki Farklı Yaklaşım: John Rawls ve Jürgen Habermas", *Felsefe Dünyası* (s. 177). Sayı. 65.

<sup>333</sup> Nielsen, T. H. & Habermas, J. (1990). "Jürgen Habermas: Morality, Society and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen", *Acta Sociologica* (s. 96). Vol. 33, No. 2.

Sonuç olarak öznelerarası iletişimsel eylem dolayımında açığa çıkan dayanışmacı adalet Habermas'ın hak-adalet tartışmasında konumlandığı yeri göstermektedir. Düşünürün yaklaşım biçimi adaletin evrensel bir özü olduğu fikrini dışarıda bırakır. Hak ve özgürlüklerin elde edilmesi anlamında bir adalet anlayışı söylem etiği ve dolayısıyla müzakere ilkesine dayandırılır. Habermas açısından adaletin evrensel bir nitelik kazanması için dayanışma ilkesinin uluslar-üstü alana taşınması ve buradan hareketle haklar sistemine dayalı politika teorisinin öznelerarasılığın bakış açısından sunulması gerektiğini söylemek mümkündür.

### 3.5. Öznelerarasılık Bağlamında İnsan Hakları

Daha önce de vurgulandığı gibi Habermas hakların varlığından ancak toplumsallaşma ile bahsedilebileceğini savunur. Meşru pozitif hukukun ortaya çıkması için belirli bir toplumsal yapı içerisinde yer alan yurttaşların birbirlerinin haklarını karşılıklı olarak tanınması gerekir ki bu gereklilik demokratik müzakere sürecinin kurumsallaşmasının de zorunlu bir parçasıdır. Hakların karşılıklı olarak tanınması noktasında öne çıkan öznelerarası etkileşimi mümkün kılan ise iletişimsel eylemdir. İletişimsel eylem, bir tartışma ortamında ortaya atılan önermelerin geçerliliğinin özneler arasında onaylanmasını sağlayan etkileşim biçimidir. Dolayısıyla öznelerarası iletişimsel eylem, uzlaşılı yönelimlidir. Burada öznelerin bir normu karşılıklı olarak belirlemesi, neyin kural olacağına karşılıklı onaya göre karar vermesi esastır. Habermas kuralların geçerliliğine dair şu ifadelerde bulunur:

“B, kendisinden beklenen, A'nın kurala uygun davranışının sınanmasına, ancak, biri diğerine gerektiğinde bir hatayı *kanıtlayabildiği* zaman, yani gerektiğinde kuralın doğru uygulanışı hakkında bir anlaşma ortaya koyabildiğinde, girişebilir. Örneğin B, A'nın rolünü üstlenebilir ve onun neyi yanlış yaptığını gözler önüne serebilir. Bu durumda A, başlangıçtaki davranışını, böyle sonuçlanacaksa, B'ye kuralın yanlış bir uygulamasını kanıtlayarak gerekçelendirebilen eleştirici rolünü üstlenir. Bu *karşılıklı eleştiri* olanağı ve bir anlaşmaya götüren öğretme olanağı olmadan; her iki öznenin de, ona uymakla davranışlarını yönlendirdikleri kural üzerinde bir anlaşma olanağı olmadan, 'aynı' kuralın sözü bile edilemez; başka özneler de işin içine girmeseydi, aslında hiçbir kural olmazdı.”<sup>334</sup>

<sup>334</sup> Habermas, J. (1998). *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (s. 427). Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı.

Görüldüğü üzere Habermas bir normun statüsünü öznelerarası geçerliliğe bağlamaktadır. “Normlar, meşru bir şekilde düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin sürekli yeniden kurulmasına bağlıdır.”<sup>335</sup> İnsan haklarının doğuş mantığını da bu bağlama yerleşmektedir. Habermas kendi öznelerarasılık teorisini özne felsefesinin karşısında konumlandırarak modernite ile Aydınlanmanın yaşadığı krizin iletişimsel rasyonalite ve dolayısıyla iletişimsel eyleme dayalı öznelerarası felsefeyle aşılabileceğini savunur. Bugün Descartes’la başlatabileceğimiz modern özne anlayışının belirgin özelliği, yalıtılmış bir ben’in tüm bir varlık (ben-olmayan) alanının karşısında konumlandırılmasıdır. Bu bağlamda özne; düşünebilen, bilgiye sahip olan, hakikati kavrayan soyut ve kurucu bir yapıya bürünür. Descartes’ta düşüncenin maddeyle ilişkisi de dışsal bir ilişkidir, eş deyişle sahip olma ve kullanma ilişkisidir.<sup>336</sup> Habermas, özne felsefesinin ufkunda dolanıldığı sürece metafiziğe düşme kaygısının var olacağını ifade ederek<sup>337</sup> özne felsefesinde özne-nesne ilişkisi ve bu ilişkide aklın (öznel akıl) rolünü şu şekilde özetler:

Öznel akıl, öznenin olası nesnelere girebileceği tam iki temel ilişkiyi düzenliyor. Özne felsefesi 'nesne' deyince var olan olarak tasarlanabilecek her şeyi anlıyor; özne deyince de ilkin, dünyadaki bu gibi kendiliklerle nesneleştirici bir tutum içinde ilişkiye girme ve nesnelere kuramsal ya da pratik olarak egemen olma yeteneklerini anlıyorlar.<sup>338</sup>

Düşünür açısından özne felsefesi monolojik karaktere sahiptir. Daha açık bir ifadeyle, özne felsefesinde tekil öznenin nesnel dünyayla kurduğu ilişki ön plandadır. Habermas özne felsefesinde öznel aklın ön plana çıktığını; öznel aklın ise araçsal akılla ilişkili olduğunu göstermeye çabalar. Düşünür açısından özne felsefesinin bizi araçsal akıl kavramına götürmesinin nedeni özne ile nesne arasında kurulan ilişki biçimidir. Bu tarz bir felsefi yaklaşımda özne, nesnelere teorik ya da pratik olarak egemen olma yeteneğiyle sınırlandırılmaktadır. Habermas’ın öznel akıl özelinde yaptığı araçsal akıl eleştirisi bizi Frankfurt Okulu’nun ilk kuşak düşünürlerine götürür. Ancak Habermas, her ne kadar araçsal akıl eleştirisi yapmış olsalar da Adorno ile Horkheimer’in özne felsefesinin

---

<sup>335</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 61). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

<sup>336</sup> Bumin, T. (1996). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (s. 38). İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>337</sup> Habermas, J. (2001a). *İletişimsel Eylem Kuramı 1: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme* (s. 407). Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabcacı.

<sup>338</sup> A. g. e., s. 407.

sınırlarının dışına çıkmadıklarını iddia eder.<sup>339</sup> Habermas bu noktada kendi iletişimsel eylem teorisini ön plana çıkararak aklın iletişimsel boyutuna dikkat çekmeye ve modernitenin yaşadığı krizi aşmaya yönelik çözüm önerisi sunmaya çabalamaktadır. Habermas, özne felsefesinin monolojik karakterine karşın, iletişimsel eylem teorisiyle şekillenen öznelerarası felsefenin diyalojik bir karaktere sahip olduğunun altını çizer. Öznelerarası felsefede özne, elinin altında olan bir dünyayla (varlık ve bilgi alanıyla) tek yönlü bir ilişkiye girmez, diğer öznelerle uzlaşma yönelimli bir etkileşime girerek dünyayla da ilişki içerisine girmiş olur. Habermas, bilgi edinme ve dünyayla her türden ilişki kurma noktasında diğer öznelerin zorunluluğunu gerektirdiği için, iletişimsel eylem teorisinin, özne felsefesinden kurtulmayı mümkün kılacağını ileri sürer.

### 3.5.1. Ulus-üstü haklar anlayışı

İnsan haklarının ulus-devlet yapılanmalarının sınırlarını aşarak yeniden yorumlanması gerektiği açıktır. Düşünsel ve vicdani çeşitliliğin söz konusu olduğu günümüz dünyasının sorunlarına ulus-devlet sınırları içerisinde kalınarak çözüm üretmek mümkün görünmemektedir. Esasen ulus-devlet düşüncesi mevcut iktidar mekanizmalarının kendilerini meşrulaştırma aracı olarak ortaya çıkmıştır. Ancak Habermas bunun artık tam da meşruiyet krizini derinleştiren bir refleksi dönüştüğü görüşündedir. Bu bağlamda liberalizmin yaşadığı meşruiyet krizi liberal haklar anlayışının ulusal aidiyet üzerinden temellendirilmeye çalışmasıyla iyice derinleşmiştir. Aynı zamanda modernitenin de bir krizi olan ulus-devlet anlayışı aşılmadıkça Habermas'a göre insan hakları sisteminin etkin bir şekilde yürütülmesi mümkün olamaz ve hukukun meşruiyeti sağlanamaz. Düşünür açısından bu noktada modernitenin sahip olduğu özgürleşimci potansiyelin açığa çıkması önündeki önemli engellerden birisi de ulus-devlettir.

Ulus-devletin yaşadığı kriz kapitalizmin dönüşümüyle iyice artmıştır. Kapitalizm önceleri ulus-devlet anlayışını beslerken ve ondan beslenirken artık pazar ekonomisinin küreselleşmesiyle birlikte kapitalizm ile ulus-devlet arasında gerilimli bir ilişki baş göstermiştir. Devletlerin milli ekonomiye dair politikaları küreselleşmenin etkisiyle

---

<sup>339</sup> Habermas her iki düşünürün *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde yaptıkları çözümlemeyi eleştirerek onları Aydınlanmanın özgürleşimci potansiyelini görmezden gelmekle suçlar ve post-yapısalcılık tarafından canlandırılan bir Nietzscheciliğin gölgesi altında kaldıklarını savunur. [Habermas, J. (2003). "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno", *Cogito* (s. 85). Sayı. 36].



birlikte işlevini yitirmeye başlamıştır. Dolayısıyla uluslar-arası ekonomik sistem uluslar-üstü ekonomiye evrilmiş, geçmişte milli ekonomiler devlet sınırları içinde yer alırken şimdi artık bu devletler pazarların içine yerleşmiştir.<sup>340</sup> Bu durumun insan haklarına etkisi ise mal ve fırsatlarda eşitsizliğin giderek artması olmuştur. Küreselleşmenin sadece ekonomi alanında değil, toplumsal alanda da farklı sonuçlar doğurduğuna dikkat çeken Habermas'a göre bir yandan göç hareketleri, iklim krizi ve çevre sorunları, diğer yandan toplumlarda yükselen hak ve özgürlük talepleri karşısında ulus-devletin çözümleri yetersiz kalmıştır. Düşünür açısından buradan çıkış yolu ise ulus-devlet demokrasisi yerine kozmopolitan demokrasinin uygulanması ve anayasal yurttaşlığın kozmopolitan bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasıdır. Bu düşünme stratejisi Habermas açısından evrensel adaleti mümkün kılan dayanışma ilkesini yeniden gündeme getirir. Elverişli ekonomik koşulların söz konusu olduğu ulus-devlet dönemlerinde, politik topluluğun üyeleri olan yurttaşların birbirlerine bağlılık ve birbirlerine karşı sorumluluğunun haklar sistemi etrafında şekillendiğine dikkat çeken Habermas, küreselleşmeyle birlikte bu durumun tam tersine döndüğünü ifade eder. Anayasa, özel otonomi ve devlet yurttaşlığı otonomisini (kamusal otonomi) güçlendirirken hukuki ve fiili eşitlik arasındaki diyalektiğe kurumsal bir çerçeve oluşturmuştur ancak bu diyalektikten de yerel olaylar dışında bahsetmenin pek bir imkânı kalmamıştır.<sup>341</sup>

Özetle Habermas'a göre günümüz düşünsel ve vicdani çeşitliliğin yoğun olduğu toplumlarında haklar sisteminin ulus-üstü perspektiften varlık göstermesi için yurttaşlığın ulusal aidiyetlik üzerinden tarif edildiği bir demokrasi anlayışının değil tüm dünya yurttaşlarını kapsayan kozmopolitan demokrasi anlayışının tesis edilmesi zorunludur. Habermas bu düşünme biçiminden hareketle Carl Schmitt'in politik iradeyi homojen bir halkın ortak irade beyanı olarak görmesi temelindeki demokrasi anlayışını eleştirir. Her ne kadar demokrasi ancak ortak bir eylem olarak uygulanabilse de Habermas'a göre "Schmitt bu ortaklığı birbirlerini eşit ve özgür kabul eden vatandaşlar arasında yürütülen üst düzeyde öznelerarası bir anlaşma olarak yapılandırılmaz; halktaşların soydaşlığına

---

<sup>340</sup> Habermas, J. (2018b). *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Geleceği* (s. 26). Çev. Medeni Beyaztaş, 2. Baskı. İstanbul: Yarım.

<sup>341</sup> Habermas, J. (2010a). "*Öteki*" Olmak, "*Öteki*"yle Yaşamak (s. 28). Çev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

varmak için onu nesnelleştirir.”<sup>342</sup> Habermas Schmitt’in kimlik üzerinden tasavvur ettiği demokrasi anlayışını eleştirirken onun demokrasiyi liberalizmden ayırmasını ve kamusal tartışma prosedürünü parlamenter yasamadaki rolüyle sınırlandırmasını sorunlu bulur. Habermas’a göre Schmitt bu yönelimle demokratik irade oluşumunu genel katılımın evrenselci varsayımlarından ayırarak onu etnik olarak homojen bir nüfus alt katmanı ile sınırlamak için kavramsal bir zemin hazırlamıştır.<sup>343</sup>

Görüldüğü üzere Habermas insan haklarının ancak ulus-üstü bir anlayışla gerçek anlamda varlık kazanacağını, geliştirilip sürdürülebileceğini savunur. Burada tek tek ulus-devletlerin evrensel insan hakları söylemiyle nasıl bir arada bulunabileceği (bu bir tür tikel-evrensel ilişkisi sorunudur) sorusu akıllara gelebilir. En nihayetinde ulus-devlet fikri tamamen aşılammıştır ve hatta ulusal politikaların milliyetçilik esasına göre yürütülmeye devam ettiği ortadadır. Habermasçı perspektiften bakıldığında, her toplumun kendi hukuk sistemini kendisinin oluşturması gerektiği, eş deyişle politik kendi kaderini tayin hakkına sahip olduğu açıktır. Toplumların kendi kaderini kendilerinin belirlemesi, topluma içkin olan sosyo-kültürel değerlerden bağımsız değildir. Dolayısıyla ulusal değerlerle evrensel insan haklarının/ilkelerinin birbiriyle nasıl uzlaştırılacağı, haklara ulus-üstü perspektiften bakma gerekliliğinin pratikte nasıl bir karşılık bulacağı önemli sorulardır. Düşününün anayasal yurttaşlık kavramı esasen bu soru(n)lar için bir çözüm önerisidir. Habermas’ın anayasal yurttaşlık anlayışı evrensel insan haklarını gözetme görevinin sadece ulusların/ulus-devletlerin inisiyatifine bırakılmayacağını göstermesi bakımından kayda değerdir. Düşünür ulusal kurumlarla kozmopolit kurumlar arasında adalet ilkesi üzerinden rasyonel bir örtüşme gerçekleşmesi gerektiğine dikkat çeker. Düşününün bu noktadaki düşüncelerine geçmeden önce anayasal yurttaşlık ve “öteki”nin hakları meselesine değinmek, daha sonra ise kozmopolitan bir teorinin imkânına dair soruşturma yürütmek yerinde olacaktır.

---

<sup>342</sup> A. g. e., s. 43.

<sup>343</sup> Habermas, J. (1989). *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate* (ss. 138-139). Ed. & Çev. Shierry Weber Nicholse. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

### 3.5.2. Yurttaşlık, anayasal yurttaşlık ve dünya yurttaşlığı kavramlarının analizi

Yurttaşlık kavramı modernite bağlamında ele alındığında ulus-devlet anlayışına içkin olarak karşımıza çıkar. Habermas'ın bu noktadaki politik çabası küreselleşmeyle birlikte yurttaşlığın yaşadığı krizin aşılmasına yöneliktir. Düşünürü göre demokratik hukuk devletinde “karşılıklı kabullenilmesi gereken hakları tam olarak yürürlüğe koyan, anayasadır.”<sup>344</sup> Anayasanın yapıcısı ise yurttaşlardır. Bu nedenle Habermasçı anayasal yurttaşlık kavramını yasalar önünde eşit olmak gibi dar anlamda ele almak mümkün değildir. Düşünür anayasal yurttaşlıkla esasen demokratik müzakere sürecinin eşit ve özgür katılımcılarına işaret eder. Bununla birlikte yurttaşlık kavramını ulusal kimlikleri ifade etmenin ötesine taşıyarak bu kavrama uluslararası bir perspektiften bakılması gerektiğini savunur. Kısacası Habermas'ın yurttaşlık üzerine görüşlerini özellikle iki temel nokta üzerinden ele almak mümkündür. İlk olarak yurttaşlık belirli bir ulusa aidiyet şeklinde ele alınmamalı, ikinci olarak da bu kavramla yasaların yaratıcısı olan bireylere - dolayısıyla politik katılım hakkına sahip olanlara- gönderme yapılmalıdır. Bu iki temel nokta Habermas'ın anayasal yurttaşlık kavramının dünya yurttaşlığı kavramında içerilecek biçimde ele alınmasına da olanak sağlar. Toplumsal açıdan bir arada eşit ve özgür şekilde yaşamayı sağlamada artık dinin ve geleneksel değerlerin çözülmeye uğradığını hatırlatan Habermas bu noktada ulus-devlet mantığında açıklanan ulus kavramının eskisi gibi ne meşruluk iddiasında bulunabileceğini ne de toplumsal entegrasyonu mümkün kılabileceğini belirtir. Bu nedenle dünya yurttaşlığına dayanan kozmopolitan bir teoriye yönelmenin gerekliliğini göstermeye çabalar.

Habermas demokratik anayasal devletin normatif temellerinin dini olmayan ve metafizik sonrası bir tarzda meşrulaştırmasında kendisini Kantçı cumhuriyetçilik fikrine yakın görür. Bu fikre dayandırdığı politik liberal teori, geleneksel ve dini doğa hukuku öğretilerinin kozmolojik ya da kurtuluşçu varsayımlardan sakınan bir akıl hukuku geleneğine dayanır.<sup>345</sup> Kant'ın yanı sıra Rousseau'nun cumhuriyetçiliğine de yakınlaşan Habermas Rousseau'nun teorisinde öne çıkan demokratik öz-belirlenime dikkat çeker.

---

<sup>344</sup> Habermas, J. (2010a). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak (s. 111). Çev. İlnur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>345</sup> Habermas, J. (2012). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler* (s. 100). Çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi.

Demokratik anayasal devleti halkın bizzat istediği ve onun özgür iradesiyle meşrulaştırılmış bir düzen olarak tanımlayan Habermas'a göre Rousseau ve Kant, hukukun muhataplarının kendilerini aynı zamanda onun yazarı olarak görmeleri gerektiğine inanırlar.<sup>346</sup> Habermas her iki filozofa yakın duruş sergilese de onun esasen liberalizm ile cumhuriyetçilik arasında bir uzlaşma sağlamaya yöneldiğine değinmiştik. Bu bağlamda liberalizmin insan haklarını temele alarak geliştirdiği söylemde yurttaşlık, 'haklara sahip olmak' üzerinden tanımlanır, ki bu da onlara hakların dışarıdan verildiği izlenimini doğurur. Habermas demokratik devlet yurttaşlığı rolüyle bağlantılı olan, özneler arasında genişletilmiş bir özgürlük anlayışının da yine Rousseau'ya dayandırılabilceğini savunur.<sup>347</sup> Kant'ın özel otonomiye verdiği ağırlığı ve daha sonra değineceğimiz gibi yurttaşlığı burjuva olmak üzerinden temellendirdiği yaklaşım biçimini de eleştiren Habermas, her iki düşünürün teşebbüslerini küreselleşen dünyadaki sorunları çözmeye noktasında hangi açılardan dikkate almamız gerektiğini gösterme niyetindedir.

Yurttaşlık tartışmalarından hareketle insan haklarını temellendirmeye çabalayan Habermas'ın aksine Arendt, yurttaş-insan ayırımına dayanan bir düşünme biçiminden hareketle ulus-devletlerin yaşadığı krize paralel olarak insan hakları söyleminin de kriz yaşadığına dikkat çeker. Modern ulus-devletlerde hakların yurttaş hakları olarak tezahür ettiğinin altını çizen düşünür, İki Dünya Savaşı arasında yaşanan olaylarla yerinden edilen yurttaşların, sahip oldukları haklardan da mahrum edildiğini ifade eder. Yurttaş-insan ayırımı üzerinden ve mülteci sorunu temelinde inşa edilen bu düşünme biçimiyle Arendt, insanların kendilerini özellikli kılacak bir edimden yoksun ve "çıplak bir insan" olarak ortada kaldıklarını ifade eder.<sup>348</sup> Buradan hareketle, tüm diğer haklara sahip olmayı sağlayacak olan politik üyelik hakkına göndermede bulunarak bu durumu "haklara sahip olma hakkı" kavramında açıklar. Habermas'ın haklara konu olan öznenin belirlenmesinde "insan" ile "yurttaş" kavramlarını bütünleştirerek bir çözüm önerisi sunmaya çalıştığı görülmektedir. Böylelikle Arendt'in politik üyelik koşuluna bağlanan insan hakları düşüncesi Habermas'ta kozmopolitan bir kavrayışla karşımıza çıkar.

---

<sup>346</sup> Habermas, J. (2010a). "*Öteki*" Olmak, "*Öteki*"yle Yaşamak (s. 20). Çev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>347</sup> Habermas, J. (2012). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler* (s. 259). Çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>348</sup> Arendt, H. (2021). *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm* (ss. 255-314). Çev. Bahadır Sina Şener. 7. Baskı. İstanbul: İletişim.

Düşünür bu bağlamda anayasaya bağlılığı dünya yurttaşlarını kapsayan bir anayasaya bağlılık şeklinde yeniden yorumlar. Ona göre anayasaya bağlılık devlete bağlılığı aşmalıdır. Böylece “bugün ulus-ötesi düzlemde gözlemlediğimiz gelişmelere- ‘anayasanın’ aşamalı olarak ‘devletten kopuşuna’- duyulan yakınlık da artacaktır.”<sup>349</sup> İnsan haklarının uygulanması bu noktada ulusal kurumlarla uluslararası kurumlar arasında bir uzlaşmayı varsayar. Daha önce değinilen ulusal pratiklerle evrensel insan hakları arasındaki gerilim böylesi bir kurumsal uzlaşısı sayesinde giderilmeye çalışılır. Bununla birlikte Habermas hakların hayata geçirilmesinde ulustan ulusa farklılıklar olduğunun farkındadır. Bu nedenle düşünürün anayasal yurttaşlık etrafında şekillenen haklar anlayışının ulusal kurumların kendi kaderini tayin hakkının ortadan kalkmasına yol açacağını düşünmemek gerekir. Habermasçı anayasal yurttaşlık “hem anayasal demokrasi fikrinde örtük olan evrenselci ilkelere ortak bir bağlılığa hem de bu ilkelerin belirli ulusal kurumlar biçiminde hayata geçirilmesine atıfta bulunur.”<sup>350</sup>

Habermas’ın hakları ulus-üstü bir perspektiften ele alması ve yurttaşlık ile insanlık arasında kurduğu ilişki onun kozmopolitan politika teorisinin temelini oluşturur. Kant’ın kozmopolitan hukuk teorisini geliştirmeye çalışan Habermas bu teorisinin günümüz dünyası için nasıl dönüştürülebileceğini ve gerek kavramsal gerekse de pratik yönüyle hangi açılardan savunulabileceğini, hangi açılardan savunulamayacağını soruşturur. Bu soruşturma günümüz dünyasının başta göçmenlik olmak üzere birçok sorununa ışık tuttuğu gibi bu sorunların çözümüne yönelik somut adımların neler olması gerektiğine dair de bize fikir verir.

### 3.6. Kozmopolitanizm ve İnsan Hakları

Uluslararası hukuk ve insan hakları tartışmalarının merkezi kavramlarından birisi de kozmopolitanizmdir. Kozmopolitanizm yerel, ulusal ve bölgesel ilişkilerin tartışacağı belirli değer alanları hakkında argüman ve müzakere arayışı için uygun olan temeli ya da çerçeveyi sağlar.<sup>351</sup> Kavramın tarihi Antik Yunan’a kadar geri gitse de burada bizim için

---

<sup>349</sup> Habermas, J. (2007b). *Bölünmüş Batı* (s. 75). Çev. Dilman Muradoğlu. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>350</sup> Fine, R. & Smith, W. (2003). “Jürgen Habermas’s Theory of Cosmopolitanism”, *Constellations*, (s. 471). Vol. 10, No. 4.

<sup>351</sup> Held, D. (2005). “Principles of Cosmopolitan Order”, *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (s. 18). Ed. Gillian Brock-Harry Brighouse. London: Cambridge University Press.

önemli olan modern kozmopolitanizm ve onun çağdaş dönemdeki yansımalarıdır. Modern kozmopolitanizm anlayışının öncüsü sayılan Kant kendisinden sonraki tartışmaların seyrine büyük oranda yön vermiş bir filozoftur. İster savunmacı ister reddiyeci pozisyonda olsun, kozmopolitanizm tartışması yürütenlerin Kant'a temas etmemesi pek mümkün görünmemektedir. Habermas'ın insan haklarına dayalı politika felsefesinde de kozmopolitanizm anahtar kavramlardan birisidir. Düşünür kendi kozmopolitanizm anlayışını Kant'tan hareketle ve onda eksik gördüğü yönleri tamamlama saikiyle geliştirir. Habermas'ın amacının “Kantçı kozmopolitanizmin -cumhuriyetçilik, otonom bir kozmopolitan hak/hukuk anlayışı, evrenselleştirilebilir ahlak yasası gibi- kazanımlarını vurgulayarak onu restore etmek”<sup>352</sup> olduğunu söylemek mümkündür.

Dünya barışının tesis edilmesi için kozmopolitan bir düzen öngören Kant'ın politika teorisinde özellikle iki kavramın ön planda olduğu söylenebilir. Bunlar “evrensel insanlık” ve “ebedi barış” kavramlarıdır. Filozofun hukuk felsefesinin ana hatlarını oluştururken başvurduğu bu kavramlar onun ahlak-politika ilişkisini nasıl kurduğunu ve insan haklarını temele alan kozmopolitan bir teorinin neden zorunlu olduğunu anlamamız için başlangıç noktası oluştururlar. Kant ebedi barışa yönelik düşüncelerini<sup>353</sup> bireyler arasındaki çatışmaların nasıl çözüleceği sorusundan devletler arası çatışmanın nasıl çözüleceği sorusuna geçişte ortaya koyar. Bu noktada insanlar için geçerli olduğunu savunduğu doğa durumu fikrini devletlere de uygular. Filozofa göre hem tek tek bireyler hem de devletler doğa durumunda potansiyel olarak çatışma hâlinindedirler. Onları barışa yönlendirecek olan ise evrensel bir insanlık idesidir. Kant bu bağlamdan hareketle ebedi barış düşüncesinin üç amaç maddesinin olduğunu söyler. Bu amaçlardan ilkine göre her devletin sivil anayasasının cumhuriyetçi olması, ikincisine göre devletler hukukunun özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanması, üçüncüsüne göre ise dünya yurttaşlığı hukukunun evrensel konukseverlik koşulları ile sınırlandırılması gerekmektedir. Bu son amaç maddesi Kant'ın ilerlemeci tarih anlayışının nihai ereği olarak tezahür eder. Kant'a göre devletler önce kendi içlerinde barışı tesis ederek adalet idealine ulaşmalı, bunu sağlamak amacıyla da cumhuriyetçi bir düzen kurmalıdır. Kant, cumhuriyetçiliği ulus-

---

<sup>352</sup> Başkır, Ü. D. (2015). “Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmopolitanizmi Yeniden Düşünmek” (s. 129). *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi.

<sup>353</sup> Kant, I. (1984a). “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme (1795)”, *Kant: Seçilmiş Yazılar* (ss. 223-266). Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi.

devletlere içkin şekilde ele alır. Nihai erek olan kozmopolitan hak anlayışı da bir ulusun yurttaşları olan insanların gittikleri diğer devletlerde düşmanca muamele görmemesi hakkı olarak tanımlanır. Özetle Kant devlet hukuku, devletler hukuku ve son olarak konukseverlik hakkında açıklanan kozmopolitan hukuk üzerinden politika teorisine yön verir. Devletler arasında hukuki durumun sağlanması için savaşların ortadan kaldırılması gerektiğini dile getirir ve tarihin ereğine uygun şekilde ebedi barış idealine doğru yol almayı hukukun normlaştırılması için önemli bir teşebbüs olarak görür.

Habermas, kendi kozmopolitanizm anlayışını, Kantçı kozmopolitanizmin revizyonu olarak sunar. Bu bağlamda öncelikle Kant'ın, çağın deneyimlerinden ve akıl hukuku kavramlarından hareketle geliştirdiği teorisinin temel kavramlar düzeyinde revize edilmesi ve bizi bugün Kant'tan uzaklaştıran bu deneyimlerin neler olduğunun tespit edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>354</sup> Bu bağlamda ilk olarak milliyetçilik, ekonomik gelişmeler ve küreselleşmeden hareketle ilerler. Habermas toplumsal ve tarihsel gelişmelerden sonra ikinci olarak ise, Kant felsefesinin teorik arka planındaki açmazların tespit edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu bağlamda düşünürün ahlak-politika ilişkisini, erekselci tarih anlayışını ve özel-kamusal otonomi ayırımını eleştirerek post-metafizik çağda politika kavrayışının nasıl olması gerektiğine dair bir soruşturma yürütür.

### **3.6.1. Çoğulcu toplumların sorunlarına bir çözüm önerisi: Habermasçı kozmopolitan politika teorisi**

Habermasçı kozmopolitanizm ulus-devlet modelinin günümüz çoğulcu toplumlarındaki sorunlar karşısındaki yetersizliği üzerinden temellenir. Düşünür, hakları ulus-üstü boyutta ele alır ve küreselleşmeyle birlikte düşünsel ve vicdani çeşitliliği yüksek toplumlarda ortaya çıkan sorunlara ancak ulus-devlet modelinin aşılmasıyla çözüm bulunabileceğini savunur. Bu aynı zamanda modernitenin yaşadığı krizin nasıl aşılacağına yönelik bir çözüm önerisi olarak da okunabilir. Modernite ile birlikte akıl, özgürlük, insan hakları gibi kavramların altı oyularak tüm bu ilkeler egemen ideolojinin kendini meşrulaştırdığı araçlara dönüşmüştür. Habermas açısından modern anayasal hukuk devletlerinde kozmopolitan hukuk anlayışı kendisini ulus-devlet anlayışının yetersizliği üzerinden

---

<sup>354</sup> Habermas, J. (2010a). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak (s. 70). Çev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

mantıksal bir zorunluluk olarak sunar. Düşünür, ulus-üstü bir anlayıştan hareketle inşa ettiği teorisinde anayasal yurttaşlık kavramını kozmopolitanizm kavramıyla iç içe geçirerek çağımız sorunlarına bir çözüm önerisi sunma çabası güder.

Habermas, günümüz küreselleşen dünyasında sınırların ortadan kalktığını, ekonomik gelişmelerin ulus-devletlerin milli ekonomi uygulamalarını zora soktuğunu, göç dalgalarıyla birlikte farklı düşünce ve inançlara sahip insanların bir arada yaşama tecrübesi edindiğini hatırlatır. Bu nedenle Kant'ın kozmopolitan teorisinin günümüz dünyası için yeniden formüle edilmesi gerektiğini savunur. Buradan hareketle, günümüz çağındaki şu üç temel noktaya eğilir: milliyetçilik, ekonomik gelişmeler ve küreselleşme. Habermas buradan hareketle milliyetçilik, ekonomik gelişmeler ve küreselleşmeyi içerecek biçimde Kant'ın (1) cumhuriyetlerin barışçıl doğasına, (2) dünya ticaretinin toplumsallaştırma gücüne ve (3) politik kamuoyunun işlevine yönelik iddialarının tarihsel açıdan gözden geçirilmesi gerektiğini vurgular.<sup>355</sup>

Habermas “200 Yıl Sonra-Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Bakış” başlıklı yazısında Kant'ın kendi yaşadığı zamanın deneyimlerinden hareketle geliştirdiği kozmopolitanizm anlayışının günümüz deneyimleriyle uyuşmadığına dikkat çeker. Bu bağlamda öncelikle savaş kavramı üzerine eğilir. Düşünürü göre Kant'ın ebedi barışın gerçekleşmesine yönelik bir hukuk teorisi inşa ederken bildiği savaşlar dünya savaşları, iç savaşlar/halk savaşları, ya da ideolojik olarak güdülenmiş ve yok etmeye-zorla yerinden etmeye yönelik savaşlar değil, “tek tek devletler ve ittifaklar arasında bölge sınırları içerisinde kalan anlaşmazlıklardı.”<sup>356</sup> Kant'ın ebedi barış ideali bu bağlamda ulus-devletlerin çıkarlarının korunmasıyla sınırlanır. Habermas bu noktada Kant sonrası dünyanın deneyimlediği şeylerden birinin milliyetçiliğin yaşadığı dönüşüm ve yarattığı yıkıcı etkiler olduğundan bahseder. Düşünür milliyetçiliğin bir zamanlar bütünleştirici bir etki yaratsa da günümüz çoğulcu toplumlarında tam tersi bir etkiye ve insan hakları ihlallerine yol açtığına dikkat çeker. Bu nedenle ona göre ulusal aidiyete dayalı düzenleyici ilke, yerini adaleti içeren kozmopolitan ilkeye bırakmalıdır. Kant'ın cumhuriyetçi devletlerin barışçıl bir doğaya sahip olacağına yönelik -tarihin teleolojik yorumlanmasıyla bağlantılı olarak- iddiasının Kant sonrası dünyada yaşanan savaşları ve işlenen insanlık suçlarını düşündüğümüzde

---

<sup>355</sup> A. g. e., s. 75.

<sup>356</sup> A. g. e., s. 71.



isabetli olmadığını görürüz. Bu bağlamda Kant'a eleştiriler yönelten Adorno tarihin geldiği bu noktada ilerleme ile barbarlığın kitle kültürüyle iç içe geçtiği bir dünyada yaşadığımız gerçeğine dikkat çeker.<sup>357</sup> Habermas Kant sonrası insanlığın deneyimlerini göz önünde bulundurduğumuzda cumhuriyetçi yönetimlerin gelişmesine bağlı olarak uluslararası ilişkilerde savaş ruhunun azalacağına yönelik iddiasının sarsıldığını kabul eder. Kant savaşın olumsuz etkilerinin yurttaşların kendi çıkarlarına ters düşeceğinden hareketle anayasal devletlerde insanların hükümetleri barışçıl politikalara yönelteceğine inanıyordu. Habermas aslında daha o dönemlerde bile fark edilebilecek bir çelişkiye dikkat çekerek Kant'ın iyimser yaklaşımının çok geçmeden çürütüldüğünü ifade eder. Ona göre Kant, egemen devletlerin özgürlük ve ulusal bağımsızlık ilkelerinin özellikle askeri seferberlikte açığa çıkan milliyetçi ruhla bütünleşerek sınırları aşan ve yakıp yıkmaya yönelik özgürlük savaşlarıyla sonuçlanacağını kestirememiştir.<sup>358</sup> Bu eleştirilere rağmen Habermas devlet içerisinde gerçek anlamda demokratik bir düzenin sağlanmasıyla dışarıya karşı barış yanlısı tutumun artacağına yönelik Kantçı iddiayı tamamen reddetmez. Bu nedenle kendi kozmopolitan teorisini temellendirirken topluma içkin değerlerin ulusal çıkarların ötesine taşınarak demokrasi ve insan haklarının uygulamaya geçirilmesi yararına geliştirilmesi gerektiğinin altını çizer.<sup>359</sup> Düşünürün müzakereci demokrasi anlayışı bu koşulların değiştirilmesi için önemli bir işleve sahip olma iddiasındadır. "Müzakereci demokrasi, ilkesel olarak, politik ve bürokratik örgütlerin söylemsel arabuluculuğunu geliştirerek iletişimsel eylemleri aracılığıyla insanları yetkilendirmek için grup dayanışmasının yanı sıra bireysel özerkliği de teşvik eder."<sup>360</sup>

Habermas ilk olarak milliyetçilik üzerinden Kantçı cumhuriyetçiliği ele aldıktan sonra ikinci olarak da ekonomik ilerlemenin devletler arasındaki savaş durumunu ortadan kaldıracak bir potansiyele sahip olduğu iddiasını ele alır. Kant nasıl ki ulusal çıkarların devletleri barışa yönlendirme gücüne sahip olduğunu düşünüyorsa aynı şekilde gelişen ticari ilişkilerin de bu güce sahip olduğunu düşünür. Hatta ona göre en büyük güç kaynağı

---

<sup>357</sup> Adorno, T. W. (2017). *Minima Moralia* (ss.54-55). Çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan. 9. Basım. İstanbul: Metis.

<sup>358</sup> Habermas, J. (2010a). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak (s. 76). Çev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>359</sup> A. g. e., s. 77.

<sup>360</sup> Morris, M. (2009). "Social Justice and Communication: Mill, Marx, and Habermas", *Social Justice Research* (s. 135). No. 22.

para olduğu için eninde sonunda devletleri barışa götürecektir. Habermas'a göre Kant "kapitalist gelişmenin, hem barışçı hem de özellikle siyasi liberal toplumların olası barışa hazır oluşlarını tehdit ederek sosyal sınıflar arasında bir ayrıma yol açacağını henüz bilmiyordu."<sup>361</sup> Dolayısıyla kapitalist sanayileşmenin sınıf çatışmalarını artırarak hem iç politikada sorunlar yaratabileceğini hem de dış politikayı savaştıran bir emperyalizme sürükleyeceğini öngörememişti.<sup>362</sup> Habermas bu noktada küreselleşmeyi dikkate alarak Kant'ın anlayışının yeniden yorumlanması ve günümüz dünyasındaki sorunlara çözüm üretecek bir kozmopolitan teorinin temellendirilmesi gerektiğini vurgular. Habermas'a göre İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan facialardan sonra- köklü milliyetçiliğin enerji kaynaklarını tükettiği dönemlerde- ulusal ekonomilerin oluşturduğu kartelleşme, Kant'ın barış yanlılığına katkı sağlayacağına inandığı "uluslararası politikanın ekonomikleştirilmesi"ni sağlayabilecekti.<sup>363</sup> Küreselleşmenin etkisiyle dünya genelinde yaygınlaşan kitle iletişim araçlarının, ağlar ve sistemlerin toplumsal ilişkileri büyük oranda etkilediğine dikkat çeken düşünür, bu küreselleşme süreçlerinin karmaşık toplumlara, teknik açıdan yetersiz altyapıları dolayısıyla daha da yaralayacağını; büyük güçler arasındaki askeri anlaşmazlıklardan çok fazla söz edilemezken bölgesel anlaşmazlıkların ağır kurbanlar vererek arttığını vurgular. Ayrıca yine küreselleşmeyle birlikte uluslar ötesi işletmeler ya da uluslararası etkin özel bankalar gibi dinamiklerin ulus-devlet egemenliğini içten içe tahrip ettiğini dile getirir.<sup>364</sup> Habermas ekonominin ulusal olmaktan çıkmasıyla birlikte ulusal politikaların üretim koşullarına yönelik egemenliklerinin ve sosyal standardın korunmasını sağlayacak itici güçlerinin de ortadan kalktığını savunur. Bu nedenle düşünür açısından küreselleşmenin insan hak ve özgürlükleri açısından doğurduğu olumsuz sonuçlar ancak ulus-üstü haklar anlayışıyla aşılabılır.

Bu noktada Habermas son olarak -milliyetçilik, ekonomi ve ticaretin gelişimi, küreselleşme tartışmalarıyla da bağlantılı şekilde- Kant'ta politik kamunun işlevini sorgulayarak Milletler Cemiyeti'nin hayalperest bir tasarım olmadığını temellendirmeye

---

<sup>361</sup> Habermas, J. (2010a). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak (ss. 77-78). Çev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>362</sup> A. g. e., s. 78.

<sup>363</sup> A. g. e., s. 78.

<sup>364</sup> A. g. e., s. 78.

girişir. Kant Aydınlanmayı insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu ergin olmayış durumundan, eş deyişle aklını başkasının kılavuzluğunda kullanma durumundan kurtuluş olarak tanımlar.<sup>365</sup> Bireylerin bu durumdan kurtulmasının çok kolay olmadığını ancak kitlenin/toplumun kendisini aydınlatmasının nispeten daha kolay olduğunu düşünen filozofa göre bunun sebebi topluluğun içinde bağımsız düşünebilecek birkaç kişinin her zaman var olmasıdır. Bu kişiler kendi kendilerini aydınlatmakla yetinmeyip rasyonel ve bağımsız düşünmenin ödev olduğunu çevrelerine de yayacaklardır.<sup>366</sup> Kant aklın kamusal kullanımına yaptığı vurguyla toplumun ahlak yasasına uygun ilkeleri kamuoyuyla paylaşması, dolayısıyla kamuoyunu aydınlatması işlevini gündeme getirir. Habermas'ın da altını çizdiği üzere, “Kant büyük kamuoyu içerisinde oldukça küçük bir kesimin oluşturduğu, çok yönlü, edebiyatla yoğrulmuş, engin fikirlere götüren bir topluluğun daha şeffaf olacağını düşünüyordu.”<sup>367</sup> Habermas aklın kamusal kullanımı noktasında Kant'ı takip etse de (düşünürün sivil toplumu kamusal alanla devlet ve ekonomi arasında işlevsel kılması da Kant'la yakınlaştığını gösterir) ona göre Kant ileride bu kamuya kitle iletişim araçları aracılığıyla müdahale edileceğini, onun anlambilimsel açıdan bozulup yapısal bir dönüşüme uğrayacağını, “konuşan” aydın ortamının öğretisi yoksunluğuna varacağını ve yanıltmacı bir işlev göreceğini öngöremezdi.<sup>368</sup> Habermas küreselleşmenin kitle iletişim araçlarıyla ulaştığı bu yıkıcı etki konusunda Adorno ve Horkheimer'la paralel düşünür. Adorno ile Horkheimer, kültür endüstrisinin toplumsal özgürleşimi engelleyici potansiyeline dikkat çekmişlerdir. Adorno'ya göre kültür endüstrisi kitle iletişim araçları aracılığıyla kitleleri kendisine uyarlar ve böylece insanlar kolektif olarak karşılaştıkları zorluklardan genele boş bir uyum sağlamayı kabul ederek rahatlıkla kurtulurlar.<sup>369</sup> Habermas düşünürlerden farklı olarak özgürleşim potansiyelini mümkün görmekte ve bu noktada Kant felsefesini günümüz dünyasında yeniden yorumlamayı önermektedir. Düşünüre göre kamusal iletişimsel özgürlüklerin kullanılması ve politik toplumsallaşma yoluyla kültürler arası bir kaynaşmayı gündeme getiren Kant'ın teorik düzeydeki

---

<sup>365</sup> Kant, I. (1984b). “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”. *Kant: Seçilmiş Yazılar* (s. 214). Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi.

<sup>366</sup> A. g. e., ss. 214-215.

<sup>367</sup> Habermas, J. (2010a). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak (s. 80). Çev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>368</sup> A. g. e., s. 80.

<sup>369</sup> Adorno, T. W. (2011). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (s. 117). Çev. Nihat Ülner-Mustafa Tüzel-Elçin Gen. İstanbul: Metis.

açmazlarını küreselleşmeyi de dikkate alacak biçimde ortaya koymak gerekir. Habermas iletişimsel aklı Kant'ın pratik ve yasa koyucu akıl kavramının yerine ikame ederek kendi teorisini şekillendirir.

Bu belirlemelerden hareket eden Habermas uluslararası hukukun anayasallaşması gerektiğini öne sürerek uluslararası hukukun ulus-devletlerin gücünü sınırlayan bir mekanizma işlevi göreceğini savunur. Düşünür bu nedenle Birleşmiş Milletler'in yapısal bir reform geçirmesini ve ulus-devletlerin hukuk sistemlerinin geliştirilmesi için Avrupa Birliği'nin etkin bir rol üstlenmesi gerektiğine değinir. Habermas özellikle Vietnam Savaşı ile Körfez Savaşı sonrası dikkatleri üzerine çeken Birleşmiş Milletler Örgütü'nün daha yakın zamanda önemli bazı meseleleri dünya kamuoyunda gündemde tutmasına değinir. Bunlar (Rio de Janeiro'da) dünyayı sarsan ekoloji, (Kahire'de) nüfus artışı, (Kopenhag'da) yoksulluk ve (Berlin'de) iklim sorunlarına ilişkin arka arkaya düzenlenen konferanslardır. Habermas burada dünya kamuoyuna seslenecek yapıların neden önem arz ettiğini gösterme çabasıdadır. Düşünürü göre bu tarz girişimler en azından belirli bir politik baskı niteliği taşırlar. Habermas bu girişimlerde açığa çıkan duyarlılığın ulusal platformlarca elde edilen yapılanmalarla başka yönlere çekildiğini göz ardı etmemek gerektiğini hatırlatarak birbirlerinde uzak yaşayan ama aynı konular hakkında karşılıklı görüşlerini anında aktaran, katılımcılar arası iletişimi sürekli kılan destek yapılarına yine de gereksinim olduğunu belirtir.<sup>370</sup> Kant özellikle savaş ve barış tartışması üzerinden devletler arasında barışı sağlamaya yönelik anlaşma ve sözleşmelerin önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Kant anayasanın hukuksallaşması gerekliliğinden hareketle “gevşek bir devletler konfederasyonunu aşmayı ve dünya çapında kabul görece ve uygulanacak, aynı anda devletlerin ve yurttaşların haklarının tanımlanacağı anayasal normlar oluşturmayı gündeme getirmektedir.”<sup>371</sup> Habermas Avrupa Birliği'ne biçtiği rolle ulus-devletin yurttaşlarının dış güçlere karşı korunması anlayışının yerini anayasal topluluk arasındaki

---

<sup>370</sup> Habermas, J. (2010a). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak (s. 81). Çev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi. Habermas hâlâ dünya çaplı, hatta Avrupa çaplı bir kamuoyunun yokluğunu gündeme getirir. Ancak bunun gerçekleşmesinin imkânsız olmadığını şu sözlerle dile getirir: “Fakat yalnızca bu tür konferanslarla değil, aynı zamanda ulus-ötesi toplulukları oluşturmak ve harekete geçirmek için etkin bir rol oynayan Green-peace ya da Amnesty International gibi devletsel-olmayan yeni organizasyonlar, kamuoyunda, devletlere karşı uluslararası örgütlenmiş sivil toplumdan çıkan aktörlerin sayısının gün geçtikçe arttığına ilişkin bir göstergedir.” [A. g. e., s. 81].

<sup>371</sup> Başkır, Ü. D. (2015). “Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmopolitanizmi Yeniden Düşünmek” (s. 169). *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi.

dayanışmaya bırakmasına işaret eder. Habermas bu noktada ulusal sınırların ötesine uzanan ortak bir demokratik idareye dikkat çeker. “Birliğin vatandaşlarının tamamı, şiddeti tekeline almaya devam eden üye devletlerin halklarıyla, ancak devletin vatandaş dayanışması bir biçim değişikliğine uğrarsa egemenliği fiili olarak paylaşabilirler”.<sup>372</sup>

Habermas, çağın deneyimlerinin göz önünde bulundurularak Kantçı kozmopolitanizmin nasıl revize edilmesi gerektiğine yönelik tüm bu tespitlerin ardından, Kant felsefesinin teorik arka planından kaynaklanan sorunları da tespit ederek yeni bir kozmopolitan teorinin geliştirilmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda öncelikle Kant’ın kurduğu ahlak-politika ilişkisine ve bu ilişkide yurttaşlığın görünümüne, ikinci olarak erekselci tarih anlayışına, üçüncü olarak ise özel otonomi-kamusal otonomi ayırımına yönelik eleştiriler sunar.

Habermas Kant’ın politikayı ahlaka bağımlı şekilde yorumlamasına ve bu yolla cumhuriyetçilik fikrini temellendirmeye çalışmasına itiraz eder. Düşünür açısından Kant’ın doğa durumu anlayışından hareketle bir dünya yurttaşlığı fikrine ve cumhuriyetçiliğe ulaşması ahlak-politika ilişkisinin yanlış temeller üzerine oturtulduğunu göstermektedir. Habermas yine yurttaşlık tartışması üzerinden Kant’ın kamusal alan düşüncesindeki eksiklikleri göstermeye çabalar. Kant sırf doğanın zorlamasıyla ortaya çıkacak adil düzeni burjuva toplumuyla özdeşleştirir. Habermas’a göre Kant politik işlev gören kamusal alanın belli toplumsal şartlarını bu şekilde geliştirmeye çalışır ve “bu şartlar, daima serbestçe rekabet eden mal sahiplerinin özel özerkliğe bırakılmış toplumsal ilişkilerine bağlıdır.”<sup>373</sup> Habermas burjuva özelinde açıklanan yurttaşlık eleştirisinin yanı sıra Kant’ın evrensellik ilkesinin soyut anlamını da kabul etmeyerek insanlık ile yurttaşlığın ancak dayanışma ideali temelinde bütünleşebileceğini düşünür. Kant’ın öznelerarasılıktan kopuk akıl anlayışının yerine ve iletişimsel akıl ikame eden Habermas yurttaşlığın ancak dayanışma gibi somut bir ideal bağlamında evrensel bir ilkeye dönüşebileceğini savunur. Dolayısıyla düşünürü göre uluslararası hukukun barışa yönelmesinde her ne kadar Kant’ın kamusal akıl, aleniyet gibi kavramları

---

<sup>372</sup> Habermas, J. (2014). “Demokratik Bir Avrupa Anayasası için Katkı”, *Jürgen Habermas ile Avrupa’yı Onarmak* (s. 74). Çev. Z. Karagöz-M. E. Yılmaz- Z. Atay. Der. Yves Charles Zarka. İstanbul: Pinhan.

<sup>373</sup> Habermas, J. (2018a). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (s. 209). Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar. 15. Baskı. İstanbul: İletişim.

geçerliliğini korusa da iletişimsel öznelarasılığa dayanmayan bir rasyonellik günümüzde kendisine yer bulamaz; dolayısıyla buradan hareketle insan haklarına dayalı kozmopolitan bir anlayış gerekçelendirilemez.

Kantçı yurttaşlık kavramına eşlik eden “uluslar federasyonu” tasarımı da Habermas açısından problemlidir. Ona göre uluslar federasyonu dünya yurttaşlarından ziyade devletlerin oluşturduğu bir birlik tasarımıdır.<sup>374</sup> Habermas öznelarası etkileşimi devletler boyutunda ele alırken yasaların ya da anlaşmaların ortaya çıkmasında bireylere aktif rol verir, Kant ise tek tek devletleri taraf olarak belirler. Burada Kant’ın aklın kamusal kullanımına dair düşüncelerine atıfta bulunularak, bireylerin karar alma süreçlerinde pasif olmadığı yönünde bir eleştiri mümkün görünmektedir. Kant ebedi barışın tesisi için sadece devletlere seslenmekle yetinmez, yurttaşlara da seslenir. Bu nokta filozofun Aydınlanma düşüncesinde kendisini açık bir biçimde gösterir. Toplumun kendi kendini aydınlatması, barış idealini kamusalılıkta dile getirmesi mümkündür ve bu bir sorumluluktur aynı zamanda. Habermas bu durumun farkında olsa da, insan haklarının etkin bir biçimde işlemesi için bireylerin yasa yapıcı niteliğinin net ve güçlü bir biçimde ortaya çıkarılması gerektiğini düşünür. Habermas Kant’la ortak bir anlayıştan hareketle aklın kamusal kullanımının bireysel özgürlüklerle devlet arasında bir uzlaşma sağlamaya yöneldiğini kabul eder. Ancak bu noktada Kantçı pratik akıl yerine iletişimsel akıl devreye sokar. Tüm bunların yanı sıra, Kantçı konukseverliğin dünya yurttaşlığı için yeterli bir temellendirmeden yoksun olduğunu ve bu nedenle Habermas’ın kozmopolitan teorisinde kendisine yer bulamadığını söylemek mümkündür. Konukseverlikle ilgili bu türden bir yorum sadece Habermas düşüncesinde görülmez. Bu noktada Jacques Derrida ile Şeyla Benhabib’in katkıları ve eleştirileri de önemlidir. Derrida açısından Kantçı konukseverlik, ev sahibi ile misafir arasındaki ilişkileri düzenleme koşuluna bağlanan bir hak anlayışını ifade eder. Burada yabancıya ya da misafirin konumu ev sahibinin dilinin ve yasalarının sınırları içerisinde kalır.<sup>375</sup> Bu nedenle Derrida konukseverliğin koşulsuz bir tanımlamayı içermesi gerektiğini savunur. Benhabib de Kant’ın konukseverliğinin koşulluluğuna dikkat çekerek konukseverliğin geçici ikamete göndermede bulunduğunu, dolayısıyla

---

<sup>374</sup> Habermas, J. (2010a). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak (ss. 84-85). Çev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>375</sup> Derrida, J. (2000). “Hospitality”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* (ss. 3-18). Çev. Barry Stocker & Forbes Morlock. Vol. 5, No. 3.

kozmpolitan hak anlayışının da geçici ikamet ile kalıcı ikamet arasındaki ayırmadan ötürü zayıfladığını dile getirir.<sup>376</sup>

Habermas'ın Kant felsefesine yönelik bir diğer temel eleştirisi ise filozofun sahip olduğu erekselci tarih anlayışdır. Kant'ın özellikle özgürlük ile ahlak yasası arasında kurduğu ilişkinin, ilerlemeci tarih fikrinde açılanmasının Habermas tarafından sorunlu görüldüğünü söylemek mümkündür. İnsanların savaş durumundan barış durumuna geçmelerinin sebebini, doğanın insanları buna zorlamasında gören Kant'ın bu düşünceleri onun toplumdışı toplumsallık (*ungesellige Geselligkeit/unsocial sociability*) kavramsallaştırmasında ifadesini bulur. Kant bu kavramla, yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın bir araç olarak kullandığı antagonizmaya işaret eder: “burada antagonizm ile insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum.”<sup>377</sup> Doğaya içkin olan bu antagonizmanın yasaya uygun bir düzenle sonuçlanacağına inanan Kant hem tek tek bireylerin hem de devletlerin tarihsel süreçte daha iyiye gideceğini savunur. Kant'ın bu görüşü, moderniteyi her türden metafiziğin ötesinde tartışmaya açan Habermas açısından kabul edilebilir görünmemektedir. Esasen Habermas'ın erekselci tarih eleştirisi, Kant'ın bu tarz bir yaklaşımla politikayı ahlaka indirgeyen tutumunu sürdürmesine yöneliktir.

Habermas'ın Kant'a yönelik üçüncü temel eleştirisi ise filozofun özel otonomi ile kamusal otonomi arasında yaptığı radikal ayırmadır. Habermas'a göre özel otonomiye ifade eden temel insan hakları Kant'ta ahlaki haklar olarak belirir ve bu noktada ahlak hukuka üstün bir konuma yerleştirilir.<sup>378</sup> Politik katılım haklarını ifade eden kamusal otonomi de politika öncesi varsayılan bu ahlaki ilkelere dayanarak ortaya çıkar. Habermas temel insan haklarına dayalı özel otonomi olmadan kamusal otonomiden, politik katılım haklarına dayalı kamusal otonomi olmadan da özel otonomiden bahsedilemeyeceğini öne sürer. Başkır'ın da haklı biçimde gösterdiği gibi, “hukukun ve politikanın tüm odağı bireysel

---

<sup>376</sup> Benhabib, S. (2006). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* (ss. 45-52). Çev. Berna Akkıyal. İstanbul: İletişim.

<sup>377</sup> Kant, I. (1982). “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Yazko Felsefe Yazıları* (s. 120). Çev. Uluğ Nutku. Sayı. 4.

<sup>378</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (ss. 93-94). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

otonomiye çevrildiğinde, otonom birey ile yasa koyan, yasa yapımına katılan yurttaş arasındaki kavramsal bağ kopar.”<sup>379</sup> Hukukun ahlaktan türetildiği bu yaklaşım biçimini devletler arasında sağlanacak uluslararası hukuk için yetersiz bulan Habermas, uluslararası hukukun ahlaki temellerle değil hukuki temellerle sağlanabileceğini savunur. Bu noktada ele alınabilecek bir başka itiraz da Kant’ın hukukun üstünlüğü ilkesini ‘gönüllülük’ aracılığıyla tesis etmeye çalışmasıdır. Soyut ve ahlaki bir ilke olarak beliren gönüllülük, Habermas açısından hak ve özgürlüklerin korunması esasının ulus devletlerin keyfililiğine bırakılmasıyla sonuçlanır. Düşünürü göre Kant bu noktada yasal zorunluluğu göz ardı ederek kendi teorisini tek tek devletlerin ahlaki bir öz-zorunluluğuna dayandırır.<sup>380</sup> Habermas açısından tüm bunlar, devletler arasında çıkara dayalı sözde bir uzlaşmaya yol açabilir.

Toparlanacak olursa, Habermas Kantçı kozmopolitanizmi hem çağın deneyimlerinden hem de Kant’ın politika felsefesini açmazlara sürükleyen teorik problemlerden hareketle yeniden yorumlamakta ve kozmopolitanist ufkun çağın deneyimlerine uygun şekilde nasıl uygulanabileceğine yönelmektedir. Tüm bu tespitlerinin ardından, bugün Birleşmiş Milletler’in yapısal bir reform geçirmesi ve uluslararası şekilde örgütlenmiş devlet-dışı toplulukların etkili bir dünya kamuoyu oluşturması gerektiğine dikkat çeker. Bunun yanı sıra, politikanın düzenleyici ilkesiyle ekonomi arasındaki dengesizliğin ve ulusal ekonomilerin birbirinden farklı rekabet kapasitelerinin göz önünde bulundurulduğu daha etkili bir Avrupa Birliği’nin imkânını sorgular.

### 3.6.2. “Öteki”nin hakları

Daha önce ele aldığımız, öznelerarası iletişimde hukukun kurumsallaşmasıyla bağlantılı ‘hakların doğuş mantığı’nın kendisini kozmopolitan ilkede yeniden ortaya koyduğunu görmekteyiz. Habermas’ın kozmopolitan politika teorisi söylem etiğinin ulus-devletin ötesine uzanmasında açığa çıkar. Uygulamadaki sınırlılıkları nedeniyle liberal haklardan ve anayasal güvencelerden vazgeçmek yerine haklara ilişkin söylemleri insanlık söylemleriyle bütünleştirmenin mümkün olduğunu savunan Habermas, haklar kavramı ile

---

<sup>379</sup> Başkır, Ü. D. (2015). “Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmopolitanizmi Yeniden Düşünmek” (s. 145). *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi.

<sup>380</sup> Mikalsen, K. (2013). “Kant and Habermas on International Law”, *Ratio Juris* (ss. 306-307). Vol. 26, No. 2.



insanlık kavramının eş-kökenli olduğunu ve dolayısıyla çağdaş kozmopolitanizmin belkemiğini oluşturan bir insan hakları anlayışını tesis ettiklerini düşünür.<sup>381</sup> Tıpkı Habermas gibi Şeyla Benhabib de demokratik bir kozmopolitan düzen önermektedir. Benhabib liberal hakların ulus-devlete bağlanarak bireylerin haklarından mahrum edilmesiyle sonuçlandığı totaliter rejimi Arendt’le ortak bir bakış açısından eleştirir. Ancak Benhabib’e göre Arendt, yurttaşlıktan çıkarılanların insan haklarından yoksun kalmasını hakların tümünden ortadan kaldırılmasıyla özdeş gördüğü ve onlara tek çare olarak yeniden devlet yapılanması altına girmeyi sunduğu için hataya düşmüştür. Arendt’in “haklara sahip olma hakkı”nı ulusal aidiyet üzerinden yorumlama girişimini eleştiren düşünür, insan hakları ile egemenlik arasındaki çelişkiyi çok kültürlü demokrasilerde refleksif kolektif kimlik oluşumunun içkin nitelikteki çatışan yönleri şeklinde yeniden kavramsallaştırılmasını önerir.<sup>382</sup> Benhabib burada liberal haklar anlayışının yeniden yorumlanarak evrenselleştirildiği bir kozmopolitan teori geliştirmenin gerektiğine dikkat çeker. Arendt’in ‘haklara sahip olma hakkı’ anlayışını yeniden yorumlayan düşünür liberal bir yurttaşlık vizyonu ile üyeliğin tam demokratik katılımı esasına dayanan cumhuriyetçi-demokratik vizyonu birleştirme çabası güder.<sup>383</sup> Bu bağlamda insan haklarını bireysel otonomiye ortaya koymayı olanaklı kılabilen ve bunun için gerekli ahlaki desteği sağlayabilen normlar olarak tanımlayarak yabancıların, göçmenlerin, ötekilerin “demokratik yinelemeler” aracılığıyla demokratik sürece dâhil edildiği bir insan hakları sistemini savunur.<sup>384</sup> Hem Habermas hem de Benhabib’in ortaklaştığı nokta -Arendt’e karşıt bir biçimde- insan ile yurttaş kavramlarını özdeşleştiren bir pozisyona sahip olmalarıdır. Bununla birlikte her üç düşünürü ortaklaştıran nokta ise “öteki”lerin, “mülteci”lerin, “yabancı”ların hakları sorunlarına eğilmeleridir.

Habermas’ın politika felsefesinde öteki kavramını iki şekilde ele almak mümkündür. İlk olarak bu kavram en genel anlamıyla bir bireyin karşısında konumlanan başka

---

<sup>381</sup> Nascimento, A. (2016). “Human Rights and the Paradigms of Cosmopolitanism: From Rights to Humanity”, *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals: Essays on Critical Theory and Human Rights* (s. 115). Ed. Matthias Lutz-Bachmann-Amos Nascimento. New York: Routledge.

<sup>382</sup> Benhabib, S. (2006). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* (ss. 74-75). Çev. Berna Akkıyal. İstanbul: İletişim.

<sup>383</sup> Benhabib, S. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları* (s. 113). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

<sup>384</sup> Benhabib, S. (2006). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* (ss. 143-144). Çev. Berna Akkıyal. İstanbul: İletişim.

bireyi/bireyleri ifade eder. Bu bağlamda Habermasçı haklar sistemi bireylerin öznelerarası iletişim aracılığıyla birbirlerini karşılıklı olarak tanımada açığa çıkar. İkinci olarak ise, “öteki” kavramı -tam da ulusal kimlik, milliyet vb. kavramların zıddı bir yerde konumlanarak- farklı ülkelerin yurttaşlarını, göçmenleri, bir ülkeye belirli sebeplerle sonradan gelmiş kişileri, azınlıkları ve dezavantajlı bireyleri ifade eder. İkinci anlam esasen birinci anlamla ilişkilidir. Öznelerarası etkileşimin nasıl olması gerektiğine yönelik temel savlar ulusal aidiyetin dışında kalan bireylerin haklarının nasıl korunacağına ilişkin de bir açıklama sunar. Habermas’ın önceki başlıklarda ana hatlarıyla sunmaya çalıştığımız insan hakları felsefesinin öne çıkan yönü, hakların politika öncesi ahlaki ilke ve değerlerden bağımsız olarak öznelerarası iletişimde açığa çıkması ve uygulanmalarının da ancak öznelerarası iletişim dolayımında mümkün olduğudur. İletişimin öznesi olan birey bu bağlamda ötekiyle etkileşim içerisine girmektedir. Ahlaki söylemlerin herkesin eşit ölçüde söz sahibi olma hakkına gönderme yaptığını belirten düşünürü göre bu tarz bir ahlak, “ayrımcılığın yok edilmesi ve marjinalleştirilenlerin yeniden karşılıklı önemsenme ağına katılma hedefi aracılığıyla tanımlanır.”<sup>385</sup> Habermas açısından müzakere sürecine katılım için esas olan eşitlik ve özgürlük gereği ötekilerin söz söyleme hakkının gözetilmesi zorunludur. Birlikte yaşamı mümkün kılan dayanışma olgusu yabancıların haklarının dışarıda tutulmamasını gerektirmektedir. Buradaki esas önemli nokta, ötekinin haklarının ulus-devlet mantığının sınırları içerisinde kalınarak özgürlüklerin dağıtılması anlamına gelmediğidir. Habermas hakların bir bölüşüm ya da dağıtım meselesi olmadığını ısrarla vurgularken ancak öznele otonomi ile kamusal otonominin bir arada var olmasıyla hakların varlığından söz edilebileceğini gösterir. Dolayısıyla bu birlikteliğin “ötekileri” anayasal yurttaşlıkta içerecek biçimde yorumlanması gereklidir. Tüm bunlardan hareketle kamusal alanın ve onunla bağlantılı yaşam dünyasının, ötekinin haklarının korunduğu yer olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Habermas *Between Facts and Norms*’un ikinci ekinde sunduğu ve yurttaşlıkla ulusal kimlik arasındaki ilişkiye değindiği 1990 tarihli yazısında, içinde yaşadığımız çağdaş dönemde gelinen noktanın- özellikle Doğu ve Güney’in yoksul bölgelerinden Avrupa’ya gelen göç dalgalarıyla birlikte- yurttaşlık ile ulusal kimlik arasındaki gerilimi görmemizi sağladığının; bu nedenle sığınma sorununun

---

<sup>385</sup> Habermas, J. (2012). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler* (s. 21). Çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi.

önem ve aciliyet kazandığının altını çizerek.<sup>386</sup> Bu tarihten yirmi beş sene sonra, 2015 yılında, Charles Taylor'la birlikte aldığı Kluge Ödülü töreninde verdiği bir röportajda bu aciliyeti yineleyerek sığınma hakkının temel bir insan hakkı olduğunu dile getirir. Devam eden ve yenileri eklenen bölgesel çatışma veya savaşların bugün göçmenlik krizini derinleştirmeye devam ettiği açıktır. Habermas'ın önerdiği kozmopolitan politika teorisi, bugün yaşanan krizin çözümü için önemli bir teoridir.

### 3.7. Genel Değerlendirme

Tezin bu bölümünde yürütülen tartışmalarda Habermas'ın haklar sistemine dayalı demokratik politika teorisini günümüz toplumlarının karmaşık yapılarından kaynaklanan sorunlara bir çözüm önerisi olarak sunduğunu gördük. Bunu modernitenin yaşadığı krizin aşılmasına yönelik bir çözüm önerisi olarak okumak da mümkündür. Modernite tartışmaları özgürlük, eşitlik, hukuk, adalet, akıl, insan hakları gibi kavramların yoğun bir eleştiriye tabi tutulmasını beraberinde getirmiştir. Habermas beslendiği Frankfurt Okulu'nun modernite ile Aydınlanmaya yönelik olumsuz yaklaşımını benimsemez. Modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğunu savunan Habermas modernitenin özgürleştirici potansiyelinin göz ardı edilmemesi gerektiğine inanır. Özellikle Kant'la birlikte yükselen rasyonalizmin gittikçe hegemonyaya dönüşmesine dikkat çeken eleştirel teorisyenlere karşı Habermas iletişimsel rasyonalite kavramsallaştırmasını öne sürer. Düşünür modernite eleştirilerine elbette tamamen kayıtsız kalmamıştır. Özellikle araçsal rasyonalite çerçevesinde yaşam dünyasının bozulmasına- dolayısıyla çarpıtılmış iletişime- dikkat çeken Habermas açısından iletişimsel rasyonalite özgürleşimin itici gücü olarak tezahür eder. Araçsal rasyonalite-iletişimsel rasyonalite farklı iki eylem alanıyla ilişkilidir. İlkinde amaç rasyonel eylem söz konusudur ve bu eylem biçimi ileri kapitalizmle beraber yaşam dünyasına yayılmıştır. İletişimsel rasyonalitede ise iletişimsel eylem söz konusudur. İletişimsel eylem öznelarası etkileşimin zeminini oluşturarak toplumsallık inşasının bireylerin hem kendilerini hem de karşısındakileri tanınması üzerinden dil ve etik dolayısıyla gerçekleşir. Düşünür tüm yurttaşların kendi toplumsal yaşam pratiklerini belirlerken söyleme aktif ve sürekli olarak katılımını, herkesin ilgi ve ihtiyaçlarının

---

<sup>386</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 491). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

dikkate alındığı bir yaşamın tesis edilmesi açısından oldukça önemli görür. Dolayısıyla Habermas açısından demokratik toplumların temel karakteristiği iletişimdir. Bundan ötürü insan haklarının doğuş mantığının yerleştiği bağlam da dilsel iletişim olacaktır. Öznelerarası iletişimde olgusal olarak açığa çıkan insan hakları, demokratik müzakere süreciyle meşruiyetini sağladığı gibi, demokratik müzakere süreci de hem insan haklarının hem de hukukun meşruiyetini sağlamaktadır. Habermas, insan haklarının ahlaki haklar olarak ele alınmasını tam da bu noktada hatalı bulur. Düşünüre göre hakların pozitif hukuk olarak yasalaştırılmadan önceki ahlaki gerçeklikler olarak kabul edildiği bir teorinin, hukukun muhataplarının kendilerini aynı zamanda hukukun yazarları olarak görmesini imkân alanından çıkardığını savunur

#### 4. MICHEL FOUCAULT: HAKLAR, İKTİDAR ve ÖZGÜRLÜK

Bu bölümde Foucault'nun iktidar analizi ve özgürlük düşüncesi temelinde insan haklarına nasıl yaklaştığı ele alınmaktadır. Foucault bir hukuk teorisyeni ya da hukuk felsefecisi olmadığı gibi, sistemli bir insan hakları düşüncesine de sahip değildir. Bununla birlikte düşünürün analiz ve eleştirilerinden hareketle onun insan haklarını tamamen dışlamadığını söylemek mümkündür. Özellikle 1975 sonrası çalışmaları, dersleri ve röportajları bizi bu sonuca ulaştırmaktadır. Foucault insan haklarını ele alırken hem hukuk-politik hem de etik-politik alana dair özcü bir yaklaşım sergilemekten titizlikle kaçınır. Bu tavır düşünürün bütün bir felsefi yaklaşımına hâkimdir. Geç dönem araştırmalarında da Foucault bu tavır üzerinden hakları tartışmaya açmaktadır. Çünkü düşünürün tüm ilgisi, özne ve iktidar çözümlemesi yapmaktır ve insan haklarına yönelik öne sürdüğü düşünceler de bu çözümlemeye temas eder. Düşünürün iktidar sorunsalı üzerinden yürüttüğü tartışmalara eşlik eden bir diğer önemli mesele de özgürlüktür. İktidarı insanların birbirleriyle girdikleri ilişkiler üzerinden ele alan Foucault'ya göre özgürlüğü de iktidar ilişkilerine dâhil ederek tartışmaya açmak gerekir. İktidarın her zaman her yerde olduğuna dikkat çeken düşünür için özgürlüğün nasıl imkân bulacağı önemli bir sorudur. Foucault bu nedenle özgürlüğü negatif boyutuyla ele almak yerine iktidara karşı direnişin ve iktidar ilişkilerinin tersine çevrilebilirliğinin pratiği olarak pozitif anlamda yorumlamayı tercih eder. İşte Foucault'yu insan hakları tartışmalarına dâhil etmenin geçerli nedeni de burada yatar. Bizce Foucault'nun iktidar ve onun ürünü olarak gördüğü özne üzerine yürüttüğü tartışmalar insan haklarının toptan reddi anlamına gelmez. Foucaultcu iktidar analizi ve özgürlük düşüncesinde haklar aşkın bir güç dolayısıyla bizlere bahşedilmiş, doğuştan sahip olunan metafizik kesinlikler değil; belirli bir insan doğası ya da insanlık fikrine dayanmayan, stratejik uygulamalarda varlık ve etkileşim kazanan performatif karakterli politik pratiklerdir.

Çalışmanın bu bölümünün ilk başlığında Foucault düşüncesinin temel kavramları ve düşünürün izlediği metodoloji ele alınacaktır. Bu bağlamda öncelikle özne, hakikat ve

söylem ilişkisi kurulacak, ikinci olarak söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklere değinilecek, üçüncü olarak düşünürün arkeoloji ve jeneolojiyi (soybilim) neden ve ne şekilde kullandığı açıklanmaya çalışılacaktır. Bölümün ikinci başlığında Foucault'nun iktidar anlayışı/analizi ve bu analiz çerçevesinde hukuk eleştirisine yer verilecektir. Bu bağlamda ilk olarak hukuki-söylemsel iktidar modeli tartışılarak düşünürün sözleşmecilik ve doğal haklar eleştirisinin gerekçelerine değinilecek, ikinci olarak modern iktidar anlayışı ve bu anlayışta hukukun yeri tartışılacak, son olarak ise biyo-iktidar kavramı üzerinde durularak biyo-iktidarın modern dönem iktidar analizindeki yeri aydınlatılmaya çabalacaktır. Bölümün üçüncü başlığı altında, tüm bunlardan hareketle Foucault'nun insan hakları tartışmalarındaki pozisyonu belirlenmeye çalışılacaktır. Düşünürün kabul ile ret arasında konumlandırabileceğimiz insan hakları eleştirisinden hareketle ilk olarak hakların politığı ve kendilik kaygısı etiği tartışması yürütülerek düşünürün özgürlük üzerine görüşlerine yer verilecektir. Daha sonra temelsizlik olarak insan hakları anlayışına, üçüncü olarak hakların stratejik uygulamasına, dördüncü olarak ise toplumun performatif mekanizması olarak haklar anlayışına yer verilecektir. Bölümün dördüncü başlığı altında Foucaultcu eleştiri kavramı ekseninde hakların eleştirel okuması/olumlanması üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda düşünürün eleştiri, politika ve felsefe arasında kurduğu ilişki irdelenecek ve genel olarak yürüttüğü tartışmalar hakların olumsuzlayıcı eleştirisinden olumlayıcı eleştirisine uzanan bir çizgi üzerinden açıklanacaktır. Bölümün beşinci ve son başlığı altında ise genel bir değerlendirme yapılacaktır.

#### **4.1. Foucault'nun Düşüncesine Genel Bir Giriş: Temel Kavramlar ve Metodoloji**

Foucault kavramların 'ne'liğine yönelik bir soruşturmada ziyade bu kavramların ne tür ilişkilerde açığa çıktığına, eş deyişle 'nasıl'lığına odaklanır. Kavramsallaştırma çabalarını belirli somut bağlamlara yerleştirmemize imkân tanıyan tarihsel koşulların izlerinin sürülmesi gerektiğini ifade eden düşünüre göre şu anki koşullara ilişkin tarihsel bir bilince ihtiyaç vardır.<sup>387</sup> Foucault bu ihtiyaçtan hareketle özne, iktidar, hakikat, bilgi, söylem gibi temel kavramların birbirleriyle olan ilişkilerini açığa çıkarmaya çabalar. Foucault'nun bu

---

<sup>387</sup> Foucault, M. (2019a). "Özne ve İktidar", Çev. Osman Akinhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 59). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

çabası onun insan haklarına yaklaşımını da belirlemiştir. Özcü, temelci ve evrenselci bakış açılarından hareketle kavramsallaştırma çabalarına yönelen teorilerin ürettiği insan hakları söylemini eleştiren düşünür, hakların temelsizliğini savunarak onları stratejik uygulamalar ve performatif karakterli unsurlar olarak ele almayı tercih eder.

Foucault inceleme konusu yaptığı kavram ve sorunları arkeolojik ve jeneolojik metotla ele alır. Aslında düşünür bir metot geliştirme çabasında olmadığını açıkça dile getirirse de özellikle on altıncı yüzyıldan bu zamana kadar Batı düşüncesinin temel karakteristiklerini ve yaşadığı dönüşümü kendine özgü bir stratejiyle inceler. Bu bağlamda düşünüldüğünde arkeoloji ile jeneolojiyi Foucaultcu metot olarak ele alma olanağına sahip olduğumuzu ileri sürebiliriz. Foucault 1960'ların sonlarına kadar genellikle arkeoloji metodunu kullanırken daha sonraları jeneolojiye yönelmiştir. Arkeoloji, bilgiyi mümkün kılan koşulları ortaya çıkarmaya yönelik bir metodolojyken jeneoloji, şimdiki zamana ait bir sorudan yola çıkarak, tarihsel olayları bütün karmaşıklığı içerisinde ele alıp ortaya koymaya yönelik bir metodolojidir. Düşünür, *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi* eserlerinde arkeoloji metodunu kullanır. Sonraki çalışmalarından olan *Hapishanenin Doğuşu* ile *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk kitabı olan *Bilme İstenci*'nde jeneolojiye yönelirken *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı* ile üçüncü cildi olan *Kendilik Kaygısı*'nda etik bir çözümlemeye girişir. Foucault'nun metodolojisindeki bu geçişleri bir tür kopuş ya da radikal bir dönüş olarak yorumlayanlar olsa da kanaatimizce bu yorumlar düşünürün çalışmalarını sistematik bir çerçevede sunmuyor olmasından kaynaklanmaktadır. Foucault her ne kadar arkeolojiyle bilgi sorunsalına, jeneolojiyle iktidar sorunsalına ağırlık verse de bunlar arasındaki geçişi radikal bir kopuş olarak okumak yerine her ikisinin özgül ağırlığını düşünürün felsefi sisteminde ilişkili düzeyde konumlandırmak daha uygun olabilir. Tüm bunlardan ötürü Foucault'ya -her ne kadar kendisi eserlerinin bütünlüklü bir sistem kurma çabasında olmadığını dile getirirse de- bütünlüklü bir bakış açısıyla yaklaşmak ve düşünürün temel kaygısını anlamaya çabalamak önemlidir. Foucault'nun bütünlüklü bir sistem kurma çabasında olmadığına yönelik bu ifadesi, düşünürün esasen metafizik bir sistem geliştirme amacı taşımadığını gösterir. Böyle bir sistem geliştirmese de, Foucault'nun sorunsallaştırdığı konularda bir süreklilik ve bağlantı söz konusudur.

Bu önem aynı zamanda Foucault'nun insan hakları tartışması için de geçerlidir. Onun çalışmalarına bütünlüklü bir bakış açısıyla yaklaşıldığında insan haklarını kesin bir şekilde reddettiği sonucuna çok da kolay ulaşılmaz. Bu nedenle düşünürün sorunsallaştırdığı özne ve öznellik konularını hem onun metodolojisi hem de insan hakları tartışmalarındaki rolü üzerinden ele alarak haklarla kurduğu eleştirel ilişki üzerine eğilmek gerekir. Ferda Keskin'in de vurguladığı gibi, Foucault'nun araştırmalarına bir bütünlük sağlayan şey özne ve öznellik temasıdır.<sup>388</sup> Bu nedenle düşünürün gerek iktidar ve özgürlük tartışması gerekse özel olarak insan hakları tartışması olsun, ele alınan tüm meselelerin özne ve öznellik sorunsalına temas ettiğini akılda tutmak önemlidir.

#### **4.1.1. Özne, hakikat ve söylem ilişkisi: Foucaultcu sorunsallaştırma**

Özne (Fr.: *sujet*, İng.: *subject*) kavramına bir tür tanımlama ya da sınır belirleme çabası gütmeyen yaklaşan Foucault insanın özne olarak kuruluşunun tarihsel ve politik koşullarını açığa çıkarmaya yönelir. Bu bağlamda geleneksel felsefenin 'kurucu özne' ve 'evrensel özne' anlayışlarını hedef alır. Düşünür, öznenin üretildiği/kurulduğu tarihsel koşulları iktidar pratikleri temelinde inceler. Hakikat kavramına da bu eksenle yaklaşan Foucault hakikatin ne olduğu sorusunu sormak yerine hakikatin nasıl kurulduğu sorusunu sorar. Dolayısıyla hakikat kavramı iktidar sorunsalıyla iç içedir. İktidar pratiklerince kurulan hakikat anlayışının bireylere dayatıldığını savunan Foucault açısından modern özne bu yolla metafiziksel bir temelden hareketle tanımlanmaya çalışılmakta ve böylece öznenin ne olduğu sorusu öznenin hangi koşullarda üretildiği sorusunu gölgede bırakmaktadır.

Foucault'nun temel kaygısı özne ve öznellik gibi kavramların basitçe tarihsel bir analizini yapmak değil, bireylerin özneye dönüştürülme süreçlerinin çok yönlü bir analizini yapmaktır. İki arasında farkın ne olduğunu özetleyecek olursak, ilkinde her türden öznel deneyimin geleneksel bir tarihçenin gözünden sunulması söz konusuysen Foucaultcu analizde özneleşmenin koşullarına yönelik eleştirel bir bakışın yer aldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda insan bilimlerine eleştirel yaklaşan düşünür "antropolojizm" adını verdiği yaklaşımların öznel deneyim alanını nasıl kurduğunu göstermeye çabalar. İnsan bilimlerinin öznel deneyim alanını kurarken insanın kendisini ve belirli bir insan

---

<sup>388</sup> Keskin, F. (2011). "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (s. 16). Sayı. 9. 4. Baskı.



doğasını başlangıç olarak seçmelerine itiraz eder. Bu itirazın arkasında yatan neden, insan bilimlerinin hakikat iddiasının -bireylerdeki hakikat istenci dolayısıyla- yeni bir özneleşmeye yol açması ve iktidar mekanizmalarına ya da disiplinlere eklenerek hakikat iddiasını farklı biçimlerde açıklamasıdır. Foucault'nun kendisini karşısında konumlandığı diğer felsefi yaklaşımın fenomenoloji olduğu söylenebilir. Foucault Los Angeles'le öğrencilerle yaptığı 1975 tarihli bir söyleşide söylem-iktidar ilişkisi düşünüldüğünde kendi söylem analizinin fenomenolojik yöntemden farkının ne olduğunun sorulması üzerine hem fenomenolojik yöntem hem de diğer yorumlayıcı yöntemlerdekinin aksine söylemin arkasında ve onun kaynağı olabilecek bir merkez aramadığını; bunun yanı sıra söylemden yola çıkarak konuşan öznenin niyetlerini saptamaya çalışmadığını belirtir.<sup>389</sup> Peki düşünürün iktidar analizini bu bağlamda tam olarak nereye oturtabiliriz? En genel anlamda iktidarın üretici bir mekanizma olarak işlev görmesi üzerinden bu soruya cevap vermek mümkündür. Foucaultcu iktidar analizi, insan-öznenin girdiği iktidar ilişkileri ve iktidarın özneyi ne şekilde ürettiği üzerinden yürütülür. Eş deyişle Foucault için iktidarı inceleme nedeni özne sorunudur. Foucault son yirmi senedir kendi yapıtlarında insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme kipi üzerinde durduğunu ifade eder. Bunlardan ilki, kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleri, ikincisi öznenin “bölücü pratikler” dediği pratiklerde nesneleştirilmesi, üçüncüsü ise insanın kendisini özneye dönüştürme biçimidir.<sup>390</sup> Foucault ilk nesneleştirmeye genel dilbilgisi ve filoloji gibi alanlarda, konuşan öznenin nesneleştirilmesini; refah ve ekonomi analizinde üretken ve emek harcayan öznenin nesneleştirilmesini; doğa tarihi ya da biyolojide, salt yaşıyor olma olgusunun nesneleştirilmesini örnek verir.<sup>391</sup> Foucault bölücü pratiklerde nesneleştirme kipiyle öznenin ya kendi içinde bölündüğüne ya da başkalarında bölündüğüne dikkat çeker. Onu nesneleştiren bu bölücü sürece örnek olarak deli ile akıllı, hasta ile sağlıklı, suçlular ile “iyi çocuklar” ayırımını verir.<sup>392</sup> Son olarak insanın kendini özneye dönüştürme biçimine örnek olarak cinsellik alanını seçer; insanların kendilerini ne şekilde “cinsellik öznesi”

---

<sup>389</sup> Foucault, M. (2011a). “İktidar Üzerine Diyalog”. Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (ss. 181-182). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>390</sup> Foucault, M. (2019a). “Özne ve İktidar”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (ss. 57-58). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>391</sup> A. g. e., ss. 57-58.

<sup>392</sup> A. g. e., s. 58.

olarak tanımayı öğrendiklerini sorunsallaştırır.<sup>393</sup> Foucault'nun tartıştığı bu nesneleştirme kipleri ya da biçimleri esasen bir sonraki başlıkta detaylandırmaya çalışacağımız “pratikler”le bağlantılıdır. Keskin'in de ifade ettiği gibi “Foucault'ya göre sorunsallaştırmanın gerçekleşmesini sağlayan üç ana eksen var: bilgi, iktidar ve etik.”<sup>394</sup> Bu pratikler bütünü öznenin hakikat söylemi ekseninde nasıl konumlandırıldığını anlamamız için önemli üç eksenidir. Foucault'nun eserlerinde teşkil ettikleri ağırlıklara göre bu üç eksenin kendine ait metodu/çözümlemesi söz konusu olsa da birbirleriyle ilişkilerini göz ardı etmeyen bir okuma tarzı hem Foucault'nun odak noktası olan özne sorunsalını hem de insan hakları eleştirisini anlamamız açısından önemlidir.

İktidar, özneyi üretmenin yanı sıra hakikati de üretir. Dolayısıyla özne, iktidarın yanı sıra hakikatle de bir ilişkiye girer ve bu ilişki yukarıdaki pratikler dolayımında gerçekleşir. (Hakikati) bilen öznenin bilginin nesnesi olan hakikatle girdiği ilişki de iktidarın ürettiği bir ilişkidir. Bu ilişkide özne bilginin hem öznesi hem de nesnesi konumundadır. Hakikati bir tür genel norm ya da bir dizi önerme olarak ele almadığının altını çizen düşünüre göre hakikat “doğru kabul edilecek sözceleri her an ve herkesin dile getirmesini sağlayan prosedürler bütünüdür.”<sup>395</sup> Özne ile iktidar, hakikat ile bilgi arasındaki bu ilişkide söylemler devreye girer. Söylemi genel iktidar mekanizması içinde işleyen bir dizi unsur olarak tanımlayan Foucault'ya göre “söylemi bir olaylar dizisi olarak, siyasi olaylar olarak kabul etmek gerekir, bu olaylar dolayımıyla iktidar iletilir ve yönlendirilir.”<sup>396</sup> Daha açık bir ifadeyle iktidar, söylemler aracılığıyla hakikat üretir. İktidarın amacı ve bu amaca yönelik gerçekleştirdiği eylemlerin arka planında söylemler yer alır. “İktidar ve bilgi birbirlerine tam da söylem içinde eklenirler.”<sup>397</sup> Dolayısıyla özne-hakikat-söylem ilişkisi iktidar ilişkileri ekseninde bir döngüsellığe dayanır. Foucault *episteme* kavramına da bu ilişkiler bütününden bakmaktadır. Platon'dan itibaren bilginin imkânına ve sınırlarına dair sunulan açıklamaları eleştiri süzgecinden geçiren düşünüre göre *episteme*, “bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi

---

<sup>393</sup> A. g. e., s. 58

<sup>394</sup> Keskin, F. (2011). “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (s. 17). Sayı. 9. 4. Baskı.

<sup>395</sup> Foucault, M. (2019e) “İktidar ve Bilgi”. Çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* (s. 177). Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>396</sup> Foucault, M. (2011a). “İktidar Üzerine Diyalog”, Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (s. 182). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>397</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Bilme İstenci* (s. 77). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

veya rasyonellik tipi değildir; (...) belirli bir çağ için, keşfedilebilecek olan ilişkiler bütünüdür.”<sup>398</sup> Bilginin imkânına ve söyleme dair *tarihsel a priori* koşullar<sup>399</sup> üzerine eğilen Foucault esasen söylemlerin *epistemeyi* nasıl oluşturduğuna yönelik bir analize girişir. Eş deyişle Foucault, insanın nasıl bilgi nesnesi hâline geldiğinin izlerini sürer.

Modern epistemolojinin ontolojik belirlenimi üzerinde duran Foucault, Descartes’ın bir metot olarak şüpheyi kullanmasının ardından nihayetinde bilginin imkânını sağlamak amacıyla ‘düşünen ben’e ulaşmasını bu bağlamda eleştirir. Modern Batı rasyonalizminin şekillenmesinde Descartes’ın etkisini hatırlatan Foucault, filozofun izlediği yolda bilen öznenin karşısına delinin yerleştirildiğine dikkat çeker. Eş deyişle hakikatin bilgisine sahip olabilecek esas özne Descartesçı felsefe sahnesinde yerini alır. Delinin dışlandığı bu sahnede, meditasyonda bulunan özne önce kuşku duyarak inanç öznesiyken yavaş yavaş değişerek kesinlik öznesi niteliğini kazanır ve böylece tüm bilginin merkez çekirdeği olarak kutsal önceliğe sahip olur.<sup>400</sup> Foucault bu tarz bir hakikat rejiminin hukuki kurumlarla ilişkisini de açığa çıkarmaya çabalar. Delilik bağlamında düşünüldüğünde akıl hastaneleri örnek olarak gösterilebilir. Psikiyatri ya da psikoloji gibi söylemsel pratikler ile akıl hastanelerinin kurulup geliştirilmesi gibi söylemsel olmayan pratiklerle şekillenen delilik, bilginin/düşüncenin nesnesi olarak tezahür eder ve bunun üzerinden bir hakikat üretilir. Foucault özne ve öznellik üzerine yürüttüğü tartışmada Kant’ı Descartesçı rasyonalizmin aşılmasında önemli bir filozof olarak görür ancak onun felsefi sistemini de antropolojizmin hâkimiyetine yol açtığı gerekçesiyle eleştirir. Foucault, Kant’ı felsefi düşünme için şimdiki zamana odaklanması bakımından olumlarken bir yandan da insan bilgisinin sınırlarını ve aklın meşru kullanımını belirlemeye yönelik felsefesinden dolayı eleştirir.<sup>401</sup> Foucault, Edmund Husserl’i de benzer bir yaklaşımdan hareketle eleştirir.

---

<sup>398</sup> Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi* (s. 245). Çev. Veli Urhan. 3. Baskı. İstanbul: Birey.

<sup>399</sup> Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* (s. 233). Çev. M. Ali Kılıçbay. 2. Baskı. İstanbul: İmge. Foucault *epistemeleri* üç dönem üzerinden ele alır. Bunlardan ilki on altıncı yüzyılın sonundan on yedinci yüzyılın başına uzanan Rönesans Çağı, ikincisi on yedinci yüzyılın başından on dokuzuncu yüzyıla kadar devam eden Klasik Çağ, üçüncüsü ise on dokuzuncu yüzyıldan itibaren süren Modern Çağ. [A. g. e., ss. 21-23, 45, 80, 106-107; Revel, J. (2006). *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi* (ss. 35-41) Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Otonom].

<sup>400</sup> Foucault, (2011j). “Derrida’ya Cevap”. Çev. Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3* (ss. 165-166). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı; Foucault, M. (2011b). “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”. Çev. Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3* (ss. 165-166). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>401</sup> Foucault, M. (2019n). “Aydınlanma Nedir?”. Çev. Osman Akinhay. *Özne ve İktidar* (ss. 157-167). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

Descartesçı ve Kantçı etkilere sahip olan Husserlci fenomenolojinin Foucault'nun hedefine oturmasının sebebi, öznenin Husserl tarafından hakikatin bilgisine ulaşacak aşkınlıkta kurulmasıdır. Husserl'e göre fenomenoloji, felsefeyi kesin bir bilim hâline getirmeye çalışır ve bunu yaparken 'öz'lerin bilgisine ve bu bilgiyi mümkün kılan özneye ve bilincin transendental yapısının evrensel dinamiklerine yönelir. Foucault'ya göre özne sorunsalına cevap bulma amacında olan Husserl açısından asıl sorun, "belli bir bilimi gerçeklik düzeyinde, bir öznenin saf ve zorunlu [apodiktik] sezgisi düzeyinde etkin olarak temellendirmenin nasıl mümkün olduğunu öğrenme sorunu"<sup>402</sup>dur.

Foucault'ya göre en nihayetinde özne teorisi (geleneksel anlamıyla) hâlâ çok felsefi, çok Descartesçı ve Kantçı kalmıştır.<sup>403</sup> Foucault'nun düşünce sisteminde yer alan temel kavramlar, tanımlanmaya uğraşılana ya da sınırları belirlenmeye çalışılan şeyler değildir. Düşünürün kavramlarla ilişkisi onları sorunsallaştırması, eş deyişle problematik hâle getirmesine dayanır. İnsan bilimlerinin temel eğilimlerinden hareketle özneye atfedilen nitelikler ve onun bilgi-hakikat ilişkisinde aşkın ve kutsal olarak konumlandırılmasını hatalı bulan Foucault için sorunsallaştırma tam da bunun aksi yönde hareket etmek demektir. Bu da ilgiyi öznenin ayrıcalıklı konumundan bilgi-iktidar analizine kaydırmak anlamına gelir. Foucault, F. Ewald ile yaptığı bir söyleşide tüm çalışmalarının ortak nosyonunun bu sorunsallaştırma olduğunu şu şekilde dile getirir:

Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu (ister ahlaki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.<sup>404</sup>

Yukarıdaki ifadelerden hareketle denebilir ki özne, iktidar, bilgi, söylem, hakikat gibi temel kavramları sorunsal hâline getiren Foucault için meselenin dayandığı esas nokta tüm bu kavramları bir pratikler bütünü içerisinde ele almaktır. Söylemsel ve söylemsel olmayan bu pratikler aracılığıyla özne, hakikat oyunlarına dâhil olur. Böylece örneğin

---

<sup>402</sup> Foucault (2019c). "Michel Foucault ile Söyleşi". Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* (ss. 262-263). Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>403</sup> Foucault, M. (2011b). "Hakikat ve Hukusal Biçimler". Çev. Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3* (s. 166). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı.

<sup>404</sup> Foucault, M. (2019d). "Hakikat Kaygısı". Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (ss. 84-85). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

delilik, akıl hastalığı şeklinde tezahür ederek yeni bir öznel deneyimde ifadesini bulur. Sonuç olarak iktidar bireyi kategorilendirerek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak hem kendinde tanıyacağı hem de başkalarının onda tanıyacağı bir hakikat yarası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder ve böylece bireyi özne yapar.<sup>405</sup> Sonuç olarak Foucault insan bilimlerinin ‘verili’ özne anlayışının aksine öznenin iktidar tarafından nasıl üretildiğine yoğunlaşır ve insanın öznelere dönüştürüldüğü nesneleştirme kiplerini sorunsallaştırır. Bu da öznel deneyim alanının söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerce nasıl belirlendiğine yönelik bir girişim olarak karşımıza çıkar.

#### **4.1.2. Söylemsel pratikler-söylemsel olmayan pratikler**

Foucault’da hakikat sorunu bizi özne-nesne ilişkisine ve bu ilişkide pratiklerin rolüne götürür. En genel şekilde ifade edecek olursak söylemsel pratikler psikiyatri, psikoloji, kriminoloji ve patoloji gibi bilimsel alanları ifade ederken, söylemsel olmayan pratikler de çeşitli kurumları, politik olayları ve ekonomik süreçleri ifade eder. Bu pratikler bir hakikat oyununa dâhil olurlar. Hem hakikatin hem de öznenin üreticisi olarak iktidarın bu oyundaki rolü öznenin nesneleştirilme kiplerinde açığa çıkar. Söylemsel pratikler bilgi alanında yer alan kimi kavram, teori ve hakikat iddialarına denk düşerken, söylemsel olmayan pratikler daha ziyade normları içeren iktidar alanlarına denk düşer. Buraya Foucault için bir üçüncü pratik olan kendilik pratiklerini de ekleyebiliriz. Kendilik pratikleri öznenin hakikat oyunlarına dâhil olduğu başka bir alanı ifade ederken burada kişinin kendisi için duyduğu kaygı -bencilce olmayan, ötekiyle girilen ilişkide açığa çıkan bir kaygı- ön plandadır. Böylelikle kendilik pratikleri ya da Foucault’nun sorunsallaştırmasının temelinde yer alan etik eksen, “bilgi ve iktidar alanları bağlamında bireyin kendisiyle kurduğu belli bir ilişki biçimi”<sup>406</sup> olarak tanımlanabilir. Bu son ekseni insan hakları tartışması yürütürken ele alacağımız için şimdilik söylemsel pratikler ve söylemsel olmayan pratikler üzerine yoğunlaşacağız.

---

<sup>405</sup> Foucault, M. (2019a). “Özne ve İktidar”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (ss. 62-63). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>406</sup> Keskin, F. (2011). “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (s. 17). Sayı. 9. 4. Baskı.

Foucault şeylerin ya da belli alanların hakikat sorunsalına nasıl dâhil olduklarını geniş çapta sorgular. Bu bağlamda *Deliliğin Tarihi*'nde, deliliğin ve deli olarak kabul edilen kişinin; *Kelimeler ve Şeyler*'de dil ve doğa tarihinin; *Gözetleme ve Cezalandırma*'da ise suç ve suç eğiliminin hakikat sorunsalına nasıl dâhil edildiğini analiz etmeye yönelir.<sup>407</sup> Yine *Cinselliğin Tarihi*'nde bireyin kendisini ne şekilde cinselliğin öznesi olarak gördüğünü Batı tarihinden hareketle ele alarak öznel deneyimin belirli bilgi alanları ve normatiflik türleriyle ilişkisini sorunsallaştırır.<sup>408</sup> Tüm bunları bir arada düşündüğümüzde karşılaştığımız sonuç, pratikler bütününe bir insan modeli ya da bir özne kategorisi ortaya koyduğudur. Bu noktada öznenin söylem için bir nesne konumunda olduğu ileri sürülebilir. Eş deyişle klinik söylem, doğa tarihi söylemi, suç ve suçlu söylemi, cinsellik söylemi belirli kurallar ya da normlar dolayımında ve bilgi formunda/hakikat iddiası formunda iktidara intikal ederek kurumlar, politik olaylar ya da ekonomik süreçlere nüfuz ederler. Sonuç olarak özne, iktidarın söylemsel ürünü olarak tezahür eder. Düşünürün 'kurucu' özne yerine 'kurulan' özneye vurgu yapması bundan ileri gelir. Özne, söylemi kuran değil, söylemler aracılığıyla kurulandır. Daha açık bir ifadeyle Foucault, evrensel ve soyut öznenin hakikati inşa ettiğine yönelik iddiaya itiraz ederek, öznenin esasen tarihsel ve somut bir şekilde -iktidar ilişkileri oyununda- kurulduğunu göstermeye çabalar. Burada altı çizilmesi gereken husus söylemsel pratiklerle söylemsel olmayan pratikler arasında bir ilişkisizliğin olmadığıdır. Peki bu ilişki birinden diğerine doğru geçişin olduğu ya da birinin diğerine yol açtığı türden bir ilişki midir? Bu soru dolaylı olarak düşünürün arkeolojik ve jeneolojik çözümlemesinin birbirinden ayrılıp ayrılamayacağı sorusuyla bağlantılıdır. Arkeoloji Foucault'nun bilginin ortaya çıkış koşullarını analiz ederken devreye soktuğu bir metotken jeneoloji ise iktidar ilişkilerinin topluma nasıl nüfuz ettiğini analiz ederken devreye soktuğu bir metottur. Foucault'nun söylemsel pratikler için arkeolojik çözümlemeyi, söylemsel olmayan pratikler içinse jeneolojik çözümlemeyi kullanmasından hareketle bu alanların birbirinden kopuk olduğunu iddia eden düşünürler olmuştur. Örneğin Michele Barrett, Foucault'nun teoriden pratiğe doğru

---

<sup>407</sup> Foucault (2019c). "Michel Foucault ile Söyleşi". Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* (ss. 260-261). Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>408</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Hazların Kullanımı* (s. 122). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.; Foucault, M. (2019a). "Özne ve İktidar". Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 58). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

yöneldiğini ve bu nedenle arkeolojiden jeneolojiye geçtiğini söylerken<sup>409</sup>, Eric Paras da arkeolojinin mantıksal gedikler ve kimi tutarsızlıklar taşıdığını ve Foucault'nun jeneolojiye geçiş nedenini yeterince açıklayamadığını savunur.<sup>410</sup> Ancak Foucault'nun kimi söylemlerinden hareketle söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratikler arasında karşılıklı etkileşime dayalı bir ilişki kurduğunu görebiliriz. Örneğin düşünür *Bilginin Arkeolojisi*'nde şunları dile getirir:

Arkeolojik çözümlene söylemsel oluşumları belirginleştirir ve betimler. Bu, arkeolojik çözümlenin söylemsel oluşumları birbiriyle karşılaştırmak, buldukları eşanlılık içinde birbirlerinin karşısına koymak, aynı zaman içerisinde bulunmayanlardan onları ayırtmak, özelliğini alabildikleri şeyin içinde kendilerini kuşatan ve onlara genel eleman hizmeti gören söylemsel olmayan uygulamalarla onları ilişkiye sokmak zorunda olması demektir.<sup>411</sup>

Burada Foucault'nun söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratikleri arkeoloji dolayımında ilişkilendirdiği görülmektedir. Düşünür, söylemsel oluşum kurallarının söylemsel olmayan sistemlere ne şekilde bağlanabildiklerini arkeolojik yöntemle açıklar.<sup>412</sup> Bilgi alanına dâhil olan söylemsel pratiklerle iktidar alanına dâhil olan söylemsel olmayan pratikler arasındaki ilişkinin yönünü bu nedenle çift yönlü olarak belirlemek mümkündür. Sonuç olarak özne belirli bir hakikat söylemi temelinde konumlandırılır ve hem söylemsel hem de söylemsel olmayan pratiklerin kesişim noktası hakikat sorunu olarak belirir. Dolayısıyla “bilgi ekseninin, yani söylemsel pratiklerin analizi olarak arkeolojinin, iktidar analizinden, yani söylemsel olmayan pratiklerin analizinden ayıramayacağı açık”<sup>413</sup>tır. Foucault, örneğin söylemsel bir pratik olan tıbbın, tıbbi söylemler aracılığıyla bazı söylemsel olmayan kurumlara eklemlediğini vurgular.<sup>414</sup> Hem söylemsel pratiklerin hem de söylemsel olmayan pratiklerin dikkate alınması gerektiğini savunan düşünür, “bir söylemin nasıl ortaya çıktığı ve bu süreç içinde hangi teorik seçimlerin etkili olduğunun analizi yapılırken, bu seçimleri belirleyen mercileri de saptamak gerektiğini”<sup>415</sup> dile getirir. Kısacası Foucault'da hem söylemsel pratikler ile

<sup>409</sup> Barrett, M. (2000). *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Doruk.

<sup>410</sup> Paras, E. (2016). *Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna* (ss. 69-71). Çev. Yunus Çetin. İstanbul: Kolektif Kitap.

<sup>411</sup> Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi* (s. 199). Çev. Veli Urhan. 3. Baskı. İstanbul: Birey.

<sup>412</sup> A. g. e., s. 206.

<sup>413</sup> Keskin, F. (2011). “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (s. 17). Sayı. 9. 4. Baskı.

<sup>414</sup> Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi* (s. 209). Çev. Veli Urhan. 3. Baskı. İstanbul: Birey.

<sup>415</sup> Keskin, F. (2011). “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (ss. 20-21). Sayı. 9. 4. Baskı.

söylemsel olmayan pratiklerin hem de arkeoloji ile jeneolojinin birbirini tamamlayıcı bir ilişki içerisinde olduğu kabul edilebilir bir iddiadır. İlgili tartışmaya ilişkin duruşumuzu belirledikten sonra şimdi Foucault'da arkeoloji ile jeneoloji metotlarının neden ve ne şekilde kullanıldığını soruşturarak genel olarak Foucaultcu metodolojinin insan hakları tartışmaları için neden önemli olduğu sorusunu cevaplandırmaya çalışabiliriz.

#### 4.1.3. Arkeoloji ve jeneoloji

Foucault'da arkeoloji, bilgiyi mümkün kılan koşulları ortaya çıkarmaya çalışan eleştirel bir metodolojidir. Foucault'nun 1960'ların sonlarına değin kullandığı bu metodoloji bilginin tarihsel koşullarına eğilirken bunu gelenekselleşmiş biçimlere başvurarak, tarihi kalıplara ayırarak yapmaz. *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde ifade ettiği üzere arkeoloji daha ziyade bilgi ve teorilerin nereden itibaren mümkün oldukları ve hangi düzene göre oluştuklarını, bilimlerin oluşmaya ve deneylerin felsefelere yansımaya, rasyonelliklerin ortaya çıkmaya ve yok olmaya başlamalarının hangi tarihsel a priori çerçevesinde ve fikirlerin hangi pozitiflik unsurunun içinde görünür olduklarını bulmayı hedefleyen bir incelemedir.<sup>416</sup> Bu inceleme için elbette tarihsel momentler önemlidir. Ancak Foucault özellikle geleneksel anlamda düşünce tarihinde yapıldığı gibi bir yol izlemediğini vurgular. O, “düşünceler tarihi”nin disiplinini baştan aşağı yenilemek ve arkeolojik çözümlemenin düşüncelerin tarihiyle ilgili betimlemelerden farkını ortaya koymak istediğini ifade ederek<sup>417</sup> arkeolojik betimlemeyi düşünceler tarihinin terk edilmesi, onun postulatlarının ve karar verme yollarının sistemli şekilde reddedilmesi ve insanların dile getirdiği şeylerin tamamen farklı bir tarihinin yapılmaya teşebbüs edilmesi<sup>418</sup> olarak tanımlar.

Bilginin ortaya çıkış koşullarının analizi olan arkeolojinin konusu sözce, söylem ve söylemsel pratiklerdir. Foucault arkeoloji kavramını ilk olarak, kavramın söylemsel olayları bir arşivde kayıtlıarmış gibi ayrıştırmaya çalışan araştırma türüne göndermede bulunduğu için, ikinci olarak ise -belirlediği hedefe uygun şekilde- tarihsel alanı bütün politik, ekonomik, cinsel boyutları içinde yeniden kurmaya elverişli olduğu için

---

<sup>416</sup> Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi* (ss. 20-21). Çev. M. Ali Kılıçbay. 2. Baskı. İstanbul: İmge.

<sup>417</sup> Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi* (s. 174-175). Çev. Veli Urhan. 3. Baskı. İstanbul: Birey.

<sup>418</sup> A. g. e., s. 177.



kullanmayı tercih ettiğini belirtir.<sup>419</sup> Tarihsel süreç içerisinde meydana gelen söylemsel olayların ‘bugün ne olduğumuz’u ve ‘toplumun ne olduğu’nu anlamak için büyük önem taşıdığını vurgulayan düşünürüne göre, “söylemsel olaylara ayrılmaz bir şekilde bağlıyız. Bu anlamda, yüzyıllar, aylar, haftalar önce söylenmiş olandan başka bir şey değiliz.”<sup>420</sup> Düşünür arşivden belgeler toplamını anlamaz. Foucault niyetinin salt epistemolojik bir yöntem geliştirmek olmadığını altını çizerek arkeolojiyi tarihsel-politik bir faaliyet olarak tanımlar.<sup>421</sup> Bu noktada tarihin belirli modeller sunarak politikaya hizmet etmediğini söyler. Tarih ile politika arasında kurduğu ilişkiyi şu şekilde açıklar:

(...) bence tarih siyasi faaliyete hizmet edebilir ve tarihinin ya da daha doğrusu arkeoloğun görevi davranıştaki, koşullanmadaki, varoluş koşullarındaki, iktidar ilişkilerindeki, vs. temelleri, süreklilikleri keşfetmek olduğu ölçüde siyasi faaliyet de tarihe hizmet edebilir. Bu temeller belirli bir anda oluşur, başka temellerin yerine geçer, başka üretimlerin altında kalır, fiilen gizlenir ya da bedenimizin, varoluşumuzun parçası olduklarından gizli kalırlar. Böylece, tüm bunların tarihsel bir ortaya çıkışlarının olması bana aşikâr geliyor.<sup>422</sup>

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Foucault arkeolojiyi iktidar ilişkilerindeki temellerin oluşum koşullarını keşfetmede de devreye sokar. Dolayısıyla arkeolojinin iktidar sorununa ilgisiz olduğu ya da Foucault’nun arkeolojiyi tamamen terk ederek iktidar ilişkilerine odaklanmak için jeneolojiye geçiş yaptığı yönündeki iddiaların bizim açımızdan neden yeterince kabul edilebilir olmadığı bir kez daha açık hâle gelir. Bu alıntının devamında Foucault arkeolojik analizin üç işlevine dikkat çeker:

Bu anlamda, arkeolojik analizin ilk olarak işlevi, içimize işlemiş bu karanlık süreklilikleri keşfetmek olmalıdır. Bunların oluşumundan yola çıkarak, ikinci olarak, sahip olmuş oldukları ve bugün de sahip oldukları yararlılığı saptayabiliriz; varoluş koşullarımızın güncel düzeninde nasıl davrandıklarımızı saptayabiliriz. Üçüncü olarak, tarihsel analiz, bu temellerin, bu sürekliliklerin hangi iktidar sistemlerine bağlı olduklarını belirlemeyi ve nihayet onları nasıl ele alacağımızı bilmeyi sağlar.<sup>423</sup>

---

<sup>419</sup> Foucault, M. (2011a). “İktidar Üzerine Diyalog”, Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (s. 186). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı

<sup>420</sup> A. g. e., s. 186.

<sup>421</sup> Foucault, M. (2011b). “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”. Çev. Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3* (s. 276). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı.

<sup>422</sup> A. g. e., s. 276.

<sup>423</sup> A. g. e., s. 276.

Süreklilik tartışması esasen *epistemeler* üzerinden yürütülür. Foucault *epistemelerin* tarihin sürekliliği içerisine hapsedilmesine, eş deyişle sürekli değişen ilişkilerde değişmeyen ve kesin olan bilgiye ulaşmada kullanılan bir kavram olarak tercih edilmesine itiraz eder. Çağlar arası geçişte *epistemelerin* sabit kalmadığına dikkat çeken düşünür bu nedenle tarihsel süreksizliğe ve kopuşlara vurgu yapar. Rönesans, Klasik Dönem ve Modern dönem ayrımları üzerinden *epistemelerin* bir dönemden diğerine neden değiştiğinin ve dolayısıyla bir dönemin diğer dönemden neden farklılaştığının izlerini arkeolojik yöntemle süren Foucault, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, bilginin ne olduğunu göstermeye çalışmaz; bilginin, bilimlerin oluşturulduğu söylemsel düzenleri analiz etmeye çalışır. Foucault söylemsel pratikleri *episteme* tartışması üzerinden ele alırken daha sonra tercih ettiği dispozitif kavramıyla hem söylemsel pratikleri hem de söylemsel olmayan pratikleri aynı çatı altında toplar. Dispozitif (düzenek) kavramı bu bağlamda düşünürün iktidar sorunsalına yoğunlaşırken söylemleri, pratikleri, kurumları, iktidar tarafından kullanılan uyruklaştırma tekniklerini, mimari düzenlemeleri, bilimsel ifadeleri vb. içeren bir kavram olarak karşımıza çıkar.<sup>424</sup> Artık bu noktada Foucault'nun iktidar sorunsalına ağırlık verdiği jeneoloji metoduna geçebiliriz.

Foucault jeneolojiyi, yapılan analizin şimdiki zamana ait bir sorudan yola çıkarak yürütülmesi olarak tanımlar.<sup>425</sup> “Tarihsel olayları bütün karmaşıklığı içerisinde ele alıp ortaya koymayı amaçlayan”<sup>426</sup> jeneoloji, iktidar ilişkilerinin topluma nasıl nüfuz ettiğini göstermede işe koşulur. Foucault jeneoloji ile bir tür “köken” ya da “bozulmamış öz” arayışında olmadığını net bir biçimde belirterek kendisini Platoncu anlayışın karşısında konumlandırır. Platon'dan beri devam eden ve görünenlerin arkasında yatan özü ya da hakikati arama çabasını hatalı bulan Foucault, jeneolojinin tarihe karşıt olmadığını, “ideal anlamlara ve tanımsız erekselliklerin tarih ötesi açılımına”<sup>427</sup> itiraz ettiğini vurgular. Bu noktada Nietzsche'nin izinden gider ve Nietzscheci jeneoloji ile yakınlaşır. Nietzsche tarihte sabit ve değişmez bir özün olduğu fikrini reddederek yaptığı tarih okumasında, yaşadığı çağın felsefi sistemlerini ve ahlak anlayışını hedef alır. Bu bağlamda hem

---

<sup>424</sup> Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü* (ss. 34-36). Çev. Veli Urhan. İstanbul: Say.

<sup>425</sup> Foucault, M. (2019d). “Hakikat Kaygısı”. Çev. Osman Akinhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 90). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>426</sup> Urhan, V. (2007). “M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü”, *Kaygı* (s. 100). Sayı. 9.

<sup>427</sup> Foucault, M. (2011c) “Nietzsche, Soybilim, Tarih” *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5* (s. 231). Haz. Ferda Keskin. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

Platon'dan beri süregelen değişmez hakikat arayışının hem de tarihe nedensellik, ereksellik ve süreklilik üzerinden yaklaşan teorilerin sonunu ilan eder. Foucault'ya göre Nietzsche köken kavramını farklı anlamlarda kullanmakla birlikte bazı durumlarda köken anlayışını “şeyin esas özü... kendi üstüne katlanmış özdeşliği, dışsal, iliniksel ve ardışık olan her şeyden önce gelen ve kımıltısız biçimi burada (kökünde) toplansın diye çaba gösterildiğinden”<sup>428</sup> dolayı reddeder. Foucault tarihe yönelik okuması ve analizinde jeneolojiyi kullanmasıyla Nietzsche ile ortaklaşsa da ondan farklı bir yol izler. Gary Gutting, Foucault'nun kendisini tamamen Nietzsche yanlısı olarak addetmediğini hatırlatarak iki düşünür arasındaki farklara dikkat çeker. Nietzsche'nin *Ahlakın Soybilimi* kitabı ile Foucault'nun *Disiplin ve Cezalandırma* kitaplarını karşılaştıran Gutting iki düşünür arasındaki ilk farkı belirlerken Nietzsche'nin aksine Foucault'nun kitabının akademik düzey belgelerle desteklendiğini ve ciddi bir arşiv çalışmasının sonucu olduğunu ifade eder.<sup>429</sup> İkinci olarak, “Nietzsche'nin soybilimi Foucault'nun beden tarihiyle çok az ilişkisi olan psikolojik nedenlere (güçlünün gururu ve ihtirası, zayıfın eziklik duygusu, din adamlarının kötü zekâları) dayanır.”<sup>430</sup> Nietzsche ile Foucault arasındaki benzerlik ve farklılıkları aklımızda tutarak çalışmamız için de önemli olan şu soruyu soralım: Foucault jeneoloji ile tam olarak neyi amaçlar? Bu soruya uzun uzun cevap vermek mümkündür ancak en genel şekilde özetlersek, Foucault özellikle modern dönem kurumlarının tarihini yaparak bu kurumları tarihin süreksiz, parça parça, dağınık ve rastlantısallığı temelinde sorunsallaştırmak ve bireyin öznelere dönüşmesini yine bu kurumlar ekseninde ele almak için jeneolojiye başvurur. Akıl hastanesi, hapisane, klinik gibi kurumlara bu bağlamda yaklaşan düşünür için jeneoloji bir empirizm ya da bir pozitivizm değil, anti-bilimdir: “söz konusu olan yerel, süreksiz, diskalifiye olmuş, meşrulaşmamış bilgileri, onları doğru bir bilgi (*connaissance*) adına, birilerinin elindeki bir bilimin hakları adına süzgeçten geçirecek, bir hiyerarşi içine yerleştirecek, düzenleyecek birleştirici teorik bir merciye karşı harekete geçirmektir.”<sup>431</sup>

---

<sup>428</sup> A. g. e., s. 233.

<sup>429</sup> Gutting, G. (2010). *Foucault* (s. 77). Çev. Hakan Gür. İstanbul: Dost.

<sup>430</sup> A. g. e., s. 77.

<sup>431</sup> Foucault (2011d). “İki Ders”, Çev. Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (s. 92). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

Foucault düşüncesinin temel kavramları ve bu kavramların birbiriyle ilişkisini açığa çıkarmada stratejik olarak kullandığı yaklaşımdan hareketle şu soruyu sorabiliriz: Foucault'nun bu metodolojisini insan hakları tartışmasıyla nasıl ilişkilendirebiliriz? Bu soruya en genel cevabı düşünürün özne sorunsalından hareketle vermek mümkündür. Foucault'ya göre “bireylerin içinde etkinlik gösterdikleri kavramsal çevre bu bireyleri farkında olamadıkları yollardan belirlemekte ve sınırlamaktadır.”<sup>432</sup> Dolayısıyla Foucaultcu metodolojiden hareketle ele alınan özne sorunsalı bize iktidar tarafından üretilen özneye atfedilen hakların reddedilmesi için gerekçeler sunar. Arkeolojik analiz bize bilgiyi mümkün kılan koşulları sunarken öznenin konumunun hangi söylemsel pratiklerce belirlendiğini gösterir. Jeneoloji ise iktidar sorunsalına eğilirken yine öznenin iktidar ilişkilerince nasıl belirlendiğini ve toplumun tamamına yayılan iktidar ilişki ağlarını gösterir. Öte yandan “jeneoloji aynı zamanda Tanrı, Akıl ya da Ruh tarafından kurulmuş bir amacı varsayan, tarihteki bir plan, erek ya da son kavramına da karşıdır.”<sup>433</sup> Dolayısıyla insan haklarını böyle bir metodolojiden hareketle ele almak; çeşitli epistemolojik, ontolojik ve ahlaki ön kabullerle kurulan öznenin haklarına neden itiraz edilmesi gerektiğini de açığa çıkarır. Sonuç olarak Foucault'nun kurduğu özne-iktidar ilişkisinde insan hakları da iktidarın ürünleri olarak tezahür eder. Birey, iktidar tarafından belirlenirken mevcut düzene uyum sağlayarak özneliğini kazanır. Bu da kimi zaman Tanrı yasası, kimi zaman doğa yasası, kimi zaman ise akıl yasası altında gerçekleşir. Buraya son olarak dâhil edebileceğimiz etik çözümleme ise bireyin topluma nüfuz eden iktidar ilişkilerinden kendisine yönelik bir özgürlük imkânına nasıl ulaşacağını sorgulamamıza fırsat verir. Foucault'nun farklı dönemlerde/çalışmalarda farklı özgül ağırlıklar verdiği bu üç çözümleme eğilimini birbirlerini tamamlayıcı bir bakış açısıyla ele aldığımızda düşünürün insan hakları tartışmalarındaki pozisyonunu daha iyi kavrayabiliriz. Balcı'nın da ifade ettiği gibi, “birbirlerini dışlamak yerine birbirlerini tamamlayıcı bir görüntü sunan bu yöntemleri ‘Foucaultcu metot’ adı altında analiz etmek sorunlu bir teşebbüs değildir.”<sup>434</sup> Bu teşebbüsten hareket ettiğimizde ve Foucault'nun

---

<sup>432</sup> Gutting, G. (2010). *Foucault* (s. 58). Çev. Hakan Gür. Ankara: Dost.

<sup>433</sup> Best, S. (1995) *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas* (s. 111). New York, London: The Guilford Press.

<sup>434</sup> Balcı, A. (2015). “Michel Foucault'da Metot: Arkeoloji, Soybilim ve Etik”, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi* (s. 27). Cilt. 1, Sayı. 1.

metodolojisini insan hakları tartışması bağlamına yerleştirdiğimizde, düşünürün hangi açılardan hakların olumsuz bir eleştirisini yaparken hangi açılardan olumlu bir eleştirisini yaptığını daha açık kılabiliriz. Bunun için ise bir sonraki aşamada Foucault'nun iktidar anlayışı ve hukuk eleştirisine yer verilmelidir.

## 4.2. Foucault'da İktidar, Hukuk ve Eleştiri

Foucault'nun iktidar incelemesinin en önemli konusunun özne sorunu olduğunu söylemek mümkündür. Düşünür, çalışmalarının genel temasının iktidar değil, özne olduğunu vurgular. Dolayısıyla onun iktidar anlayışını bir tür teori oluşturma çabası olarak yorumlamak yerine iktidarın özneyle ilişkisini belirleme çabası olarak yorumlamak yerinde olacaktır. Foucaultcu perspektiften bakıldığında iktidarın genel geçer bir tanımı yoktur, karmaşık iktidar ilişkileri vardır. Düşünüre göre “iktidar ilişkileri, devlet aygıtlarının bireyler üzerinde uyguladığı ilişkilerdir, ama aynı zamanda aile babasının karısı ve çocukları üzerinde uyguladığı ilişkilerdir; (...) doktorun uyguladığı iktidar, (...) patronun fabrikasında işçileri üzerinde uyguladığı iktidardır.”<sup>435</sup> İktidardan değil iktidarlardan söz etmek gerektiğinin altını çizen Foucault'ya göre “bir toplum, gerçekte, farklı ama yine de spesifiklerini muhafaza eden iktidarların yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisidir.”<sup>436</sup> Düşünüre göre iktidar, bir şey değil, bir ilişkidir; merkezlidir ve “elde edilen, koparılan ya da paylaşılan, korunan ya da elden kaçırılan bir şey değildir; iktidar sayısız noktadan çıkarak, eşitsiz ve hareketli ilişkiler içinde işler.”<sup>437</sup> Yine Foucault'ya göre “iktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır.”<sup>438</sup> Kısacası Foucault açısından iktidar bir çoklu ilişkiler bütünüdür. İktidar

---

<sup>435</sup> Foucault, M. (2019f) “Göz Kamaştırıcı Hayvan: İktidar”, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* (s. 162). Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı. Foucault'nun iktidar anlayışını tartışmaya açmadan önce onun bir iktidar ontolojisi yapmadığını söylememiz gerekir. Düşünür, iktidarın bir töz olmadığını vurgulayarak iktidar analizinin nominalist bir perspektiften yapılması gerektiğine dikkat çeker.

<sup>436</sup> Foucault, M. (2019g) “İktidarın Halkaları”. Çev. Işık Ergüden. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 141). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>437</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Bilme İstenci* (s. 72). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>438</sup> A. g. e., s. 72.

toplumsal dokuya yayıldığı için iktidar ilişkilerinden arınmış bir bölge düşünemeyiz.<sup>439</sup> Bu noktada onun öne çıkan kaygısı, iktidarı çeşitli kurumlardan yasal düzenlemelere, aile yaşamından iş yaşamına, gündelik hayattan ikili ilişkilere kadar uzanan bir çoklu toplumsallıkta ele almaktır.

Foucault'nun insan hakları eleştirisi için iktidar sorunsalının bir başlangıç noktası teşkil ettiği söylenebilir. Düşünür hak kavramına yüklenen anlamı iktidarın ve iktidar pratiklerinin tarihsel süreç içerisindeki değişimiyle paralel biçimde okur. Bu noktada hem öznenin hem de hakikatin üreticisi olan iktidarın yanı sıra hukuk da Foucault'nun hedefindedir. İnsan hakları söylemi iktidarla olduğu kadar hukukla da organik bir bağ içerisindedir. Açıkça belirtilmelidir ki Foucault bir iktidar teorisine sahip olmadığı gibi bir hukuk teorisine de sahip değildir. Bu nedenle onun düşünce yaşamından hareketle hukuka yönelik tek ve net bir tanımını bulmamız pek mümkün değildir. Bununla beraber çalışmalarından görebildiğimiz kadarıyla hukuku birkaç farklı şekilde tanımlamaya teşebbüs eder. Örneğin *Cinselliğin Tarihi*'nin *Bilme İstenci* cildinde hukuku negatif iktidarla bağıntısı içerisinde ele alarak yasalar koyan ve yasaklayan; hem kararlarında hem de müdahalelerinde belirli kurumlara ve araçlara başvuran; devletten aileye, hükümdardan babaya, mahkemeden gündelik cezalara ya da toplumsal egemenlik alanlarından özneyi oluşturan yapılara kadar farklı ölçeklerde işleyen bir iktidar biçimi/formu olarak tanımlar.<sup>440</sup>

Özellikle hukuki-söylemsel iktidar modeli ve bu modelde hukukun yerine değinirken göreceğimiz üzere Foucault burada hukuki pozitivizmin hukuk anlayışına yaklaşan bir tanımlama yapar; ancak esasen Hobbesçu hükümlanlık modelini hedef alır. Düşünüre göre “yasa olan bir iktidar karşısında, uyruk olarak kurulan -uyruklaştırılan- özne, itaat eden konumundadır.”<sup>441</sup> Foucault'nun bu yaklaşımı modern öncesi dönemin hukuk anlayışını en genel şekilde özetler. Düşünüre göre bu tarz bir hukuk modern dönemi açıklamada başarısız kalır. Modern dönemde iktidarın disipline edici ve düzenleyici işlevi ön plandadır ve hukuk zorlayıcı ya da yasaklayıcı bir baskı mekanizması olarak işlemez.

---

<sup>439</sup> Deveci, C. (2011). “Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayırıştırılamazlığı”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (s. 35). Sayı. 9. 4. Baskı.

<sup>440</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Bilme İstenci* (ss. 66-67). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>441</sup> A. g. e., s. 67.

Foucault *Disiplin ve Cezalandırma*'da, modern hukuk sistemlerinin devreye sokulmasıyla birlikte cezalandırmanın suçu açığa çıkarma ve suçluya yasayı ihlalden dolayı yaptırım uygulama anlamlarının dışında bir anlam içerdiğine dikkat çeker. Burada artık fiili suçtan ve yasanın bizzat kendisinden ziyade bireyin suça yöneldiği süreç dikkate alınmakta, hukuk belirli söylemlere ve hakikat iddialarına eklenmekte; kısacası birey yasanın muhatabı olmaktan çıkmakta ve suça yönelik normları nasıl içselleştirdiğine göre değerlendirilmektedir. Foucault'nun modern dönemde hukukun yerine dair tespitleri literatürde önemli bir tartışma yaratmıştır. Kimi Foucault yorumcuları düşünürün modern öncesi dönem hukuk anlayışından hareketle hukukun modern dönemde ortadan kalktığını iddia ederken kimi yorumcular da bu iddianın karşısında durmuşlardır. Foucault özellikle modern öncesi hukuki-söylemsel iktidar modelinde, hukuku, iktidar için asli işleve sahip ve yasayla özdeş bir biçimde ele alır (hukukun yasayla özdeşleştirilmesi, hukuki pozitivizmin hukuk tanımına işaret eder). Biyo-iktidarla birlikte hukukun rolü değişmiş ve iktidar mekanizmalarına, disiplinlere eklenen bir enstrüman hâline gelmiştir. Özellikle hukuka ilişkin araçsallık vurgusu, Foucault'nun modern dönemde hukuku tamamen dışarıda bıraktığı iddialarını da beraberinde getirmiştir.

Umut Koloş'un izinden giderek bu tartışmaları iki tez üzerinden takip etmemiz mümkündür. Bunlardan ilki özellikle Alan Hunt ile özdeşleşen "Defetme Tezi", ikincisi ise onun karşısında yer alan ve özellikle Ben Golder ve Peter Fitzpatrick ile anılan "Foucault'nun Hukuku" tezidir.<sup>442</sup> Hunt'ın defetme tezine göre Foucault'nun modern dönemde hukuku disiplin ve yönetimle ilişkilendirmesi neticesinde iktidar tarafından hukukun altı oyulmuş ve hatta Foucault her ne kadar hukuk ile disiplini birbirinden ayırmaya girişse de bu modern iktidar biçimleri hukukun yerini almıştır.<sup>443</sup> Hunt burada defetme kavramıyla Foucault'nun modern öncesi dönemde hukuku iktidarın temel unsuru olarak görürken modern dönemde anlamını yitirmesini kastettiğini belirtir. Hunt'a göre modern dünyada hukuk bir enstrüman olarak varlığını sürdürse de asli işlevini kaybetmiştir. Golder ile Fitzpatrick ise Foucault'nun modern dönemde hukukun bir

---

<sup>442</sup> Koloş, U. (2015). *Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi* (ss. 279-303). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>443</sup> Hunt, A. (2010). "Foucault's Expulsion of Law: Toward a Retrieval", *Law & Social Inquiry* (s. 88). Vol. 17, No. 1; Koloş, U. (2015). *Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi* (ss. 279-280). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

enstrüman ve eklenti unsuru olarak belirlediği noktasında Hunt'la ortak kanaate sahip olduklarının altını çizerek. Nitekim Foucault'nun 1970'lerin ortalarına denk gelen yazılarında disipline edici ve biyo-politik uygulama ve bilgilerin modern hukuku nasıl istila ettiğini ve kendilerini modern hukuka nasıl dâhil ettiklerini gösteren ifadelerle karşılaşırız.<sup>444</sup> Ancak onların Hunt'tan ayrıldıkları nokta, hukukun toptan şekilde bu tarz bir araçsallığa indirgenmesine karşı oluşları ve hukukun modernitede aşağı bir konumda olduğuna dair ortodoks anlayışı kabul etmemeleridir.<sup>445</sup> Bu bağlamda Golder ile Fitzpatrick kendi Foucault okumalarında hukukun modern dönemde ortadan kalktığı yönündeki iddianın tam karşısında yer alırlar. Onlara göre Foucault'dan hareketle hukuku birbirine karşıt, ikircikli ama etkileşim hâlinde iki boyut arasında konumlandırmak mümkündür. Bunlardan ilki belirli ya da sınırlı (*determinate*) ve kapsanmış (*contained*) bir varlık olarak hukuk, ikincisi ise şimdiki şartlarda, konumunun dışına veya ötesine uzanan şeylere yönelik tamamen sınırsız (*illimitable*) ve duyarlı/tepkisel (*responsive*) hukuktur.<sup>446</sup> Hukukun bu iki boyut arasındaki harekette ortaya çıktığını vurgulayan Golder ve Fitzpatrick, hukukun olumsal bir konumlanmaya sahip olduğunu, eş deyişle başka türlü olma olasılığını her zaman içerdiğini savunurlar.<sup>447</sup> Burada özellikle ikinci açıklama tarzı insan hakları tartışması için de önemlidir. Golder, Foucault'nun insan haklarına da ikircikli yaklaştığını ifade eder. Burada ikircikli olmaktan (*ambivalent*) kasıt, insan haklarının bir yönüyle iktidar ilişkilerinden doğduğu ve iktidar uygulamalarına dâhil olduğu, diğer yandan ise bu ilişkileri tersine çevirebilme potansiyeli içerdiğidir. İkilinin hukuk tezine dönecek olursak, bu tezin en temel iddiası Foucault'nun modern dönemde hukuku disiplinlerle ilişkili değerlendirmesinin hukukun tamamen ortadan kalktığı tezini savunduğu anlamına gelmediğidir. Düşüncülere göre hukuk ile disiplin arasında kurulan bu ilişki ekseninde Foucault'yu okumak daha aydınlatıcı olacaktır. Dolayısıyla hukuk ile disiplin arasında özellikle hukukun defedilmesiyle sonuçlanan bir ayrım varsa her ikisinin arasındaki çok yönlü ve dinamik ilişkileri açığa çıkarmak daha önemlidir.<sup>448</sup>

---

<sup>444</sup> Golder, B., & Fitzpatrick, P. (2009). *Foucault's Law* (s. 2). New York: Routledge.

<sup>445</sup> A. g. e., s. 2.

<sup>446</sup> A. g. e., s. 2.

<sup>447</sup> A. g. e., ss. 2-3.

<sup>448</sup> A. g. e., s. 29.



Bu tartışmalara istinaden özellikle insan hakları bağlamında dile getirmek istediğimiz husus, Foucault'nun bir hukuk teorisyeni olmadığı gibi, kendisi açısından geçerli ve doğru bir hukuk tanımının da söz konusu olmadığıdır. Düşünür bir yandan hem pre-modern dönem hem de modern dönemde hukuk eleştirisini farklı gerekçelerden hareketle yapmış, diğer yandan ise zaman zaman birtakım hak ve özgürlüklerin hukuk tarafından korunması gerektiğini dile getirmiştir. Bu nedenle hukuka ilişkin tartışmada ikinci teze daha yakın bir pozisyonda olduğumuzu söylemekle birlikte, Foucault'nun hak ve özgürlük taleplerinin yeni bir hukuk yaratma şeklinde yorumlanmaması gerektiğini özellikle vurguladığını da belirtmeliyiz. Düşünür her ne kadar hukuk içerisinden yükselen hak taleplerini önemseseyse de onun genel hedefi modern dönemde hukukun iktidar mekanizmalarına nasıl eklemlendiğini göstermektir. Bu nedenle düşünürün modern dönemde hukuku defettiğine yönelik iddiaların da dayanaklarının sanıldığı kadar zayıf olmadığını vurgulamak önemlidir. Literatürdeki birbirinden farklı bu Foucault okumalarını daha iyi anlayabilmek için düşünürün modern öncesi dönemle modern dönem hukuk anlayışına daha yakından bakalım.

#### **4.2.1. Hukuki-söylemsel iktidar modeli ve eleştirisi**

Foucault modern öncesi döneme özgü gördüğü hukuki-söylemsel iktidar modeliyle özellikle Hobbesçu hükümlanlık teorisini esas alır. Kimi zaman hükümlanlık modeli kimi zaman da *Leviathan* modeli olarak karşımıza çıkan hukuki-söylemsel iktidar modeliyle hem genel olarak iktidar analitiği yapar hem de hukukun iktidarla olan ilişkisini açığa çıkarmaya çabalar. Bu bağlamda öncelikle söz konusu dönemde iktidarın devralınıp devredilen bir mal ya da şey olarak kavramsallaştırıldığını belirtir. Bu modelde “iktidar, her bireyin elinde tuttuğu ve siyasi hükümlanlık kurmak üzere bütünüyle ya da kısmen devredeceği somut şeydir.”<sup>449</sup> Hukuk hükümlanla özdeşleştirilirken hükümlanın ortaya koyduğu yasaya itaat ise esas olarak kabul edilir. Burada başkalarının kendi haklarını rızaya dayalı olarak hükümlana devretmesi sözleşme ya da sözleşme türünden bir akitle hukuki boyut kazanır. Dolayısıyla iktidarın meşruiyeti de hukuk aracılığıyla sağlanmış olur. Foucault'nun bu modeli hukuki-söylemsel olarak nitelemesi de aslında daha çok

---

<sup>449</sup> Foucault (2011d). “İki Ders”, Çev. Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (s. 96). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

sözleşme türünden hukuki bir referans içermesidir. Başka bir ifadeyle, bu modelde iktidar kendisini hukuk formunda cisimleştirir.

Foucault'nun hukuki-söylemsel iktidar modelini genellikle hükümlerlik ya da *Leviathan* modeli olarak görmesinin sebebi bu modelin Hobbes'un sosyal-politik düşüncesinde belirgin olması ve günümüzde bile bir karşılığının bulunmasıdır. Hobbes *Leviathan*'da insan doğası ve doğa durumu temalarından hareketle geliştirdiği ahlak teorisini politikaya uygular. Hobbes'a göre toplum ya da uygarlık öncesi doğa durumunda, eş deyişle bir devlet oluşturmadan önceki yaşam durumunda, insanlar birbirleriyle sürekli savaş hâlinedirler. İnsanların doğaları gereği/doğuştan eşit olduğunu vurgulayan Hobbes eşitlikten güvensizliğin, güvensizlikten de savaşın doğduğunu savunur. Ona göre gerek bu güvensizlik gerekse rekabet, şan ve şeref gibi diğer duygular insanı savaşa iter.<sup>450</sup> “Herkesin herkesle savaşı”nda yaşamı koruma isteğine yönelik her türden girişim hak olacağından insanların kendi yaşamlarını koruma altına alarak barış durumuna geçmesi de doğanın bir yasası olarak tezahür edecektir. Barış durumuna geçmek isteyenler bir sözleşme aracılığıyla (kendi rızalarıyla) doğal haklarını/özgürlüklerini egemene devrederler. Foucault Marksizmin iktidar analizini de hukuki-söylemsel iktidar modeline benzer bir yaklaşımdan hareket ettiği gerekçesiyle eleştirir çünkü düşünürüne göre Marksizm iktidarı devralınıp devredilen bir mal olarak değerlendirerek modern iktidar anlayışını kavrayamamış, önceki dönemin iktidar paradigmasıyla teorisini biçimlendirmiştir. Hükümlerlik modelinde sözleşme etrafında bireylerin haklarını kendi rızalarıyla bir başkasına devretmeleri söz konusuysen Marksizmde iktidarın devredilip devralınması sözleşme aracılığıyla değil, ama ekonomik ilişkiler aracılığıyla gerçekleşir. Bu noktada Marksist teorinin iktidar analizini “ekonomizm” olarak adlandıran<sup>451</sup> düşünür için her iki yaklaşım biçimi de modern iktidarı anlamamıza yardımcı olmaz. Foucault her ne kadar bir iktidar teorisi geliştirmese ve bundan özellikle kaçınsa da bize iktidarın ne olmadığını göstermeye çabalar. Bu bağlamda ona göre iktidar ne homojen bir tahakküm fenomeni ne bir bireyin diğer bir birey ya da bir sınıfın diğer bir sınıf üstündeki tahakkümü ne de ona sahip olanlarla tabi olanlar arasında paylaşılan bir şeydir:

---

<sup>450</sup> Hobbes, T. (2018). *Leviathan* (ss. 99-103). Çev. Semih Lim. 18. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>451</sup> Foucault (2011d). “İki Ders”, Çev. Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (s. 96). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

Bence, iktidar dolaşımında olan ya da ancak zincir şeklinde işleyen bir şey olarak analiz edilmelidir; iktidar hiçbir zaman şurada ya da burada yerleşmez, hiçbir zaman birilerinin elinde değildir, hiçbir zaman bir tür varlık ya da mal gibi temellük edilmez. İktidar işler, iktidar bir ağ biçiminde işler ve bu ağda bireyler yalnız dolaşıma girmekle kalmaz, aynı zamanda ona boyun eğmek ve onu uygulamak durumundadır. Bireyler hiçbir zaman iktidarın atıl ve onaylayıcı hedefleri değil, tam tersine her zaman iktidarın aracısıdır. Başka bir deyişle, iktidar bireyleri geçiş yolu olarak kullanır, bireylere uygulanmaz.<sup>452</sup>

Hukuki-söylemsel iktidar modelinde hukukun işlevine gelince, hukukun şiddet, yasak ve baskı yoluyla kendisini ve dolayısıyla egemeni meşrulaştırdığını söyleyebiliriz. Hükümranın, hükümranlığın uygulanmasını ve devamını sağlamak gibi döngüsel bir amaca sahip olduğuna dikkat çeken Foucault'ya göre yasaya itaatle özdeşleşen iyi yaşam öğretisi bu noktada oldukça kullanışlıdır. Hukuki-söylemsel iktidar modeliyle 'iyi' ve 'adalet' gibi kavramların yasayla/yasaya itaatle özdeşleştirildiğine dikkat çeken düşünürü göre bu model "önceden bireyi doğal hakların ya da ilkel iktidarların öznesi olarak varsayar; devletin ideal oluşumunu açıklamayı hedef alır; yani, yasayı iktidarın temel belirtisi kılar."<sup>453</sup> Görüldüğü üzere Foucault burada bir tür hukuk öznesinden bahseder. Hukuki-söylemsel iktidar, yasalar ve yasaklar aracılığıyla baskı kuran bir niteliğe sahiptir. Foucault açısından yasa, yasak ve egemenlikle özdeşleşen bu iktidar "negatif iktidar"dır. Bu iktidar modelinde yasa koyucu, bireyin yaşamı, ölümü ve malları üzerinde hak sahibidir. Foucault hükümranın hem yaşam hem de ölüm hakkını elinde tutan bir figür olarak belirlediğine dikkat çekse de ağırlığın ölüm hakkında olduğunun altını çizerek hak kavramının hükümranın sahip olduğu öldürme hakkında somutlaştığını ifade eder. Bu husus hükümranlık modelini modern iktidardan ayıran en önemli noktalardan birisidir. Modern dönemde artık ölüm değil, yaşam ön plana çıkacak ve iktidarın temel işlevi bireylerin yaşamlarını çoğaltmak, düzenlemek ve denetlemek olacaktır.

Foucault hükümranlık modelini her ne kadar modern öncesi döneme özgü olarak tartışsa da, eş deyişle bu modeli geleneksel iktidar modeli olarak görse de, analizinden bu modelin modern dönemle hiçbir bağlantısı olmadığı sonucunu çıkaramayız. Örneğin Foucault

---

<sup>452</sup> A. g. e., s. 107.

<sup>453</sup> Foucault, M. (2018). *Toplumunu Savunmak Gerekir* (s. 271). Çev. Şehsuvar Aktaş. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

açısından modern döneme özgü “panoptikon”<sup>454</sup> fikri uyruklar üzerinde bir tür hükümlerlik uygulayabilecek birini ya da bir gözetim ilkesini merkeze aldığı için aynı zamanda arkaiktir de. “Bu anlamda, panoptiğin en eski hükümlerinin en eski rüyası olduğu söylenebilir: Uyruklarımın hiçbiri gözden kaçmasın ve uyruklarımın hiçbirinin hiçbir hareketi benim bilgim dışında olmasın.”<sup>455</sup> Bu noktada Foucault’nun esasen hükümlerinin neden tahakküm kurmak istediği ya da neyi amaçladığıyla ilgilenmekten ziyade öznelerin nasıl kurulduğıyla ilgilendiğine dikkat çekmek önemlidir. “Öznelerin nasıl beden, güç, enerji, madde, arzu, düşünce çokluğundan hareketle gitgide ilerleyen bir şekilde, gerçekten, maddi olarak kurulduğunu sormak”<sup>456</sup> düşüncesinin yönelimi açısından belirleyicidir. Foucault için öncelikli sorun uyrukların her birinin iradesinin tek bir iradede nasıl birleştirildiğidir. *Leviathan*’ın temel şemasına göre oluşturulmuş bir insan olarak Leviathan, devleti kuran tek tek bireyselliklerin bir araya gelerek oluşturdukları pıhtılaşmadır.<sup>457</sup> Foucault burada öznenin kendi rızasıyla kendi iradesini bir başkasına devrederek iktidar tarafından nasıl kurulduğunu gösterir. Dolayısıyla düşünür açısından yeterli bir iktidar analizinde iktidarı hakların devri üzerinden ele almak değil, nasıl bir özne anlayışının görünür olduğunun izlerini sürmek önemlidir. Bu modelde beliren hukuk öznesi, bir devlet oluşmadan önce doğal haklarla donatılarak ve doğanın zorlamasıyla haklarını devredeceği bir sözleşmeye yönelerek kurulur. Böylesi bir hukuki bağ hükümlerinin bireylerin yaşamı üzerinde söz söyleme, iyi yaşam ya da adalet fikirleri etrafında onların iradelerini kendi iradesinde birleştirme hakkına göndermede bulunur. Foucault iktidarın hukuki-söylemsel modelin dışına çıkarak incelenmesi gerektiğini ifade eder. Düşünüre göre “Leviathan modelinden, bütün gerçek bireyleri kapsayacak, bedenini yurttaşlarının, ruhunu hükümlerliğin oluşturduğu, aynı zamanda hem otomat, hem üretilmiş hem de bütünleyici olan şu yapay insan modelinden kurtulmak gerekiyor.”<sup>458</sup>

---

<sup>454</sup> Bentham’ın bir hapisane inşa tasarımı olarak ortaya attığı bu kavram, Foucault tarafından bireysel disiplin tekniklerinin toplumsallaşmasını ifade edecek biçimde kullanılır ve denetleyici, disipline edici iktidarın temel karakteristiklerinden biri olarak sunulur.

<sup>455</sup> Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (s. 60). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>456</sup> Foucault (2011d). “İki Ders”, Çev. Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (s. 106). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>457</sup> A. g. e., ss. 106-107.

<sup>458</sup> Foucault, M. (2018). *Toplumun Savunmak Gerekir* (s. 48). Çev. Şehsuvar Aktaş. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

Foucault doğal hukuk geleneğinin dayandığı toplum sözleşmesi teorisini hukuki-söylemsel iktidar modelinin önemli bir bileşeni olarak görür. Foucault her ne kadar hukuki-söylemsel iktidar modelinde sözleşmenin hayati bir önemde olduğunu vurgulasa da sözleşmeyi bu model için zorunlu görmez. Bunu en iyi şekilde Marksist teorinin iktidar analizini hukuki-söylemsel iktidar modeliyle benzer çizgide okumasından anlayabiliriz. Düşünür bu noktada daha ziyade iktidarın bir devir üzerinden ele alınmasına itiraz eder. İktidar, “alışveriş niteliğindeki hukuksal bir işlem modeline göre gerçekleşir.”<sup>459</sup> Dolayısıyla insan haklarının temellendirilmesi probleminde yönelen doğal hukuk teorileri de düşünür açısından kabul edilebilir değildir. Doğal hukuk teorilerinin belirli bir insan doğasından ve bununla bağlantılı olarak öze dayalı evrensellik iddiasından hareket etmesi, Foucaultcu düşüncede, ‘verili olanın’ nesnelleştirilmesi anlamına gelir.

Foucault doğal hukuk ve toplumsal sözleşme teorilerinde yer alan ‘ortak fayda’ ve ‘ortak iyi’ gibi kavramların, hükümranın kendi amaçlarının birer ifadesi olduğunu düşünür. “Yönetimsellik” başlıklı dersinde savunduğu üzere ortak iyi esasen toplumun “yasalara uydukları, kendilerinden beklenen görevleri yerine getirdikleri, kendilerine ayrılmış alanda ticaret yapmayı sürdürdükleri ve Tanrı’nın doğaya ve insanlara dayattığı yasalara uygun olduğu sürece yerleşik düzene karşı saygılı oldukları bir durumu”<sup>460</sup> ifade eder. Foucault’ya göre ‘iyi’, yasaya itaatle özdeşleşir. Foucault burada iktidar ile yasa arasında açığa çıkan bu ilişkide neyin iyi ya da adil olduğunun yasa ekseninde açıklanabileceğini savunur. Bu nokta aslında politika öncesi varsayılan belirli türden bir rasyonalitenin politikaya mal edilmesidir. Akıl bu noktada neyin iyi ve adil olduğuna karar verebilecek bir yeti olarak kabul edilirken gerçekte olan şey, belirli türden bir hakikat söyleminin özneye dayatılmasıdır. Foucault, on yedinci yüzyıl hukukçularınca ritüelleştirilen toplumsal sözleşmesi teorilerinin, yönetim sanatını hükümrancılık modeliyle uzlaştırmak üzere ortaya çıktığını ifade eder. Düşünüre göre “toplumsal sözleşme teorisi, kurucu sözleşmenin, hükümrancılık ile tebaanın karşılıklı taahhütlerinin, yönetim sanatının genel ilkelerinin türetilmesi için bir tür teorik matris olarak işlev görmesini sağlar.”<sup>461</sup> Foucault’ya göre örneğin Rousseau yönetim sanatını tanımlama görevini üstlenir ve bu

---

<sup>459</sup> A. g. e., s. 29.

<sup>460</sup> Foucault (2011e). “Yönetimsellik”, Çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar I* (ss. 275). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>461</sup> A. g. e., ss. 279-280.

hem *Ansiklopedi* için yazdığı “ekonomi politik” maddesinde hem de *Toplum Sözleşmesi* eserinde görülebilir. Düşünür bahsi geçen maddede ekonomi kelimesi aile mallarının baba tarafından idare edilmesine işaret eder ancak Foucault’ya göre Rousseau ekonomi politiğin artık aile ekonomisini ifade etmeyişiinden hareketle yeni bir anlama yönelir. Burada söz konusu olan nüfusun yönetimidir. Rousseau’ya göre “yurttaşlara sahip olmak ve onları korumakla her şey bitmez; onların geçimini sağlamak da lazımdır; ve kamunun ihtiyaçlarını karşılamak genel iradenin apaçık bir sorunudur.”<sup>462</sup> Foucault’ya göre yine *Toplum Sözleşmesi*’ndeki temel sorun, “doğa”, “sözleşme” ve “genel irade” kavramlarıyla hem hükümlanlığın hukuki ilkesini hem de yönetim sanatını niteleyebilecek öğelerin yerini alabilecek bir genel yönetim ilkesinin nasıl oluşturulabileceğidir.<sup>463</sup> Rousseau toplumsal düzeni tesis edecek haklı ve güvenilir bir yönetim arayışında olduğunu ifade ederken adaletle faydayı uzlaştırma teşebbüsünde bulunduğuna dikkat çeker.<sup>464</sup> Bu temel noktadan hareketle oluşturulan sözleşmeyle tek tek kişilerinin iradesi genel iradeyle birleşir ve ‘yasaya uyma’ herkesin çıkarı olan şey olarak belirir. Egemenin varlığının meşruiyetini bu sözleşmeden aldığı vurgulayan Rousseau’ya göre toplum, genel iradeyi yok sayanları saygıya zorlayacaktır. Foucault açısından Rousseau kendi devlet teorisinde bireysel hakların genel iradeye devredilmesi üzerinden “bir hükümlanın; ama kolektif bir hükümlanın, toplumsal gövde olarak hükümlanın veya daha doğrusu hükümlan olarak bir toplumsal gövdenin nasıl meydana geldiğini göstermeye”<sup>465</sup> çalışmıştır. Rousseau, - Hobbes’tan farklı olarak monarşiyi değil, halk egemenliğini savunsa da, Foucault’ya göre onun düşüncesinde hükümlanlık sorunu ortadan kalkmaz, aksine her zamankinden daha keskin biçimde görülür.<sup>466</sup> Foucault burada esasen günümüze kadar birbirinden ayrılmayan üç hareketin varlığına dikkat çeker: yönetim, nüfus, ekonomi politik.<sup>467</sup> İster Hobbes’ta ister Rousseau’da isterse de diğer sözleşmecilerde olsun, Foucault açısından bu üç hareket noktasının bağlandığı yasa kavramının sorunlu olduğunu söylemek

---

<sup>462</sup> Rousseau, J. J. (2005). *Ekonomi Politik* (s. 36). Çev. İsmet Birkan. İstanbul: İmge.

<sup>463</sup> Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (s. 96). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>464</sup> Rousseau, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi* (s. 3). Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

<sup>465</sup> Foucault (2018). *Toplumun Savunmak Gerekir* (s. 140). Çev. Şehsuvar Aktaş. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>466</sup> Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (s. 96). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>467</sup> A. g. e., s. 97.

mümkündür. Bu noktada yasaya itaate zorlanan birey, hukuk öznesi olarak tezahür eder. Toplumsal sözleşmeyi -dolayısıyla yasayı- ihlal eden birey “kendi ülkesinde bir yabancı haline gelir, dolayısıyla onu cezalandıracak, sınır dışı edecek ve bir anlamda öldürecek cezai kanunlara tabi olur.”<sup>468</sup>

Toparlayacak olursak, Foucault açısından sözleşme geleneğinde -özellikle Hobbes’ta- iktidarın devredilen bir meta olarak ele alınması söz konusudur. İster bir hükümrana olsun ister halk iradesine olsun, hakların devri üzerinden gerçekleşen şey aslında bir iktidar devridir. Sözleşmenin kendisinin içerdiği hukuki boyut da hesaba katılırsa, Foucault’nun genel olarak sözleşmecî doğal hukuk geleneğini neden bir yönüyle hükümranlığa, diğer yönüyle de yönetimselliğe bakan bir teori olarak okuduğu daha iyi anlaşılabilir. En nihayetinde sözleşme fikri yasaya uyması gereken kolektif bir özneyi varsaymakta ve ekonomi politiğin gelişimiyle bu özne idare edilmesi gereken nüfusun bir bileşeni olmaktadır. Sonuç olarak Foucault’nun özelde Hobbesçu hükümrancılık modeline genelde toplum sözleşmesi teorilerine yönelik eleştirileri, onun modern dönem iktidar anlayışı ve biyo-iktidar incelemesi açısından da önem arz eder.

#### **4.2.2. Modern iktidar eleştirisi ve modern hukukun görünümü**

Foucault açısından hukuki-söylemsel iktidar, modern öncesi dönemin bir bileşenidir ve burada hukukun meşrulaştırılması ön plandadır. Daha önce hükümrancılığın iktidarında vücut bulan ve meşruiyet kazanan hukuk artık modern dönemle birlikte düzenleyici ve disipline edici iktidara eklenmiş; hukukun şiddet içeren, emredici ve baskıcı niteliğinin yerini disipline edici ve düzenleyici ilke almıştır. Sağlıktan ekonomiye, barınmadan güvenliğe, cinsellikten nüfus planlamasına kadar birçok uygulamada söz konusu olan şey hukuk değil, öznelerin disiplini ve yönetimidir. Dolayısıyla Foucault açısından modern dönemde bir hukuk toplumundan bahsetmek pek de kolay değildir. Özellikle biyo-iktidar teknolojisiyle ele aldığı modern toplumun ortaya çıkışından beri hukukun nasıl bir görünüm kazandığını şu sözlerle dile getirir:

Hukuk toplumu monarşik bir toplumdur. On ikinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla giden Avrupa toplumları esas olarak hukuk sorununun temel sorun olduğu hukuksal toplumlardı... On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, parlamento, mevzuat, yasalar ve mahkemelerle kendini hukuk toplumu olarak

---

<sup>468</sup> A. g. e., s. 43.

sunan toplumlarda, hukuksal biçimlere boyun eğmeyen, fark edilmeden sızan ve temel ilkesi yasa değil; daha ziyade norm ilkesi olan ve mahkemeleri, yasa ve hukuk aygıtını değil; tıbbi, toplumsal denetimleri, psikiyatriyi ve psikolojiyi araç olarak kullanan çok başka bir iktidar mekanizması fiili olarak vardı.<sup>469</sup>

Görüldüğü üzere Foucault modern dünyayı düzenleyici ve disipline edici olarak tanımlar. Bu bağlamda modern iktidarda yasaların değil, normların varlığı ön plandadır. Normlar hukukun içeriğini oluşturan ya da onları ortaya çıkaran unsurlar değil, disipline edici ve düzenleyici mekanizmanın işlemesini sağlayan ilkelere dir. François Ewald'ın yorumunu takip ederek diyebiliriz ki norm, disiplin toplumunun kendi kendisiyle iletişim kurmasını sağlar; eş deyişle disiplinli kurumların birbiriyle ilişkilendirilerek disiplinler arası hâle gelmesini ve bu bağlamda bir disiplin söyleminden diğerine geçişi mümkün kılacak ortak bir dil sağlar.<sup>470</sup> Burada Foucault'nun normla kastettiği şeyin, Hans Kelsen'in normativist pozitivizminde söz ettiği normdan farklı olduğunu hatırlatmakta yarar var. Hukuki pozitivizmin önemli isimlerinden olan Kelsen yasa ile normu özdeşleştirerek hukuki sistemin kendisini normlarda görür. Hukuk ile ahlak arasında ayırım yapan Kelsen, hukukun içeriğini oluşturan norm kavramını, bir bireyin belirli bir şekilde davranmasını içerecek biçimde, "olması gereken"e yönelik olarak ele alır. Ancak Foucault, bir tür 'norm koyuculuk'tan hareketle hukuk-norm ilişkisi kurmadığını özellikle belirterek normalleştirme tekniklerinin nasıl olup da hem yasa altında hem de onun tam karşısında yer alarak geliştiklerini gösterme çabasında olduğuna dikkat çeker.<sup>471</sup> Dolayısıyla Foucault'ya göre modern dönemde hukuk toplumunun yerini normalleştirilmiş toplumun aldığını söylemek yanlış olmaz. Foucault'ya göre modern iktidarda disiplinler, birer karşı-hukuk olarak konumlanırlar. Bunun nedeni hak, adalet, eşitlik gibi hukuki söylemlerin altının aslında iktidarın hiç de eşitlikçi olmayan disiplin mekanizmaları ya da düzenekleri tarafından oyulmasıdır. Bu durumu hapisane özelinde açmak mümkündür. Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda hapisane kurumunun bir yönüyle hukuki amaca bağlandığına, diğer bir yönüyle ise işleyiş biçiminden ötürü hukukun dışında kaldığına dikkat çeker. Eş deyişle hukuk bir yandan yasaya uymayı teşvik edip hakları koruma altına

---

<sup>469</sup> Foucault, M. (2019g) "İktidarın Halkaları". Çev. Işık Ergüden. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 153). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı

<sup>470</sup> Ewald, F. (1990). "Norms, Discipline, and the Law", *Representations* (s. 139). No. 30.

<sup>471</sup> Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (s. 50). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.



alma saikiyle hareket ederken öte yandan hakları hiçe sayan bir şekilde işler. Bu da modern dönemde iktidarın artık hukuk olma iddiası taşımadığı, asıl amacının bireyi ve toplumu normalleştirerek onu disipline etmek olduğu anlamına gelir. Bahsi geçen eserdeki amaçlarından birinin, cezalandırma yöntemlerinin yalnızca hukuk kurallarının sonucu olmadığını göstermek ve bunların iktidar teknikleri bağlamında ele alarak cezalandırmanın politik taktik olduğunu çözümlenmek olduğunu ifade eder.<sup>472</sup> Foucault açısından disiplin, bireyin nasıl gözetleneceği, davranış, tavır ve becerilerinin nasıl denetleneceği, performansının nasıl geliştirileceği, yeteneklerinin nasıl çoğaltılacağı ve en yararlı olacağı yere nasıl yerleştirileceği<sup>473</sup> sorunudur. Bunu hapishane özelinde düşündüğümüzde, bu kurumla iktidarın amacının adaleti ve toplum düzenini sağlamaktan ziyade suç ya da suçluluk normları etrafında bireyin yaşamı üzerinde denetim kurmak olduğu sonucuna ulaşabiliriz. On sekizinci yüzyılın sonundan önce hapishanenin yasal bir cezalandırma amacından ziyade davaların açılmasından önce insanların hapsedilmesi gibi bir işleve sahip olduğunu dile getiren Foucault'ya göre şimdilerde bu işlev yerini itaatkâr bireyler yaratmaya bırakmıştır. Hapishane suçluları yeniden eğitmek için bir baskı ve cezalandırma sistemi olarak kurulmuştur<sup>474</sup> ve bunu takiben hapishanede uygulanan iktidar teknikleri yalnızca içeridekileri değil, dışarıdakileri de aynı şekilde itaatkâr bireylere dönüştürmek için kullanılmıştır. Foucault modern dönem kurumlarının geneli için aynı düşünceyi sürdürür. İster akıl hastanesi olsun ister hapishane isterse de eğitim kurumları, bu yeni iktidarın amacı öznelere kendine tabi kılmaktır. Modern öncesi dönemde egemenlik paradigması egemeni görünür kılma üzerine kuruluyken disiplinci tekniklerin bakışı iktidara değil, iktidara tabi olması istenen öznelere yönelmiştir.<sup>475</sup>

---

<sup>472</sup> Foucault, M. (1992a). *Hapishanenin Doğuşu* (s. 28). Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge. Foucault bunların yanı sıra hapishanenin kapitalist sistemde nasıl ayakta kaldığını ve neden suçun azalmadığını sorgular. Bu noktada suçun varlığını denetim sisteminin kabul edilebilirliğiyle paralel okur. “Öncelikle, ne kadar suça eğilimli insan olursa o kadar çok suç olacaktır; ne kadar çok suç olursa halk arasında korku o kadar artacak, polisiye kontrol sistemi o kadar kabul görür ve hatta arzulanır olacaktır (...) Suça eğilimlilik ekonomik olarak faydalıdır (...) hapishanenin bir yararlılığı ve bir üretkenliği vardır.” [Foucault, M. (2019g) “İktidarın Halkaları”. Çev. Işık Ergüden. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (ss. 149-150). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı].

<sup>473</sup> A. g. e., s. 145.

<sup>474</sup> A. g. e., s. 149.

<sup>475</sup> Gambetti, Z. (2012). “Foucault’dan Agamben’e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi”, *Cogito* (s. 25). Sayı. 70-71.

Modern iktidarın öznelere hukuk öznesi olmaktan ziyade normları içselleştiren ve normalleştirilen toplumun bireylerine dönüşen öznelere dir.

Bu noktada disiplin ve normalleştirme kavramlarına ek olarak Foucault'nun modern iktidar analizi için önemli bir başka kavrama daha değinmek gerekir: “yönetimsellik”. Yönetimselliği en genel şekilde özetlersek, bireylerin kim tarafından nasıl yönetileceği meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Şunu belirtmekte yarar var ki modern dönemin en ayırt edici özelliği yönetimsellik değil, disipline edici iktidar stratejileridir. Ancak Foucault'da dönemleri birbirinden net bir biçimde ayırmanın zorluğu göz önünde bulundurulduğunda on yedi ve on sekizinci yüzyılları da kapsayan yönetimselliğin modern dönemin tezahürlerinden biri olduğu yorumunu yapabiliriz. En nihayetinde düzenleyici ve disipline edici olan modern iktidarın yüzü modern öncesi dönemdeki gibi hükmetmeye değil, yönetimselliğe dönüktür. Foucault yönetimsellik ile üç şeyi kastettiğini söyler:

1. Hedefi nüfus, temel bilgi biçimi ekonomi politik ve esas teknik araçları güvenlik aygıtları olan bu çok spesifik ama karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlar, prosedürler, analizler ve düşünceler, hesaplar ve taktiklerden oluşan bütün.
2. Bir yanda tüm spesifik yönetim aygıtları dizisinin oluşumu, öte yanda da tüm bir bilgi kompleksinin gelişimiyle sonuçlanan ve yönetim olarak adlandırılabilir bu iktidar türünü uzun bir süre içinde ve tüm Batı'da diğer tüm biçimler üzerinde üstünlük kurmaya götüren eğilim.
3. On beşinci ve on altıncı yüzyılda idari devlete dönüşmüş olan ortaçağ adalet devletinin yavaş yavaş yönetimselleştiği süreç ya da sürecin sonucu.<sup>476</sup>

Foucault yönetimsellik kavramını bu üç temel ekseninde açıklarken, esasen farklı dönemlerde farklı biçimlerde de olsa, bireyin kim tarafından, nasıl, hangi amaçlarla ve yöntemlerle yönetildiği sorunsalına odaklanmaktadır. İster hükümlerlik toplumu, ister disiplin toplumu, ister yönetim toplumu olsun, Foucault açısından esas mesele düz anlamıyla bir toplumdan diğerine geçiş değildir. Düşünür, bir üçgenle karşı karşıya olduğumuzu dile getirir ve “bu hükümlerlik-disiplin-yönetim üçlüsünün asli hedefi nüfus, temel mekanizması ise güvenlik aygıtlarıdır.”<sup>477</sup> Kısacası Foucault, hükümlerliğin sabitlerini yıkan hareket, nüfusun bir bilgi kaynağı ve bir müdahale alanı olarak ortaya çıkmasına yol açan hareket ve son olarak, ekonomiyi hakikatin bir boyut olarak ortaya

---

<sup>476</sup> Foucault (2011e). “Yönetimsellik”, Çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (s. 285). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>477</sup> A. g. e., s. 184.

koyan ve politik ekonomiyi de yönetim alanına müdahale etmenin bilim ve tekniği olarak tanımlayan süreç arasındaki tarihsel bağlantıyı açığa çıkarma amacıyla olduğunu ifade eder.<sup>478</sup> Sonuç olarak Foucault açısından yönetimsellik, ‘şey’lerin yönetilmesidir ve dolayısıyla yönetimselliğin konusunu ‘şeyler’ olarak bireylerin (ve genel olarak nüfusun) yönetilmesi oluşturmaktadır.

Bu noktada Foucault’nun “pastoral iktidar” tartışması için bir parantez açmak gerekir. Çünkü Foucault açısından pastoral iktidar modern dönemde ön plana çıkan yönetimselliğin köklerinin nereden geldiğini görebilmek için önemli bir nokta teşkil eder. Foucault bir çobanın sürüsü üzerindeki iktidarını ifade eden pastoral iktidar tartışmasıyla esasen yönetimden ve yönetmekten ne anlaşılması gerektiğini göstermeyi amaçlar. Bu nokta pastoral iktidarın aynı zamanda hukuki-söylemsel iktidarı niteleyen bir boyut içerdiğini de gösterir. Foucault yönetimsellikle ilişkilendirdiği pastoral iktidarın köklerini Doğu Hıristiyanlığında bulur. Pastoral iktidar, bir çokluk üzerinde yürütülen ve amacı sürünün selameti olan iktidardır. Bu bağlamda Kilise yönetimi/papaz, inanan insanları yöneten figürdür. Cemaati yöneten papaz bireylere dair geniş bir bilgiye sahiptir, hedefi cemaatin selametidir. Tanrı ile insanlar arasındaki ilişki olan pastoral ilişki, temel ilkesini Tanrı’nın halk üzerindeki iktidarından alır.<sup>479</sup> Yönetimselliği devletin varlığını sürdürmesini sağlayan unsur olarak gören Foucault açısından burada bir tür yönetme sanatı söz konusudur. Bu yönetme sanatı -daha önce Rousseau özelinde gördüğümüzü gibi- her ne kadar hükümranlığa alternatif olma iddiasında olsa da hükümranlılığı sürdüren bir boyut içerir. Liberalizmi bu bağlamda tartışmaya açan Foucault’ya göre liberal yönetimsellik kapitalist ekonomik sistemle iç içedir. Bu okuma aynı zamanda düşünürün biyo-politikanın ortaya çıkışı için sunduğu bir başlangıçtır. Haklarla donatılan liberal yönetimsellikte piyasa hem hukuki bir alana hem de hakikat rejimlerinin yer aldığı alana işaret eder. Bu tartışmaya bir sonraki başlık altında değinilerek Foucault’nun modern iktidar analizinde önemli bir yeri olan biyo-iktidar teknolojisine yer verilecektir.

---

<sup>478</sup> A. g. e., ss. 184-185.

<sup>479</sup> Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (s. 112). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. Foucault’nun yönetimsellik tartışması bağlamında pastoral iktidar analizine dair detaylı bilgiler için ilgili eserinin 8 Şubat 1978-8 Mart 1978 arası derslerine bakılabilir.

#### 4.2.2.1. Biyo-iktidar

Biyo-iktidar modern dönemde beliren iktidarın yaşam üzerinde uyguladığı teknik ve denetimleri ifade eden bir iktidar teknolojisidir. Kapitalizmin gelişimiyle birlikte belirginleşen biyo-iktidarda yaşam merkezdedir ve iktidar yaşamı yönetmeyi hedefler. Biyo-iktidar ölüm üzerinde haktan yaşam üzerine iktidara geçiştir. Foucault’ya göre biyo-iktidarın gelişmesinin sonucu olarak norma dayalı sistemin hukuki yasa karşısındaki gücü artmıştır. Yasanın sahip olduğu en önemli silah ölümdür ve yasa kendisine karşı çıkanlara bir tehditle karşılık verirken, bu yeni iktidarda, yaşam sorumluluğu üstlenmiş biyo-iktidarda, düzeltici ve düzene sokucu mekanizmalara ihtiyaç duyulmuştur.<sup>480</sup>

Foucault’ya göre biyo-iktidarla birlikte “eski *öldürtme* ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerini *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır.”<sup>481</sup> Bu bağlamda ele aldığı iktidar anlayışının beden ve nüfus üzerinde nasıl işlediğini göstermeye çabalayan düşünür, biyo-iktidarın biri on yedinci yüzyıldan itibaren diğeri ise on sekizinci yüzyıl ortasında gelişen iki biçimi olduğunu dile getirir. Bunlardan ilki bedeni bir makine gibi merkeze alan *insan bedeninin anatomo-politikasıdır*: “Bu bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkarlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar *disiplinleri* şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır.”<sup>482</sup> On sekizinci yüzyıl ortasında oluşan ikinci biçim ise tür olarak insanı merkeze alan nüfusun *biyo-politikasıdır*: “Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve *düzenleyici denetim* yoluyla gerçekleşir.”<sup>483</sup> Görüldüğü üzere iktidarın disipline edici bir mekanizma olarak işlev görmesi anatomo-politikada ifadesini bulur. İnsanın bir ‘tür’ olarak ele alındığı biyo-politika ise düzenleyici ve denetleyici bir müdahale pratiğidir. Biyo-politika anatomo-politikanın disiplinci tekniğini dışlamayan, hatta bu teknik sayesinde iyice yerleşen yeni bir iktidar teknolojisidir. Anatomo-politika bireyselleştirme

---

<sup>480</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Bilme İstenci* (s. 106). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>481</sup> A. g. e., s. 102; Foucault (2018). *Toplumunu Savunmak Gerekir* (ss. 246-248). Çev. Şehsuvar Aktaş. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>482</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Bilme İstenci* (s. 106). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>483</sup> A. g. e., s. 106.

yöntemiyle beden üzerinde kurulan iktidarken, biyo-politika bireyselleştirici olmayan ve beden-insan değil, tür-insan yönünde gerçekleşen, bir bakıma yığınlaştırıcı olan iktidardır.<sup>484</sup>

Foucault'nun 1978-1979 arası ders notlarından oluşan *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda görebileceğimiz üzere Foucault liberalizmi ekonomik bir teori ya da politik bir ideoloji olarak değil, bir yönetme sanatı olarak ele almakta ve biyo-politikanın doğuşu için liberal yönetim sanatının analizinin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Foucault yönetim sanatıyla fiili yönetme biçimlerini değil, “olabilecek en iyi yönetimdeki düşünümü ve bununla beraber aynı zamanda da en iyi yönetim şekli hakkındaki düşünümü”<sup>485</sup> incelemek istediğini ifade eder. Bu bağlamda evrensellerin var olmadığına dair bir varsayım temelinde liberal iktidar analizine yönelir. Bu varsayım esasen yönetim pratiğinden bahsederken “hükümran, hükümranlık, halk, tebaa, devlet, sivil toplum gibi bazı kavramları, bunlar sanki elimizdeki verilermiş gibi, esas ya da birinci hedefler olarak kabul etmemek anlamına”<sup>486</sup> gelir. Foucault evrensellerden hareketle bir iktidar analizine yönelmemekte, yönetimin rasyonelleştirilme koşullarına odaklanmaktadır. Bu noktada liberalizmin birbirini dışlamayan ve kendi içerisinde farklı araçlara sahip olan yönetim tekniklerini inceler. Devletin çoğulluğuna vurgu yapan Foucault bu çoğulluğun ‘devlet aklı’ ilkesinde vücut bulduğu somut yönetim tarzlarına dikkat çeker. Bunlar merkantilizm, polis ve askeri-diplomatik örgütlenmedir.<sup>487</sup> En genel anlamıyla devlet aklı, yönetim pratiğinin devlete göre ayarlandığı bir rasyonaliteye işaret eder ve bu rasyonalite devleti “olması gereken”den “olan”a taşır.<sup>488</sup> Merkantilizm, genel anlamda iktisadi bir doktrin olmaktan ziyade ekonomik egemenliğe dayalı bir tekniktir. Foucault'ya göre merkantilizmde üretim ve ticaret yollarının bazı ilkelere göre örgütlendiğine dikkat çeker. “Bu ilkelere ilki devletin parasal birikimle zenginleşmesi, ikincisi nüfus artışıyla kuvvetlenmesi, üçüncüsü de dış kuvvetlerle sürekli olarak belli bir rekabet içinde olmasıdır.”<sup>489</sup> Polis devletine gelince, burada polisin düz anlamda bireylerin yaşam

---

<sup>484</sup> Foucault (2018). *Toplumunu Savunmak Gerekir* (s. 248). Çev. Şehsuvar Aktaş. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>485</sup> Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu* (s. 4). Çev. Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>486</sup> A. g. e., s. 5.

<sup>487</sup> A. g. e., s. 7.

<sup>488</sup> A. g. e., s. 6.

<sup>489</sup> A. g. e., s. 7.

güvenliğini ya da toplumsal huzuru sağlayan bir teşkilat değil, devlet yönetiminin sürekliliğini sağlamak için birey-devlet ilişkisine odaklanarak yaşama nüfuz eden bir yapı olarak belirlediğini söylemek gerekir. Son olarak askeri-diplomatik örgütlenme, farklı devletlerin imparatorluklar tarafından yutulmadan varlık gösterebilmeleri ve bu devletlerin Avrupa çapında imparatorluk tarzında bir birleşme olmadan denge içerisinde varlıklarına devam edebilmelerini hedefler.<sup>490</sup> Foucault her ne kadar on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla değin bu yönetim tekniklerinin değişkenlik gösterse de liberalizmin hepsinden hareketle ele alınması gerektiğini düşünür. Bu teknikler, birbirini söylemsel açıdan etkileyen, kurumsal olarak birbirleri içerisine kök salmış özelliklere ve araçlara sahip olan ve liberalizmin hepsinden çok şey aldığı tekniklerdir.<sup>491</sup> Tüm bu teknikleri geniş şekilde incelemek mümkün olmasa da liberalizm tartışması açısından önemli olan özgürlük ve politik-ekonomi kavramlarına bu noktada değinmek gerekir. Liberal yönetim sanatının temel karakteristiği olan “birey ve onun özgürlüğü, yönetim pratiklerinin çıkış noktası olmaktan çok, yönetimselliğin prensibidir; buna göre bu yönetimsellik, mevcut olanın kendi etkisiymiş gibi görülmesini amaçlar.”<sup>492</sup> Politik-ekonominin özgürlükle ilişkisine gelince, burada özgürlüğün rasyonel temellerini ekonominin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Eş deyişle özgürlük, piyasa aktörü olarak beliren bireyde açılanır. Bu bağlamda yönetimsel rasyonalite, bireye özgürlük hakkını vererek işler ve böylece iktidar, özne üzerinden varlığını sürdürmeye devam eder. Foucault’ya göre devlet akli ya da yönetim aklının hukuk ilkesine göre belirlenmesi, eş deyişle yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkinin dengelenmesi hukuk ilkesine dayanırken özellikle on sekizinci yüzyılla birlikte devreye politik-ekonomi girer. Eskiden hükümranın karşısına hukuk ilkesince belirli sınırlar koyulurken, artık yönetim aklının kendini kısıtlamasını mümkün kılan entelektüel araç, hesap ya da rasyonalite hukuk değil, politik-ekonomidir.<sup>493</sup> İşte bu politik-ekonomi, özgürlüğün rasyonel kullanımına denk düşer: “Bunun anlamı, yönetimin rasyonel icraatlarının özgür, piyasada mübadele eden

---

<sup>490</sup> A. g. e., s. 7.

<sup>491</sup> Özmakas, U. (2012). “İktidardan Biyoiktidara”, *Cogito* (s. 61). Sayı. 70-71.

<sup>492</sup> Lemke, T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi* (s. 246). Çev. Özge Karlık. Ankara: Phoenix Yayınevi.

<sup>493</sup> Foucault, M. (2015). *BiyoPolitikanın Doğuşu* (s. 16). Çev. Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

bireylerin doğal, menfaatlere dayalı eylemleriyle uyumlu olması gerektiğidir.”<sup>494</sup> Foucault bu bağlamdaki özgürlüğü hem ideoloji hem de yönetim tekniği olarak ele alır ve iktidar teknolojilerinin dönüşümü ve biçim değiştirmesi kapsamında anlaşılması gerektiğine dikkat çeker.<sup>495</sup>

Görüldüğü üzere Foucault biyo-politika teknolojisinin temelleri için liberalizmi hareket noktası olarak seçer. Bu durum kapitalizmin gelişimiyle biyo-politikanın doğuşu arasındaki ilişkiyi açığa çıkarma teşebbüsüdür. Ancak şu uyarıda bulunmakta yarar var, ki Foucault’nun biyo-politikayı liberal iktidar teknikleri üzerinden ele alması anatomo-politikayı dışarıda bırakmaz. Foucault’nun yaptığı ayırmda anatomo-politika ile biyo-politikanın birbirini tamamlayan ilişkisi esasen düşünürün iktidar analitiğinin merkezi argümanına uygundur. Toplumunu tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde olarak görmeyen ve toplumu farklı iktidarlardan müteşekkil bir takımada<sup>496</sup> olarak tasavvur eden Foucault açısından on sekizinci yüzyılla birlikte ortaya çıkan şey farklı bir iktidar tekniğidir. Bedenin anatomo-politikası ile nüfusun biyo-politikası arasındaki farkı amaç-araç farkı üzerinden ele alırsak, görürüz ki biyo-politikanın “inceleme konusu yaptığı şey, nüfusun bir biyolojik toplam olarak birlikte yaşamından kaynaklanan tehlikelerin önlenmesi veya telafi edilmesi amacıyla, nüfusun sahip olduğu kitlesel olgular, onun değişim koşulları, olasılıkların kontrolü, etkilerinin modifikasyonudur.”<sup>497</sup> Önceleri malları ya da canları ellerinden alınabilen hukuk özneleri varken özellikle on sekizinci yıldan itibaren bedenler ve yaşamlar ön plana çıkmıştır.<sup>498</sup>

Foucault’nun her iki iktidar teknolojisi arasında yaptığı ayırmdan hareketle özetleyecek olursak, anatomo-politikada normlar ekseninde bedenin gözetimi ve disipline edilmesi ön

---

<sup>494</sup> Lemke, T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi* (s. 247). Çev. Özge Karlık, Ankara: Phoenix Yayınevi.

<sup>495</sup> Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (ss. 47-48). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>496</sup> Foucault (2018). *Toplumunu Savunmak Gerekir* (s. 141). Çev. Şehsuvar Aktaş. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>497</sup> Lemke, T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi* (s. 198). Çev. Özge Karlık, Ankara: Phoenix Yayınevi.

<sup>498</sup> Foucault bu noktada anatomo-politika ile biyo-politikanın birleşme noktasını cinsellik üzerinden tartışmaya açar. Cinsellik bir taraftan disipline etme aracı olarak anatomo-politikanın unsuru hâline gelirken, diğer taraftan nüfusun üremesi üzerinden ele alınarak biyo-politik bir sorun hâline gelir ve cinsellik politikası özellikle on dokuzuncu yüzyılda oldukça önem kazanarak tüm bir yaşam politikasını belirler. [Foucault, M. (2018). *Toplumunu Savunmak Gerekir* (ss. 148-149). Çev. Şehsuvar Aktaş. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi].

plandayken biyo-politikada nüfusun düzenlenmesi, normalleştirme usulleri ve güvenlik düzenekleri ön plandadır. Foucault çiçek hastalığı ve aşı üzerinden böylesi bir düzeneğin nasıl işlediğini göstermeye çalışır. Düzeneğin işlemesi için öncelikle bir durum tespiti yapılarak özellikle risk altında olanlara yönelik bir aşı için rasyonel gerekçeler ortaya çıkar; ikinci olarak her grup ve şehirdeki bireylerin çeşitli değişkenler üzerinden risk durumları saptanarak hastalık ve ölüm riski altında olanlar belirlenir; üçüncü olarak taşıdıkları riskin boyutuna göre tehlikenin de boyutu da ortaya çıkarılır; son olarak ise salgın kategorisinde bulunmayan ve kriz adı verilebilecek ivme kazanma, hızlanma ve çoğalma gibi hastalığın arttığını gösteren fenomenler saptanır.<sup>499</sup> Foucault, vaka, risk, tehlike ve kriz kavramlarının uygulama alanları ve teknikler açısından yeni kavram olduğunu ifade eder. Bulaşıcı hastalık ya da salgın düzenlemelerinde ortaya çıkan disiplinci mekanizmaların esasen neyi hedeflediği sorusunun cevabını bulmaya yönelir. Ona göre mesele basit anlamda bir hasta olan-olmayan ayrımı değildir. Böylesi bir düzeneğin amacı, “hasta olan ve olmayanların kesintisiz, sürekli bütünlüğünü, yani kabaca nüfusu ele almak (...) olası hastalık ve ölüm katsayılarının ne olduğunu, yani nüfustaki hastalık ve hastalığa bağlı ölüm olgularından normal olarak ne bekleneceğini saptamaktır.”<sup>500</sup> Görüldüğü üzere Foucault önleyici tıbbın bu tarz uygulamalarından hareketle biyo-politikanın güvenlik düzeneklerini tehlike ve risk gibi kavramlarla nasıl işlettiğine ve normların biyo-politikada işlevine açıklık getirme çabasıdır. Bu çabayı onun gerek hapishane gerekse akıl hastanesi kurumlarını ele alışında da görebiliriz. İktidarın jeneolojisine yönelen Foucault açısından modern dönem kurumları en nihayetinde yaşamı düzenleyen, tehlike unsurlarını belirleyen, güvenlik önlemleri alan ve böylelikle toplumu normalleştirme rasyonalitesini canlı tutan pratiklerdir. Bakışımızı salgın hastalıktan suça yönelttiğimizde biyo-politika bu noktada yaşamın ve diğer temel hak ve özgürlüklerin korunması esasına dayanan ceza hukukuna temas eder. Foucaultcu perspektiften bakıldığında, hukuki formuyla ceza kanununun biyo-politik mantığa göre işlediği görülebilir, ki bu mantık bir ölüm dağılımı uygulamaktır; eş deyişle ceza hukuku şiddeti önlemekten ziyade bazılarının/ötekilerin şiddete ve ölüme farklı şekillerde maruz

---

<sup>499</sup> Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (ss. 54-56). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>500</sup> A. g. e., s. 56.



kalması için bir mekanizma sağlar.<sup>501</sup> Foucault'nun dediği gibi, biyo-iktidar “nitelemek, ölçmek, değerlendirmek, hiyerarşiye sokmak durumundadır (...) onun işi (...) normlar çerçevesinde dağıtımlar yapmaktır.”<sup>502</sup> Son olarak Foucault açısından özgürlüğün de bu güvenlik düzeneklerince denetlendiğini belirtmekte fayda vardır. Özgürlüğün aldığı biçim, nelerin yapılmasını gerektiğini söylemek değil, bireyleri eylemlerinde serbest bırakmak şeklinde cisimleşir.

Foucault'nun genel hatlarıyla sunmaya çalıştığımız iktidar anlayışı insan hakları tartışması için önemli bir ağırlığa sahiptir. Hukuki-söylemsel iktidar modelinden sözleşmeciliğe, modern iktidar modelinden biyo-iktidar teknolojisine kadar yürütülen tüm tartışmalarda insan hakları da iktidar pratikleriyle ilişkisi içerisinde karşımıza çıktı. Eşitlik, özgürlük, hak, hukuk, yasa gibi önemli kavramların hepsi Foucaultcu eleştiriye tabi tutulur. Çalışmanın bundan sonraki kısımlarında bu eleştirileri göz önünde bulundurarak Foucault'nun insan haklarına yönelik bir politikayı bütünüyle dışladığı mı yoksa yeni bir politik anlayışa kapı mı araladığı soruları cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

### **4.3. Foucault'da İnsan Hakları Tartışmaları: Kabul ile Ret Arasında Bir Eleştiri**

Önceki başlıklarda ele alınan meseleler Foucault'yu insan hakları tartışmalarında belirli bir pozisyona dâhil etmeyi zorlaştırmaktadır. Düşünürün belki de iktidar eleştirisinden daha ziyade hukuk eleştirisinin bu zorluğa yol açtığını söylemek yanlış olmasa gerek. Foucault'nun insan hakları eleştirisi düşünürü farklı pozisyonlarda konumlandırır bazı iddiaları da beraberinde getirmiştir. Kimileri onun haklar politikasını tamamen dışladığını, kimileri ilk dönem teorik çalışmalarıyla son dönem etik-politik düşünceleri arasında belirgin bir fark olduğunu ve bu nedenle haklar politikasını son döneminde sahiplendiğini savunmaktadır. Bunların dışında konumlandırabileceğimiz ve bu tezde de desteklenen bir başka yaklaşıma göre ise Foucault'nun ilk dönem ve son dönem düşünceleri arasında

---

<sup>501</sup> Golder, B. (2012). “The Distribution of Death: Notes towards a Bio-political Theory of Criminal Law”, *New Critical Legal Thinking: Law and the Political* (ss. 94, 110-111). Ed. Matthew Stone-Illan rua Wall-Costas Douzinas. New York: Routledge.

<sup>502</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Bilme İstenci* (s. 106). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

radikal bir kopuş yoktur; düşünür ilk dönem düşüncelerini dışlamayacak şekilde insan haklarının eleştirel bir olumlamasını yapmaktadır.

Düşünür bir teori ya da normatif içeriğe sahip herhangi bir doktrin geliştirmekten özellikle kaçındığı için bunun doğal bir sonucu olarak bir hukuk teorisi de geliştirmez. Ancak birtakım özgürlük taleplerinin hukuk olma/hukuk yaratma iddiası taşımadan haklar söylemine dâhil edilebileceğini düşünür. Öte yandan hukuk içerisinde kalan yine birtakım taleplerin -örneğin savunma/savunulma hakkı- hak olarak kabul edilmesi gerektiğini de ifade eder. Buradan hareketle düşünürün daha çok iktidar ilişkilerinde, uygulama ve talep etme esnasında açığa çıkan haklar anlayışını olumladığı söylenebilir. Bu da bizi düşünürü kabul ile ret arasında bir pozisyona dâhil etmeye yöneltir. Foucault için hakların değişmez/sabit değil, olumsal bir varlığı söz konusudur. Bu olumsuzluk ise hakların daha ziyade stratejik olarak uygulanması ve performatif bir karaktere sahip olmasıyla ilişkilidir. Hakların olumsuzluğu, bir mücadele pratiği sırasında talep edilmelerine; varlık ve içerikleri önceden kabul edilen ilkeler olarak değil, somut olaylarda açığa çıkan araçlar olarak ortaya çıkmalarına işaret eder. Bu bağlamda haklar, bireylerin iktidara karşı kullandıkları araçlar olmaları bakımından stratejiktir. Talep edilen hakların birer 'mutlak'a dönüşmemesi, evrensel ilkeler hâline gelmemesi ve böylelikle sadece toplumsal edimlerde açığa çıkması bakımından ise performatiftir.

Foucault'nun son döneminde insan haklarına gösterdiği yoğun ilgiyi açığa çıkaran özellikle birkaç metninden bahsedilebilir. Bunlardan biri Federal Almanya Cumhuriyeti'nde mesleğinden menedilen ve Fransa'dan sığınma talebinde bulunan bir avukat olan Klaus Croissant'ın davasına yönelik 1977 yılındaki metnidir. Bir diğeri 1979 yılında İran Devrimi sonrası başbakan olan Mehdi Bazargan'a yazdığı açık mektuptur. Üçüncüsü 1981 askeri darbesi sonrası Polonya'daki direniş hakkında kendisiyle yapılan 1982 tarihli bir röportaj metnidir. Dördüncüsü ve belki de en göze çarpanı ise Güney Çin Denizi'nde Vietnamlı sığınmacılara yönelik gerçekleşen korsan saldırılarına karşı Cenevre'de Korsanlığa Karşı Uluslararası Komite'nin kuruluşu için gerçekleşen basın toplantısında okuduğu bildiri metnidir. Bunlar dışında cinsel özgürlükler, kürtaj hakkı, tutuklu ve mahkûmların hakları, cinsiyetini tercih etme hakkı, intihar hakkı vb. birçok hakka yönelik sahiplenici tutum sergileyen düşünürün temel kaygısı hak mücadelesini normatif temellerin dışında ve belirli bir insan(lık) fikri olmadan politik mücadeleye

eklelemektir. Eş deyişle Foucault politikanın insan haklarının felsefi söylemine indirgendiği tüm teorilerin ve bakış açılarının karşısında yer alır ancak insan haklarının politliğini toptan reddetmez.

#### 4.3.1. Hakların politığı ve kendilik kaygısı etiği: özgürlük üzerine

Foucaultcu haklar anlayışını karakterize edecek bir kavram ya da sistem bulmak kolay değildir. Ancak yine de düşünürün temel fikirleri, analiz ve eleştirilerinden hareketle kendisi için nasıl bir insan hakları anlayışının savunulabilir olduğunu saptamak mümkündür. Eş deyişle Foucaultcu haklar politığının imkânını ortaya koymak olanaklıdır.

Foucault'nun 1977-1978 arası derslerinden oluşan *Güvenlik, Toprak, Nüfus* ile 1978-1979 derslerinden oluşan *Biyopolitikanın Doğuşu*'nun da etik ve benlik teknolojileri ile ilgilendiği döneme denk geldiği bilinir.<sup>503</sup> Düşünürün *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı* ile üçüncü cildi olan *Kendilik Kaygısı* da kişinin kendisiyle kurduğu ilişki bağlamında etik kaygıyı temele alan çalışmalarıdır. Kısacası Foucault 1970'lerden ölümüne kadarki çalışmalarında, derslerinde, söyleşilerinde, röportajlarında ya da seminerlerinde bu konularla ilgilenmeye devam etmiştir. İlgilendiği bu konular onun insan haklarını toptan reddettiği yorumlarını kabul etme noktasında soru işareti oluşturur. Aksine, düşünürün son dönemde bakışını çevirdiği bu konular insan haklarının eleştirel bir olumlamasını yaptığını bize göstermektedir. Ben Golder, Foucault'nun eleştirel haklar politikasını karakterize etmek için düşünürün “karşı-tutum” kavramına başvurur ve bu kavramı direniş sorunuyla bağlantılı şekilde ele almayı amaçlar.<sup>504</sup> Foucault, 1977-78 dönemi derslerinde “tutum” (*conduite/conduct*) ve “karşı-tutum” (*contre-conduite/counter-conduct*) kavramlarına eğilir. Tutum kavramı bir yandan yönlendirme (*conduire*), eş deyişle sürme etkinliğine verilen adken diğer yandan da kişinin kendisine nasıl yön verdiğine (*se conduire*), nasıl yönlendirilmesine izin verdiğine, nasıl yönlendirildiğine verilen addır.<sup>505</sup> Karşı-tutum kavramı ise “başkalarını yönlendirmek için kullanılan usullere karşı mücadele etmek”<sup>506</sup> şeklinde tanımlanır. Foucault bu kavramı

---

<sup>503</sup> Golder, B. (2015). *Foucault and the Politics of Rights* (s. 51). Stanford, California: Stanford University Press

<sup>504</sup> A. g. e., ss. 21; 31-60.

<sup>505</sup> Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (s. 169). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>506</sup> A. g. e., s. 179.

“tutumsuzluk” (*inconduite*) ve “aykırılık” kavramlarına tercih ettiğini belirterek karşı-tutumun içerdiği anlamı ortaya koyar. Tutumsuzluk, kelimenin ve davranışın edilgin anlamını taşıırken aykırılık kavramı da bir tür kutsallaştırma içerir. Foucault’ya göre karşı-tutum kavramını kullanarak “herhangi birini aykırı olarak kutsallaştırmadan, bir kişinin politikanın ya da iktidarın bu çok genel alanında nasıl hareket ettiğinin bileşenleri incelenebilir. Delilerin, hastaların ya da mücrimlerin davranışlarındaki karşı-tutum bileşenlerini, karşı-tutum boyutunu görmeyi mümkün kılar bu.”<sup>507</sup> Foucault tutum ve karşı-tutum kavramlarını pastoral iktidar tartışması bağlamında ele alır ve bunun sebebinin, on altıncı yüzyıldan itibaren gelişme gösterecek yönetimselliğin arka planını analiz etmek olduğunu ifade eder. Düşünür, insanların tutumlarının yönetimine dayanan pastoral iktidarın aynı zamanda karşı-tutumların doğmasını da beraberinde getirdiğinin altını çizer. Foucault’ya göre “insanları yönlendirmeye yönelik bir sanat, proje ve kurumlar, onlara karşı çıkan karşı-tutumlarla aynı anda ortaya çıkmıştı.”<sup>508</sup> Bahsi geçen dersinde bu analizini modern yönetimsellik için de sürdürerek karşı-tutumların aslında bu yönetimsellikle aynı öğeleri içerdiğini savunur. On sekizinci yüzyılın ortasından itibaren bu karşı-tutumlar devlet aklını ve onun temel taleplerini yine devlet aklının öne çıkardığı öğelerden hareketle reddederler.<sup>509</sup> Hatırlanacak olursa biyo-politikanın doğuşu ve liberalizm tartışmalarında özgürlüğün güvenlik düzenekleriyle ilişkisine değinilmişti. Bu bağlamda Foucault açısından insan hak ve özgürlükleri liberalizmin politik-ekonomisinin birer aracı olarak belirlemekteydi. Buradan hareketle ulaşılabilecek sonuç, özgürlüğün liberalizmde yönetimselliğin temel ve vazgeçilmez ilkesine dönüştüğüdür. Dolayısıyla özgürlüklerin sınırlandırılması da güvenlik ilkesiyle rasyonelleştirilir. Foucault yönetimselliğin bir yandan deliler, hastalar ve suçluların davranışlarının nasıl yönetildiğini gösterirken diğer yandan da politik-ekonomide ya da tüm bir toplumsal grubun idare edilmesinde nasıl işlediğine dikkat çeker.<sup>510</sup> Ancak bu durum eş zamanlı olarak kişinin kendilik yönetimine dair imkânları da barındırır. Bu nedenle Foucault’nun

---

<sup>507</sup> A. g. e., s. 180.

<sup>508</sup> A. g. e., s. 310.

<sup>509</sup> A. g. e., s. 310.

<sup>510</sup> Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu* (ss. 155-156). Çev. Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

karşı-tutum kavramı hem hakları farklı bir perspektiften ele almamıza hem de özgürlük tartışmasını liberal bakış açısının dışına çıkarmamıza olanak tanır.

Foucault özgürlüğü iktidar ilişkilerinden bağımsız ele almaz. Onun iktidarın olduğu her yerde direnişin de olacağına yönelik bilindik ifadesi özgürlük tartışmasına alan açar. Foucault iktidar tekelinde olan ya da yasayla/hukukla güvence altına alındığı iddia edilen formel özgürlük fikrine itiraz eder. Ona göre özgürlüğün garantisi kurumlar olamaz; özgürlüğün garantisi yine özgürlüğün kendisidir: özgürlük pratiktir. Foucault bir pratik olarak özgürlüğü etikle ilişkili şekilde ele alır. Düşünür Yunanca *ethos* kökünden gelen etik kavramını kişinin kendisiyle olan ilişkisi temelinde ele alır ve bu noktada etik, özgürlük pratiğiyle iç içe geçer. Foucault etiği elbette özgürlük pratiğine indirgemez ancak özgürlüğün düşünülerek hayata geçirilmesi olarak yorumlar: “Özgürlük, etiğin ontolojik koşuludur. Ama etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir.”<sup>511</sup>

Foucault etik analizi için Antik Çağ’ın ahlak anlayışını başlangıç noktası olarak seçer. Bu dönemde her ne kadar bireyin yaşamını düzenlemeye yönelik normların varlığı söz konusu olsa da bu ahlak anlayışlarının aslında bir pratik ve bir özgürlük tarzı olduğunu savunur. Foucault’ya göre Antik Çağ’da söz konusu olan şey, kişinin kendi özgürlüğünü olumlama ve yaşamına biçim verme girişimidir: “kişinin, kendisini tanımasını, başkaları tarafından tanınmasını ve kendinden sonraki dünyaya da bir örnek sunmasını sağlayan, bir yaşama biçimi oluşturma çabasıydı.”<sup>512</sup> Foucault’nun bu bakış açısını onun iktidar jeneolojisi bağlamında düşündüğümüzde şu ana dek kurmaya çalıştığı özne-iktidar ilişkisinin aynı zamanda bir tür özne-özgürlük ilişkisi anlamını kendi içinde saklı

---

<sup>511</sup> Foucault, M. (2019h) “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 219). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>512</sup> Foucault (1992b). *Dostluğa Dair* (ss. 69-70). Çev. Cemal Ener. İstanbul: Telos. Foucault’nun Antikçağ’a yönelik incelemesinde ön plana çıkan kavramlardan birisi *parrhesiadır*. Bu kavramı “öteki ile bir sözel ilişki etiği” olarak tanımlayan Foucault, kişinin bir yaşama biçimini oluştururken hem kendisiyle hem de başkalarıyla kurduğu ilişkiye odaklanır. Kavramın “özgür konuşma”, “açık sözlülük” vb. birçok anlamından bahseden düşünür, bu kavram temelinde hakikat sorunsalıyla ilgilenmeye devam eder ve “hakikati söylemek” teması üzerinden şu soruları sorar: Kim hakikati söyleyebilecek durumdadır? Hangi konularda hakikati söylemek önemlidir? Hakikati söylemenin sonuçları nelerdir? Bu sorular etrafında kendilik kaygısı ve kendilik teknikleri/teknolojileri üzerine yoğunlaşan Foucault, *parrhesia* kavramını kişinin kendi yaşamını bir sanat yapıtı gibi düşünme pratiğiyle ilişkilendirir. [Foucault, M. (2015b). *Öznenin Yorumbilgisi: 1981-1982 Dersleri* (s. 143). Çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları; Foucault, M. (2012). *Doğruyu Söylemek* (ss. 9-17,132). Çev. Kerem Eksen, Haz. Ferda Keskin, Üçüncü Basım, İstanbul: Ayrıntı].

tuttuğunu söyleyebiliriz. Eş deyişle, özgür özneler olmadan iktidar ilişkileri olmaz; iktidar ilişkileri olmadan özgür özneler ve direniş olmaz.

Foucault, 20 Ocak 1984 tarihindeki söyleşide kendiliğin bir tür ‘özgürleşme’ ya da ‘özgürleşme süreci’ olarak mı anlaşılması gerektiği sorusu üzerine kendilik pratiğiyle özgürlük arasındaki ilişkiye ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğini belirtir. Bu bağlamda ‘özgürleşme pratiği’ ile ‘özgürleşme süreci’ arasında bir ayrıma gider ve esasen özgürleşme pratiklerinin tanımlanmasını etik sorun olarak ele alır. Bu durumu cinsellik teması üzerinden açmaya çalışan düşünür, cinselliğin özgürleştirilmesi<sup>513</sup> ifadesinden ziyade esas sorunun; cinsel zevkin ne olduğunu, başkalarıyla erotik ya da tutkulu ilişkilere girmemizin ne anlam taşıdığını ortaya koymayı sağlayan özgürlük pratiklerini belirlemeye çalışmak olduğunu belirtir.<sup>514</sup> Bu noktada üzerinde durulması gereken bir diğer husus da Foucault’nun iktidar/iktidar ilişkileri ile tahakküm/tahakküm durumları arasında yaptığı ayrımıdır. Düşünürü göre iktidar özgürlüğün gerçekleşebileceği bir ilişkiler ağına işaret ederken tahakküm özgürlüğün olmadığı duruma tekabül eder. Foucault’ya göre iktidar ilişkilerinde direniş ve özgürlük söz konusuysen tahakkümde itaat söz konusudur. Foucault direnişin en asgari biçiminin ‘hayır’ demek olduğunu dile getirerek direnişin her zaman mücadele ettiği ortamdan destek aldığının altını çizer.<sup>515</sup> İktidar ilişkileri esasen güç ilişkileridir ve her zaman tersine dönebilme potansiyeline sahiptir. Bu tespiti hakikat oyunları üzerinden okumak da mümkündür. Özne dâhil olduğu hakikat oyunlarında kendini oluşturma pratiklerine yönelebilen bir birey olarak karşımıza çıkar. Foucault bu pratiği aetik bir pratik olarak yorumlar. Bu kavramı ahlaki çilecilik anlamında kullanmadığına dikkat çeken düşünürü göre “insanın kendini geliştirmeye, kendi kendisini tepeden tırnağa değiştirmeye ve belirli bir oluş tarzına ulaşma kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması anlamında kullanmamız koşuluyla”<sup>516</sup> öznenin kendini oluşturma pratiklerini aetik pratik olarak adlandırabiliriz. Foucault’nun dikkat çektiği kendilik kaygısı ve bireyin kendisini değiştirmeye yönelik çabası bizi “kendilik teknolojileri”

---

<sup>513</sup> Foucault, psikanalizdeki gibi bir ‘bastırılmışlıktan kurtulma’ fikrine sahip olmadığını ifade eder.

<sup>514</sup> Foucault, M. (2019h) “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 217). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>515</sup> Foucault, M. (2019l). “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* (s. 281). Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>516</sup> Foucault, M. (2019h) “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 216). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

kavramına yönlendirir. Foucault Habermas'ın analiz ettiği üç teknik olan üretim teknikleri, iletişim teknikleri ve hükmetme tekniklerine dördüncü olarak kendilik tekniklerini ekler. İşte bu son teknikle etik, insanın kendini değiştirmeye, kendi yaşamını estetik değerler taşıyan bir yaşam sanatına/varoluş sanatına dönüştürmeye<sup>517</sup> çalıştığı pratik bir alan olarak belirir. Bu alan aynı zamanda özgürlüğün imkân bulduğu alanla kesişir. Ahlaki kodların yapısına, kendimize ve başkalarına karşı ödevlerimizin olup olmadığına yönelen teorilerin aksine Foucaultcu etik, bunlardan bağımsız olarak benliğin kendisiyle ilişkisine odaklanır.<sup>518</sup>

Özgürlük ile iktidar arasındaki ilişki bizi insan haklarının özgürleşmeyi sağlayan unsurlar olarak kabul edilmesine mi yönlendirir? Soruyu daha açık kılırsak, insan hakları özgürleşmeyi mi sağlamaktadır? Foucault'nun düşüncelerinden hareketle doğrudan böyle bir sonuca ulaşmak pek mümkün değildir. Foucault açısından insan haklarının iktidarın her zaman kötü olmadığını gösteren stratejik, performatif ve temelsiz pratiklerdir diyebiliriz. Benlik teknolojileri ile kendilik kaygısı arasındaki ilişkiden hareketle insan haklarını ele alırsak, hakların günümüz toplumunda benliğin kendi üzerine çalışmasını teşvik eden düzenleyici uygulamalardan biri olarak kabul edilebileceği ve böylece bireye fiili direniş stratejilerinin yolunu açabileceği ileri sürülebilir.<sup>519</sup> Sonuç olarak insan haklarının özgürleşmeyi sağladığını söylemek yerine özgürlük pratiğinin hakları dışarıda bırakmadığını söylemek daha doğru olacaktır. Özneye bir tür hakikat yasaasının dayatıldığı, onun hem kendisiyle hem de başkalarıyla kurduğu ilişkinin yönünün belirlenmeye çalışılarak toplumsal hayatta nasıl hareket edeceğine dair yönlendirmelerin yer aldığı ahlak teorilerinin aksine Foucaultcu etik anlayış, hakların bir amacı -özgürlüğü- gerçekleştirilmeye yönelmesine içeren bir teori değildir. Foucault için özgürlük doğuştan bir hak olarak ele alınamaz veya baskı ve tahakkümden kurtuluşu sağlayacak bir hakikat söylemi olarak dayatılamaz; “ona riskler olarak ve toplumsal beklentiden biraz da olsa

---

<sup>517</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Hazların Kullanımı* (s. 127). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>518</sup> Davidson, A. I. (1986). “Archaeology, Genealogy, Ethics”, *Foucault: A Critical Reader* (s. 232). Ed. D. Couzens Hoy. New York: Basil Blackwell.

<sup>519</sup> Sokhi-Bulley, B. (2013). “Human Rights as Technologies of the Self: Creating the European Governmentable Subject of Rights”, *Re-reading Foucault: on Law, Power and Rights* (ss. 233-242). Ed. Ben Golder. New York: Routledge.

saparak ulaşılabilir.”<sup>520</sup> Belirli bir hakikat söylemi dolayımında şekillenen ve normalleştirme toplumuna ikin hle gelen özgürlük anlayışının tam karşısında konumlanan pratik özgürlük, normalleştirme tekniklerini değil, kendilik teknolojilerine dayanır. Düşünür için kendilik etiği tartışmaları bağlamında gündeme gelen özgürlük, “davranış ve eylem biçimlerimiz önünde engel oluşturan ya da oluşturabilecek etmenlerin yokluğu (yani negatif bir özgürlük) değil; bu engelleri aşmak için sahip olduğumuz glerin kullanımıdır.”<sup>521</sup> Bu noktada Foucault’nun pozitif özgürlük anlayışını benimsediği görülmektedir. Bu bağlamda kendilik teknolojileri, bireye dışarıdan verilen özgürlük araçlarının reddini içerecek biçimde, kişinin kendisini yine kendisi aracılığıyla dönüştürmesine işaret eder. Hakların kendilik teknolojileriyle bağlantısını kurmak mümkündür. Foucault hakları pratik-etiğin bileşenleri olarak açıklama girişiminde bulunmasa da, hakların, kendilik teknolojilerinin kullanımını sırasında başvurulan araçlar olarak yorumlanması mümkündür.

Toparlamak gerekirse, Foucault’nun özneyi iktidar-bilgi-hakikat-syem ilişkisinin ürünü olarak ele alması öznenin felsefe alanından tamamen silindiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Düşünürün analizlerinin düğümlendiği özgürlük tartışması öznenin somut ve tarihsel insan varlığı üzerinden yeniden ele alınmasına kapı aralar. Ancak bu tespit Foucault’nun bir özneleştirme yaptığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Sergei Prozorov’un haklı biçimde ifade ettiği gibi, direniş öznesi varsaymanın bu özneye politika öncesi otantik kimlik bahşetmediğini vurgulamak gerekir.<sup>522</sup> Yine Christopher Falzon’un da ifade ettiği gibi “Foucault’nun hümanistik olmayan özgürlük anlayışı, tarihin içinde var olan somut, sonlu/sınırlı insanların özgürlüğüdür. O tarihsel şartlarımızı aşarak ve bir mkemmell hayat tarzı inşa ederek ulaşabileceğimiz bir ideal değildir.”<sup>523</sup> Doğrudan özgürleşmeyi sağlayan ilkeler olmasalar da, haklar, iktidar ilişkilerinin tersine döndüğü özgürlük pratiği dolayımında ortaya çıkarlar. Bu bağlamda haklar tıpkı özgürlük gibi iktidar ilişkileriyle birlikte var olurlar; bir yandan iktidar ilişkilerini gizleyen maske olma

---

<sup>520</sup> Tekelioğlu, O. (2011), “Modernitye Sıkışan zgrlk: Foucault’nun “Kendilik Teknolojileri”ne Bir Bakış”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı. 9, 4. Baskı, Ankara, s. 54.

<sup>521</sup> Keskin, F. (2019). “zne ve İktidar”, *zne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 21). Haz. Ferda Keskin, 6. Basım, İstanbul: Ayrıntı.

<sup>522</sup> Prozorov, S. (2007). *Foucault, Freedom and Sovereignty* (s. 34). Burlington: Ashgate Publishing Company.

<sup>523</sup> Falzon, C. (2001). *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın tesi* (s. 84). ev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.



rolü üstlenirken diğer yandan özgürlük pratiğinde açığa çıkarlar. Dolayısıyla tıpkı özgürlük gibi insan hakları da uygulama sırasında anlam kazanır. Johanna Oksala, Foucault düşüncesinde doğrudan yer almasa da özgürlüğü “operasyonel bir kavram” olarak tanımlayabileceğimizi ifade ederek özgürlüğün ancak varlığının sınındığı somut işlemler aracılığıyla anlam kazandığını savunur.<sup>524</sup> Onun bu yorumunu insan hakları için de düşünmemiz mümkün görünmektedir. Tıpkı özgürlük gibi haklar da uygulama esnasında bir işleve sahip olurlar ve bu da Foucault için onları temelsiz, stratejik ve performatif işleyişe sahip unsurlar olarak ele almayı gerektirir.

#### **4.3.2. Normativizm eleştirisi ve hakların temelsizliği: anti-hümanist ve özcü-olmayan haklar anlayışı**

Eğer bugün Foucault’nun insan haklarını tamamen yadsımadığı ve hatta kendi düşünce evreninde haklara azımsanmayacak düzeyde olumlu bir alan açtığı iddia edilecekse bunun için öncelikle düşünürün hak kavramına yönelik bir tanımlaması olmadığını akılda tutmak gerekir. Foucault’nun yerleşik bir kavramsallaştırma yöntemini kabul etmediği, bir kavramın neliğiyle değil nasıllığıyla ilgilendiği göz önünde tutulduğunda görülür ki onun için esas mesele hak söyleminin tarihsel süreç içerisinde iktidar pratiklerince nasıl şekillendiğidir. Bu mesele ise ana hatlarıyla sunmaya çalıştığımız özne ve iktidar sorununa temas eder. Foucaultcu bakış açısından değerlendirildiğinde hakların varlığından ancak temelsiz bir yaklaşımdan hareketle bahsedilebilir. Bu da hakları anti-hümanist ve özcü-olmayan bir bakış açısından ele almayı gerekli kılar.

Bu aşamada literatürde konuya ilişkin tartışmayı hatırlamakta fayda var. Her ne kadar Foucault’yu anti-hümanist bir konumda görsek de bu düşüncenin aksini iddia edenlerin olduğunu da belirtmek gerekir. Bu bağlamda düşünürün (etik üzerine görüşleri, insan haklarına olumlu yaklaşımı bağlamında) son dönem ilgisinin bu iddiaların arkasında yatan hususlar olduğunu belirtmek mümkündür. Düşünürün özellikle arkeoloji ile jeneolojiyi terk ederek etiğe yöneldiğini, eş deyişle metodolojik bir kopuş yaşadığını savunan kimi isimler Foucault’nun hümanizme yaklaştığını ya da özne felsefesine geri döndüğünü iddia etmişlerdir. Örneğin Terry Eagleton, Foucault’nun başlarda sıkı bir hümanizm eleştirisi yaptığını, ancak özellikle *Hazların Kullanımı* ile birlikte son dönemde yöneldiği konularla

---

<sup>524</sup> Oksala, J. (2005). *Foucault on Freedom* (ss. 208-210). New York: Cambridge Press.

hümanizme göz kırpan bir çizgiye yöneldiğini savunur.<sup>525</sup> Eric Paras, Foucault'nun *Biyopolitikanın Doğuşu*'nda liberalizme dair öne sürdüğü düşüncelerinden hareketle, liberalizmi, iktidar mekanizmaları dışında bireyi yeniden keşfetmenin dolaylı/dolambaçlı bir yolu olarak karşımıza çıktığını öne sürer. F. Dosse ise, Foucault'nun 1970'lerden sonra, evrenselleri terk eden bir entelektüel portresi çizdiğini ancak yavaş yavaş, değişen zamanın da etkisiyle, demokratik değerlerin tam bir savunucusu gibi davranmaya başladığını iddia eder.<sup>526</sup> Dosse, Foucault'nun son döneminde özneye geri dönüş yaptığını ileri süren bir başka isim olan Peter Dews de, bu geri dönüşü Foucault'nun yetmişlerin sonunda ve seksenlerin başında, bu duruma uygun bir biçimde, insan hakları anlayışını benimseyerek yol aldığını ifade eder. Joan M. Reynolds, Foucault'nun etik çözümleme yaptığı eserlerinden hareketle ilk döneminin aksine son dönemlerinde “pragmatik hümanizm” çizgisinde ilerlediğini, bu hümanizmin ise özcülüğü içermediğini savunur.<sup>527</sup> Reynolds, Foucault'nun normatif temellerden yoksun olduğuna yönelik eleştirilerin, esasen düşünürün etik pratiklere yaptığı vurgunun ve kurtuluş hareketlerinin etkinliğiyle ilgili öne sürdüğü argümanların gözden kaçırılmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürer.<sup>528</sup> Reynolds, pragmatik hümanizm kavramını, öznelerin kendi anlamlarını inşa etmede aktif failer olmalarını sağlayan araçları elde etmeleri anlamında kullanır.<sup>529</sup> Kanımca bazı etik pratikleri pragmatizmle ilişkilendirmek elbette mümkündür. En nihayetinde insan haklarını pragmatist bir yaklaşımla ele alan Foucault'nun bu araçları kendilik teknolojilerine dâhil etmesi ihtimal dışı değildir. Ancak pragmatik hümanizm iddiası, bir bütün olarak Foucault'nun etik anlayışını bir araçsallığa indirgeme riski içerir. Buna ek olarak kendilik kaygısı etiği, insanın özünü belirlemeye girişen hümanizmler karşısında yer alarak kişinin kendine yönelik inşa sürecine işaret eder.

Hümanizme ilişkin farklı değerlendirmeler söz konusu olsa da kanımca Foucault'da bir tür hümanizm bulmak çok da kolay değildir. Nitekim Foucault'nun hümanizm yorumu buna pek imkân tanımaz. Hümanizmin normatif insan(lık) anlayışını reddeden düşünürün

---

<sup>525</sup> Eagleton, T. (1990). *The Ideology of Aesthetic* (s. 395). Oxford: Blackwell Publishing.

<sup>526</sup> Dosse, F. (1998). *History of Structuralism Vol 2* (s. 336). Çev. Deborah Glassman. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

<sup>527</sup> Reynolds, J. M. (2004). “Pragmatic Humanism” in Foucault's Later Work”, *Canadian Journal of Political Science* (ss. 951-977). Vol. 37, No. 4.

<sup>528</sup> A. g. e., s. 951.

<sup>529</sup> A. g. e., s. 951.

etik çözümlemesini bu nedenle anti-hümanist çizgide okumak daha uygun gibi görünmektedir. Alessandrini, Foucaultcu etiği ‘öznesiz’ bir pratik olarak okur ve insanın ne olduğunu kavramaya iten hümanistik bir insan hakları anlayışına ihtiyacımız olmadığını; insanlar arasında, ve hatta henüz ortaya çıkmamış olası öznelere arasında yeni bir etik ilişkiler kavramına ihtiyacımız olduğunu savunur.<sup>530</sup>

Foucault insan haklarının felsefi söylemini eleştirirken onların özellikle evrensel bir insanlık idealinden hareket ettiklerini ve bunun sonucu olarak da olumsuzluğu ve tekliği dikkate almayan bir tutum sergilediklerini göstermeye çabalar. Düşünür bu noktada esasen felsefi hümanizmin özne anlayışını hedef alır. Foucault, hümanizm üzerine görüşlerine başvurduğu Haziran 1966 tarihli bir söyleşisinde hümanizmin ne on altıncı ne on yedinci ne de on sekizinci yüzyıllarda kelimenin tam anlamıyla var olduğunu dile getirerek hümanizm hareketinin tarihini on dokuzuncu yüzyılın sonları olarak dikişler.<sup>531</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Foucault daha önceki dönemlerde hümanizmle ortak yönleri olsa bile birçok felsefi düşüncenin gerçek anlamda bir hümanizm olmadığını iddia eder. Bununla beraber bu dönemden önceki özne merkezli yaklaşımları onun hümanizm eleştirisi altında toplamak yine de mümkündür.

Hümanizm insanı merkeze alarak onu aklıyla ön plana çıkaran, akıl sahibi bu varlığın kapasitelerini ve hem kendisinin hem de diğerlerinin sahip olduğu hakları belirleyen yaklaşım biçimiyle yeni bir özneleşmeye yol açar. Bunu insan için bir öz belirleme teşebbüsü olarak ele almak mümkündür. Foucault psikolojik, tıbbi, kriminolojik ve eğitimle ilgili farklı pratikler dolayımında ortaya çıkan yeni bir insanlık fikrinin normatif ve apaçık bir hâl aldığını ve evrensel olarak kabul edildiğini belirterek bu tarz bir

---

<sup>530</sup> Alessandrini, A. C. (2009). “The Humanism Effect: Fanon, Foucault, and Ethics Without Subjects”, *Foucault Studies* (s. 78). No. 7.

<sup>531</sup> Foucault, M. (2011f). “İnsan Öldü mü?”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5* (s. 32). Çev. Işık Ergüden. Haz. Ferda Keskin. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hümanizm ile burada keskin sınırlarla belirlenmiş bir dönemden ya da kesin bir tarihten başlatılabilecek felsefi bir öğretilen bahsetmiyoruz. En genel anlamda hümanizmle insanı merkeze alan ama bunu yaparken de ona bir tür kutsallık, tamamlanmışlık ya da varoluşsal bir öz atfeden ve tüm çabası ideal olan bu insana ulaşmak olan her türden öğretiyi kastediyoruz. Foucault on dokuzuncu yüzyıldan önce gerçek anlamda bir hümanizmin var olmadığını savunur.

Foucault hümanizm eleştirisini Althusser’den hareketle geliştirir. Althusser, geç dönem Marx’ın evrensel bir insan doğası ya da özünü reddeden yaklaşımıyla benzer çizgiden hareketle anti-hümanist bir perspektiften yola çıkarak özne ve ideoloji sorununu tartışır. [Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (ss. 51-66). Çev. Yusuf Alp-Mahmut Özışık. 5. Baskı. İstanbul: İletişim].

hümanizmin içerdiği risklere dikkat çeker. Bu dikkat çekmenin insan hak ve özgürlüklerini tamamen reddetmekle aynı anlama gelmediğini; yapılması gerekenin hak ve özgürlüklerin belli sınırlar içine alınmasına itiraz etmek olduğunu vurgular.<sup>532</sup> Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Foucault özcü, hümanist ve evrenselci yaklaşımlarda öznenin belirli sınırlara dâhil olacak şekilde kuruluşunu ve bu kurulumla sabitlenmiş olduğu tezini sorunlu bulur. Gerek özgürlük pratiğinde gerekse direniş pratiklerinde normatif bir temelin varlığını kabul etmeyen düşünür için normatif temellerden hareketle geliştirilen haklar politikası esasen farklı etnik ve cinsel kimliklerin yadsınmasına, disipline edici iktidarın söylem ve uygulamalarının maskelenmesine yol açar. Bu noktada jeneolojiyi Foucault'nun anti-hümanist yaklaşımıyla paralel şekilde okuyabilir ve iki hususu ön plana çıkarabiliriz. İlk olarak 'insan-özne', insan davranışlarını anlamada önemli bir temele sahip değildir; ikinci olarak ise bilgi de bu insan-öznenin hareketle temellendirilemez, toplumsal olarak inşa edilir.<sup>533</sup> Bu noktada Foucault'nun modern *episteme* eleştirisi göze çarpar. Foucault'nun insana varoluşsal bir öz atfedilmesinin yanı sıra böyle bir insanın/öznenin bilgi nesnesi olarak konumlandırılmasına da itiraz ettiğini söylemeliyiz. Foucault insanı bilginin merkezine alma düşüncesi ile normalleştirme arasındaki bağı açıklarken hümanizmin bu ilişkideki rolünü belirgin kılmaya çalışır. Psikolojik, tıbbi ya da cezaevleri ve eğitimle ilgili pratikler dolayımında oluşturulan insan fikrinin normatif zeminini sorgulayan düşünürü göre hümanizm “belki de evrensel değil yereldir; özel bir durumla ilgilidir.”<sup>534</sup> Hümanizmde insanın bedeni de dâhil olmak üzere hiçbir şey insanın hem kendinde hem de başkalarında kendisini tanımasını sağlayacak kadar sabit değildir.<sup>535</sup> “Tarihe yüzünü dönmek ve onu bütünlüğü içinde kavramak için yaslanılan şeyleri, tarihi sürekli, sabırlı bir hareket olarak dile getirmeyi sağlayan şeyleri; tüm bunları sistematik olarak parçalamak gerekir.”<sup>536</sup> Dolayısıyla insan haklarını da belirli

---

<sup>532</sup> Foucault, M. (2019i). “Hakikat, İktidar ve Kendilik”. Çev. Işık Ergüden. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (ss. 101-102).

<sup>533</sup> Paden, R. (1987). “Foucault’s Anti-Humanism”, *Human Studies* (s. 138). Vol. 10, No. 1. Paden burada Foucault'nun hümanizm anlayışından hareketle iki tür hümanizmden bahseder. Bunlardan ilki “açıklayıcı humanizm”, ikincisi ise “epistemolojik hümanizm”dir. Her iki teorinin ortaklaştığı nokta ‘insan doğası’na dayanmalarındır. Ancak açıklayıcı hümanizm insan davranışlarını/toplumsal fenomenleri açıklamaya çabalarken epistemolojik hümanizm bilginin temellendirilmesiyle ilgilenir. Paden, *a. g. e.*, ss. 124-125, 128.

<sup>534</sup> Foucault, M. (2019i). “Hakikat, İktidar ve Kendilik”. Çev. Işık Ergüden. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (ss. 101-102).

<sup>535</sup> Foucault, M. (2011c) “Nietzsche, Soybilim, Tarih” *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5* (s. 243). Çev. Işık Ergüden. Haz. Ferda Keskin. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>536</sup> *A. g. e.*, s. 243.

bir sabiteye dayanmadan ele almak gerekir. Bireylerin kendilerini, başkalarını ve başkalarındaki ‘ben’i soyut ve evrensel haklardan hareketle tanıması Foucault açısından mümkün görünmemektedir. Foucault’ya göre, Golder’ın da ifade ettiği gibi, hak iddiasının toplumsal ve politik pratiği hakların zeminini kurar ve şekillendirir.<sup>537</sup> Bu nedenle Foucaultcu düşüncede hakları anti-hümanist bir perspektiften ele almak gerekir çünkü düşünür açısından artık yüksek sesle dile getirilen insanlık söyleminin ardında insanın kim olduğu, neleri bilebileceği, hangi haklara sahip olduğu ve bu haklar temelinde diğerleriyle nasıl bir ilişkiye girdiği gibi sorulara nihai cevaplar verme çabası yatar. Bu durum farklı pratikler ve söylemler dolayımında ortaya konan bir insan modelinin ya da insanlık modelinin normatif hâle gelmesini ifade eder. Görüldüğü üzere Foucault buna açıkça karşı olduğunu dile getirir ve bu, “‘insan hakları’ ve ‘özgürlük’ olarak adlandırdığımız şeyi reddetmemiz gerektiği anlamına gelmez; ama insan hak ve özgürlüklerinin belli sınırlar içine alınması gerektiğinin söylenmesinin imkânsızlığını içerir.”<sup>538</sup> Bu alıntının devamında yine Foucault şunları dile getirir:

Hümanizmada beni ürküten şey, bize ait etiğin bir biçimini her türlü özgürlük için evrensel bir model olarak sunmasıdır. Geleceğimizin, siyasi tayfin her yanında- sol, merkez ve sağ- dogmatik olarak temsil edildiği biçimiyle hümanizma içinde hayal edebileceğimizden daha fazla sır ve özgürlük ihtimali içerdiğini düşünüyorum.<sup>539</sup>

Foucault bu ifadelerinin kendilik tekniklerini mi çağrıştırdığının sorulması üzerine “evet” cevabını vererek incelediği sorunlar arasında yer alan hakikat, iktidar ve kendilik ilişkisinin bu bağlama oturtulabileceğini ima eder.<sup>540</sup> Düşünürün özneyi hakikat oyunları içerisinde ele aldığını da düşünürsek hümanizmin her zaman bir anti-hümanizmin olanağını da içerdiğini söyleyebiliriz. Hümanizm bir yandan evrensel bir model oluşturma riskini içerirken öte yandan özneye tüm kimliklerin ötesinde hareket etme şansı tanır. Tüm bunlar bizi hakların temelsizliği ve sınırsızlığına dayalı bir politika anlayışına yönlendirir. Foucault’nun haklar düşüncesini temelsizlik ve sınırsızlık üzerinden çözümleyen Golder’a göre Foucaultcu haklar, insanlığın zamansız ve değişmez bir özüne

---

<sup>537</sup> Golder, B. (2015). *Foucault and the Politics of Rights* (s. 80). Stanford, California: Stanford University Press.

<sup>538</sup> Foucault, M. (2019i). “Hakikat, İktidar ve Kendilik”. Çev. Işık Ergüden. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar* 2 (ss. 101-102).

<sup>539</sup> A. g. e., s. 102.

<sup>540</sup> A. g. e., s. 102.

dayandırılmaz, insanı yapılandıran belirli iktidar-bilgi oluşumlarının bir işlevi olarak ele alınabilir.<sup>541</sup>

Foucault anti-hümanist bir çizgiden hareket ettiği kadar diyalektik-olmayan bir bakış açısından da hareket eder. Düşünür hümanizm eleştirisi yaparken Hegel ve Marx'ı hümanizmin sorumluları olarak anar. Foucault'ya göre “özünde her zaman bir kendine dönüş felsefesi olduğundan, diyalektik, insan varlığına, bir anlamda, sahici ve hakiki bir insan olacağını vaat eder.”<sup>542</sup> Foucault bu nedenle diyalektik-olmayan bir anlayışa dikkat çeker. Peki nedir bu diyalektik-olmayan? Foucault, diyalektik-olmayan kültürün çok farklı bölgelerde kendiliğinden ortaya çıktığını söyler. “Şu an oluşmakta olan diyalektik-olmayan düşünce doğayı ya da varlığı değil, bilginin ne olduğunu işin içine katmaktadır.”<sup>543</sup> Foucault'ya göre diyalektik, “tarih içerisinde, bütün özelliklerin nihayet düzenli yerini bulacağı tümel bir öznenin, uzlaşılan bir gerçeğin, bir hukukun oluşmasını sağlar.”<sup>544</sup> Foucault'nun burada esasen diyalektik felsefenin özneleştirme biçimini hedef aldığı söylenebilir. Çünkü düşünüre göre diyalektik, tarihsel süreci belirleyen bir içsel mantığa/öze dayanır. Eş deyişle, diyalektikte bir tür zorunluluk mantığı söz konusudur. Diyalektik mantığın, birbiriyle zıt ve çelişkili öğeleri homojen bir düzeyde ele aldığını dile getiren Foucault, diyalektik mantık yerine “strateji mantığı” uygulamayı önerir:

Strateji mantığı, karşıt unsurları homojen bir düzeyde buluşturup tek bir birime indirgemeye çalışmaz. Strateji mantığının işlevi, farklı öğeler arasında, farklılıklarını görmezden gelmeden, nasıl bağlantılar olabileceğini anlamaya çalışmaktır. Strateji mantığı heterojen unsurların bağlantısının mantığıdır, karşıt unsurların homojenleştirilme mantığı değildir.<sup>545</sup>

Diyalektik mantığın karşısına strateji mantığını çıkararak düşünürün bu ifadeleri, onun insan haklarını ve hukuku tamamen reddetmeyen bir pozisyona sahip olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Politik ve toplumsal bir yapıda varlık kazanan haklar, “farklı söylem ya da normatif çerçevelere yerleştirilerek, bu çerçeveleri bozmak suretiyle

---

<sup>541</sup> Golder (2011). “Foucault's Critical (Yet Ambivalent) Affirmation: Three Figures of Rights”, *Social and Legal Studies* (s. 5). Vol. 20, No. 3.

<sup>542</sup> Foucault, M. (2011f). “İnsan Öldü mü?”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5* (s. 33). Çev. Işık Ergüden. Haz. Ferda Keskin. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>543</sup> A. g. e., s. 34.

<sup>544</sup> Foucault (2018). *Toplumun Savunmak Gerekir* (s. 70). Çev. Şehsuvar Aktaş. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.

<sup>545</sup> Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu* (s. 39). Çev. Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

araçsallaştırılabilir.”<sup>546</sup> Dolayısıyla düşünür açısından hem özcü-olmayan, anti-hümanist hem de diyalektik-olmayan bakış açısından hareketle özne sorunsalına eğilmek gerektiğini söyleyebiliriz. Peki hümanizm ile diyalektik felsefe arasında sıkışmış bu özneyi farklı bir biçimde ele almanın bir imkânı var mıdır? Bu soru bir bakıma Foucaultcu düşüncede hakların öznesinin kim olduğu sorusunu da içerir. Düşünürün yukarıdaki ifadeleri bu soruya kısmi bir cevap olarak kabul edilebilir. Foucault düşüncesinde, haklara konu olabilecek özne, diyalektik mantığın varsaydığı gibi tarihin düzeni içerisinde yerini bulacak tümel özne değil, tarihin düzenini sekteye uğratacak bir öznedir. Düşünürün özgürlük anlayışı ve kendilik kaygısı etiği de hakların öznesinin kim olduğu sorusuna cevap vermeyi kolaylaştırabilir. Foucault’ya göre etik kavramı “kendi kendisiyle ilişki” kurmayı ifade eder ve kişinin kendi yaşamını bir sanat yapıtı olarak inşa etmesine işaret eder. Bir özgürlük pratiği olan kendilik kaygısı etiğinde hakların da araçsal bir rolü olduğunu, eş deyişle, yaşamı sanat eserine dönüştürme noktasında başvurulan araçlar olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Foucault’da bir hak öznesinden bahsedilebilecekse, bu özne ancak etik-kendilik olabilir.

Sonuç olarak Foucault hakların felsefi ya da hukuki bir temellendirmesinin yapılamayacağını savunur. Bu sava normativizm eleştirisi eşlik etmektedir. Düşünürün normatif zeminden hareketle insan hakları söyleminin temellendirilemeyeceğine yönelik düşüncesinin arkasında böylesi girişimlerin belirli bir insan doğası ya da özcü kimlikleri varsaymasıyla ilgili kaygısı yatar. Evrensel ve soyut insan varlığına sabitlenen haklar söylemi Foucault açısından insanın tarihsel ve toplumsal bir varlık olarak ele alınması önünde engel teşkil eder. Bu nedenle düşünür insan haklarının özcü, evrenselci ve hümanist temellerinin politik açıdan sahiplenilmesine itiraz eder. Daha önce Foucaultcu metodolojiye değinirken düşünürün tarihsel-politik bir faaliyetin önemine dikkat çektiğini belirtmiştik. Bunu insan hakları bağlamında düşündüğümüzde Foucault’nun felsefi-tarihsel söylemde hakların konumlandırılışına neden itiraz ettiği daha iyi anlaşılabilir. Foucault’ya göre felsefede kabul gören ve özneyi doğallaştıran, kutsallaştıran, onu tarihin ilerlemeci sürekliliğine hapseden ve değişmez doğasıyla ön plana çıkaran yaklaşımların politikayla özdeşleştirilmesi, eş deyişle politikanın böylesi bir insan hakları söylemine

---

<sup>546</sup> Güner, R. O. (2019). “İnsan Haklarına Eleştirel Yaklaşımlarda Özne Sorunu” (s. 287). *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi.

indirgenmesi kabul edilemezdir. Tarihi tekillik, olumsuzluk ve süreksizlik üzerinden ele alan Foucault için hakların yerleşeceği bağlam da burasıdır. Foucault insanı her zaman her yerde geçerli ve sabit bir özü varmış gibi ele alan teorilerin karşısında yer alır. Düşünürü göre ne iktidar ilişkilerinin ne iktidar pratiklerinin ne de insanın sabit ve değişmez bir özü vardır.

### 4.3.3. Hakların stratejik uygulaması

Görüldüğü üzere Foucault, insanın sabit bir özü olduğu fikrini reddeder. İktidar her ne kadar özneyi üreten bir ilişkiler bütünü olarak ele alınsa da Foucault'nun bireyi ve onun iradesini iktidar karşısında tamamen yok saydığını söylemek mümkün değildir. Düşünür daha ziyade bu iradenin kendisinin de iktidar ilişkilerinde açığa çıktığına dikkat çeker. Paralel biçimde, her ne kadar iktidar ilişkileri düşünür açısından stratejik ilişkiler anlamına geliyorsa, birey ve toplum da bu stratejik ilişkilerin bir parçası olduğu için onların da stratejik uygulamaları söz konusudur. Çünkü Foucault'ya göre iktidar ilişkileri, birbirimiz karşısında stratejik bir durumda bulunmamızdır.<sup>547</sup> Dolayısıyla insan haklarını stratejik ilişkiler dolayımında düşünme imkânına sahip oluruz. Mahkûmların, kadınların, eşcinsellerin, akıl hastalarının, mültecilerin vb. birey ve toplulukların haklarının gözetilmesi gerektiğini savunan Foucault, bu hakları yeni bir toplumsal özne kategorisine yol açmayacak stratejik öğeler olarak ele alır.

Ben Golder, hakları taktik ile strateji arasında konumlandırarak<sup>548</sup> onların “eleştirel karşı-tutum” (*critical counter-conducts*) perspektifinden nasıl değerlendirilebileceğine dikkat çeker. Golder, Foucault'nun soru-cevap oyununa dayalı bir tartışma ile polemik arasında yaptığı ayırmadan hareketle, oyuna dâhil olan bireylerin eleştirel karşı-tutumlarının nasıl genişletilebileceğini ve bunun Foucaultcu haklar anlayışıyla nasıl desteklenebileceğini ortaya koymaya çabalar. Öncelikle Foucault'nun ilgili karşılaştırmasına bakmakta yarar vardır. Foucault, polemikten hoşlanmadığını ve bunun yerine tartışmayı daha çok sevdiğini vurgular ve soru-cevap oyunu ile ilgili şunları söyler.

---

<sup>547</sup> Foucault, M. (2019). “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* (s. 280). Çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay. Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>548</sup> Golder, B. (2015). *Foucault and the Politics of Rights* (ss. 115-148). Stanford, California: Stanford University Press.



Ciddi bir oyun olan soru-cevap oyununda, karşılıklı bir açıklık getirme çabasında, tartışmaya katılan herkesin hakları tartışmaya içkindir. Bu haklar sadece diyalog durumuna bağlıdır. Soru soran kişi sadece kendisine verilmiş olan bir hakkı kullanmaktadır: ikna olmamak, bir çelişki yakalamak, daha fazla bilgi talep etmek, farklı postullara dikkat çekmek, yanlış akıl yürütmeleri göstermek, vb. soruları cevaplayan kişi de, tartışmanın sınırlarını aşmayan bir hakkı kullanmaktadır; soruları cevaplayan kişi, kendi söyleminin mantığı çerçevesinde daha önce söylemiş olduklarıyla, diyalogu kabullenmesi çerçevesinde ise ötekinin yönelttiği sorularla sınırlıdır.<sup>549</sup>

Foucault, sınırlı haklar aracılığıyla da gelişse, diyalojik bir tartışmanın önemine dikkat çeker. Bunun karşısında konumlandığı polemik ise, polemikçinin en başından ayrıcalıklı şekilde donatıldığı bir etkinliktir. Polemikçinin, karşısındaki kişiyi hakikati arayan bir ortak olarak görmediğini ifade eden düşünürü göre “polemikçinin gözünde, oyunun sırrı, karşısındaki kişinin konuşma hakkına sahip bir özne olarak kabul edilmesinde değil, kendisinin en başından beri açıkça savunmakta olduğu haklı davayı zafere ulaştırmak olacaktır.”<sup>550</sup> Golder, kişinin oyunu kendi lehine çevirebileceğini, kuralları oyun yapımcıların öngöremediği şekilde kullanabileceğini, hakları araç olarak kullanarak tamamen farklı bir oyun oynayabileceğini ileri sürer.<sup>551</sup> Golder bu son hususun, hakların taktiksel kullanımı olarak yorumlanabileceğini savunur. Bu iddiayı iktidar ilişkilerine taşımak da mümkündür. İktidar ilişkileri elbette bir soru-cevap oyunu değildir ancak Foucault açısından en nihayetinde stratejik oyunlardır ve bu stratejilerde hakları taktiksel araçlar olarak kullanmak mümkündür. Foucault, iktidarın kötü olduğunu göstermeye yönelik bir çabası olmadığını ifade eder ve iktidarın kötü değil, stratejik oyunlar olduğunu ileri sürer: “şeylerin kolayca tersine çevrilebileceği açık bir stratejik oyunda bir başkası üzerinde iktidar uygulamak kötülük değildir.”<sup>552</sup> Dolayısıyla iktidar ilişkileri bireylere kendi iradelerinden hareketle eylemde bulunabilecekleri stratejik bir ortam sağlar diyebiliriz. Philippe Chevallier’in de ifade ettiği gibi, “yeni, kesinlikle şeffaf bir hak kodlaması icat etmeye çalışmak yerine, bu stratejik ortamda hareket etmek her

---

<sup>549</sup> Foucault, M. (2019m). “Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar”, Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (ss. 271-272). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>550</sup> A. g. e., s. 172.

<sup>551</sup> Golder, B. (2015). *Foucault and the Politics of Rights* (ss. 116-117). Stanford, California: Stanford University Press.

<sup>552</sup> Foucault, M. (2019h) “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 237). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

zaman mümkündür ve kanunda yazılı olan birçok hak, birey için ancak somut olarak kendini savunmaya çalıştığı ve varlığını bu çabaya dâhil ettiği ölçüde işlerlik kazanır.”<sup>553</sup> Dolayısıyla Foucault açısından iktidarın bir tözü, bir sabitesi olmadığı gibi haklar da sabit değildir. Bireylere bir nevi manevra alanı sağlayan bu stratejik ortam/ilişkiler sürekli ve yeni hakların üretildiği bir dolayımır aynı zamanda. Foucault’nun iktidarı stratejik ilişkiler olarak yorumlamasının sebebi iktidarın üretkenliğinin salt olumsuz yönde olmadığını göstermek istemesinde yatar. Foucault’ya göre doğası gereği kötü olmayan ama mekanizmaları gereği sonsuz olan “iktidarın karşısına daima aşılabilir yasalar ve kısıtlamasız haklar çıkarmak gerekir.”<sup>554</sup> Nasıl ki iktidar mutlak ya da kendiliğinden var olmuş değilse, haklar da böyledir; nasıl ki iktidarın taktik ve stratejileri varsa bireylerin de vardır; nasıl ki özgürlük ancak işlediğinde varsa haklar da işlediğinde vardır.

İnsan haklarını hem stratejik hem de taktiksel boyutuyla düşünmek mümkündür. Burada strateji ile taktik arasındaki farka değinmek yararlı olacaktır. Foucault çok farklı şekillerde tanımlanan strateji sözcüğünün özellikle üç anlamına vurgu yapar. Birincisi, bir amaca ulaşmak için kullanılan araçlar ya da rasyonalite, ikincisi başkalarının karşısında avantajlı duruma geçmek için birinin hem başkalarına yönelik hem de başkalarının kendisine yönelik kanılarından hareket etmesi, üçüncüsü ise bir çatışma durumunda rakibi mücadele araçlarından yoksun bırakarak mücadeleden vazgeçmesini sağlayacak şekilde hareket etmek.<sup>555</sup> “İktidar stratejisi”, “iktidar dispozitifini”ni etkili şekilde uygulamak için devreye sokulan araçların toplamı diye nitelenebilir.<sup>556</sup> Foucault başka bir yerde ekonomi, tıp, dilbilgisi, canlı bilimi gibi bilimsel bilgi alanlarındaki teorileri de stratejiler olarak nitelendirir.<sup>557</sup> Taktik kavramını ise belli amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar<sup>558</sup> olarak tanımlayarak daha yerel ya da stratejilerin daha spesifik uygulamaları olarak ele alabiliriz. Bu kavramlardan hareketle hakların uygulanmasının bir çatışma ortamını

---

<sup>553</sup> Chevallier, P. (2013). “Michel Foucault and the Question of Right”, *Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights*, s. 177.

<sup>554</sup> Foucault, M. (2011g). “Ayaklanmak Faydasız mı?”, Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (s. 301). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>555</sup> Foucault, M. (2019a). “Özne ve İktidar”, Çev. Osman Akinhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 79). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>556</sup> A. g. e., ss. 79-80.

<sup>557</sup> Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi* (s. 86). Çev. Veli Urhan. 3. Baskı. İstanbul: Birey.

<sup>558</sup> Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (s. 89). Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

gerektirdiği sonucuna ulaşabiliriz. Burada altı çizilmesi gereken belki de en önemli husus, ister stratejik ister taktiksel olarak konumlandırılm, hak taleplerinin bir hakikat iddiasında bulunma arzusuyla herket etmediğidir. Eş deyişle Foucaultcu düşüncede iktidar ilişkilerinde açığa çıkan insan iradesi hakikate yönelmez, kendisine önceden verilmiş/bahşedilmiş hakları almak üzere mücadele/direnış stratejileri geliştirmez. Foucault Batı felsefesinin insan eylemleriyle irade arasındaki ilişkiyi belirlemede başarısız kaldığını; yöntemsel ve kavramsal olarak ya ‘doğa-güç’ ya da ‘yasa-iyi ve kötü’ ikiliği üzerinden meseleye yaklaşıldığını ifade eder. Düşünüre göre irade sorununu çeşitli anlaşmazlıklar ortaya çıktığında bir çatışmayı analiz etmek için stratejik bir bakış açısıyla ele almak gerekir. Bu bakış açısı sağlaılaştırıldığında ise ‘strateji’, ‘çatışma’, ‘mücadele’, ‘rastlantısal olay’ gibi kavramları kullanmak mümkün olur çünkü bu kavramlar mücadele için karşı karşıya gelen tarafların durumunu aydınlatmada yardımcı olabilir.<sup>559</sup> Foucault bu noktada kendisinin Marx’a yönelik ilgisini hatırlatarak bir eleştiri sunar. Foucault’ya göre Marx tarihin itici gücü olarak ‘sınıf mücadelesi’ni görmekte haklıydı ancak bugüne kadar genellikle sınıfın ne olduğu ve kimlerden olduğu ön plana çıkmış; mücadelenin ne olduğu, mücadeleye konu olan çatışma veya savaşın ne olduğu, bu savaşın hangi hedeflere, hangi araçlara ve hangi rasyonel belirlemelere ve niteliklere sahip olduğu geri planda kalmıştır. Buradan hareketle Foucault, kendi sorununun bir sınıf sosyolojisi değil, mücadeleye yönelik bir strateji sorunu olduğunu dile getirir.<sup>560</sup> İnsan haklarını böylesi bir çerçeveden ele aldığımızda onların da strateji, çatışma, mücadele, rastlantısal olay gibi kavramlara temas ettiğini görürüz. Bu tespitin yapılabilmesini sağlayan hususlardan birisi, düşünürün strateji mantığına yönelik vurgusudur. Tarihin düzeni içerisinde yerini bulmaya çalışan bir özne yerine, stratejik ilişkilerde açığa çıkan iktidar ilişkileri merkeze alındığında, bu ilişkilerin aynı zamanda çatışma ya da mücadele ilişkilerini içerdini gözlemek mümkün hâle gelir. Dolayısıyla diyalektik mantığın aksine stratejik mantık, farklılıkları ve çatışmayı açığa çıkarma iddiasındadır denebilir. Foucault’nun bu düşünceleri esasen onun jeneolojik analiziyle yakından ilişkilidir. Marx’a olan ilgisini jeneolojik bakış açısıyla desteklediğini ifade eden düşünür açısından ikili sınıf yapılarına endekslenen, bir tür hiyerarşiden hareketle iktidar analizine yönelen yaklaşımlar politik

<sup>559</sup> Foucault (2011h). “Dünyayı Anlamak için Yöntembilim: Marksizmden Nasıl Kurtulmalı?”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (ss. 248-249). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>560</sup> A. g. e., s. 249.

mücadele açısından yeterince güçlü değildir. Jeneolojik yaklaşımın politik mücadeledeki amacı ise, Barry Smart'ın özetlediği gibi, “iktidar ağlarının güçlü ve zayıf yönlerini belirlemek, kısacası, aygıtlar ya da ‘analiz için araçlar’ sağlamak ve taktikler, stratejiler ve hedefler sorununu doğrudan mücadele ve direnişle ilgilenenlere bırakmak”<sup>561</sup> şeklinde belirlenebilir. Sonuç olarak Foucaultcu jeneoloji, iktidar ilişkilerinin tersine çevrilebilirliğini açığa çıkarır. Dolayısıyla haklar da bu tersine çevrilebilirliğin stratejik araçları olarak yorumlanabilir.

Yine Foucaultcu politik analizin amacı “‘delilik’ ya da ‘suçluluk’ hakkında bir teori sağlamak yerine, örneğin hastalar veya mahkumlar gibi belirli özne gruplarının kendilerini ifade edebilecekleri ve hareket edebilecekleri koşulların yaratılmasına yardımcı olmak olmuştur.”<sup>562</sup> Bu koşulların iktidar ilişkilerince sağlandığını söylemek mümkündür. “Bir iktidar ilişkisi ile bir mücadele stratejisi arasında karşılıklı bir çekim, sürekli bir bağlantı ve sürekli bir tersine dönüş vardır”<sup>563</sup> ve dolayısıyla hakların stratejik uygulaması bu tersine dönüşe dâhil edilebilir. Foucault için esas önemli noktanın tersine dönüşün bir süreklilik içerisinde gerçekleştiğini bir kez daha hatırlatmak gerekir. Bu noktada hak mücadelelerinin de sürekli bir dinamik içerisinde sürdürüldüğünü, belirli bir kimliğe ya da tarihin belirli bir anına sabitlenmediğini söylemek mümkündür. Örneğin düşünürü göre birinin homoseksüel olduğunu dile getirmesi belirli bir anda taktik açıdan önemli olsa da uzun vadede ve geniş çaplı bir stratejide cinsel kimlik üzerine sürekli sorular sormamak ya da cinsel kimliği onaylatmamak; belirli bir cinsellik biçimi aracılığıyla kimlik edinme zorunluluğunu yerine getirmeyi reddetmek gerekir.<sup>564</sup> Görüldüğü üzere Foucault, yeni bir sabit yaratmamak gerektiğine dikkat çekerek hakların bir zorunluluk değil, olumsuzluk olarak ele alınabileceğine göndermede bulunur. Bu durum Foucault'nun belirli kimlikleri reddettiği anlamına gelmez. En nihayetinde taktik açıdan ya da stratejik olarak ortaya çıkan hak talepleri belirli kimlikler üzerinden gerçekleşir. Ancak hak mücadeleleri ne kadar sürekli devam eden ve sınırsız özellikteyseler kimlikler de bir o kadar süreksiz ve

---

<sup>561</sup> Smart, B. (1986). “The Politics of Truth and The Problem of Hegemony”, *Foucault: A Critical Reader* (s. 167). Ed. David Couzens Hoy. Oxford: Basil Blackwell,

<sup>562</sup> A. g. e., s. 167.

<sup>563</sup> Foucault, M. (2019a). “Özne ve İktidar”, Çev. Osman Akinhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 81). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>564</sup> Foucault (2019c). “Michel Foucault ile Söyleşi”. Çev. Işık Ergüden-Osman Akinhay. *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* (s. 267). Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

spesifiktir.<sup>565</sup> Kimlik merkezliliğe bu karşı çıkışın anti-hümanist yorumu, insanın politik mücadelesinin ve özgürlük pratiğinin özcülükle ilişkilendirilemeyeceği anlamını içerir.

Foucault için hukukun da tıpkı haklar gibi stratejik bir boyut içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Düşünürün hak-hukuk ayırımına yoğunlaştığımızda, hakların hukuk olma amacı taşımadığı, zaman zaman hukukun içerisinde kalırsa da ancak birer araç olarak işlediği sonucuna ulaşırız. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildi olan *Bilme İstenci*'nde, on dokuzuncu yüzyılda henüz yeni olan biyo-iktidara karşı direnen güçlerin tıpkı bu iktidar gibi yaşamı ve bir canlı olarak insanı kendilerine dayanak noktası olarak seçtiklerine dikkat çeker:

Söz konusu edilenin bir ütopya olması ya da olmaması önemli değildir; ortada olan son derece gerçek bir mücadele sürecidir; bir siyasal nesne olarak yaşam adeta havada kapılmış ve onu denetlemeye girişen sisteme karşı çevrilmiştir. Her ne kadar siyasal mücadeleler hukuksal olumlama çerçevesinde dile gelseler de, bu mücadelelerin amacı hukuktan çok yaşam olmuştur. Yaşam “hak”kı, bedene, sağlığa, mutluluğa dair gereksinimlerin doyurulmasına sahip olma “hak”kı, tüm ezilme ve “yabancılaşma”ların ötesinde, insanın ne olduğunu ve ne olabileceğini yeniden görebilme “hak”kı... İşte, klasik hukuk sistemi için son derece anlaşılabilir olan bu “hak”, tüm bu yeni iktidar yöntemlerine (ki bu iktidar yöntemleri de geleneksel egemenlik hukukundan hareketle oluşmalıdır) verilen siyasal yanıt oldu.<sup>566</sup>

Görüldüğü üzere Foucault açısından haklar iktidara yönelik ‘politik yanıt’lar olarak belirirken yeni bir hukuk yaratma iddiasının ötesine taşınırlar. Burada belki de akla gelebilecek en önemli soru, talep edilen ve kazanılan hakların hukuk formuna dönüşmeden nasıl güvence altına alınacağıdır. Örneğin kadınların toplumsal hayatta karşılaştıkları ayrımcılıkların giderilmesine yönelik haklar ya da işçilerin çalışma saatlerinden aldıkları ücretlere kadar birçok kazanılmış hak bugün hukukta yer edindikleri için korunmaya devam etmektedir. Foucault’ya göre haklar her ne kadar yeni bir hukuk yaratmak için değil, yaşamın kendisinin talep edilmesi ya da yaşamın denetlenip düzenlenmesine karşı direniş unsurları olarak görülebilse de onların yeni bir hukuk yaratma anlamına gelmesi bizce çok da sorunlu değildir. Aslında Foucault burada hakların

---

<sup>565</sup> Foucault kürtaj ya da bir homoseksüelin davası gibi spesifik davalarla ilgilenirse de genel olarak cinsel özgürlük hareketlerine katılmadığını ve bundan ötürü eleştirildiğini dile getirir. Bunun sebebini açıklarken bir bireyin cinselliğiyle tanımlanabileceği olgusunu kabul etmediğini; cinselliğin bir yaşam tarzı olarak kendilik teknikleriyle ilişkilendirilebileceğini ifade eder. [A. g. e., 267-268].

<sup>566</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Bilme İstenci* (s. 107). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

hukuki-söylemsel iktidar ile modern biyo-iktidar açısından nasıl farklılaştığına dikkat çekmeyi hedefler. Yaşam hakkının biyo-iktidar perspektifiyle uyumlu olması, bizi Foucault'nun intihar hakkına dair düşüncelerine götürür. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde, intiharın, hükümdarın tekelinde olan ölüm hakkının bir tür zorbalıkla ele geçirilmesi olarak görüldüğünü ve bu nedenle de cinayet olarak kabul edildiğini ifade eder.<sup>567</sup> On dokuzuncu yüzyılda ise toplum bilimsel alana giren intihar, yaşam üzerinde kurulan iktidarın sınırlarını aşarak "kişisel ve özel ölme hakkını"<sup>568</sup> ortaya çıkarmıştır. Foucault açısından bu hak, politik iktidarın kendisine yaşamı yönetme görevi yüklediği bir toplumda şaşkınlık yaratmıştır. İktidarın, etkisini yaşam üzerinden ve yaşam sürdükçe gösterebildiğini ifade eden düşünür, ölümün bu duruma bir sınır koyduğunu ve iktidarın elinden kaçan bir 'an'a işaret ettiğini ileri sürer.<sup>569</sup> Foucault modern iktidarın elinden kaçan bir an'a işaret etmesi hasebiyle bu noktada intihar hakkını olumlu bulur. İlginçtir ki neo-liberalizmle birlikte iktidarın bireysel yaşamların sonlandırılmasına yönelik talepleri olumlu karşılamaya başladığını söylemek mümkündür. Bugün artık intiharın da iktidarın sınırlarına dâhil edildiğini ve intiharı ya da ötenaziye kolaylaştıracak adımların atıldığını görmekteyiz. Tıbbi yardımlı intiharın -belirli sınırları ya da koşulları olsa da- bazı ülkelerde yasal olması bu duruma örnek teşkil eder. Yine Amerika'da görüldüğü şekliyle, intihara yönelik bir yasa olmasa da mahkeme kararlarıyla bu hakkın korunmaya çalışılması bu gelişmelere verilebilecek bir başka örnektir. Dolayısıyla neo-liberalizmin her şeyi dönüştürdüğü bir dönemde, intiharın da iktidarın elindeki bir 'an' olarak kalmaya devam ettiğini söylemek mümkündür. Üstelik intihar hakkı, yeni bir hukuk yaratma iddiası olarak karşımıza çıkar. Bugün yasal bazı girişimler bu durumu açıkça ortaya koyar. İntihar hakkına dair bu parantezin ardından, Foucault'nun hakları yeni bir hukuk yaratma çabasının dışında yorumlamayışına geri dönülebilir. Düşünürün bu noktadaki esas kaygısının, yeni bir hukuk yaratmanın içerimi olabilecek örtük bir evrensellik iması olduğu söylenebilir. Ancak Foucault hukuk olmadan bazı mücadelelerin yürütülmesine dair zorluğun da farkındadır. Bu nedenle zaman zaman hukuka daha olumlu bir yaklaşım -pragmatist bir yaklaşım- sergileyerek hakların hukuki güvencesinin önemine dikkat

---

<sup>567</sup> A. g. e., s. 102.

<sup>568</sup> A. g. e., s. 102.

<sup>569</sup> A. g. e., s. 102.

çeken açıklamalar yaptığını görürüz. Örneğin Klaus Croissant davasından hareketle yürüttüğü aktivizmde hem iltica hakkını hem de savunulma ve bir avukata sahip olma hakkını birer hak olarak tanımlar ve bunların güvence altına alınması gerektiğine dikkat çeker. Bu hakları ‘yönetilenlerin hakları’ olarak gören Foucault’ya göre pek de iyi niyetli olmayan yasama önlemlerine ve adli kararlara rağmen özgürlükleri ve himayeleri koruyarak onları herkes için yararlı hâle getirmek gerekir.<sup>570</sup> Foucaultcu ifadeyle tek başına tarihin kurnaz olması beklenmemeli ve ona yardım edilmelidir: “Yönetenlerin kendi aralarında kurdukları tuzaklar yönetilenlerin- yönetilmek istemeyenlerin veya her halükârda burada, bu şekilde, bunlar tarafından yönetilmek istemeyenlerin- haklarına bir açılım getiriyorsa ne âlâ.”<sup>571</sup>

Görüldüğü üzere Foucault pozitif hukukun sınırları dâhilinde de olsa bazı hakların korunması gerektiğine yönelik bir kanaate sahiptir. Hakların stratejik ve taktiksel uygulamasının yanı sıra hukuka dair de bu olumlu vurgusu Foucault’yu bir hukuk teorisyeni yapmaz elbette. Foucault her ne kadar belirli hakların hukuk tarafından korunması gerektiğini zaman zaman dile getirse de spesifikleri aşan, bir gruba endekslenen ya da hukuk formu olarak tezahür eden haklar anlayışına genel olarak sıcak bakmaz. Dolayısıyla burada düşünürün hukuka pragmatist bir perspektiften baktığını, hukuka yönelik düşüncelerinin de politik mücadelelere göre şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle, yönetilenlerin haklarından bahsetme imkânına sahip olduğumuz gibi, yönetilenlerin hukukundan bahsetme imkânına da sahip oluruz. Biraz daha geriye gidip Foucault’nun modern dönemde hukuku tamamen reddettiği iddialarına baktığımızda, bunu söylemenin çok da kolay olmadığını görürüz. Hatırlanacağı üzere Foucault’nun modern dönemde hukuku defettiğine yönelik iddialar gündeme gelmiştir. Foucault, modern öncesi hukuki-söylemsel iktidar modelinde asli bir işleve sahip olan hukukun, modern dönemle birlikte bu işlevini yitirerek iktidar mekanizmalarına eklemlendiğini ifade eder. Bahsi geçen iddiaların en temel referanslarından birisi, Foucault’nun bu tespitidir. Foucault’nun hukuku tamamen defettiği iddialarını kabul etmesek de, onun yeni bir hukuk anlayışı geliştirmeye çalıştığını da iddia edemeyiz. Bu

---

<sup>570</sup> Foucault (2011i). “Klaus Croissant İade Edilecek mi?”. Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar I* (s. 162). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı

<sup>571</sup> A. g. e., s. 162.

noktada alternatif olarak öne sürebileceğimiz iddia, düşünürün hak-hukuk özdeşliği kurmadığı, her ikisinin de stratejik önemine dikkat çektiği, zaman zaman birbirlerinden ayrılarak zaman zaman ise birbirlerine temas ederek ortaya çıktıklarıdır. Bu bağlamda haklar ve hukuk, farklı stratejiler ve bu stratejilerin farklı ve spesifik öğelerini içeren taktikler aracılığıyla işler.

#### 4.3.4. Topluluğun performatif mekanizması olarak haklar

Hakların stratejik uygulamasını içeren Foucaultcu politika, verili kimlikler üzerinden doğallaştırılan ve özneye sabitlenen haklar anlayışının karşısında yer alır. İktidar ilişkilerinin sağladığı stratejik ortam kolektif mücadelenin karakterini de belirler. Eş deyişle topluma dayatılan normlar ve verili kimlikler, toplumsal hak taleplerinin canlı ve sonu gelmeyen bir süreç içerisinde işlenmesini mümkün kılar. Bunu tamamlanmamışlık ideası bağlamında düşünürsek kolektif mücadelenin karakterinin de sabit olmadığını, sürekli bir tamamlanmamışlık ve sonu gelmemişlik üzerinden ele alınabileceğini söylemek mümkündür. Haklar bu açıdan yeni politik düzenlemeleri başlatmaya yardım ederek<sup>572</sup> topluluğun performatif mekanizması olarak işler. Böylelikle hak talepleri/hak iddiaları bir yandan toplumsal değişime işaret ederken öte yandan bu değişimin bir sabiteyle ya da yeni bir kimlikle nihayet bulmayacağına işaret eder.

Daha önce yürüttüğümüz özgürlük tartışmasında Foucault'nun özgürlüğü gözetilmesi gereken bir hak olarak sunmadığını, onu etik bir pratik meselesi olarak yorumladığı ifade edilmişti. Golder, Foucault'nun burada öznenin temel statüsüne ve evrensel niteliklerine başvurmayan bir performatif haklar fikrine işaret ettiğini söyler.<sup>573</sup> Foucault açısından özgürlük, soyut özneye ve insan doğasına işlenmiş evrensel bir hak ya da ideal değil, hem bireyin kendi kendisiyle etik ilişkisinde hem de kolektif eylemlerde açığa çıkan bir 'pratik', bir 'talep'tir. Bu noktada iktidar ilişkilerinden bağımsız olmayan özgürlük, iktidarın işlevsiz kılındığı bir anın varlığını da beraberinde getirir:

Kazanılmış ya da talep edilen bütün özgürlük biçimleri, kullanılan bütün haklar, görünüşte en önemsiz şeylerle ilgili bile olsalar, “doğal haklar”dan hiç kuşkusuz daha dayanıklı ve daha yakın

<sup>572</sup> Golder (2011). “Foucault’s Critical (Yet Ambivalent) Affirmation: Three Figures of Rights”, *Social and Legal Studies* (s. 16). Vol. 20, No. 3.

<sup>573</sup> Golder, B. (2015). *Foucault and the Politics of Rights* (ss. 79-80). Stanford, California: Stanford University Press.



son bir dayanak noktasına sahiptir. Eğer toplumlar ayakta kalıyor ve yaşıyorsa, yani eğer iktidarlar “mutlak olarak mutlak” değillerse, bu, bütün kabullerin ve zorlayıcı önlemlerin ardında; tehdit, şiddet ve ikna yöntemlerinin ötesinde; hayatın artık kendini pazarlık malzemesi olarak öne sürmediği, iktidarların hiçbir şey yapamayıp insanların darağaçları ve makineli tüfekler karşısında ayaklandıkları o anın olabirliği sayesinde.<sup>574</sup>

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Foucault açısından hak ve özgürlükler toplumun iktidara karşı direniş odaklarını oluşturmaktadır. 1979’da İran’daki ayaklanmadan hareketle dile getirdiği bu düşüncelerinde Foucault, başka türden bir öznelliğe işaret eder: “Ayaklanılıyor, bu bir olgudur, ve öznellik (büyük adamların değil, sıradan insanların öznelliği) tarihe bu şekilde dâhil olur ve güç verir.”<sup>575</sup> Kelimenin de işaret ettiği üzere performativite bir eyleme ya da edimselliğe işaret eder. Ne var ki Foucault burada tarihin akışını kesintiye uğratan bir ‘an’a; kendi nedenleri ve ahlaki kılıfıyla yaşamı ön plana çıkaran iktidara karşı bireylerin yaşamlarından bile vazgeçebileceği bir ‘an’a işaret eder. Dolayısıyla hakların basitçe ve genel anlamda iktidara karşı yapılan bir eylemler alanı olarak görülmemesi gerekir. Direnişin anlamı da bu an’da açığa çıkar. Jacques Bidet’nin de ifade ettiği üzere Foucaultcu direniş, tarihsel biçimde tanımlanmış bir kavramsallıktan daha çok zaman-dışı bir kavramsallığı ifade eder.<sup>576</sup> Bu an, iktidarın hem var olduğu hem de hiçbir şey yapamadığı andır. Dolayısıyla haklar böyle bir anda varlık bulur. Foucault’nun tıpkı iktidar gibi toplumu da karşılıklı ilişkiler olarak ele aldığı göz önünde tutulursa ancak bu ilişkilerde birtakım hak ve özgürlüklerin anlam kazanabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür. Tarihi sorunsallaştıran düşünür açısından toplumun, iktidar mekanizması tarafından normleştirilmiş bir toplum olmaktan ancak şimdiki bir anda kendi performatif mekanizmasını işleterek kurtulabileceği söylenebilir. Bu noktada hakların performatifliği onların belirli sabitelere dayanmıyor olmasına işaret eder. Haklar da tıpkı iktidar ilişkileri gibi canlı ve sürekli değişebilir. İktidar gibi onlar da tehlikeli olmakla beraber, iktidar

---

<sup>574</sup> Foucault, M. (2011g). “Ayaklanmak Faydasız mı?”, Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* (s. 298). Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>575</sup> A. g. e., s. 301.

<sup>576</sup> Bidet, J. (2016). *Foucault’yu Marx’la Okumak* (s. 187). Çev. Zehra Cunillera. İstanbul: Metis.

ilişkilerini ve öznellik biçimlerini yeniden oluşturmak için potansiyel olarak performatif bir politik aracı da temsil ederler.<sup>577</sup>

Bu aşamada hakların iktidar gibi tehlikeli olmasını açmakta yarar var. Foucault açısından haklar bir yönüyle iktidar ilişkilerinin tersine çevrilebilirliğini gösterirken diğer yönüyle de yeni bir kimliklenme ya da özneleşme üzerinden iktidarın toplumsallık inşasında rol oynayabilirler. Golder bu noktayı Foucault'nun haklarla ikircikli bir ilişki kurduğu şeklinde yorumlar. Golder'ın ikirciklikten kastı hakların ikili bir işlevi olmasıdır. Haklar bir yandan öznenin eylem alanını genişletip koruyabilir ve böylece yeni dünyalar ve topluluklar meydana getirebilirler; öte yandan ise tam da bu öznelere ve toplulukları belirli şekilde üretebilir, politik meydan okumaları telafi edip ehlileştirerek onları mevcut iktidar ilişkilerine dâhil etmeye çalışabilirler.<sup>578</sup> Hakların topluluğun performatif mekanizması olması hiç kuşkusuz ilkiyle ilgilidir. Foucaultcu politikada hakların performatifliği hak ve özgürlüklerin kazanılmasını ifade eder, belirli kimliklerin kazanılmasını değil. Bu elbette kimlik temelli politik mücadelenin Foucault açısından bütünüyle anlamsız olduğunu söylemek değildir. Foucault'nun cinsel özgürlük talepleri ve cinsel haklar mücadelesine yönelik tartışmasından hareketle hakların performatif bir mekanizma olarak işleminin ne anlama geldiğini daha iyi kavrayabiliriz. Foucault kimlik politikasına dair 1982'deki bir söyleşisinde gey hareketinin amacının gey kimlikleri onaylatmak ya da homoseksüelliğin ne anlama geldiğini tanımlamak olmadığını belirtir. Bir bireyin kendi cinselliğini seçme imkân ve hakkı olduğunu vurgulayan<sup>579</sup> düşünürü göre esas tehlike cinsel kimliğin bir varoluş yasasına dönüşerek hak mücadelesinin sona ermesidir, başka bir ifadeyle kapanmasıdır. Foucault'nun aşağıdaki ifadeleri bu açıdan önemlidir:

Fakat eğer kimlik cinsel varoluşun önemli sorunu haline gelirse, eğer insanlar “öz kimlik”lerini “açığa çıkarmak” gerektiğini ve bu kimliğin varoluşlarının yasası, kuralı, kodu haline gelmesi gerektiğini düşünüyorlarsa; eğer sürekli olarak sordukları soru, “bu şey benim kimliğime uygun mu?” sorusu ise, bu durumda geleneksel heteroseksüel erkekliğine çok yakın bir tür etiğe geri dönüş yapacaklardır. Eğer kendimizi kimlik sorununa göre konumlandırıcaksak, kendimizi

---

<sup>577</sup> Golder, B. (2015). *Foucault and the Politics of Rights* (ss. 79-80). Stanford, California: Stanford University Press.

<sup>578</sup> A. g. e., s. 27.

<sup>579</sup> Foucault, M. (2019). “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4* (s. 275). Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı

biricikliğimizle konumlandırmalıyız. Fakat, kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler kimlik ilişkileri değildir; bunlar, daha ziyade, farklılaşma, yaratma, yenilik ilişkileri olmalıdır.<sup>580</sup>

Foucault bu ifadelerinin cinsel kimliği dışlayıcı bağlamda yorumlanmaması gerektiğini hatırlatır. Düşünüre göre insanlar zevklerini bu kimlik aracılığıyla buluyorlarsa kimliği elbette dışlamamalıyız ama bu kimliği evrensel bir etik kural olarak da kabul etmemeliyiz.<sup>581</sup> Foucault burada esasen cinsiyeti ‘yaratıcı bir yaşama pratiği’ olarak okur. Ona göre homoseksüel hareket, cinselliğin ne olduğuna ilişkin bilimsel bir bilgiden ziyade bir yaşama sanatına ihtiyaç duyar ve bu da yürütülen ilişkilerin kimlik ilişkileri değil, yeni dostluklar yaratacak bir tür haz/zevk ilişkisi olduğu anlamına gelir.<sup>582</sup> Foucault’nun bu yaklaşımını “gey karşı-tutum”u olarak yorumlamak mümkündür.<sup>583</sup> İnsanın kendi yaşamını bir sanat eseri gibi yoğurmasının önemini vurgulayan Foucault’ya göre, belirli normlar ya da davranış kalıpları dayatan toplumsal mekanizmaların nasıl işlediğini, baskı ve kısıtlama biçimlerinin pratikte nasıl uygulandığını açığa çıkaran bir analiz ışığında kendi varoluş biçimlerini seçmek insanların iradesine bırakılmıştır.<sup>584</sup> Golder bu tartışmayı ‘ilişkisel hak’ kavramsallaştırması üzerinden ele alır. Golder’a göre, yeni olan bu ilişkisel hak biçimiyle Foucault’nun amaçladığı şey, halihazırda var olan eşcinsel ilişki biçimlerini istikrara kavuşturmak değil; daha ziyade kimlik kategorilerinin disipline edici ve normalleştirici etkilerinden kaçınan olası ilişkiler için yeni bir alan açmaktır.<sup>585</sup>

Foucault’nun Haziran 1981’de Korsanlığa Karşı Uluslararası Komite’nin Cenevre’de kurulmasına yönelik gerçekleşen basın toplantısında okuduğu “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları” bildirisini tartışmamız açısından oldukça önemlidir. Foucault bu bildirisinin ilk maddesinde bütün iktidar suiistimallerine karşı çıkmaya davet eden, hakları ve ödevleri olan bir uluslararası yurttaşlığın varlığını kabul eder ve herkesin birer yönetilen olarak dayanışma içerisinde olduğunu savunur.<sup>586</sup> Yine ikinci maddede, hükümetlerin toplumun

---

<sup>580</sup> A. g. e., s. 278.

<sup>581</sup> A. g. e., 279.

<sup>582</sup> A. g. e., s. 278.

<sup>583</sup> Siisiäinen, L. (2016). “Foucault and Gay Counter-Conduct”, *Global Society* (s. 301). Vol. 30, No. 2.

<sup>584</sup> Foucault, M. (2019j) “Bir Varoluş Estetiği”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (ss. 257-258). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı

<sup>585</sup> Golder, B. (2015). *Foucault and the Politics of Rights* (ss. 107-108). Stanford, California: Stanford University Press

<sup>586</sup> Foucault, M. (2019k). “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 282). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı

mutluluğundan sorumlu olduğunu vurgulayarak insanların yaşadıkları mutsuzluk karşısında seslerini yükseltip başkaldırımlarının meşru bir hak olduğunu söyler.<sup>587</sup> Son olarak üçüncü maddede ise yönetilenlerin basit anlamda konuşma ve öfkelenme hakkına değil, eyleme geçme ve müdahalede bulunma hakkına sahip olduğuna dikkat çeker. Foucault'ya göre yönetilenlere basit anlamda konuşma ve öfkelenme hakkının, yönetenlere ise düşünme ve harekete geçme hakkının tanındığı görev paylaşımı reddedilmelidir. Nitekim reddedilmiştir de: “Uluslararası Af Örgütü, İnsanların Yeryüzü, Dünya Doktorları, özel bireylerin uluslararası stratejiler ve siyasetler düzenine fiili müdahale hakkı biçimindeki bu yeni hakkı yaratmış olan inisiyatiflerdir.”<sup>588</sup> Görüldüğü üzere Foucault hakların varlığını onların icra edilmelerine, eş deyişle performatif olmalarına bağlar. Bu noktada bir başka önemli örneği de düşünürün Polonya Dayanışma Hareketi'ne dair yaptığı açıklamalarda bulabiliriz. Foucault bu harekette insanların sadece özgürlük, demokrasi ve temel haklar için mücadele etmediğine, aynı zamanda bunu hak, özgürlük ve demokrasiyi kullanarak/icra ederek (*by exercising*) gerçekleştirdiklerine dikkat çeker.<sup>589</sup> Yine aynı yerde bir insan hakları teorisi ya da politikası sunma bahanesiyle hegemonik bir düşüncenin yeniden gündeme getirilmesi karşısında dikkatli olmamızı salık vererek<sup>590</sup> bir yandan da hükümetlere karşı yürütülen mücadelelerin başka türden bir dayatmacılıkla sonuçlanma ihtimaline dikkat çeker. Burada son olarak Foucault'nun İran Devrimi sonrası başbakan olan Mehdi Bazargan'a yazdığı açık mektupta bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin korunması gerektiğine yönelik ifadelerine değinmek gerekir. Foucault 1979 yılında yazdığı bu mektupta bir yandan hakların korunması gerektiğine işaret ederken diğer yandan hükümetlerin bu noktada sorumluluk sahibi olduklarını hatırlatır. Kendisine saygı gösterilmesini talep eden ve meşruiyetinin peşinde olan otoritenin bireylere sırtını dönerek, onları düşman ilan ederek ve hatta öldürerek başvurduğu politik davalar tam da bu meşruiyeti ortadan kaldıran bir dönüm noktasıdır.<sup>591</sup> Buradan hareketle Foucault herkesin adil yargılanma hakkına sahip

---

<sup>587</sup> A. g. e., s. 282.

<sup>588</sup> A. g. e., s. 282.

<sup>589</sup> Foucault, M. (1997a). “The Moral and Social Experience of Poles Can No Longer Be Obliterated”. *Power* (s. 465). Ed. J. D. Faubion. New York: The New Press.

<sup>590</sup> A. g. e., s. 472.

<sup>591</sup> Foucault, M. (1997b). “Open Letter to Mehdi Bazargan”, *Power* (ss. 440-441). Ed. J. D. Faubion. New York: The New Press.

olduğunu ve ona bu açıdan gerekli tüm hakları vermenin zorunlu olduğunu vurgular. Bunun da ötesinde, dünyanın her yerinden insanların başka bir bireyin maruz kaldığı işkenceye ve mahkûm edilmeye karşı sesini yükseltmesi gerektiğine; bunun devletin iç işlerine değil evrensel bir meseleye müdahale etmek anlamına geldiğine dikkat çeker.<sup>592</sup> Foucault'nun tüm bu açıklamaları ve farklı politik olaylara yönelik tüm bu analizlerinin önemli ortak noktalarından birisi, insan haklarını 'yönetilenlerin hakları'na dâhil etmesidir. Görüldüğü üzere Foucault böylesi spesifiklerden hareketle haklar politığının evrensel ya da normatif bir içeriğinin olmadığını, hakların toplumsal değişimi mümkün kılan performatif karakterli unsurlar olduğunu göstermek ister. Ancak bu bağlamda düşünürün gerçekten normatif bir boyuttan tamamen uzaklaşıp uzaklaşmadığı tartışmaya açık görünmektedir. Yönetilenlerin hakları en nihayetinde yönetenlerin ne yapmaları ya da nasıl davranmaları gerektiğine yönelik bir belirleme içerir. Foucault her ne kadar korunması gereken bir tür doğal haktan bahsetmese de, devletleri, hakların korunması noktasında sorumlu/yükümlü görür. Sonuç olarak, hakları eleştirel bir olumlamayla yeniden ele alabilmek açısından performatifliğin önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Foucaultcu haklar politikası açısından önemli olan husus, talep edilen hakkın ne olduğunun temellendirilmesi değil, hakları talep ederken 'ne olduğumuz'a yönelik bir bakışa sahip olabilmektir.

Foucault belirli bir normativiteye dayanan bireyselleştirmeye/özneleştirmeye karşı bireysizleştirmeyi; kimliklendirmeye karşı kimliksizleştirmeyi önerir. Böylece belirli kimlikler üzerinden gelişen insan hakları söyleminin politikaya indirgenmemesi gerektiğini ısrarla göstermeye çabalar. Eş deyişle, hakların performatifliğiyle bizlere başka türden bir etiğin olanağını işaret eder. Bu bağlamda kimlikleri yeniden dayatmayan, onları varoluşsal sorunlar hâline getirmeyen bu etik anlayış, eskinin normlara dayalı, soyut, biçimsel ve evrensel ahlakının yerini almaya adaydır. Dolayısıyla Foucault açısından insan haklarına konu olabilecek bir özne varsa bu öznenin ancak kapatılmayan bir politik mücadelede açığa çıkabileceğini söylemek mümkündür. Foucault açısından insan haklarının geleceği insanın belirlenmiş ya da özelleşmiş bir yayılımına bağlı

---

<sup>592</sup> A. g. e., ss. 441-442.

değildir<sup>593</sup> ve bu açıdan haklar toplumsal değişim ve dönüşümü gerçekleştirmek için her zaman sınırsız, her zaman performatif ve stratejik olarak politik mücadeledeki yerlerini alırlar.

#### 4.4. Hakların Olumsuzlayıcı Eleştirisinden Olumlu Eleştirisine

Foucault'nun insan hakları konusunda tartışmalı bir pozisyona sahip olduğu açıktır. Onun eleştiri kavramına yüklediği anlam bu tartışmada kanaatimizce önem arz eder. Eleştiri, öznenin kendisine hakikati iktidar etkileri bakımından, iktidarı da hakikat söylemleri bakımından sorgulama hakkını vermesi anlamına gelir.<sup>594</sup> Öte yandan eleştiri bir tutum ve tarz, bir ilişkisellik, bir yönetilmeme sanatı ve bir tâbiyetten kurtulmadır.<sup>595</sup> İnsan haklarını bu bağlamda ele aldığımızda Foucault açısından hak ve özgürlükler alanının bir tür eleştiri kültürü içerisinde değerlendirilebileceği sonucuna ulaşabiliriz. Buradan hareketle de onun özellikle doğal hukukla şekillenen ve belirli bir insanlık ya da evrensellik fikri temelinde günümüze kadar ulaşan doğal haklar anlayışına olumsuzlayıcı bir eleştiri sunarken, anti-hümanist, özcü olmayan, stratejik ve performatif karakterli haklar anlayışını ise sahiplendiğini iddia edebiliriz. Bu iddia da Foucaultcu eleştirinin, salt bir olumsuzlama teşebbüsü olup olmadığı noktasında tartışma yapılmasına imkân tanır.

Foucault'nun çalışmalarının temel nosyonunu oluşturan “sorunsallaştırma”, düşünürün eleştiri kavramına yaklaşımında da karşımıza çıkar. Belirli bir hakikat iddiasında bulunmadan, normlara dayanmadan ve temelci yaklaşımlara başvurmadan eleştiri kavramını problematik hâle getirmenin gerekliliğini savunan Foucault açısından eleştiri, pratik bir faaliyettir. Foucault hakikat söylemleriyle bütünleşmiş bir politika anlayışının yerini hiçbir hakikat iddiasına dayanmayan, tarihin doğrusal akışını sekteye uğrattak müdahale ve mücadelelerle beslenen bir politika anlayışına bırakması gerektiğine dikkat çeker. Bu aynı zamanda eleştirinin felsefe için teşkil ettiği anlamı da ortaya koyar nitelikte bir düşünme biçimidir. Foucault hakikatin iktidarla ve iktidar söylemleriyle donatıldığı, öznenin iktidarın ürünleri olarak ele alındığı, hümanist eğilimlere sahip felsefi sistemlerin

---

<sup>593</sup> Golder (2010). “Foucault and the Unfinished Human of Rights”, *Law, Culture and the Humanities* (s. 373). Vol. 6, No. 3.

<sup>594</sup> Foucault, M. (2000). “Eleştiri Nedir?”, *Eleştiri Nedir-Kendilik Kültürü* (s. 39). Çev. Murat Erşen. Haz. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı.

<sup>595</sup> A. g. e., ss. 34-39, 44.

taleplerini gerçekleştirme görevini politikaya yüklemenin hatalı ve hatta tehlikeli olduğunu savunur. Bu bağlamda düşünürün *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı*'nda yer alan şu ifadeleri önemlidir:

Ama günümüzde felsefe- felsefi etkinlik demek istiyorum- düşüncenin kendi üzerine geliştirdiği eleştirel çalışma ve zaten bilineni meşrulaştırmak yerine, nasıl ve nereye kadar farklı düşünmenin olanaklı olduğunu bilmek için girişimde bulunmak değilse nedir ki? Felsefi söylemin dışarıdan başkalarına kendi yasasını dayatmayı, onlara kendi hakikatlerinin nerede olduğunu ve onu nasıl bulacaklarını söylemeyi istemesinde, ya da naif bir olumluluk biçiminde insanlara davalarını öğretmek cüretini göstermesinde hep neredeyse gülünç bir yan bulunur; ama yabancı olduğu bir bilgiyi kullanarak kendi düşüncesinde değiştirebilecek olanı araştırmak da felsefenin hakkıdır.<sup>596</sup>

Dolayısıyla Foucault'nun esasen insan haklarının felsefi söylemine itiraz ettiği açıktır. Buradan hareketle düşünürün insan haklarını da sorunsallaştırma bağlamında ele aldığını ve yeni bir düşünme biçimine alan açtığını söyleyebiliriz. Foucault Mayıs 1984'teki bir söyleşisinde “sorunsallar”ı düşünce tarihini oluşturan öğeler olarak el alır. Bu bağlamda “düşünce, belirli bir davranışa işlemiş olan ve ona anlamını veren şey değil; tersine, bu eylem ya da tepki gösterme tarzından geri çekilip, onu, kendine bir düşünce nesnesi olarak sunma ve anlamı, koşulları ve amaçları konusunda sorgulamaya olanak tanıyan şeydir.”<sup>597</sup> Görüldüğü üzere düşüncenin eleştirisiyle bağlantısı sorunsallaştırma üzerinden kurulabilir. Thomas Lemke'nin dile getirdiği gibi, “eleştiri, tüm çözümleri yegâne doğru lehine elinin tersiyle iten bir muhakemenin sonucu değildir; daha ziyade, mevcut eylem ve düşünce biçimlerini kabul etmeyen bir istenç özgürlüğüdür.”<sup>598</sup>

Foucault felsefenin günümüz dünyasının eleştirel bir analizi olma görevinin daha fazla önem kazandığına dikkat çeker. Bizim tam da şu anda ne olduğumuz sorusunun belki de en önemli felsefi soru olduğunu savunan düşünüre göre bugünün hedefi belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir.<sup>599</sup> Bu noktada Foucault'nun eleştiri kavramının jeneoloji ile bağlantısı da kolaylıkla kurulabilir. Öte yandan düşünürün

---

<sup>596</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi-Hazların Kullanımı* (s. 125-126). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>597</sup> Foucault, M. (2019m). “Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 278). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>598</sup> Lemke, T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi* (s. 511). Çev. Özge Karlık, Ankara: Phoenix Yayınevi.

<sup>599</sup> Foucault, M. (2019a). “Özne ve İktidar”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 68). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

‘şimdi’ye dair bu vurgusu Kant ile ortaklaştığı noktayı göstermesi açısından da önemlidir. Foucault Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” makalesinde ne bir köken tartışması ne de doğrudan bir teleoloji sorununun ön planda olduğuna dikkat çekerek burada Kant için esas meselenin şu anda neler olup bittiğini anlamaya yönelik bir ‘şimdiki zaman sorusu’, bir ‘güncellik sorusu’ olduğunu dile getirir.<sup>600</sup> Foucault Kant’tan hareketle bir yandan eleştirinin nasıl anlaşılması gerektiğini sorgularken diğer yandan felsefecinin takınacağı tutuma odaklanır. Kant özelinde felsefecinin şimdiki zamanla ilgilenmesi gerekliliğine dikkat çeken Foucault’ya göre filozofun düşüncesinin nesnesi “biz” olduğu -eş deyişle insanın kendi güncelliği olduğu- ölçüde felsefeyi modernliğin söylemi olarak nitelemek mümkün hâle gelir.<sup>601</sup> Foucault’nun Kant’tan ayrılan belki de en önemli yönü eleştiriye negatif değil, pozitif bir açıdan ele almasıdır. Kantçı eleştiri bilginin olanağına dair bir sınır belirleme, insanın neyi bilebileceğine yönelik soruşturma olarak belirir. Foucault ise eleştiriye bir tutum ya da tarz olarak ele alır ve bir düşüncüyü eleştirinin odağını bilginin imkân ve sınırlarından bilgi-iktidar bağlantısının analizine kaydırır. Foucault’ya göre burada söz konusu olan neyin bilgi olduğunu ya da neyin iktidar olduğunu tarif ederek bunların birbirini nasıl kullandığını irdelemek değildir; “söz konusu olan daha ziyade, ister akıl hastalığı, ister suç, ister cinsellik vs. sistemi olsun, bir sistemin kabul edilebilirliğini kuran şeyi kavramaya olanak tanıyan bilgi-iktidar bağlantı noktasını tarif etmektir.”<sup>602</sup> İnsan haklarının eleştireliliğini bu bakış açısına yerleştirmek mümkün görünmektedir. Bilgi-iktidar-özne bağlantısında yer alan sabit ve değişmez haklara yönelik olumsuz eleştirisiyle sınırlı kalmayan Foucault, yine bu bağlantıda ve iktidar ilişkilerinde açığa çıkan stratejik, taktiksel ve performatif karakterli haklara göndermede bulunarak bu olumsuz eleştiriye olumsuz bir eleştiriye doğru yönlendirmektedir.

Burada ortaya koymaya çalıştığımız temel husus, Foucault’nun eleştiriye yüklediği özgün anlamdan hareketle onun hem ilk dönem hem de son dönem düşüncelerinin insan hakları fikrini dışlamadığıdır. Foucault insan haklarının iktidar sorunsalı bağlamında olumsuzlamasını yaparak elbette yeni bir hak kavrayışı ortaya koymaz. Ancak hakların

---

<sup>600</sup> Foucault (2019n). “Aydınlanma Nedir?”, Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (s. 158). Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>601</sup> A. g. e., ss. 158-159.

<sup>602</sup> Foucault, M. (2000). “Eleştiri Nedir?”, *Eleştiri Nedir-Kendilik Kültürü* (s. 51). Çev. Murat Erşen. Haz. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı.



toplumsal ilişkilere içkin ve uygulama esnasında varlık kazanan yapıda olduklarını ortaya koymaya çabalar. Bu da açıkçası onun eleştirel tutum dediği şeyle büyük oranda paralellik içerir. Golder'ın izinden gidersek Foucault'nun karşı-tutum kavramına yönelik giriştiği analizi eleştirel karşı-tutum olarak haklar anlayışına bağlayabiliriz.<sup>603</sup> Çok fazla yönetilmeme sanatı olarak beliren eleştiri, iktidar ilişkilerinin tersine çevrilebilirliği noktasında önem arz eder. Düşünce kurma pratiklerini değiştirip dönüştürmeye yönelen<sup>604</sup> Foucaultcu eleştiri insan haklarının liberal, hümanist, özcü açıklamalarına bağlı olan düşünce tarihini reddederek kendilik kaygısı etiğine dâhil olur. Kendilik kaygısını hem bir davranış hem bir tutum hem de bir teknik şeklinde tanımlayarak onu kendilik tecrübesinin pratik bir matrisi olarak gören<sup>605</sup> Foucault açısından böylesi bir davranış, tutum ya da tekniğin eleştirel olacağı açıktır. Hak mücadelelerini eleştirel tutumla ilişkilendirirsek, bireylerin “birkaç belirli karakteristiğe indirgenmiş, belirli pratiklerin ve bilgilerin nesnesi haline gelmiş, nesneleştirilmiş, şeyleştirilmiş”<sup>606</sup> kimlikleri reddetmelerinin bu tutum sayesinde her zaman imkân dâhilinde olduğunu iddia edebiliriz.

Toparlamak gerekirse, Foucault bakışını genel ve soyut ‘hak’ kavramından uygulamada varlık ve anlam kazanan ‘haklar’a çevirir. Dolayısıyla düşünürün anti-hümanist, özcü-olmayan, stratejik uygulamaları içeren ve performatif karakterli hak(lar) anlayışının insan haklarının eleştirel bir olumlaması olarak yorumlanabileceği kanaatindeyiz. Foucault'nun eleştiriye yüklediği anlamın bu kanaati beslediğini söylemek mümkündür. Bir nevi modern insanın tutumunun ne olması gerektiği sorusuna cevap içeren eleştiri anlayışıyla Foucault, özgürlük pratiğine dayalı kendilik kaygısını bu tutumla ilişkilendirir. Bu noktada Foucault'nun haklara başvurması oldukça anlaşılırdır. Çünkü hak ve özgürlükler (talebi), özgürlük pratiği açısından öznenin kendisini yeniden kurmasına olanak tanıyan stratejik araçlardır; performatif mekanizmalardır, farklılıkları ve yeni bireysellikleri ortaya çıkaran toplumsal ilişkilerdir. Kısacası Foucault salt olumsuzlayıcı bir haklar

---

<sup>603</sup> Golder, B. (2015). *Foucault and the Politics of Rights* (s. 31-60). Stanford, California: Stanford University Press.

<sup>604</sup> Oranlı, İ. (2012). “Biyopolitikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştiri”, *Cogito* (s. 42). Sayı: 70-71.

<sup>605</sup> Foucault, M. (2000). “Eleştiri Nedir?”, *Eleştiri Nedir-Kendilik Kültürü* (s. 82). Çev. Murat Erşen. Haz. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı.

<sup>606</sup> Revel, J. (2012b). “Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu”. Çev. Şeyda Öztürk, *Cogito* (s. 12). Sayı: 70-71.

eleştirisi yapmaz, insan haklarının hangi açılardan ve hangi gerekçelerle sahiplenilebileceğine dair olumsuz bir eleştiriye olanak tanır.

#### **4.5. Genel Değerlendirme**

Foucault'nun özellikle 1975'lerden sonra insan haklarına olumsuz bir perspektiften yaklaştığı görülmektedir. Düşünürün ilk dönem çalışmalarıyla son dönem söylemleri arasında radikal bir kopuş olduğu söylenemese de ilgisinin özneye ve insan haklarına yöneldiği iddiaları da hızlı bir şekilde reddedilemez. Foucault'nun her iki dönemi arasında birbirini dışlamayan bir ilişki kurulması ve haklar tartışmasının bu ilişki bağlamında yürütülmesi mümkündür. Foucault, özcü-olmayan ve anti-hümanist bir haklar anlayışına sahiptir. İktidar ilişkilerinin olduğu her yerde bir direnişin -dolayısıyla özgürlüğün- olduğunu dile getiren düşünür, hakları olumsal, stratejik-taktiksel ve performatif karakterli unsurlar olarak ele alır.

## 5. ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME: İNSAN HAKLARI BAĞLAMINDA ÇAĞDAŞ PROBLEMLER ve TARTIŞMALAR

Çağımızda insan hakları probleminin nasıl ele alınabileceği sorusu üzerinden ilerleyen bu çalışmanın esas kaygısı insana dair metafizik ve dogmatik varsayımlar olmadan geliştirilebilecek bir haklar politikasının imkânını soruşturmadır. Bu soruşturmanın hem hukuk ve politikaya hem de felsefeye meşruiyet problemi bağlamında temas etmesinden dolayı bu tartışmalara farklı çerçevelerden yaklaşan üç önemli düşünürün referanslarına ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaca istinaden çağdaş Amerikan hukukunda büyük etkisi olan Ronald Dworkin, çağdaş politika felsefesinin yaşayan en önemli düşünürlerinden Jürgen Habermas ve haklar problemine yaklaşımı stratejik ve taktiksel düzlemde ufuk açıcı olan Fransız düşünür Michel Foucault'nun fikirlerine başvurulmuştur. Bu üç düşünürün de metafizik olmayan bir bakış açısına sahip olduklarını iddia etmeleri çalışmanın probleminin değerlendirilmesi açısından oldukça önemli bir başlangıç noktasıdır. Bu hareket noktasından yol alan Dworkin ile Habermas bir hukuk ve insan hakları teorisi geliştirirken, Foucault haklar alanında herhangi bir teori geliştirmez ve hatta bundan özellikle kaçınır. Buna rağmen Foucault'nun hakları tamamen reddettiği sonucuna ulaşmak pek de mümkün değildir. Dworkin ile Habermas'ın görüşlerini Foucault'nun özcü-olmayan, anti-hümanist, stratejik ve performatif karakterli haklar anlayışıyla bir arada düşünmek ve her bir düşünürün alana ilişkin özgül ağırlığını hesaba katmak haklar tartışması açısından önemlidir.

Bu çalışmanın, artık haklar meselesinin sadece insan hakları etrafında dönmediğinin farkındalığıyla hazırlandığını ayrıca vurgulamak gerekir. İnsana ve onun değerine sanki evrendeki tek canlı oymuş, diğer canlılara ya da doğaya tahakküm uygulamaya, kendisi dışındaki var olanları kontrol altına almaya hakkı varmış türündeki varsayımlara dayalı değerlendirmelerin sorgulanması gerektiği savı güncel tartışmaların merkezinde yer alan temel iddialardan biridir. Dolayısıyla post-metafizik söylemin anti-özcülük bağlamında sadece insana dair yürütülen tartışmalar için değil, insanı da içeren daha geniş bir ontoloji için de yürürlükte olduğu belirtilebilir. Çünkü

düalist bir metafizik yaklaşım tarzı ve bu yönde geliştirilen her teori, insanın karşısına bir öteki olarak doğayı ya da evreni koyma, başka bir ifadeyle söylenecek olursa, nesneleştirme tehlikesi içerir. Elbette insan olmayan hayvanlara ve diğer canlı-cansız varlıklara yönelik söz söyleyen, bu yönde politikalar geliştiren ve yasalar koyan yine insanın kendisidir ve bu bağlamda haklar tartışmasının insansal söylemin etrafında dönmesi olağandır. Hayvan haklarını sosrunsallaştıran, doğayı korumaya ve dünya yaşamını sürdürmeye yönelik girişimler, çevre hareketleri, iklim değişikliği farkındalığı gibi hususların hepsi insanın etik ve politik sorumluluk alanına dâhildir. Ancak buradaki esas problem insan ile diğer tüm varlıklar arasında kurulan karşıtlığa dayalı düalist ilişkidir. Bu türden bir ilişkinin yıkıcı sonuçları olmuştur. Bu karşıtlığın, insanın kendi haklarının sınırlandığı bir yöne doğru evrildiğini gözlemlemek de mümkündür. Başka bir ifadeyle, insanın kendi-olmayan üzerindeki kontrol arzusu zamanla kendisine yönelerek insanın yaşama-dünyasına yönelik de yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. 20. yüzyılda insanlığın karşılaştığı felaketlerin tarihine hızlıca göz atmak bu iddianın gerekçesi adına gerekli empirik verilere ulaşmak için yeterlidir. Günümüzde insanın en temel hakları olarak listelenen yaşama, barınma, güvenlik vb. temel hak ve özgürlükler de yine bizzat insanın kendi eliyle ihlal edilmektedir. Tüm bu gelişmelerden ötürü, insanın genel olarak doğayla bir arada yaşama tecrübesi üzerinden geliştirilen bir 'haklar etiği' veya 'haklar politiği' söylemi, kuşatıcı olması bakımından belki de yakın gelecekte 'insan hakları' söyleminin yerini alacaktır. Sonuç olarak çağımızda insanın evrendeki ontolojik önceliği varsayımına dayanılarak temellendirilmeye çalışılan bir insan hakları politikasının karşılaştığı güçlükler belki de hiç olmadığı kadar artmıştır.

Bu güçlükleri aşmaya yönelik bir imkân sunma çabası olarak da yorumlanabilecek olan bu çalışmada, haklar problemine yönelik post-metafizik bir bakış açısının zorunluluğu üzerinde durulmuştur. Bu noktada Foucault'nun özcü-olmayan ve anti-hümanist haklar anlayışı, Dworkin'in hakların ciddiye alındığı bir toplum tasavvuru, Habermas'ın söylem etiğine dayalı demokratik politika kavrayışı hakları tartışabileceğimiz yeni zeminler sağlamaları açısından dikkate değerdir. Her üç düşünürün de toplumsal ilişkilere referansla haklara atıfta bulunması, haklar alanının esnekliğine ve bu alana dâhil edilebilecek taleplerin çokluğuna göndermede bulunur. Bu da haklar alanına ilişkin yeni etik, politik ve hukuki tartışmalar yürütebilmemizi mümkün kılarak yeni toplumsal pratiklerin imkânı ve yaratımına işaret eder.

Çalışmanın bu bölümünde Dworkin, Habermas ve Foucault'nun temel tezlerinin karşılaştırması eşliğinde eleştirel bir değerlendirme yapılacaktır. Her üç düşünürün yaklaşımlarının karşılaştırması yapılırken ilk olarak insan haklarının temellendirilmesi problemi ele alınacaktır. Bu bağlamda doğal hukuk-hukuki pozitivizm geriliminin nasıl aşılabileceğine cevap aranacak, her temellendirme teşebbüsünün metafizik bir temellendirme anlamına gelmediğine dikkat çekilecektir. İkinci olarak adalet ve insan hakları ilişkisi irdelenecektir. Bu ilişkide adaletin özsel ve metafiziksel temellerden hareketle savunulamayacağı, toplumsal pratiklerce desteklenen somut ve politik bir karaktere sahip olduğu iddiası üzerinde durulacaktır. Üçüncü olarak hukuk-iktidar-şiddet ilişkisinde insan haklarının konumu belirlenecektir. Bu bağlamda hakların bir taraftan şiddetin meşrulaştırılmasında işe koşulurken diğer taraftan toplumsal mücadelenin ve şiddete karşı direnişin parçası olduğu gösterilmeye gayret edilecektir. Dördüncü olarak ise insan-yurttaş geriliminde hakların nasıl bir görünüme sahip olduğu tartışmaya açılacaktır. İzlenen bu yolda her üç düşünürün yanı sıra çağdaş politika teorisyenlerinin görüşlerine tartışmalar bağlamında başvurulacaktır. Bu temalardan sonra, beşinci başlık altında ise çağımızda bizi insan hakları politikasını yeniden düşünmeye sevk eden güncel somut gelişmeler ekseninde bazı tartışmalar yürütülecektir. Bunlar sırasıyla göçmenlik, Kovid-19 salgını, son olarak ise kriz ve yoksulluktur. Bugün bir haklar politikasının bu üç başlıktan bağımsız şekilde ilerlemesi ve derinleştirilmesi mümkün görünmemektedir. Bahsi geçen tartışmalar yapılırken yine çalışmanın odak düşünürleri olan Dworkin, Habermas ve Foucault'nun bir karşılaştırması yapılacak ve yine ilgili çağdaş düşünürlerin görüşlerine başvurulacaktır. Değerlendirme bölümünde temel ilgimiz düşünürlerin hangi noktalarda birbirlerinden ayrıldığını, onları hangi bağlamlarda uzlaştırabileceğimiz, birbirlerini hangi açılardan tamamlayabileceklerini serimlemektir.

### **5.1. Hakların Temellendirilmesi Problemi**

İnsan haklarının temellendirilmesi problemi, hakların kaynağına dair bir soruşturmayı içerir. Hakların kaynağında ne yatmaktadır? Hakların meşruiyeti hangi referanslara başvurularak gerekçelendirilmektedir? Modern doğal hukuk teorisi bu sorulara toplum sözleşmesi geleneğinden hareketle yanıt üretmeye çabalar. Toplum sözleşmesi geleneği kimi zaman dini ve ahlaki, kimi zaman da teolojik alana sabitlenmeyen bir metafizik temelden hareketle cevap üretir. Referans sistemindeki farklılıklara karşın

toplum sözleşmesi geleneğinden beslenen modern doğal hukuk teorilerinin ana çerçevesini doğuştan hak kavramı oluşturur. Bu bağlamda doğuştanlık ve insan doğasına atıfla belirlenen haklar -özgürlük, eşitlik, mülkiyet vb.- modern ahlak ve politika felsefesinin temeline yerleştirilir. Bu haklar bir taraftan özgürleşme pratiğine zemin hazırlayan birer insan hakkı olarak kabul edilirken öte taraftan mevcut pratikleri, rejimleri, güç ve baskı mekanizmalarını destekleyen araçlar olarak tezahür ederler.

Günümüzde insan haklarının yaşadığı meşruiyet krizinin özellikle erken dönem modern doğal hukuk teorisinin başvurduğu kaynaklardan hareketle aşılamayacağı açıktır. Gelişen teknolojiler, artan insan hareketliliği, ekolojik sorunlar ve hızla değişen sosyokültürel yapılar karşısında egemen kültürel düzenden yükselen ahlaki ilkeler, dini referanslar ya da metafiziksel varsayımlar yetersiz kalmaktadır. Daha da önemlisi, başvuru bu unsurların kendisi de dönüşüme uğramaktadır. Örneğin bugün tek bir dinden ya da dini öğretilerden bahsedilemeyeceği gibi belirli bir dinin yaşanma biçimi de bireyden bireye, toplumdaki topluma değişim gösterir. Yine görece bir ahlaki söylem çerçevesi ya da kültürel kodlama aynı toplumda yaşayan tüm bireyleri aynı ölçüde bağlamamaktadır. Günümüz modern toplumlarının belki de en belirgin özelliği içlerinde taşıdıkları düşünsel ve vicdani çeşitliliktir. Dolayısıyla bu toplumdaki gerilimi görmezden gelerek eşitlik, özgürlük, adalet gibi değerleri belirli ahlak öğretilerine, dinsel inanç çerçevelerine veya özcü metafizik varsayımlara dayandırarak açıklamaya teşebbüs etmek ne çağdaş politika felsefesinin ne de insan hakları politikasının içerisinde bulunduğu krizi aşmaya yardımcı olabilir. Hatta böylesi bir girişimin bu krizi daha da derinleştirebileceği ileri sürülebilir. Nitekim insan haklarının sonunun geldiği şeklindeki iddia ve eleştiriler de bunu desteklemektedir. Hakların ve dolayısıyla hukukun git gide baskı ve tahakküm aracına dönüşerek belirli bir toplumsal sınıfın ya da egemen gücün, belirli bir ekonomik sistemin ya da uygulamanın, belirli bir denetim mekanizması ya da ideolojinin aracı hâline gelmesi bu iddia ve eleştirilerin arkasında yatan gerekçelerdendir. Alain Badiou, evrensel olarak tanınabilir bir insan öznesinin doğasına dayandırılan haklar anlayışını eleştirerek bu hakların geniş bir mutabakat sonucu ortaya çıktığına ve kanıt ihtiyacı duymadan apaçık haklar olarak kabul edildiğine dikkat çeker; bu bağlamda etiğin bu hakları sorun edinme, bu haklara

saygı gösterilmesini sağlama meselesine indirgenliğini savunur.<sup>607</sup> Doğal haklar öğretisine geri dönüşü Marksizmin ve onun esin verdiği ilerici mücadele biçimlerinin çöküşüyle ilişkilendiren Badiou'ya göre bu geri dönüşün etik temelleri iyi ile kötü arasındaki mücadeleye dayanır.<sup>608</sup> Düşünürü göre böyle bir insan hakları etiği ya da yasa/hukuk, her şeyden önce kötü olana karşı bir savaş açar. Bu bağlamda insan hakları kötülük görmeme (cinayet, idam, işkence, zulüm, açlık, idam, taciz, aşağılama vb. insan hayatına, bedenine, kültürel kimlik ya da cinsiyete bağlı her türden kötülük) haklarına indirgenir.<sup>609</sup> Badiou'nun, etiğin haklar problemine indirgenmesine yönelik eleştirisine hak vermekle birlikte bu çalışmada etik-politik bir perspektifin gerekliliği savunulmaktadır. Bu perspektif Badiou'nun iddiasıyla paralel biçimde doğal haklar öğretisine dayanan bir etik anlayışı reddetse de bir pratik olarak etik anlayışını kabul eder. Pratik temelli etik anlayış sıklıkla anlaşıldığı gibi meslek etiklerine veyahut uygulamalı etiğe referansta bulunmaz, buradaki ima insan haklarının ancak talep edilme esnasında anlam kazandığı ve bu kazanımların da toplumsal pratiklerde açığa çıktığıdır. Tüm bu mücadelenin ise etik bir boyutunun olduğu ileri sürülmektedir. Kimi zaman tanınma mücadelesi kimi zaman eşit ve özgür yurttaşların müzakereci eğilimleri kimi zaman da ezilenlere ilişkin kolektif belleğin yeniden yaratımı sürecinde karşılaşılabilecek bu etik tutumun insan haklarıyla ilişkilendirilmesi gerekli görünmektedir.

Temellendirme sorularına çözüm üretmeye çabalayan bir başka felsefi gelenek hukuki pozitivizmdir. Hukuki pozitivizm içerisinden verilen cevaplara göre hakların dayandığı (ya da dayanabileceği) tek meşru temel, yasanın kendisi, eş deyişle yine hukuktur. Ancak salt hukuk içerisinde kalarak hakları konumlandırmak da hem teorik hem de pratik açıdan büyük açmazlara gebe dir. Bugün hukukun iktidar politikalarına, kimi hukukçuların fırsatçı eğilimlerine ya da ekonomik sistemlere nasıl eklemlendiği ortadadır. Sadece yasanın belirlediği ya da tanıdığı haklar anlayışı bugün birçok bireyin veya topluluğun adaletsiz sonuçlarla karşılaşma riskini de içinde barındırır. Yapılması gereken elbette hukuku toptan reddetmek veya mutlak bir hak-hukuk ayrılığını savunmak değildir. Ne var ki vurgulanması gereken, hakların mutlaklığı kadar hukukun mutlaklığını da reddetmektir. Hukuki pozitivizm her ne kadar doğal

---

<sup>607</sup> Badiou, A. (2016). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (s. 21). Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.

<sup>608</sup> A. g. e., ss. 21-25.

<sup>609</sup> A. g. e., s. 25.

hukukun ahlaki varsayımlarına ve adaletin soyut karakterine eleştiri yaparak önemli bir felsefi tartışma alanı açsa da kendisini dayandırdığı varsayımların somut riskleri de ortadadır. Özellikle iki dünya savaşının ardından, insanlık suçlarına yönelik yürütülen soruşturma ve davalarda sanıkların kendilerini pozitif yasa, somut hukuk rejimi, görev gibi söylemlere başvurarak savunduğu göz önünde tutulduğunda bu riskleri anlamak kolaylaşacaktır.<sup>610</sup> Buradan çıkış yolu tekrar klasik anlamdaki doğal hukuk teorisine dönmek değildir elbette. Artık bireysel farklılıkları, toplumsal değişimi, sosyokültürel ve teknolojik gelişmeleri, hayvan haklarını, çevre ve iklim sorunlarını, küresel insan hareketliliğini vb. birçok unsuru içine alacak bir haklar anlayışının benimsenmesi gerekli görünmektedir.

Hem doğal hukuk teorisinin hem de hukuki pozitivistizmin temellendirme sorununa yaklaşımının teorik ve pratik açıdan durduğu kaygan zemin Dworkin, Habermas ve Foucault için sorun teşkil eder. Teorik açıdan birbirlerinden farklı konumlara sahip olsalar da düşünürlerin ortaklaşabileceği en önemli nokta dayatmacı ahlaki kalıplardan, dini ya da metafiziksel varsayım ve kabullerden hareketle politika felsefesine yön verilemeyeceği savunusudur. Her üç düşünür de geleneksel doğal hukuk öğretisinde karşılaşıldığı gibi hakların özsel ve verili bir unsur olmadığına, dinamik ve canlı, değiştirilip dönüştürülebilene, icra edildiklerinde anlam kazanabilen yapıda olduklarına dikkat çekerler. Bu ortaklığa rağmen Dworkin ile Habermas haklar sistemine dayalı bir politika felsefesi geliştirerek hakların meşruiyetinin nasıl sağlanabileceğine odaklanırken Foucault bir haklar sistemi geliştirmekten özellikle kaçınır. Yine Dworkin adalet ve eşitliğe yaptığı özel vurguyla kendi haklar sistemini biçimlendirirken, Habermas söylem etiğine dayalı müzakereci demokrasi anlayışıyla kendi haklar sistemini inşa eder. Foucault ise hakların stratejik ve performatif karakterine vurgu yaparak onları özgürlük mücadelesinin olumsal, kendiliğinden ve tarihin belirli bir anında ortaya çıkan araçları olarak yorumlar. Eş deyişle, olumsuzluk vurgusu bağlamında hakların temelsizliğini ve sonsuzluğunu savunur. Hakların stratejik ve performatif karakteri, onların ancak uygulamada varlık ve anlam kazanabileceği yorumunu içerir. Benzer bir düşünme biçimini Dworkin ile Habermas'ta görmemiz mümkündür. Habermas doğal haklar öğretilerine karşı çıkarken ancak pozitif hukuka içkin ve uygulamada geçerli haklardan bahsedilebileceğine dikkat çeker. Dworkin ise hukuk-ahlak ilişkisi üzerinden bir insan hakları teorisi

---

<sup>610</sup> Daha önce değinilen Eichmeim davası ve Nürnberg duruşmaları örnek olarak verilebilir.



geliştirirken hakların pozitif hukuk içerisinde nasıl işlediğine odaklanır. Bu noktada ahlak, hakların kaynağına bir gönderme içermez; insan haklarını gözeten kararlar almak için işe koşulan bir bakış açısına işaret eder. Eş deyişle insan hakları yasanın yazılı kuralları ya da yargıcın takdir yetkisiyle sınırlandırılmayan ilkeler olarak kabul edilir. Klasik doğal hukuk öğretisinde ahlak/ahlak ilkeleri, yasayı belirleyen bağımsız bir alana işaret ederken Dworkin’de ahlak, bağımsız bir alana göndermede bulunmaz ve yasal ilkeler bağımsız ahlaki gerçekler olarak kabul edilmez. Dworkin ahlaki ilke kavramıyla, pozitif hukuka ve pozitif yasaya içkin ve rasyonel olarak inşa edilebilen (gerekçelendirilebilen) standartlara işaret eder. Düşünür açısından bu ahlaki standartların karşılığı en genel anlamıyla insan haklarıdır. Bu nedenle Dworkin, doğal yasa kavramını reddederek en azından klasik doğal hukuktan büyük oranda ayrılır.

Dworkin hukuk bilimi içerisindeki soruların ahlaki ilke sorunları olduğunu ve dolayısıyla hukuk biliminin ancak hukuki sorunları ahlaki sorunlar şeklinde ele alarak başarıya ulaşabileceğini savunur. Bu bağlamda yargıca düşen görev, geçmişin rasyonel ve gerekçelendirilmiş kararlarını bugüne taşıyarak insan haklarına uygun yeni bir yorum geliştirmek ve bir davayı sonuca bağlayacak doğru cevabı bulmaktır. Bu da hukuk alanında yoruma dayalı bir uzlaşma anlamına gelir. Onun bu yaklaşımı Habermas’ın söylem etiğini ahlaki argümanlar üzerinden ele almasına benzer. Habermas söylem etiği dolayımında ortaya çıkan ahlaki yargıların/ilkelerin/normların evrensel geçerliliğinin sağlanması gerektiğine vurgu yapar. Ancak Dworkin bu süreci hukuk kurumu ve yargıçlar özelinde ele alırken Habermas demokratik müzakere sürecine katılan eşit ve özgür yurttaşlar özelinde ele alarak hukukun ancak öz-yasama ile meşruiyet kazanabileceğine dikkat çeker. Bununla birlikte Habermas da Dworkin’e benzer bir biçimde hukuki yargılamaları avukatın, davacının ya da genel kamuoyunun bakışından değil, öncelikli olarak yargıcın bakış açısından görmeyi seçer.<sup>611</sup> Ek olarak, Dworkin rasyonel kararlar alabilecek ideal bir yargıç (Herkül) figürüne sahiptir. Dworkin’e göre tüm hakların gelip dayandığı temel hak olan “eşit ilgi ve saygı ilkesi (hakkı)” bu bağlamda yargıcın davaları çözüme bağlarken dayandığı temel ilke olmak durumundadır. Ancak Herkül, eşit ilgi ve saygı hakkını gözeterek adaletli kararlar alma noktasında gerçek hayatta yeri neredeyse yok denecek bir figürdür. Habermas’ın

---

<sup>611</sup> Baxter, H. (2019). “Law” (s. 238). *The Cambridge Habermas Lexicon*. Ed. Amy Allen-Eduardo Mendieta. Cambridge: Cambridge University Press; Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (ss. 196-197). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

da dikkat çektiği üzere Dworkin'in bu varsayımsal hukuk teorisi güçlü idealleştirmelerin pençesinde. <sup>612</sup> Bu noktada Habermas'ın hukuk ile demokrasi arasında kurduğu ilişki ve bu ilişkinin zorunlu parçası olarak yurttaşların yasa yapım sürecine bizzat katılımı onun teorisini Dworkin'inkinden daha etkili kılıyor görünmektedir. Ancak Habermas da zamansal ve mekânsal açıdan kısıtlanmamış iletişim olan “ideal konuşma durumu”nu varsayarak tartışmalı bir pozisyona sahip olur. Söylem etiğine dayalı müzakere sürecine herkesin eşit ve özgür katılımının sağlanması, yasanın bizzat yaratıcısı olan yurttaşların ahlaki-pratik sorunları çözerek uzlaşmaya vardıkları bir zemini ifade eder. Böylece demokrasi ilkesiyle söylem ilkesi hukuki kurumsallaşmayla birleşir. Habermas açısından birbiriyle iç içe geçen bu süreç, haklar sisteminin doğuş mantığını oluşturur. Kısacası Habermas, demokratik müzakereyi insan haklarının temellendirildiği meşru dayanak noktası olarak sunar. Ne var ki Habermas'ın bu yaklaşımı da zihinlerde soru işaretleri bırakır. İdeal bir yargıcın insan haklarına uygun hareket etmesi ne kadar güçse ideal konuşma durumunun gerçekleşmesi de bir o kadar güçtür. Nitekim Habermas da bu güçlüğü farkında olarak en azından böyle bir varsayımın, bir başlangıç noktası olması açısından önem arz ettiğini ileri sürer. Herkül'ün de yargıçlar için bir başlangıç noktası olarak varsayıldığı göz önünde bulundurulursa, her iki düşünürün de ideal bir belirleme yapmaları noktasında eleştiriye açık bir pozisyonda durduklarını söylemek mümkündür. Öte yandan ahlaki normların herkes için geçerli olmasını sağlayacak bir uzlaşma için “herkes”ten kastın ne olduğu da yine tartışmaya açıktır. Hilary W. Putnam'ın da dikkat çektiği üzere, herkesten kasıt tam da sözlük anlamıyla herkes ise ve öne sürülen norm da çoğunluğu bağlayacak bir normsa bunun gerçek dünyada imkânı pek de söz konusu değildir. <sup>613</sup> Örneğin bu nedenle Habermasçı demokratik müzakere sürecinde göçmenlerin, evsizlerin, aşırı yoksulların hak taleplerini dile getirebilecekleri demokratik bir ortamdan büyük oranda yoksun kalacakları açıktır. Bu yüzden eşit ve özgür katılım esasına dayanan ideal konuşma durumunun gerçekleşmediği zamanlarda çatışma durumlarını ve toplumsal mücadeleleri hesaba katmak bir tür zorunluluğa dönüşecektir, ki bu da Habermasçı demokratik politikadan ziyade radikal demokrasi projelerinde rastlanabilecek bir husustur. Bu eleştirel noktalara rağmen Dworkin de Habermas da, varılacak bir uzlaşımın arka planını insan

---

<sup>612</sup> A. g. e., s. 213.

<sup>613</sup> Putnam, H. W. (2008). “Capabilities and Two Ethical Theories”, *Journal of Human Development* (ss. 378-388). Vol. 9, No. 3.

haklarının oluşturduğunu söyleyerek ortak bir zeminde buluşurlar. Dworkin için hakların temellendirildiği yer, eşit ilgi ve saygı hakkıyken, Habermas'ta demokratik politikanın kendisidir.

Bu güçlülere ek olarak her iki düşünürün hakların temellendirilmesi noktasında kimi iddialarının zaman zaman tartışmaya yol açabileceğini vurgulamakta yarar var. Örneğin Dworkin, “eşit ilgi ve saygı hakkı”nı diğer tüm hakların gelip dayandığı birincil ilke olarak yorumlarken eşit ilgi hakkıyla insanın varlık yapısına dair bir belirleme yapar. Düşünür insanın acı çekebilen ve hayal kırıklığına uğrayabilen bir varlık olduğu için ilgiye; kendi yaşamını tesis etme noktasında düşünebilen ve buna göre hareket edebilen bir varlık olduğu içinse saygıya hakkı olduğunu savunur. Eşit ilgi hakkı adına yapılan böylesi bir belirleme, Dworkin'in insan doğası öğretisine mi yaklaştığı sorusunu sormamıza sebep olur. Haklar her ne kadar bir toplumun yaşam biçimine ve kültürüne yerleşik, canlı ve değişebilen yapıda olsalar da en nihayetinde eşit ilgi, insanın varlığına yönelik bir değere ya da duyguya atıfta bulunur. Bu belirleme kurucu bir insanlık fikri ya da klasik anlamda bir hümanizmden ziyade bireylere “eşitler olarak” davranmanın koşulu olan negatif bir belirlemeye işaret eder. Bu belirlemenin ılımlı da olsa bir tür hümanizmi çağrıştırıp çağrıştırmadığı bu aşamada tartışma konusu olabilir. Ne var ki Dworkin'in hukuktan pozitif hukuku anladığı göz önünde bulundurulursa pozitif hukuku belirleyen bir doğal hukuktan ve ona bağlı insan doğasından bahsetmediği sonucuna ulaşılabilir. Düşünürün daha ziyade insanın toplumsal bir varlık olmasına dikkat çekerek bu duyguları eşitliğin temeline yerleştirmeye gayret ettiği söylenebilir. Bu noktada Axel Honneth'in “tanınma teorisi” ile Dworkin'in eşit ilgi ve saygı ilkesi arasında bir bağlantı kurulabilir. Öznelerarası karşılıklı tanınma biçimleri ve mücadelelerine yoğunlaşan Honneth'e göre, öznelerarası tanınma kalıpları olan sevgi, hak ve dayanışmanın reddedilmesi durumunda ortaya “sayılmama” durumu çıkar.<sup>614</sup> Kişinin hakarete uğrama ya da aşağılamaya maruz kalması gibi sayılmamama durumlarında sadece eylem alanını sınırlayan adaletsiz davranışlara maruz kaldığını söylemenin yetmeyeceğini vurgulayan düşünüre göre buradaki esas mesele “kişilerin özneler-arası yollarla edinmiş oldukları, kendileriyle ilgili pozitif bir anlayış içindeyken, bu pozitif anlayışa zarar veren bir davranışın onları yaralayan yönüdür.”<sup>615</sup> Dworkin eşit ilgi

<sup>614</sup> Honneth, A. (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (ss. 154-215). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki.

<sup>615</sup> A. g. e., s. 216.

hakkını soyut bir ilke olarak ele alırken Honneth, sayılmama durumlarında ortaya çıkan yaralanabilirliği öznelarası ilişkiler bağlamında ele alır. Ancak nihayetinde her iki düşünür de tartışılan konu bağlamında insan varlığına dair negatif bir belirleme yapma noktasında ortaklaşırlar.

Dworkin'in üzerinde durduğu eşit saygı hakkı ise haklar tartışması açısından daha sağlam bir zeminde yer alır. Dworkin saygı söylemi Kant'taki gibi evrensel ve soyut bir ahlak yasasına değil, bireysel yaşamlara/yaşantılara duyulan saygıya işaret eder. Dworkin eşit saygı hakkından hareketle, başkaları tarafından kişi için belirlenen bir 'iyi' ve 'iyi yaşam' öğretisinin/dayatmasının karşısına bireysel yaşama kiplerini geçirir. Bu hususta devlete sorumluluk yükler ve devletin, bireylerin yaşam biçimine saygı göstererek meşruiyet kazanacağını savunur. 'İyi'nin ve 'iyi yaşam'ın iktidarın güdümünde olduğuna dikkat çeken Foucault'yla Dworkin arasında bu noktada bir yakınlık kurulabilir. Foucault'nun gerek modern öncesi gerekse modern dönem iktidar analizi bir bakıma iyi yaşam öğretilerine yönelik reddiye içerir. Hukuki-söylemsel iktidar modelinin temel belirtisinin yasa olduğunun altını çizen Foucault'ya göre yasaya itaat, söz konusu tarihsel dönemde iyi yaşamın ya da ideal devletin en önemli koşullarından biri olarak tezahür eder. Bunun anlamı ise iktidarın iyi yaşam söyleminin belirli bir özne kategorisi ortaya çıkardığıdır. Özellikle kendilik kaygısı etiği ve özgürlük anlayışıyla Foucault, her türden iyi yaşam öğretisinin karşısına bireysel yaşamları çıkarır denebilir. Foucault bunun yanı sıra, "yönetilenler" olarak insanların birtakım hak ve özgürlüklerinin tanınması ve korunması noktasında yönetenlere sorumluluklarını hatırlatırken de Dworkin'le yakınlaşır. Foucault, yönetilenler olarak insanların haklarının korunması noktasında hükümetlere çağrıda bulunduğu metinde bunu ortaya koyar. Foucault ile Dworkin arasında böylesi bir yaklaşım olduğunu söylesek de Foucault diğer iki düşünürün aksine hakların normatif temellerine tümüyle karşı çıkarak insan haklarının temelsizliğini savunur. Habermas bu tartışmada Dworkin'le daha çok yakınlaştırmaya çalıştığımız bir düşünürdür. Habermas'a göre insanlık haysiyetinin tikelci ve soyut anlamlarının karşısında konumlandırma imkânı her zaman mümkündür ve bu nedenle insan haysiyetini dikkate almayan hiçbir hakkın gerekçelendirilmesi mümkün değildir. Habermas bu ilkenin soyut ve tikelci anlamının dışında ele alınabileceğini dile getirirken esasen kavramın öznelarası iletişimde anlam kazanacağına dikkat çekmeye çalışır. Böyle de olsa, insanların birbirlerinin

onurunu/haysiyetini gözetmesi gerektiği iddiası, tek tek bireylerin yaşamlarının haysiyetine bir gönderim içerir.

Görüldüğü üzere Dworkin ile Habermas insan haklarının nasıl temellendirilebileceğine yönelik bir soruşturma yürütürler. Dworkin eşit ilgi ve saygı ilkesinden hareketle bir temellendirmeye girişirken Habermas demokratik politikadan hareketle hakları temellendirmeye girişir. Habermas insan haklarını demokrasi ve söylem ilkesinden hareketle temellendirirken müzakere sürecine katılan bireylerin söylem ilkesini sezgisel olarak kavradığına vurgu yaparak tartışmalı bir pozisyona sahip olur. Düşünür burada elbette belirli türden hakların varlığına dair sezgisel bir bilgiden ya da kavrayıştan bahsetmez. Kendisinin de ifade ettiği gibi, anayasayı yapan yurttaşlara bu haklar doğal hukuk ya da dışsal bir mekanizma tarafından verilmemiştir. Dolayısıyla burada erken dönem modern doğal hukuk teorisinde olduğu gibi aklın kendiliğinden kavradığı hakların varlığı söz konusu değildir. Burada ideal konuşma durumu varsayımı, söylem ilkesi ya da genel olarak iletişimsel eylem için gerekli olan dilsel uzlaşımın sezgisel bir varsayımı olarak tezahür eder. Habermas bu noktada yurttaşların pozitif hukuk yoluyla haklar sistemini kendi durumlarına uygun şekilde yorumlarken üstlendikleri edimsel girişime dikkat çekmeye çabalar. Aşkın saflıkta mevcut olmayan haklar sistemi<sup>616</sup>, modern toplum üyelerinin sezgisel bilgisinde temellenmiş eylem ve anlaşma/uzlaşma yapılarını betimleyen iletişimsel eylem teorisinde<sup>617</sup> açıklanır. Post-metafizik bakış açısının önemini vurgulayan düşünür, demokratik anayasal devletin normatif temellerini meta-etik bir rasyonalist perspektiften ortaya koymaya çalışır ve toplumsal bir aradılığı sağlamada metafizik, dini ve geleneksel öğelerin modern dönemde geçersiz olduğunu vurgulayarak öznelarası iletişimsel eylemi/rasyonaliteyi bu öğelerin yerine geçirir.

Tüm bu tartışmalara rağmen şunu belirtmek gerekir ki hem Dworkin hem de Habermas en azından kendi ideal belirlemelerinin metafizik öğelerden arınmış bir haklar sistemi için önemli olduğu inancını taşırlar. İçerdikleri kimi açmazlara rağmen her iki düşünürün ortak kaygılarından biri, bugün insan haklarının meşruiyetinin klasik metafizik temellendirmelerle sağlanamayacağını ortaya koymaktır. Bu kaygı ekseninde geliştirdikleri teoriler, insan haklarının hem toplumsallığına hem de

---

<sup>616</sup> Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (s. 129). Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

<sup>617</sup> Habermas, J. (2001b). *İletişimsel Eylem Kuramı 2: İşlevselci Aklın Eleştirisi* (s. 838). Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalıcı.

mantıksallığına bir vurgu içerir ve ne kadar tartışmalı olursa olsun geliştirdikleri teorileri kendilerinden önceki geleneksel metafizik teorilerle aynı kefeye koymak pek mümkün değildir. Bu bağlamda her iki düşünürü Foucault ile benzer bir dolayımında yorumlamak önemlidir. Foucault hakların temelsizliğini savunurken onları toptan reddetmek yerine tarihselliklerine/toplumsallıklarına vurgu yapmaktadır. Düşünüre göre insanın sabit ve değişmez bir özü varmışçasına ona dayatılan haklar kabul edilemezdir. Diğer iki düşünürle bu bağlamda ortaklaşsa da, Foucault insan varlığına dair bir belirleme yapmaktan fazlasıyla kaçınır. Hakları iktidara karşı direnişin/özgürlüğün/toplumsal mücadelenin araçları olarak yorumlar. Hakların araçsallığı tartışmalı bir ifade gibi görünse de Foucault'nun burada hakların belirli sabiteler ya da tamamen ermiş idealler olmadığına dikkat çektiği akılda tutulmalıdır. Dolayısıyla her ne kadar Dworkin ile Habermas gibi bir haklar sistemine sahip olmasa da onlarla aynı kaygıyı paylaştığını ve post-metafizik bir haklar politikasının imkânına kapı araladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kanımca Foucault'nun tartışmaya en açık pozisyonu haklar ile hukuk arasında kurduğu ilişkidir. Düşünür hakların hukuk olma amacı taşımadığına özellikle dikkat çeker. Ancak öncelikle şunu hatırlatmakta fayda var ki, Foucault bu tutumunu her zaman aynı kararlılıkla sürdürmez. Kendisine ayrılan bölümde dikkat çekildiği üzere zaman zaman hukuk içerisinden yürütülen haklara- birer yönetilen olarak sahip olduğumuz haklara- referansta bulunur. Örneğin savunma ve savunulma hakkı, iltica hakkı bunların başında gelir. Ancak buna rağmen hak ve özgürlük mücadelesini özellikle yeni bir hukuk yaratma girişimi olarak okumaktan kaçınır. Foucault her ne kadar yeni bir hakkın bir sabiteye, her hak sahibinin de yeni bir özneye dönüşme riskini sürekli hatırlatıyor olsa da kimi hakların kazanıldıktan sonra birer hukuk ilkesine dönüşmesinin önemini gözden kaçırmaz. Örneğin bugün geçmişte işçi sınıfının yürüttüğü mücadeleler sonucu çalışma saatlerinin işçiler lehine değişmesi ve buna yönelik hukuki düzenlemeler yapılması birtakım hakların hukuk amacı gütmemesinin ne denli önemli olduğunu gösterir. Yine kadınların hak mücadeleleri sonucunda elde ettikleri hukuki kazanımlar da bu bağlamda oldukça önemlidir.

Foucault özellikle iktidar sorunsalı bağlamında oldukça etkili bir hukuk eleştirisi yapsa da, hukuka tamamen yüz çevirdiği söylenemez. Çalışmanın Foucault bölümünde düşünürün özellikle son dönemlerinde yürüttüğü tartışmalarda hukuk ve insan haklarına daha olumlu yaklaştığı vurgulanmıştı. Ancak hukuk amacı taşımayan bir

mücadelenin ne denli yeterli olacağı tartışmaya açık kalacaktır. Yine bu noktada Foucault düşüncesindeki bu boşluğu Dworkin'in "arka plan haklar" anlayışıyla tamamlamak mümkündür. Dworkin'in temel haklara göndermede bulunduğu ve politik kararlar için toplum tarafından haklılık/gerekçelendirme sağlayan arka plan haklar, kurumsal haklara (pozitif hukukta belirlenmiş ve kurumlar tarafından haklılık sağlayan) dönüşerek mücadele sonucu kazanılan hakların topluma mal edilmesini sağlar. Bunu kadın hakları bağlamında düşündüğümüzde, Türkbağ'ın da dile getirdiği gibi, kadın haklarının arka planını oluşturan nedenlerin sürekli gündemde tutulması bu hakların topluma mal edilmesi noktasında yarar sağlayacaktır.<sup>618</sup> Foucault elbette hakların hukuki kazanımlarını yadsımaz. Ancak ısrarla normatif temellendirmeden kaçınması, hukuk içerisinden yürütülen hak mücadeleleri noktasında daha çekimser kalmasına ve hukuka ilişkin ikircikli bir tutum sergilemesine yol açıyor görünmektedir.

Habermas *The Philosophical Discourse of Modernity (Modernliğin Felsefi Söylemi)* eserinin Foucault eleştirisine yer verdiği kısımlarında, Foucault'nun son döneminde özneye geri dönüş yaptığını ve hatta kripto normativist olduğunu iddia eder.<sup>619</sup> Foucault düşüncesinde normatifliğin yer almamasını eksiklik olarak yorumlayan Habermas, Foucault'nun kripto normativist olduğunu iddia ederken onun bu açmazın farkında olduğunu ve özellikle son dönem çalışmalarında normatif varsayımların örtük olarak bulunduğunu iddia eder. Foucault'nun örtük biçimde de olsa normativist olarak nitelendirilmesi elbette tartışmaya açıktır. Habermas Foucault'nun özne merkezli bir akıl eleştirisi yaparken tam da eleştirdiği şeyi kendisinin yaptığını iddia eder. Habermas'a göre Foucault, akıllı hümanist, iktidara bağımlı, yabancılaşmış, baskı ve sömürüye uğramış bir unsur olarak ele alırken bu niteliklere indirgenmiş bir akıl kavrayışına hapsolür. Kısacası Habermas, özne felsefesi eleştirisi yapan Foucault'nun bu eleştirisiyle sınırlı kalarak özne felsefesini aşmayı sağlayacak bir çözüm önerisi sunmadığı kanaatindedir. Düşünür her ne kadar Foucault'nun son dönemlerinde bu eksikliği özneye geri dönerek gidermeye çalıştığını ileri sürse de, özne felsefesinin sınırlarına hapsedilmiş bir düşünme biçimini kendisine esas aldığını belirtir. Foucault'nun normatif temellendirmeden uzak durmaya çalışmasının eleştiriyeye açık

---

<sup>618</sup> Türkbağ, A. U. (2003). "Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 9 (s. 95).

<sup>619</sup> Habermas, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity* (s. 284). Çev. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

yönü bulunmakla birlikte, özne-iktidar bağlantısını soruşturarak özgürleşme pratiklerinin bu ilişkide nasıl açığa çıkacağına yönelik öne sürdüğü düşünceler, onun tamamıyla özne felsefesinin kabulünden hareket ettiğini göstermez. Kanımca Habermas'la Foucault, özne (felsefesi) eleştirisinde birbirlerine çok da uzak olmayan bir pozisyonda yer alırlar. Ancak Habermas bu eleştirilerden hareketle iletişimsel eylem teorisine ulaşırken, Foucault öznenin yeniden yorumlanması için bize açık kapılar bırakmayı tercih etmekle yetiniyor denebilir.<sup>620</sup>

Habermas da tıpkı Foucault gibi tahakküm kuran iş/emek rasyonalitesini örgütleyen araçsal akli eleştirir. Ne var ki düşünür eleştirinin bu olumsuzlayıcı durağında sabitlenmek yerine özgürleşime zemin sunabilecek yeni bir rasyonalite önerir. Habermas'ın özne merkezli ve araçsal rasyonaliteye mahkûm olmuş akıldan epistemolojik çıkış yolu olarak sunduğu öznelerarası iletişimsel rasyonaliteye yaptığı vurgunun hakların temellendirilmesi tartışmasına önemli bir katkı sunduğunu ileri sürmek mümkündür. James Schmidt'in söylediği gibi, başkalarıyla kurulan diyalog, kuklanın asla son sözü söyleyemediği bir vantrilok eylemine kolayca dönüşebilir.<sup>621</sup> Ancak buna rağmen öznelerarası iletişimsel aklın özellikle Kant'la birlikte yükselen soyut ve toplumdun yalıtılmış bir akıl kavramı karşısında hâlâ güçlü durduğunu söylemek mümkündür. Üstelik bu sağlam pozisyon sadece akıl anlayışından kaynaklanmaz, hukukun meşruiyetini demokratik sürecin bir parçası kılarak insan hak ve özgürlüklerine meşruiyet kazandırır. Bu meşruiyetin kaynağında ise yurttaşların bu hak ve özgürlükleri mantıksal ve toplumsal olarak birbirlerine karşılıklı olarak tanımak durumunda olmaları yatar.

## 5.2. Adalet ve İnsan Hakları

İnsan hakları tartışmaları bağlamında adalet sorununa yönelik girişilecek bir soruşturmada -adaleti tanımlama çabaları bir kenara bırakılırsa- özellikle iki önemli husus söz konusudur. Bunlar adalet-yasa gerilimi ile hak-adalet ilişkisidir. Bu iki

---

<sup>620</sup> Richard Rorty, özne felsefesi eleştirisi yapımları ve bu bağlamda Nietzsche'den etkilenmeleri noktasında Habermas ile Foucault'yu bir arada değerlendirir. Rorty'ye göre Foucault Nietzsche'yi kendisine esin kaynağı olarak alırken Habermas, Nietzsche'nin geleneksel rasyonalizmin benimsediği özne-merkezli akıl eleştirisini kabul etmesine karşın Nietzsche'nin bizi çıkmaza sürüklediğini ileri sürer. [Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* (s. 101). Çev. Mehmet Küçük-Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı].

<sup>621</sup> Schmidt, J. (1997). "Habermas and Foucault". (s. 148). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*. Ed. Maurizio Passerin d'Entrèves-Seyla Benhabib. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.



hususla odaklanan çalışmada bir taraftan adaletin aşkın bir ilke olarak kavranmasına ve bu yolla doğaya ve/veya insan doğasına, aşkın bir güce ve dine, akla ya da sivil toplum öncesi ahlaka dayandırılmasına itiraz edilirken diğer taraftan ise pozitif hukuka ve yasalara indirgenmesine mesafeyle yaklaşmıştır. Bugün post-metafizik bakış açısına yerleştiğini iddia eden bir insan hakları teorisinin her iki anlayışı da dışarıda bırakması gerekir. Adaleti belirli-somut bireysel ve toplumsal pratikler dolayımında ele almak, insan hakları söyleminin yaşadığı krizi aşabilme noktasında önem arz eder. Nitekim çalışmanın odak düşünürleri her iki anlayışın da reddini içerecek tartışmalar yürütmüşlerdir. Dworkin ile Habermas bu noktada kendilerine özgü bir teori geliştirirken Foucault adalet üzerine özel olarak yoğunlaşmaz ve elbette bir teori geliştirmez. Ancak onun özellikle özne-iktidar sorunsalından hareketle adaleti nasıl ele aldığını ortaya koymak ve zaman zaman belirli pratikler üzerinden adaletin imkânını tartışmaya açtığını iddia etmek mümkündür.

Çağdaş politika düşüncesinde adalet-yasa geriliminde kendisine sıklıkla referans verilen Jacques Derrida, yasanın dekonstrüksiyonu üzerinden adaletin imkânına dair bir tartışma yürütür. Hukukun şiddet boyutuna yoğunlaşan düşünür, yasanın dayandığı otoriteyi onun mistik temeli olarak yorumlar.<sup>622</sup> Bu bağlamda yasanın adil olduğu için değil, dayandığı bu otoriteden dolayı geçerliliğini kurmaya çalıştığına dikkat çeker. Adaleti tanımlamaktan kaçınan Derrida'ya göre “adalet imkânsızın bir deneyimidir.”<sup>623</sup> Bu ifadeyi en kısa şekilde özetlemeye çalışırsak, adaletin bir taraftan yasayla özdeşleştirilmeye çalışılırken diğer taraftan sürekli bir ‘talep etme’ üzerinden ilerlediğini söyleyebiliriz. Hukuk olarak adaletin karşısında her zaman etik talep olarak adalet vardır. Derrida adaletin etik boyutunu ‘öteki’, ‘başkası’ ile girilen sorumluluk ilişkisi temelinde açıklar. Hukuk ile adaleti birbirinden ayırırken adaleti “sonsuz, hesaplanamaz, kurula isyankâr, bakışlımlılığa yabancı, heterojen ve heterotop” olarak nitelendirirken hukuku “meşruluk veya yasallık, dengelenebilir ve tüzüğe uygun, hesaplanabilir, kurallı ve kodlu yönergeler sistemi olarak adaletin uygulanması” şeklinde tanımlar.<sup>624</sup> İnsan haklarını da bu perspektiften tartışmaya dâhil eden Derrida'ya göre hak sahibi özne “egemen özne”dir. Düşünüre göre insan hakları eşit, özgür ve kendinde karar veren insanı egemen olarak varsayar. Bu egemen özne

---

<sup>622</sup> Derrida, J. (2010). “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”. Çev. Zeynep Direk. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Haz. Aykut Çelebi. İstanbul: Metis.

<sup>623</sup> A. g. e., ss. 62.

<sup>624</sup> A. g. e., ss. 68-69.

kendi egemenliğini kısıtlayacak biçimde haklarını bir başkasına devreder. Bu bakış açısında hak-adalet ilişkisine yaklaştığımızda, Derrida açısından böylesi hakların amacının adaleti sağlamak değil, hukukun kendi rasyonalitesini sürdürmek olduğu görülür.

Çok kısa şekilde özetlemeye çalıştığımız Derridacı adalet anlayışından hareketle adalet-yasa gerilimini bir kez daha hatırlatmış olduk. Dworkin bu gerilimi aşmaya yönelik olarak “ilkeler modeli”ne başvurur. Tıpkı hukuk gibi adaletin de yorum olduğunu savunan düşünür, bu bağlamda hukukta kurallar kadar ilkelerin de gözetilmesi gerektiğini ve bir davanın çözüme kavuşması isteniyorsa, kural yokluğunda yargıcın takdir yetkisi yerine bu ilkelere (insan haklarına) başvurulması gerektiğini iddia eder. Doğal hukuk geleneğine hakları topluma dışarıdan verili unsurlar olarak ele aldıkları ve adaleti bu bağlamda soyut bir zemine yerleştirdikleri gerekçesiyle karşı çıkan Dworkin, hukuki pozitivismde adaleti yasaya indirgeyen ve hakları yasayla özdeşleştiren yaklaşımından ötürü karşı çıkar. Özellikle hukuki pozitivism eleştirisi üzerinden ilerleyen teorisinde adaleti eşitlikle iç içe geçirir; eşit ilgi ve saygı hakkıyla bütünleşen bir yaklaşım geliştirir. Düşünür her ne kadar yasa-adalet özdeşliğini reddetse de adaleti hukuka dâhil ederek ilerler. Ancak bunu yaparken bir tür hukuk-adalet özdeşliğini kabul etmediğini de ayrıca vurgulamak gerekir. Dworkin adaleti haklar temelinde ele alır ve onu en iyi teoriyi bulma meselesi olarak tanımlar. Eş deyişle, Dworkin’de adalet sorunu bir hak sorunudur. Bu sorunun düğümlendiği mesele ise mal, fırsat ve kaynak eşitliğinin sağlanmasıdır. Refah eşitliğine karşı dağıtıcı adaletin kaynak eşitliği yaklaşımını benimseyen Dworkin, eşit ilgi ve saygı hakkının böylesi bir sosyo-ekonomik düzlemde sağlanabileceğini düşünür. Kendisine ayrılan bölümde ele alındığı üzere, Dworkin bir ıssız ada varsayımı üzerinden kaynakların daha en başından dağıtıldığı ve böylelikle eşitliğin sağlandığı bir düzen tasarlar. Toplumsal ve ekonomik gelişmelere göre bu dağıtımın her dönem tekrar yapılması ve sürekliliğinin sağlanması gerektiğine dikkat çeker. Böylesi bir varsayımın gerçek bir devlete aktarılarak kaynakların sürekli yeniden dağıtımının ve zamanla kimi dezavantajların, yeteneklerin, şans vb. unsurların da hesaba katılarak bu dağılımın sürdürülmesinin imkânı tartışmaya açıktır. İlgili bölümde bu mesele üzerinde durulduğu için burada hak-adalet ilişkisi bağlamında iki önemli hususa değinerek ilerlemek istiyoruz. Bunlardan ilki Derrida ile Dworkin

arasında kurulabilecek bir yakınlıktır. Diğeri ise Dworkin'in hak-adalet ilişkisinde özgürlüğü nasıl konumlandığıdır.

Dworkin adaleti yorum olarak tanımlarken (ideal yargıç Herkül'ün her daim gözetmesi gerektiği gibi) bir davada yargıcın bütünlük ilkesi temelinde en iyi yorumu bulması gerektiğine dikkat çeker. Yorum olarak hukuk (ve dolayısıyla adalet) anlayışı ile Dworkin, Derridacı dekonstrüksiyonla -elbette dekonstrüksiyonu yoruma indirgemiyoruz- ortak bir paydada buluşturulabilir. Hukuk ile adalet arasında gidip gelen dekonstrüksiyondan hareketle Derrida, bir yargıcın kararının adil olabilmesi için onunun hukuk kuralını/yasayı izlemesinin yetmeyeceğini hatırlatır. Düşünüre göre yargıç “o kuralı veya yasayı tekrar tesis eden bir edimle üstlenmeli, tasdik etmeli, onun değerini onaylamalıdır, sanki sınırdaki, bu yasa daha önce var olmamış gibi, sanki bu yasayı her seferinde yargıcın kendisi icat ediyormuş gibi.”<sup>625</sup> Derrida, yargıcın vereceği kararın önceden var olan bir yasaya uyabileceğini ve hatta uyması gerektiğini kabul eder ancak düşünüre göre “yasayı tekrar tesis eden, yeniden icat eden ve özgürce karar veren sorumlu yargısı da ‘adalet’inin sadece uygunluktan, yargıcının koruyucu ve yeniden üretici etkinliğinden ibaret olmamasını gerektirecektir.”<sup>626</sup> Burada Herkül gibi davran(maya çalış)an gerçek yargıçların, tamamen olmasa da belirli ölçüde Derridacı bir dekonstrüksiyon görevi üstlendiğini söylemek yanlış olmasa gerek.<sup>627</sup> Dworkin, hukukta ‘uygunluk’ ve ‘bütünlük’ ilkeleri ışığında yargıçların en iyi yorumu bulmaları gerektiğini ileri sürer. Düşünüre göre yorum için hayati önemde olan bu iki ilke tek başlarına hukuku oluşturmazlar; hukuk toplumsal pratik ve ilkelerle de ilişki içerisindedir. Dolayısıyla Dworkin de Derrida gibi adaletin -dolayısıyla insan haklarına uygun kararların- en iyi yorum ışığında keşfedilebileceğini düşünür.

Hak-adalet tartışması bağlamında özgürlüğün konumlandırılmasına gelince, Dworkin'in bu noktada özgürlüğe eşitlik karşısında ikincil bir konum atfettiğini görmekteyiz. Dworkin, özgürlüğün ekonomik özgürlüğe indirgelediği bir yaklaşım tarzını da kabul etmez. Bu noktada düşünürün, Foucault ile yakın bir düşünme biçimine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Foucault'nun dikkat çektiği üzere kapitalist piyasa ekonomisinin güdümünde bir haklar söylemi ve bu söylemde gerek

---

<sup>625</sup> A. g. e., s. 70.

<sup>626</sup> A. g. e., ss. 70-71.

<sup>627</sup> İki düşünür arasında bu bağlamda ilişki kuran bir çalışma için bkz. Sağlam, R. (2012). “Derrida ve Dworkin Arasındaki İlişki: Yapıbozum ve Yargıç Herkül”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (ss. 275-320). Cilt. 61, Sayı. 1.

özgürlüğün gerekse adaletin, piyasanın işlemeye devam etmesi için işe koşulması sorunludur. Foucault ile Dworkin özgürlüğün, pazar ekonomisinin bireyleri üzerinden temellendirilmesine itiraz ederken birbirlerine yaklaşırlar da özgürlükten anladıkları şey noktasında birbirlerinden uzaklaşırlar. Foucault özgürlüğü etik bir pratik olarak kendi düşünce sisteminin temeline yerleştirirken Dworkin özgürlüğü eşitlik karşısında ikincil konuma iter. Bu nedenle Dworkin'in eşitlik ile özgürlük arasındaki gerilimi aşamadığını söylemek mümkündür. Düşünür her ne kadar ister istemez eşitliğin tehlikeye girmesine engel olmak açısından özgürlüğün geri plana itilebileceğini/kısıtlanabileceğini savunsa da haklar söyleminde ikisinden birinin tercih edilmek zorunda kalınması teorik açıdan bir yetersizliğe işaret eder. Bu noktada Habermas'ın eşitlik ile özgürlüğü birbiriyle iç içe geçen kavramlar olarak yorumlaması daha kabul edilebilir görünmektedir.<sup>628</sup> Özgürlük ile eşitlik arasında karşılıklı ilişki kuran Habermas, adalet-hak sorununa ise söylem etiği temelinde yaklaşır. Bu noktada adalet, herkes için geçerli bir 'iyi'ye işaret eder. İyi kavramıyla metafizik bir öğreti, dini bir değer ya da kişisel olarak sahiplenilmiş bir ahlak kuralına gönderme söz konusu olamayacağına göre Habermas açısından bu noktada haklar devreye girecektir. Uzlaşılı yönelimli iletişimsel eylem, hakların hukuk içerisinde değil bizzat etkin failerin öz-düşünüm ve öz-yasamasında temellenmesini sağlar. Böylelikle hak temelli toplumsal bir iyi, dayanışmayı güvence altına alacak bir hukuk sistemini de beraberinde getirir. Neo-liberalizmin dayanışma olgusunun altını oyduğu böyle bir dönemde Habermas'ın adaleti bu perspektiften ele alması ve toplumsal pratiklerde somutlaşan adalet vurgusu oldukça önemlidir.

Foucault genel bir adalet tartışması yürütmese de iktidar üzerine yaptığı çözümleme bir yönüyle adalet tartışmasını içerir. Hukuki-söylemsel iktidar modelinde hukuk-yasa özdeşliği söz konusudur ve dolayısıyla modern öncesi dönemde yasaya itaat aynı zamanda adil olanın ölçüsüdür. Foucault modern dönem iktidar analizinde ise yasa-norm ayırımına dikkat çekerek hukukun artık disipline edici ve düzenleyici iktidar pratiklerine eklendiğini ve belirsizleştiğini vurgular. Dolayısıyla modern dönem iktidarında adalet de iktidar pratiklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda düşünürün özellikle biyo-iktidar ekseninde ortaya koymaya çalıştığı husus, "yasanın

---

<sup>628</sup> Buna rağmen Habermas, ileride Covid-19 salgını tartışmasında görüleceği üzere yaşam hakkının ve vücut bütünlüğünün korunması amacıyla istisna durumlarda özgürlüklerin kısıtlanabileceğini savunarak bir ölçüde Dworkin'e yaklaşır. Ancak Dworkin özgürlüğü temel bir hak olarak tanımlamaz, onu eşitliğe bağımlı şekilde ele alır.

gitgide daha fazla bir norm biçiminde işlediğini ve adalet kurumunun, işlevleri özellikle düzenleyici olan bir aygıtlar (tıbbi, yönetsel vb.) evreniyle gittikçe daha çok bütünleştiğidir.”<sup>629</sup> Adaleti, polisiye pratikleri kışkırtan<sup>630</sup> unsurlardan biri olarak gören Foucault, suçu önlemeye yönelik -dolayısıyla yasaya uygun eyleme yöneltmeye yönelik- işleyen bir adaletin, gerek suç işleyenleri yakalama gerekse suçu önleme noktasında başarısızlığa uğrayarak çelişkili bir görünüme sahip olduğunu savunur. Ceza hukuku ve ceza adaletine yönelik eleştirisinin yanı sıra Foucault, adaletin çeşitli kapatılma pratiklerine eşlik ederek nasıl işlediğini de göstermeye çabalar. Modern öncesi dönemde yasa-adalet ortaklığı ve sınırsızlığı üzerinden ilerleyen cezalandırma (bilhassa beden üzerinden cezalandırma) modern dönemde utanılması gereken bir şey olarak ortaya çıkmış; acı ve ıstırap ruha da yayılmıştır.<sup>631</sup> Buradaki önemli nokta, Foucault’nun adaleti tamamen yadsımadığıdır. Adaleti, direnişin yöneldiği ideal bir amaç olarak belirleme yaklaşımını reddeden düşünüre göre toplumsal mücadeleyi “adalet”in terimleriyle değil ama adaleti toplumsal mücadelenin terimleriyle vurgulamak gerekir.<sup>632</sup> Kanımca bu, Foucault’da rastladığımız en çarpıcı ifadelerden birisidir. Bütün toplumsal mücadelelerde alttan alta bir adalet teması işlediğini ifade eden Foucault’nun adaleti toplumsal pratikler etrafında olumladığını söylemek mümkündür.

Farklı adalet teorilerinin var olduğu düşünülürse, adaletin bir tanımının yapılmasının ne kadar güç olduğu görülebilir. Bir adalet tanımlaması girişiminde bulunulmayan çalışmanın bu kısmında, odak düşünürlerin adalet bakış açılarının nasıl bir ortak zeminde buluşturulabileceği soruşturulmuştur. Her üç düşünürün de somut olaylar ve gerçeklikler üzerinden hareket ettikleri ve etik-pratik bir adalet kavramına işaret ettikleri söylenebilir. Bu bağlamda Dworkin, adaletin eşitlikle nasıl iç içe geçtiğine ve eşitsizliğin giderilmesinin adaletsizliği ortadan kaldırmaya katkı sağlayacağına yönelik açıklamalarıyla insan hakları tartışmalarında önemli bir yer edinir. Düşünüre göre, insanlara diledikleri yaşamı sürebilmeleri için eşit ilgi ve saygıyla muamele etmek ve ihtiyaç duydukları kaynakları sağlamak adaletin gereğidir. Habermas adaleti, toplumsal dayanışmanın güvence altına alındığı yasalar oluşturmak ve herkesin çıkarını gözetecek kararlar almak için kurulan iletişimsel eylem ağına dâhil ederek yine

---

<sup>629</sup> Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi* (s. 106). Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>630</sup> Foucault, *İktidarın Gözü*, s. 67.

<sup>631</sup> Foucault, M. (1992a). *Hapishanenin Doğuşu* (s. 11-12). Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge.

<sup>632</sup> Foucault, M. & Chomsky, N. (2012). *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet* (s. 53). Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: bgst.

toplumsal pratiklere işaret eder. Son olarak Foucault ise, etik düşünme-yaşama pratiği olarak ortaya koyduğu özgürlük anlayışına uygun bir adalet kavrayışı ortaya koyar. Bu bağlamda adalet, toplumsal mücadeleyi belirlemeyen, tam tersine toplumsal mücadelenin belirlediği bir unsur olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Foucault düşüncesinde adaletin de performativiteyle ilgisinin olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Eş deyişle adalet, sınırları belirlenmiş sabit ve soyut bir ilke değil, toplumsal mücadeleye sonsuz bir biçimde eklenen bir pratiktir.

### 5.3. Hukuk-İktidar-Şiddet İlişkisi Bağlamında İnsan Hakları

Bir şiddet eleştirisinin görevinin, şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini ortaya koymak olduğunu ifade eden Walter Benjamin, iktidara da bu bağlamda yaklaşır. Düşünüre göre “hukuk kurmak, iktidar kurmaktır, bu anlamda şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemidir.”<sup>633</sup> Benjamin doğal hukuk ile pozitif hukuku yasa-şiddet ilişkisi bağlamında okuyarak iki teorinin de şiddeti meşrulaştırma girişiminde bulunduğunu dile getirir. Bu meşrulaştırma ise yasaya uygunluk kriteriyle sağlanır. Doğal hukukun adil amaçlar için şiddet araçlarının kullanılmasında bir sorun görmediğini belirten Benjamin’e göre bu teoride amaçların adilliği/haklılığı aracılığıyla araçların meşrulaştırılması söz konusudur. Buna karşın pozitif hukukta araçların hukuka uygunluğu aracılığıyla amaçların adilliğinin/haklılığının güvence altına alınmaya çalışılması söz konusudur.<sup>634</sup> Bu değerlendirme şiddeti ne türden olursa olsun yasaya içkin bir unsur olarak okur. Benjamin’e göre yasa bir yandan kendisini şiddet yoluyla kurarken diğer yandan şiddet yoluyla korunur. Dolayısıyla karşımıza “yasa koyucu” ve “yasa koruyucu” iktidar- ve şiddet- çıkar. “Koruyucu şiddet, devletin kurumlarının ve hukuk sisteminin bekasını sağlar. Yasakoyucu şiddet ise hukuk sisteminin içinde yer alan baskıyı yeniden kurar.”<sup>635</sup> Adaletin hukuka/yasaya indirgenmesine itiraz eden Benjamin, “tamamıyla yasanın yazgısından özgürleşildiği bir moment

---

<sup>633</sup> Benjamin, W. (2010). “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” (s. 36). Çev. Ece Göztepe. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Haz. Aykut Çelebi. İstanbul: Metis.

<sup>634</sup> A. g. e., 19-21.

<sup>635</sup> Uslu, A. (2017). “Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin’in Şiddet Teorisi”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* (s. 105). Der. M. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki. Benjamin her iki şiddet türünü “mitik şiddet” olarak adlandırarak mitik şiddetin karşısına “İlahi şiddet” kavramını koyar ve İlahi şiddeti saf ve dolaysız olarak nitelendirir.

tasarlamaktadır.”<sup>636</sup> Tıpkı Derrida gibi Benjamin’in de adaletten vazgeçmediği, daha ziyade onu yasaya indirgeyen yaklaşımlara itiraz ettiği görülür.

Farklı kaygılardan hareket etseler de Habermas ile Foucault, hukukun iktidar aygıtları tarafından şiddet unsuru olarak kullanılabileceğine dikkat çekerler. Foucault hukuki-söylemsel iktidar modeli analizinde iktidarın kendisini şiddet yoluyla ortaya koyduğuna değinir. Hükümranın yaşam ve ölüm üzerindeki hakkı, kendisini iktidar formunda hukuk olarak ortaya koyar ve her türden baskı ve tahakkümü içerisinde barındırır. Şiddet bir yandan ölüm cezasıyla diğer yandan işkenceyle insan bedeninde tezahür eder. Hukukun/yasanın hükümranla özdeşleştiği bu iktidar biçiminde yasaya karşı işlenen suç hükümrana karşı işlenmiş sayılmakta ve böylelikle iktidar bireylerin yaşamı ve ölümü üzerine söz söyleme ve eylemde bulunma hakkını meşrulaştırmaktadır. Dolayısıyla hukuki-söylemsel iktidar negatif bir biçimde işler. Eş deyişle yasa(k)lar koyar, yapmamalısın der, cezalandırır ya da cezayla tehdit eder. Foucault şiddetin hukukla bu tarihsel formdaki ilişkisinin, on sekizinci yüzyılın sonlarındaki şekliyle hapisane kurumunun doğuşu sonucunda dönüştüğünü ifade eder. Artık cezanın hedefi suçun ne olduğu ya da iktidara karşı işlenip işlenmediğini ortaya koymak değil, bireyin davranışlarının düzenlenmesi ve ıslah edilmesidir. Biyo-iktidara giden bu süreçle birlikte hukukun modern dönemdeki görünümü şiddetle daha farklı bir ilişkiyi de beraberinde getirmiştir. Çünkü artık yeni bir iktidar biçimi söz konusudur. Biyo-iktidarın disiplinci boyutunu içeren ve bedene odaklanan anatomo-politikası ile düzenleyici boyutunu içeren, nüfusa ve güvenliğe odaklanan biyo-politikası, kapitalizmin gelişim sürecinin önemli unsurları arasındadır. Modern iktidar artık yasa-norm özdeşliği üzerinden kurulan bir hukuki boyut içermez -eş deyişle iktidar negatif şekilde işlemez-; izin veren, yaşamı düzenlemeye ve korumaya yönelik bir çoklu ilişkiler ağını içerir. Pozitif şekilde işleyen bu iktidar biçiminde hukuk, çeşitli iktidar mekanizmalarına eklenmiştir ve şiddet bu mekanizmalarda görünür olmuştur. İnsan artık “bu yeni iktidar biçiminin cezalandırılanlar, denetlenenler, ehlileştirilenler, ıslah edilenler, deliler, çocuklar ve yaşamının sonuna kadar aynı yerde aynı işi yapmaya mahkûm olanlar üzerindeki işleyişinin bir ürünüdür.”<sup>637</sup> Görüldüğü üzere Foucault özne-iktidar sorunsalını hukuk-şiddet ilişkisini açığa çıkaracak biçimde ele alır. Burada düşünürün iktidarı şiddete indirgemediğini özellikle belirtmek gerekir.

---

<sup>636</sup> Kardeş, M. E. (2017). “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* (s. 33). Der. M. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki.

<sup>637</sup> Keskin, F. (1996). “Foucault’da Şiddet ve İktidar” (s. 121). *Cogito*. Sayı: 6-7.

Foucault açısından iktidar bir ilişkiler ağıdır ve şiddet de bu ilişkiler ağının görünülerinden yalnızca birisidir.

Habermas da Foucault gibi hukukun içerdiği şiddetin farkındadır. Düşünürün insan haklarını hukukun içerisinden hareketle temellendirmek yerine demokratik politika üzerinden temellendirmeye çalışması bu farkındalığın bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Habermas açısından yalnızca hukuka dayanarak hakların temellendirilmesi bir meşruiyet sorununa yol açar ve bu yapısal sorundan uzaklaşmak yalnızca demokratik politika ve müzakere süreçleriyle mümkündür. Düşünür hukuk-şiddet ilişkisini yadsımamakla birlikte insanların birbirleri üzerinde baskı ve tabiiyet kurmalarını engelleyecek bir diyalog sürecine atıfta bulunur. Bu bağlamda öznelerarası iletişime dayanan uzlaşma, “pratik istem” olarak karşımıza çıkar. Habermas teknik istemin dayandığı emek kavramının karşısına karşılıklı uzlaşmanın dayandığı öznelerarası iletişim kavramını yerleştirir. Pratik istem, “bir bireyin tanınmasının yokluğu anlamına gelen şiddetten kaynaklanan tehlikelere meydan okumaktadır; toplumsal pratiğin derininde yer almakta ve tarihsel-hermeneutik bilimlerin nesne-alanını oluşturmaktadır.”<sup>638</sup> Daha önce de değinildiği üzere böylesi bir istem insanlık onuru ve saygı, adalet ve dayanışma gibi unsurların ön planda olduğu metafizik-olmayan bir ‘iyi’ye işaret eder. Bu bağlamda söylem etiği toplumsal şiddeti azaltma iddiasında olan bir teori olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla Habermasçı kamusal alan şiddetten arınmış bir müzakere alanına göndermede bulunur. Habermas’ın varsaydığı bu uzlaşma fikri elbette eleştiriye açıktır. Gerek iktidar gerekse ideoloji tartışması bağlamında konuya yaklaşıldığında böylesi bir uzlaşmanın olanağını sorgulamak gerekir. Bu sorgulamayı yapan düşünürlerden biri olan Jean-François Lyotard, uzlaşma fikrinin yetersizliğine vurgu yapar. Uzlaşmayı tartışmanın amacı değil, tekil bir durumu olarak belirleyen Lyotard’a göre böylesi bir evrensel uzlaşmayı meşrulaştırma girişimi, sistemin ideolojisi karşısında yetersiz ve hatta basiretsizdir.<sup>639</sup> Esasen Habermas’ın kendisi de kapitalist teknik ve sömürü ideolojisinin içerdiği bu riskin farkındadır ve bu sürecin örgütlenişi çoğunlukla devlet

---

<sup>638</sup> Çiğdem, A. (1997). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma* (s. 81). 2. Baskı. Ankara: Vadi.

<sup>639</sup> Lyotard, J. F. (1997). *Postmodern Durum* (ss. 139-140). Çev. Ahmet Çiğdem. 2. Basım. Ankara: Vadi. Lyotard Habermas’ı bu noktada eleştirirken adalet pratiğinden vazgeçilmemesi gerektiğini ayrıca salık verir. Lyotard’a göre uzlaşma, modası geçmiş ve şüpheli bir değer olsa da adalet öyle değildir ve bu nedenle uzlaşma ideasına bağlanmayan bir adalet ideası ve pratiği yakalamak gerekir. [A. g. e., s. 141].



eliyle gerçekleşir. Ü. Doğan Başkır, Habermas için politik iktidarın normatif otoritesinin hukukla iç içeliğini ve bu konumlanmanın şiddet problemiyle ilişkisini şu şekilde dile getirir:

Öte yandan kamusal alanda ideolojileri ortaya çıkaran ve gerçeğin üzerini örtmeye yönelik bir "yapısal şiddet" boyutu olduğunu da unutmamak gerekmektedir. Kamusal tartışmada dile getirilen çeşitli argümanların, kurumsallaşmalarıyla birlikte tam da destekleyicilerinin aleyhine sonuçlar üreterek yapısal bir şiddeti ortaya çıkarabileceklerini savunan Habermas'ın, hukuku yönetsel/yapısal düzen ile iletişimsel siyaset arasında bir arabulucu gibi görmesinin nedeni bu kaygıda bulunabilir. Kamusalılığı güvence altına alan bir yasa oluşturulmadığı durumda, yapısal şiddet ya da yönetim mekanizmasının olası şiddeti kamusal alanı tehdit etme potansiyeli taşıyacaktır. Habermas'ın tartışması siyaset ile ahlakın kesişiminde konumlanan adalet sorununa kolektif eylemi ve kamusalılığı güvence altına alan bir yasa dolayısıyla yaklaşmak gerektiğini anımsatır. Bu sayede adalet sorununa hem insanların birbirine uygulayabileceği kaba şiddetten hem de siyasal yapıların yönetim mekanizmalarının içerdiği yapısal şiddetten olabildiğince uzak duran uzlaşım bir yanıt vermek mümkün olabilir.<sup>640</sup>

Sonuç olarak Habermas, ideoloji tarafından çarpıtılmış bir iletişimin karşısına ideal konuşma durumunu çıkararak ahlaki-pratik sorunların çözümünde uzlaşma yönelimli bir iletişimi varsayar. Yine konuya demokrasi tartışmaları bağlamında yaklaşan ve radikal demokrasi anlayışına sahip olan Chantal Mouffe, Habermas'ın demokrasi anlayışını, siyasal kuran antagonizmaları hesaba katmadığı için eleştirir. Mouffe için antagonizmanın temelinde 'biz' ve 'onlar' arasındaki gerilim yer alır. Mouffe'a göre "radikal demokrasi farklılığı -tikel, çoğul, heterojen olanı- ve sonuçta soyut düzeyde İnsan kavramı tarafından dışlanan her şeyi kabul etmemizi talep eder."<sup>641</sup>

Görüldüğü üzere Habermasçı uzlaşma fikri tartışmaya açıktır. Habermas her ne kadar kamusal alana içkin uzlaşma yönelimli iletişimsel rasyonaliteyi/eylemi ve ideal konuşma durumu varsayımını şiddetin minimal düzeye çekilmesi açısından olumlu olsa da uzlaşma fikrinin kendisinin de bir tür şiddet olasılığı içerdiğine yönelik eleştirilerin de dile getirildiğini vurgulamak gerekir. Habermas'ın idealleştirilmiş konsensüs fikrinin, farklılığın bastırılmasında kullanılmak için elverişli olduğunu düşünen S. Best ile D. Kellner'e göre bu kavram, uzlaşmanın gücünün kendi iradesini zayıf olana dayatması

---

<sup>640</sup> Başkır, Ü. D. (2017). "Muğlaklığın Sınırında: *Oresteia*'da Hukuk, Şiddet, Adalet", *Siyasalın Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak* (ss. 122-123). Haz. Devrim Sezer-Nazile Kalaycı. İstanbul: Metis.

<sup>641</sup> Mouffe, C. (1994). "Radikal Demokrasi: Modern mi Postmodern mi?" (s.187). Çev. Mehmet Küçük. *Modernite versus Postmodernite*. Der. Mehmet Küçük. 2. Basım. Ankara: Vadi.

sonucu zorla oluştuğu ve geliştiği gerçeğini önemsemez.<sup>642</sup> Tüm bu eleştirileri dışlamayacak şekilde şunu belirtmek gerekir ki Habermas müzakere süreçlerinde her daim ‘öteki’ olanı hesaba katar ve çatışan düşüncelerin varlığını inkâr etmez. Tüm farklılıklara ve çatışan değerlere rağmen evrenselleştirilebilir normlara ulaşmanın mümkün olduğuna inanır. İlk bakışta düşünürün kamusal alan fikri toplumsal hareketlere güçlü bir alan tanımıyor görünse de bu hareketleri tamamen dışladığı da söylenemez. Sivil itaatsizliği bu bağlamda ele alan Habermas, anayasal düzenlemelerin adaletsizliğe yol açması durumunda sivil itaatsizliğe dayalı eylemlerin önemini hatırlatır. Habermas sivil itaatsizliği hukuk devletinin içerisinde gerçekleşebilecek bir eylem olarak tanımlar. Habermas’a göre sivil itaatsizlik, yasallıkla meşruluk arasındaki sınırdadır ve ancak bu yolla “demokratik devletin meşrulaştırıcı anayasal ilkeleri ile kendi pozitif-hukuki oluşumunun bütün formasyonlarının ötesinde bir anlamının var olduğu gerçeğliğini ifade eder.”<sup>643</sup>

Dworkin ise sivil itaatsizliği bencillik, öfke, vahşet ya da çılgnlıktan kaynaklanan yasadışı eylemlerle bir rejimin meşruiyetini tanımama sonucunda belirli bölgelerde patlayan iç savaştan ayırarak işe başlar ve şu ifadelerde bulunur: “Sivil itaatsizlik eylemine girişenler, kendilerini toplumun dışında görmedikleri gibi, başkalarının da kendilerini böyle görmelerini istemezler. Bunlar hükümetin ve politik birliğin meşruiyetini esas olarak kabul ederler; sorumluluktan kaçmaya değil (...) yurttaş olarak üzerlerine düşen görevi yerine getirmeye çalışırlar.”<sup>644</sup> Dworkin, düşünce ayrılıklarında herkesin güvenle kabul edebileceği argümanlar sunan bir sivil itaatsizlik teorisinin geliştirilmeye çalışılması gerektiğini ifade eder. Düşünüre göre, “tartışma konusu olan ahlâki kanaatlerle ilgili bir konsensüs sağlayamasak bile, bu sorunların en iyi şekilde çözümlü için kabaca da olsa bir fikir birliğine varmış olmayı umabiliriz.”<sup>645</sup>

---

<sup>642</sup> Best, S., Kellner, D. (1998). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar* (s. 290). Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı. Best ve Kellner, Lyotard ile Habermas’ın iletişime dair tek yönlü bir düşünme biçimine sahip olduğunu vurgularlar. Bu bağlamda Habermas düşüncesinde iletişimsel eylemin anlamaya ve anlaşmaya varmak olarak belirmesine; Lyotard düşüncesinde ise tartışmacı bir tarzda kavga etme, anlaşamama ve sorgulama olarak belirmesine itiraz ederek iletişime her iki boyutun da atfedilmesi gerektiğini savunurlar. [A. g. e., s. 291].

<sup>643</sup> Habermas, J. (1997). “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinde Denek Taşı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (s. 128). Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>644</sup>Dworkin, R. (1997). “Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (s. 140). Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>645</sup> A. g. e., ss. 143-144.

Görüldüğü üzere her iki düşünür de hukukun içerdiği şiddet boyutuna karşı sivil itaatsizliği ön plana çıkarırlar. Dworkin'in hukukun şiddet içeren yönünü haklara dayalı bir hukuk sisteminin geliştirilmesiyle aşılabacağına inandığını söylemek mümkündür. Düşünür, hukuku düzenli vahşetten (*ordered brutality*) ayıran özelliklerin keşfedilmesi gerektiğine vurgu yaparak bunu hakları ciddiye alma olgusu üzerinden açıklamaya gayret eder. Örneğin azınlık haklarını tartıştığı bir pasajda, yöneticilerin bir azınlığın hak taleplerinin çoğuna katılmasalar dahi azınlıkların haklarını ciddiye alarak hukuka saygı talep edebileceklerini -ve hatta yöneticilerin de ancak bu yolla hukuku ciddiye alabileceklerini- ifade eder.<sup>646</sup> Hukukun 'öteki' üzerindeki şiddetinin ortadan kaldırılması gerektiğine dikkat çeken düşünürün belki de eleştiriye en açık yönlerinden birisi, hukuk imparatorluğu/hükümranlığı kavramına başvurmasıdır. Dworkin hukuk bilimine eleştirel bir bakış açısı kazandırmakla birlikte, her hukuki davanın tek bir doğru yanıtı olduğu ve buna ulaşmanın da mümkün olduğu iddiasıyla oldukça iyimser ve kabul edilmesi kolay olmayan bir bakış açısı sergiler. Bu bakışa yerleştirmiş olduğumuz hukukun egemen olduğu bir toplum tasavvurunun kendi başına bir şiddet görünümü arz edebileceği söylenebilir. Alan Hunt, Dworkin'in hukuk imparatorluğu kavramının hukuki emperyalizm kavramıyla nasıl iç içe geçebileceğini göstermeye çabalar. Hunt'a göre en masum hâliyle hukuki emperyalizm, monarşik egemenliğin yerini gayrişahsi bir yapı olarak hukuk egemenliğinin aldığı bir mutlakiyetçiliktir.<sup>647</sup> Bu eleştiriye her hukuki sürecin tek bir doğru yanıtının olduğuna yönelik Dworkinci tezle birlikte düşündüğümüzde, hakların tamamen hukuk tekelinde olduğu gibi bir sonuçla karşı karşıya kalabiliriz. En nihayetinde hukuk egemenliğine yönelik bu ağırlıklı vurgu, düşünürün adalet-yasa özdeşliğini reddetse bile yorum-adalet özdeşliğinin risklerini yeterince hesaba katmadığını gösterir.

Tüm bunlara rağmen Dworkin'in birey ve topluma hukuk kurallarına itiraz etme ve onları değiştirmek için mücadele etme alanı açtığını da unutmamak gerekir. Bu noktada düşünürün yasayı tanımama hakkı ve sivil itaatsizliğe yönelik düşünceleri önem arz eder. Dworkin'in hukuk teorisine göre haklar, bireylerin devlete karşı ellerinde tuttıkları kozlardır. Düşünürün koz mefhumu liberal haklar anlayışının bilindik bir ifadesini içerir: bireysel haklar devletlerin üstündedir. Ancak koz mefhumu daha geniş bir anlamı da içerisinde barındırır. Hakların koz olması, doğal hukukta

---

<sup>646</sup> Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak* (s. 248). Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.

<sup>647</sup> Hunt, A. (1992). "Law's Empire or Legal Imperialism?" (ss. 12-13). *Reading Dworkin Critically* (ss. 12-13). Ed. Alan Hunt. Oxford: Berg Publishers, Inc.

olduğu gibi hakların içeriğinin aşkın bir şekilde belirlendiği anlamına gelmez ve bağımsız ahlaki gerçeklikler olarak ilkelere göndermede bulunmaz. Esasen Dworkin'in 'koz' kavramını doğal hak kavramına tercih ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim düşünürün kendisi doğal haklar kavramını kullanmak istediğini ancak bunun içerdiği metafizik anlamdan çekindiğini de açıkça dile getirir. Dworkin açısından hakların koz olması, aynı zamanda bir direniş alanı açar. Koz olarak hak anlayışını bu bağlamda Foucault'nun stratejik-performatif hak anlayışıyla tamamlamak mümkündür. Her iki düşünür de yöneticilere/hükümetlere hakları gözetme noktasında sorumluluk yükler. Dworkin açısından bu haklar bireylerin ellerinde tuttukları koz kartlarıyken, Foucault açısından direnişin olumsal araçlarıdır.

Sonuç olarak, bugün hukuk felsefesi ve insan hakları politikası üzerine düşünürken hukuk-iktidar-şiddet ilişkisine değinmeden tartışmaları ilerletmek mümkün görünmemektedir. Hukuk-şiddet ilişkisi, hakların hukuk içerisinden yapılan bir temellendirmeye gerekçelendirilmesini oldukça zorlaştırır. Ancak içinde yaşadığımız modern dünya hukukun işlevi ve rolünün oldukça fazla olduğu bir dünyadır. Bu gerçeklikten kopuk olarak geliştirilecek teorilerin bugünün sorunlarına ne derece çözüm sağlayacağı tartışmalıdır. Bu nedenle hakların hukuk içerisinden temellendirilemeseler bile uygulanmaları ve korunmaları için hukuka ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Örneğin Marksçı tasavvurda olduğu gibi devletin sönmelenmesiyle birlikte hukukun ortadan kalkacağına yönelik bir bakış açısına sahip olunsa bile, post-kapitalist toplumlarda insanlar arası ilişkileri düzenlemede hukuki bir mekanizmanın/hukuka benzer bir yapının olmayacağını düşünmek ne kadar mümkündür? Çalışmaya oldukça tartışmalı bir pozisyona sahip olarak dâhil ettiğimiz Foucault gibi bir düşünür bile -her ne kadar stratejik temelli de yaklaşıp- hakların/hukukun tamamen ortadan kalktığı bir politik direnişten bahsetmez. İktidar-şiddet ilişkisi üzerinden hukuk ve insan hakları tartışmalarına ağırlık verilen bu kısımda Dworkin'in koz olarak hak anlayışının, Habermas'ın öznelerarası iletişimde açığa çıkan haklar sisteminin ve Foucault'nun hakların stratejik-performatif uygulamasına yönelik düşüncelerinin bugünkü hukuk sisteminin açmazlarını ortaya çıkarma ve çözme noktasında önemli olduğu ve birbirilerini tamamlayabilecekleri gösterilmeye çalışılmıştır. En nihayetinde bu düşünürler -ve konuya dair görüşlerine yer verdiğimiz diğer çağdaş düşünürler- eleştirel politika felsefesi açısından ufuk açıcı tartışmalar yürüterek haklar söylemini radikal biçimde reddetmesek de meseleye

eleştirel bir gözle bakmamız gerektiğini hatırlatan belirlemelerde bulunurlar. Bugün birçok kavramın yozlaştığı, birçok söylemin iktidar ve şiddet mekanizmalarına eklemlendiği, gerek salt uzlaşma gerekse salt çatışmaya yapılan vurgunun kendi içerisinde handikapları olduğu göz önünde bulundurulursa, sürekli tek yanlı ve olumsuz bir eleştirinin politik mücadele kanallarını tıkama riski içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla hukuk-şiddet arasındaki ilişkiyi, hem insan haklarının tahakküm araçları olarak kullanılmasına yol açması açısından, hem de hak ve özgürlük taleplerinin şiddeti zayıflatan bir potansiyel içermesi açısından iki yönüyle de ele almak kaçınılmaz görünmektedir.

#### 5.4. İnsan-Yurttaş Kısacasında Haklar

İnsan-yurttaş ikiliği üzerinden hak kavramına yaklaşan Marx, Fransız *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* dâhil olmak üzere genel olarak haklar bildirelerini hedef alır. Bildirgeler etrafında şekillenen hakların gerçek-somut bireylerin değil, soyut-egoist burjuva bireylerinin hakları olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda insan haklarını “egoist insanın, öteki insanlardan ve topluluktan koparılmış insanın haklarından başka bir şey olmayan haklar”<sup>648</sup> olarak tanımlayan Marx’a göre politik özgürleşmeyi vadeden insan hakları esasen gerçek bir insani özgürleşmeyi sağlayamayacaktır. İnsani özgürleşimin böylesi haklara indirgenmesini eleştiren düşünürü göre insan hakları, mülkiyet ilişkileri etrafında şekillenen kapitalist hukuka en genel formunu kazandırır.

Marx’ın insan haklarına yönelik bu radikal eleştirisi 20. yüzyıl politika teorisinde yeni bir biçim alır. Hannah Arendt, iki Dünya Savaşı esnasında yaşanan olaylar, Yahudi soykırımı, ulus-devletlerin çözülmesiyle yapısal sorunlarıyla birlikte gün yüzüne çıkan mülteci krizi gibi sorunlara odaklanarak bu tartışma alanına dâhil olmuştur. Arendt, insan haklarının yurttaş hakları olarak tezahür ettiğine ve bu bağlamda göçmenlerin, yabancıların, mültecilerin vb. grupların bir ulusa mensubiyetlerini kaybetmeleriyle birlikte temel hak ve özgürlüklerini de kaybettiklerine -hatta ölüme gönderildiklerine- dikkat çeker. Düşünür, insanın haklarından bu şekilde yoksun olmasını kamusal alandan yoksun olmasıyla paralel biçimde okuyarak politik yurttaşlığın bir devletten yoksun kalma sonucu ortadan kalktığını savunur. Bu bağlamda politik üyelik hakkını tüm insanlar için temel bir hak olarak tanımlayarak bu durumu “haklara sahip olma

---

<sup>648</sup> Marx, K. (1997). *Yahudi Sorunu* (s. 32). Ankara: Sol.

hakkı” kavramında açılar. Politik üyelik hakkı, diğer tüm haklara sahip olmanın koşulu olarak görülür. Giorgio Agamben’e göre, Arendt bize insan hakları ile ulus-devlet arasındaki ilişkiye dair kuvvetli ipuçları verse de bu konuda yeterli bir açıklama seviyesine ulaşmaz. Agamben, insan-yurttaş ayrımını biyo-politika bağlamında tartışmaya açarak mülteci kavramını istisna hâli olarak okur. İstisnayı bir tür dışlama; genel kuraldan dışlanan şey, tekil bir durum<sup>649</sup> olarak tanımlayan Agamben’ göre modern ulus-devlet açısından doğumla ulus arasındaki sürekliliği koparan mülteciler, aslında “vatandaş kurgusunun dışında hakları cisimleştiren ilk ve gerçek insandır.”<sup>650</sup> Avrupa’da mülteciler için kurulan kampların, değersiz görülen hayatlar için bir mekân olarak belirlediğine ve istisna durumunun kurala dönüştüğüne dikkat çeken düşünür, dışlanan-değersizleştirilen insanın sahip olduğu hayatın “çıplak hayat”a dönüştüğünü ve kampı doğuran hukuki prosedürlerin ve iktidar dağıtımının sorgulanması gerektiğini savunur.<sup>651</sup> Farklı bir yaklaşımdan hareket ederek insan hakları-yurttaş hakları ikiliğini eşitlik-özgürlük diyalektiği temelinde ele alan Étienne Balibar, Arendt’in “haklara sahip olma hakkı” ifadesini eşitsizlik çözümlemesiyle genişletir. Bu bağlamda yurttaş olmayanın/yabancıнын sadece devletsiz olanlar değil, tüm bir insanlığı içine aldığı savunur. Modern dönemde insan ile yurttaş arasındaki ayrımı politik eylemin bir imkânı olarak yorumlama eğiliminde Balibar, bu imkânı demokrasinin belirli sınırlara çekilmemesi gerekliliğiyle ilişkilendirir. Düşünüre göre politikanın buyurgan ve birey çıkarına dayanan tariflerin aksine, yurttaşlığın “*kendine özgü* tarihsel kurumlarından hareketle yıkım ve yeniden inşa arasında durmadan salındığını göstermek önemlidir.”<sup>652</sup> Eşitlik ile özgürlük denkleminde yurttaşlığı “eşitözgürlük” (*Égaliberté*) kavramı bağlamında ele alan düşünür bu kavramla politikanın ve insan haklarının sınırsızlığına işaret eder.<sup>653</sup> Eşitözgürlük ilkesiyle bağlantılandığı ‘ayaklanma anı’ kurumların sabitliğine düşman olan bir ilke olarak tanımlar.<sup>654</sup>

<sup>649</sup> Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan* (s. 28). Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>650</sup> A. g. e., s. 158. Agamben burada Arendt gibi düşündüğünü ve mültecilerin, gerçek hakların insanı/öznesi olduğunu dile getirir.

<sup>651</sup> Agamben, *Kutsal İnsan*, ss. 181-182, 204.

<sup>652</sup> Balibar, É. (2016a). *Yurttaşlık* (s. 51). Çev. Murat Erşen. İstanbul: MonoKL.

<sup>653</sup> Balibar, É. (1996). “İnsan Hakları” ve “Yurttaş Hakları”, Eşitlik ve Özgürlüğün Modern Diyalektiği” (ss. 81-108). Çev. Işık Ergüden. *Dersimiz: Yurttaşlık*. Haz. Turhan Ilgaz. İstanbul: Kesit; Balibar, É. (2016b). *Eşitliközgürlük*. Çev. Oylum Bülbül. İstanbul: Metis.

<sup>654</sup> Balibar, É. (2016a). *Yurttaşlık* (s. 51). Çev. Murat Erşen. İstanbul: MonoKL.

Küreselleşmeyle birlikte yurttaşlığın görünümünün değiştiğine dikkat çeken Habermas ise, Arendt'in insan-yurttaş ikiliğini eleştirerek demokratik politikada açılan anayasal yurttaşlık kavramına yönelir. Kozmopolitan düzen tasarımına eşlik eden anayasal yurttaşlık fikriyle Habermas, eşit ve özgür dünya yurttaşlarının haklarının uluslararası hukuk tarafından garanti altına alınması gerekliliğine işaret eder. İnsan haklarıyla yurttaş haklarını uzlaştırmaya çabalayan bir diğer düşünür de Benhabib'tir. Benhabib, Arendt'in haklara sahip olma hakkını politik bir topluluğa üyelikle sınırlandıran anlayışının aksine, "her insanın dünya camiası tarafından bir hukuki şahıs olarak tanınma ve korunma iddiası"<sup>655</sup> temelinde ele alınması gerektiğini savunur. İlginçtir ki bu tartışmaya Foucault da dahil edilerek, dünya yurttaşlığını bir hak olarak tanımlamasıyla Habermas-Benhabib çizgisine yaklaştığı iddia edilebilir. Elbette gerek hukuk ve demokrasiye bakışı gerekse hakların temelsizliğini savunmasıyla bu düşünürlerden ayrılır. Düşünürün "Hükümetlere Karşı: İnsan Hakları" metninde gördüğümüz üzere, bütün iktidar suiistimalleri karşısında hak ve ödevleri, sorumlulukları olan bir dünya yurttaşlığının varlığını kabul eder; daha da önemlisi bu dünya yurttaşlığını hak olarak sunar. Foucaultcu anlamda dünya yurttaşlığı, verili kimliklerin ve kurucu kategorilerin reddedildiği bir haklar anlayışına içkindir. Foucault hakların stratejik-performatif yönünü açığa çıkarırken birer öze ya da sabiteye dönüşen kimliklerin reddedilmesi gerektiğini savunur. Bu düşünceleri takip eden Judith Butler, geliştirdiği performatif cinsiyet teorisiyle, doğallaştırılan toplumsal kimliklere karşı çıkar. Butler bu noktada Foucault'nun jeneolojik analizinden yararlanır ve cinselliğin iktidar tarafından konumlandırılması üzerinden ortaya çıkan cinsiyet kimliklerine odaklanır.<sup>656</sup> Foucault-Butler hattı üzerinden kimlik sorununa yaklaşmak, yurttaşlığın özneleştirme ve kimikleştirme politikalarının karşısında konumlanması gerekliliğini ortaya çıkarır. Dünya yurttaşlığı tartışması kimliksizlik tartışmasıyla birlikte gelişir.

Konuya ilişkin değerlendirmenin geldiği bu noktada, birbirlerinden temel farklılıklarına rağmen Dworkin, Habermas ve Foucault'nun devletlere/yönetimlere insan hak ve özgürlüklerini koruma görev ve sorumluluğu yüklediği görülmektedir. Foucault bu bağlamda hakları "yönetilenlerin hakları" olarak stratejik açıdan devreye

---

<sup>655</sup> Benhabib, S. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları* (s. 33). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

<sup>656</sup> Butler, J. (2019). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. İstanbul: Metis.; Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York, London: Routledge.

sokarken, Dworkin ile Habermas haklar sistemine dayalı demokratik politika teorisi geliştirirler. Ancak burada Dworkin'in dünya yurttaşlığı kavrayışından hareketle haklar tartışması yürütmediğini vurgulamak gerekir. Düşünür daha ziyade belirli bir topluluğun üyeleri olarak ele aldığı yurttaşların hukuk ve demokrasi ile ilişkisini belirlemeye çabalar. Dworkin'in demokrasi anlayışı "politik eşitlik" fikriyle temellenir. Politik eşitlik, politik kararlarda gücün eşit olarak dağılımına işaret eder. Düşünür açısından bunu sağlayacak demokrasi modeli ise "ortaklık demokrasisi"dir. Çoğunlukçu demokrasinin usule önem verdiğini ve bu modele göre yapılan anayasanın adaletsiz sonuçlara gebe olduğunu ifade eden Dworkin, ortaklık demokrasisine göre yapılan anayasanın ise adaletten ayrı düşünülmemeyeceğini savunur. Ortaklık demokrasisinin üç önemli şartı, "yurttaşların politik kararlar üzerinde eşit söz söyleme hakkı", "eşit özen ilkesi" ve bireylerin sadece kendilerini ilgilendiren konularda başkaları tarafından karar alınmasını engellemeye yönelik "onur şartı"dır. Dworkin bu ilkelere dayandırdığı demokrasi anlayışından hareketle bireylerin kendi bilgilerini başkalarıyla paylaşabilecekleri, bireysel haklar kadar politik katılım haklarının da sağlandığı bir ortama/sürece dikkat çekerek Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışına yakınlaşmaktadır. Ancak Dworkin, prosedürün kendisini bir meşruiyet dayanağı olarak ele almaz, prosedürden ziyade bireylerin birbirlerini ortaklar olarak kavramasını esas alır. Habermas söylem etiğine ağırlıklı vurgusuyla Dworkin'den ayrılrsa da iki düşünürün teorilerindeki benzer tema, yurttaşların kendilerini geliştirmesine, politik otonomileri bağlamında bireysel görüşlerini oluşturmasına yardımcı olan hakların korunmasının gerçek demokrasinin kurulması için gerekli olduğudur.<sup>657</sup> Her iki düşünürün demokrasi teorisi, tüm kimlikleri kapsayacak bir hak öznesinin varlığına işaret etmekte ve yurttaşlık kavramı üzerine yeniden düşünmeye olanak tanımaktadır. Hak sahipliği, tüm yurttaşların eşitliği üzerinden temellendirilmeye ihtiyaç duyar. Nilgün Toker, üretimin yerini tüketimin aldığı ve her türden ortaklığın çözülmeye uğradığı neo-liberalizmde, bireylerin otonomisinin elinden alındığını ve hukuki, kurumsal belirlemelerin yerine mutlak karar verici egemenlerin geçirildiği yeni rejimlerin yaratıldığına dikkat çekerek karşılıklı tanınmaya dayalı hak sahipliğinin önemini vurgular.<sup>658</sup> Hak sahipliğinin hak talep

---

<sup>657</sup> Schneider, C. (2000). "The Constitutional Protection of Rights in Dworkin's and Habermas' Theories of Democracy" (s. 106). *UCL Jurisprudence Review* 2000.

<sup>658</sup> Toker, N. (2022). "Nilgün Toker'le Söyleşi: Liberal değerler ve liberal kalamayan liberaller...", *Birikim* (ss. 11-14). Sayı. 393-394.



etmede temellendiğini söylemek mümkündür. Bir sonraki tartışma başlıklarından biri olan göçmenlik/mültecilik meselesinde görüleceği üzere, Dworkin'in yurttaşlığı belirli topluluklardaki hukuki özneleri ifade edecek şekilde en yaygın anlamıyla kullanması, haklar tartışmasını Habermas ve Foucault gibi dünya yurttaşlığı üzerinden geliştirmemesi, teorisinde kimi açmazları beraberinde getirir.

Sonuç olarak bugün insan-yurttaş ayrımında beliren bir haklar krizi söz konusudur. Bu krizin neredeyse tüm dünyayı etkileyen yönü mülteci meselesidir. Ancak bu durum ulus-devlet sınırları içerisindeki yurttaşların hak ve özgürlüklerinin tamamen korunduğu anlamına gelmez. Azınlık haklarına, kadın haklarına, cinsel kimlik mücadelelerine yönelik başarısız -ve kimi zaman tamamen isteksiz- politikalar, aynı ulus-devletin sınırları içerisinde ve aynı yurttaşlık statüsüne sahip insanlar arasındaki ayrımcılığın da sürdürüldüğünü, hatta kimi dönemlerde derinleştirildiğini gösterir. Toplumun çoğunluğu tarafından benimsenen ahlaki ve politik gerekçeler, diğer bireylerin haklarının ihlal edilmesiyle sonuçlanabilmektedir. Burada bireysel çıkarlarla toplumsal çıkarların çatışması ya da azınlığın çoğunluk karşısında haklarından mahrum kalması söz konusudur. Bu noktada Dworkin'in faydacılık eleştirisi dikkate değerdir. Faydacı hukuk teorisiyle desteklenen hukuk kurumunun böylesi sorunlara gebe olduğunu savunan düşünür, toplumda çoğunluğun karşı çıkmasına rağmen azınlık haklarının devlet tarafından ciddiye alınmasının gerekliliğini hatırlatır. Bu noktada düşünürün koz olarak haklar anlayışının bir talep meselesi olarak da karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Bireysel talepler, azınlık talepleri, yoksulların talepleri vb. tüm talepler devlet karşısında bireylerin ellerinde tuttukları koz kartları olarak anlaşılabilir. Habermas'ın demokratik müzakere sürecinde hakları yerleştirdiği bağlam da hakları öznelerarası talepler olarak yorumlamamıza izin verir. Son olarak Foucault'nun stratejik, taktiksel ve performatif haklar anlayışı da hakların talep olgusu üzerinden anlam kazandığına işaret etmesi açısından diğer iki düşünürle ortak bir zeminde buluşturulabilir.

Burada son olarak politika teorisyeni Karen Zivi'nin performativite üzerinden 'hak talep etme' olgusunu demokratik bir pratik olarak nasıl yorumladığına değinmek önemli olacaktır. Zivi, performativiteyi 'haklardan hak taleplerine' giden bir güzergâhta ele alır. Bu bağlamda performativite teorisini dil felsefesi geleneği içerisinde tartışmaya açarak konuşma ediminin toplumsal bir pratik olduğunu

hatırlatır ve hak taleplerinin demokratik bir karaktere sahip olduğuna dikkat çeker.<sup>659</sup> Zivi burada performativiteyi toplumsal bir mekanizma olarak ele alarak Foucault'nun düşünsel pozisyonuna yaklaşırken konuşma ve iletişime yaptığı vurguyla Habermas'a yaklaşıyor gibi görünmektedir. Foucault her ne kadar demokrasi ve hukuk içerisinde yürütülen hak mücadelesine değil de bunların dışında ve zaman zaman hukukun karşısında konumlanan hak mücadelesine odaklansa da Foucaultcu performatif politikayı Habermas'ın iletişimsel eylem teorisiyle bir arada düşünebilir ve iki iddianın birbirini tamamlayıcı olduğunu ileri sürebiliriz. Bireyin kendisiyle ve başkalarıyla kurduğu sözel ilişkiye dikkat çeken Foucault, bunu Antik Çağ'a referansla kullandığı *parrhesia* kavramını “sözel ilişki etiği” olarak ele almakta ve hakikati söylemenin ne anlama geldiğini soruşturmaktadır. Düşünürün kendilik kaygısı etiğine yönelik düşüncelerinde bu kavram önemli bir yere sahiptir. Sözel ilişki etiği her ne kadar ötekiyle bir ilişkiyi gerektirse de esasen kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiye atıfta bulunur. Bireyin kendi yaşamını estetik bir yaratım gibi algılaması ve bu noktada kendisi ve başkaları için hakikati dile getirmesi, etiğin sözel bir boyut içerdiğini gösterir. Hakikati sorunsallaştıran Foucault'nun burada bir hakikat söyleminin epistemolojik temellendirmesine girişmediğini belirtmek gerekir. Hakikati dile getirmek, iktidarın ürettiği hakikat söylemini sekteye uğratmaya işaret eder. Foucault açısından tek ve belirli bir hakikat değil, farklı hakikat biçimleri vardır ve bireyin kendi yaşamını tesis ederken kendisine dair hakikati dile getirmesi gerekir. Eş deyişle, dile getirilen hakikat, kişinin kendisine yönelik kaygısı ve dile getirdiği şey arasındaki uygunluğa işaret eder. Bu bağlamda düşünürün, hakikatin dile getirilmesine yönelik vurgusunu talep olarak hak olgusuyla bir arada düşünebiliriz.

Dworkin, her bireyin kendi yaşamını iyi hâle getirme ve önemseme sorumluluğu (bireysel etik) olduğuna dikkat çekmesi açısından Foucaultcu kendilik kaygısı etiğiyle benzer bir hatta yerleştirilebilir. İki düşünür arasındaki temel fark, Dworkin'in bireysel etiği normatif bir zeminde (herkes hayatını iyi yaşamaktan sorumludur) ele almasıdır. Dworkin, bireylerin kendi yaşamlarını inşa ederken ihtiyaç duydukları ortamın ve kaynağın kendilerine sağlanması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla bireylerin bu yöndeki hak talepleri demokratik olduğunu iddia eden bir devlet tarafından ciddiye alınmalıdır. Sonuç olarak her üç düşünürün haklar anlayışı ne denli farklı olursa olsun,

---

<sup>659</sup> Zivi, K. (2012). *Making Rights Claims: A Practice of Democratic Citizenship* (s. 8). New York: Oxford University Press.

ortaklaştıkları en önemli zemin -haklar tartışması bağlamında-, bireylerin hak talepleridir. Bu taleplerin diğer bireylerin taleplerini görmezden gelmemesi ise hak-sorumluluk ilişkisi açısından önemlidir. Mevcut dünyada hak-sorumluluk ilişkisini gözeten ve dayanışmayı güçlendiren hukuk kurumlarına ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bugün ister stratejik-performatif olarak, ister koz olarak isterse de öznelarası iletişimsel eylem olarak açığa çıksın, talep edilen hakların demokrasiyle ve demokratik kurumlarla ilişkisi güçlendirilmelidir.

## **5.5. Güncel Meselelerde İnsan Hakları Tartışmaları**

Bu başlık altında, çağımızın önemli meselelerinden olan göçmenlik, Kovid-19 salgını ve yoksulluk üzerine insan hakları bağlamında bir soruşturmaya yer verilecektir. Bir önceki başlık altında yürütülen tartışmalar, bu güncel meselelere de temas etmektedir. Yürütülen tartışmalarda düşünürler arasında bir diyalog kurulmaya çalışılacak ve olası çözüm önerilerinin neler olabileceğine yönelik bir soruşturmaya girişilecektir.

### **5.5.1. Göçmenlik: sığınma hakkı insan hakkıdır**

Göçmenlik sorununu bir önceki tartışmanın devamı niteliğinde görmek mümkündür. Göçmen, mülteci, sığınmacı, yabancı, geçici koruma altına alınanlar vb. kavramlar birbirilerinden farklı referanslara sahip olsalar da bu başlık altında hepsini kapsayacak şekilde 'öteki' olana referans verildiğini hatırlatmakta yarar var. Bu bağlamda yürütülecek tartışmanın temel iddiası ise sığınma hakkının -Habermasçı ifadeyle- bir insan hakkı olduğudur. Bugün *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*, 1951 *Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin BM Sözleşmesi* ve 1990 *Tüm Göçmen İşçilerinin ve Aile Fertlerinin Haklarının Korunmasına Dair Uluslararası Sözleşme* gibi belgelerde birtakım hukuki hak tanımlamaları/belirlemeleri yer almaktadır. Örneğin *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nin 14 ve 15. maddeleri sığınma hakkının düzenlendiği maddelerdir. Bu maddelere göre, herkesin zulüm altında, başka ülkelere sığınma ve sığınma olanaklarından yararlanma hakkı ile herkesin bir ülkenin yurttaşı olma hakkı vardır. Birtakım uluslararası protokol ya da sözleşmelerle hukuki güvence altına alınmaya çalışılsa da gerek ülkeleri bağlayıcılığı noktasında gerekse sözleşmeye taraf/üye ülkelerin uygulamalardaki çelişkilerinden ötürü evrensel yurttaşlık fikri zedelenmekte, modern toplumların ve demokrasilerin içerisinde olduğu kriz derinleşmektedir. Ancak içinde yaşadığımız hukuk dünyasında böylesi

düzenlemelerin ilerici bir potansiyel içerdiği olgusu yadsınamaz. Bugün ihtiyaç duyulan şey, her türden ırkçı-milliyetçi refleksi kırılmaya uğratan uluslararası bir yurttaşlık fikrini savunmaya devam etmektir.

Küreselleşen dünyada toplumsal mücadelenin en önemli unsurlarından birisi insan haklarıdır. Sığınma hakkının bir insan hakkı olarak kabul edildiği bu çalışmada göçmenlik/mültecilik meselesinin sadece yurttaşlık tartışmasına indirgenemeyeceğini özellikle belirtmek gerekir. Her ne kadar bir çatı kavram olarak yurttaşlığa başvurulsa da hareket özgürlüğü, can güvenliği hakkı, eğitim hakkı, ifade özgürlüğü, din ve inanç özgürlüğü gibi birçok hakkın korunması ve böylelikle devletlerin meşruiyetlerini bu hakların herkes için eşit şekilde uygulanması ve korunması aracılığıyla sağlayabileceğini söylemek mümkündür. Eş deyişle yurttaşlık bir hak olarak kabul edilecekse bile mültecilerin bu hakkıyla birlikte diğer temel hak ve özgürlüklerinin de korunmasının amaç edinilmesi söz konusudur. Bireyler arasında hiçbir ayırım gözetmeden onların temel hak ve özgürlüklerini korumak ulus-devlet sınırlarını aşan bir yurttaşlık fikrini zorunlu kılar. Yurttaşlık bağlamında ele alınan sığınma hakkı sadece savaş ortamında olma, zulme uğrama ya da politik suçlardan yargılanma gibi sebeplerle sınırlandırılmaz. Bugün uluslararası hukukta belirli sınırlarla koruma altına alınan sığınma hakkı, küreselleşen dünyanın sorunlarına çözüm sunmakta yetersiz kalmaktadır. Halihazırda devletlerin yaşadığı sosyo-ekonomik kriz göz önünde bulundurulduğunda kimi sınırlandırmalar ya da hukuki belirlemeler kaçınılmaz gibi görünse de bu durum yurttaşlar arasında ayırım yapılması ve dolayısıyla hakların doğuma bağlı ulusal mensubiyetlerle özdeşleştirilmesi tehlikesini içerir.

Farklı bakış açılarından hareket etseler de Dworkin, Habermas ve Foucault'yu bu başlıkta ortak bir zeminde buluşturmak mümkündür. Dworkin'in hukuk ve politika teorisini dayandığı ve hakları kendisinden hareketle temellendirdiği eşit ilgi ve saygı hakkı, ulusların, toplumların ve bireylerin birbirine üstün olmadığı, her bireyin eşit ilgi ve eşit saygıyla muamele görmeye hakkı olduğu iddiasına dayanır. Düşünür her ne kadar Habermas ya da Benhabib'deki gibi yurttaşlık temelli kozmopolitan bir hak teorisi geliştirmese de devletlerin meşruiyetlerinin tüm bireylerin haklarını ciddiye almaktan geçtiğini savunur. Bu bağlamda mülteci karşıtı yasaların yeniden yorumlanabileceği, mevcut yasaların kuralların ilkeler (haklar) karşısında ikincil plana itilebileceği bir hukuk sisteminin imkânına kapı aralar. Ancak Dworkin'in eşitlik

üzerine yürüttüğü tartışmalarda sıklıkla karşımıza çıkan “politik topluluk” kavramı yurttaşlık ve mültecilik tartışması bağlamında eleştiriye açıktır. Dworkin, politik bir toplulukta/toplumda her yurttaşın bir başka yurttaşın hayatını kendisinininkinden daha az değerli göremeyeceğini savunur. Soyut eşitlikçi bir ilke olarak tanımladığı eşit ilgi ve saygı hakkını hem yöneticilerin yönetilenler için hem de politik topluluğun üyelerinin birbirileri için gözetmesi gereken temel hak olarak yorumlar. Daha önce de değinildiği üzere düşünür, ıssız ada kurgusundan hareketle eşitlikçi bir plato tasviri yapar ve bu platoda kaynakların eşit ilgi ve saygı gereğince herkese eşit olarak dağıtılmasını önerir. Ancak politik topluluk fikrinin mültecileri, göçmenleri, yabancıları da kapsayan somut bir eşitlik vurgusuyla daha anlamlı kılınması gerektiği açıktır. Alexander Brown’ın da dikkat çektiği üzere, Dworkin’in eşit ilgi ve saygıya yönelik haklar düşüncesi, bir politik topluluğa üyeliği esas alır ve yurttaşlık statüsünden mahrum olanların eşit ilgi ve saygı hakkıyla muamele görmelerini garanti altına almaz. Brown’a göre politikacıların insan onurundan kaynaklanan eşit ilgi ve saygı görme haklarına sahip olabilecek daha geniş bir insan sınıfını hesaba katması gerekir.<sup>660</sup> Kısacası Dworkin’in politik topluluğa üyelikle sınırlı kalma riski içeren bu tasavvuru, tüm dünya insanlarını/halklarını kapsayan kozmopolitan bir projenin sunabileceği ufku karşısında yeterince güçlü duramaz.

Dworkin’de gördüğümüz bu eksikliği gidermek adına Habermas’a başvurabiliriz. Habermas’ın kozmopolitan hak kavrayışının temelinde anayasal yurttaşlık ilkesi yer alır. Sığınma hakkının bir insan hakkı olduğu iddiasıyla ön plana çıkan düşünür, uluslararası anayasal yurttaşlığın gözetildiği bir demokratik politikanın gerekliliğini vurgular. Dworkin gibi o da insan onuru gereği herkesin eşit saygıyla muamele görme hakkı olduğunu savunur. Ancak Habermas açısından eşit saygı hakkının açıldığı politik topluluğun tüm dünya yurttaşlarını kapsadığı açıktır. Küreselleşmeye ve çok kültürlülüğe dikkat çeken düşünür açısından göçmenlik/mültecilik olgusunu hesaba katmayan bir politika tasavvuru çağımızda pek de mümkün değildir. Ne var ki Habermas her ne kadar kamusal alanda görünür kılınması gereken bir ötekinin varlığına işaret etse de toplumsal hareketlerin bu kamusal alandaki görünümü hakkında doyurucu bir açıklama sunmaz.

---

<sup>660</sup> Brown, A. (2009). *Ronald Dworkin’s Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives* (s. 100). Londondn: Palgrave Macmillan. Brown burada Dworkin’in politik topluluk fikrinin açmazlarına değinirken özellikle yasadışı göçmenleri temele alır.

Son olarak, Foucault'nun Habermas'la benzer çizgide bir dünya yurttaşlığı hakkını savunduğunu belirtmek gerekir. Foucault her ne kadar Habermas gibi hukuki kurumsallaşmayı gerektiren bir anayasal yurttaşlık fikrini savunmasa da hak-sorumluluk ilişkisini dikkate alan bir yaklaşım benimser. “Hükümetlere Karşı: İnsan Hakları” bildirisinde/metninde dünya yurttaşlığı hakkının varlığını kabul ederken yaptığı ‘ödev’ vurgusu bunu açıkça göstermektedir. Foucault, Croissant olayında gördüğümüz üzere iltica etmeyi de bir hak olarak tanımlayarak Habermas'la ortak bir hatta yer alır ve bu bağlamda Dworkin'in teorisinin sınırlılıklarını aşmada Habermas kadar etkili olabilir. Foucault, Federal Almanya Cumhuriyeti'nde avukatlık mesleğinden menedilen ve Fransa'dan sığınma talebinde bulunan Klaus Croissant'ın davasına yönelik ifadelerinde iltica hakkının -ve yargı önünde savunulma hakkının- gerçek bir hak olarak karşımızda durduğunu dile getirir.

Tüm bu farklılık ve benzerliklerden hareketle, her üç düşünürün de hak-sorumluluk temelli bir dayanışma olgusunu güçlendirecek eğilimlere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Esasen dayanışma olgusu neo-liberal sistemler tarafından kuşatılmış ve yurttaşlığın görünümü piyasa aktörlüğüne indirgenmiştir. Neo-liberalizmin yarattığı çözülme ve bireyi devlet müdahalesinin yanı sıra toplumsal bağlarından, dayanışmadan, özel ve kamusal otonomisinden özgürleştirme iddiası yeni bir tür yurttaşlık anlayışını da beraberinde getirmiştir. Wendy Brown'a göre “neoliberal yurttaşlık bireyi bir yandan kendi başının çaresine bakmak üzere serbest bırakırken, bir yandan da -onun ulusal esenliğe veya ekonomik büyümeye sadakatini ve potansiyel fedasını talep eder biçimde- söylemsel düzeyde bütünün hayrına rapteder.”<sup>661</sup> Bugün özellikle Suriye, Afganistan ve Pakistan'dan Türkiye'ye gelen mültecilerin haklarının serbest piyasaya katkıları -bu katkı genellikle kayıtsız ve ucuz iş gücünü ve çocuk işçileri kapsar hâle gelmiştir- düzeyinde gündeme geldiğini görmekteyiz. İktidar tarafından dillendirilen göçmen hakları sorumluluk, dayanışma, tanınma gibi kavramlardan ziyade açık bir şekilde beden gücü üzerinden gerekçelendirilmektedir. Kanımca son dönemde yükselen göçmen karşıtı eylem ve söylemlerin içerdiği en büyük risk ise savaşın olumlanmasıdır. Uluslararası hukukta özellikle zulüm altında olanların sığınma hakları tanımlanırken, çelişkili bir şekilde, mültecilerin savaşmak üzere ülkelerine iade edilmesi gerektiğine yönelik söylemler artmıştır. 2020 yılında

---

<sup>661</sup> Brown, W. (2021). “Fedakâr/Kurban Yurttaşlık: Neoliberalizm, İnsan Sermayesi ve Kemer Sıkma Politikası” (s. 48). Çev. Emine Ayhan. *Cogito*. Sayı. 102.

hızla yayılan Kovid-19 salgını ve hem salgının hem de küreselleşmenin etkisiyle derinleşen sosyo-ekonomik krizle birlikte yurttaşlık krizinin de derinleştiği görülmektedir. Etno-kültürel ve sosyo-kültürel çeşitlilik, din ve inanç çatışması başta olmak üzere birçok değişkenin göçmenlik krizinin derinleşmesinde rol oynadığı elbette yadsınamaz bir gerçektir. Ancak burada esas failleri, savaş suçu işleyen devletleri, emperyalist güçleri maskeleyen her türden söylem bahsi geçen sorunların çözümünü de zorlaştırmaktadır. İster savaştan kaçmak için isterse kendi kapasitelerini/yapabilirliklerini arttırmak için olsun, hak ve özgürlüklerinin gözetileceği umuduyla başka ülkelere sığınması bir bireyin temel hakkıdır. En nihayetinde göçmen, mülteci, yabancı vb. kavramları keskin sınırlarla ayırmak yerine hepsini kapsayan bir ‘öteki’nin varlığını görünür kılmak gerekir. Öteki, gerek Derrida’nın dikkat çektiği gibi hesaplamalara, yasalara, tüzüklere sığdırılmaya çalışılanlar gerekse Agamben’in dikkat çektiği gibi modern devletler için tehlikeli addedilen mülteciler olsun, onları görünür kılacak politik topluluğa ve hukuki düzenlemelere ihtiyaç vardır.

Bu noktada Jacques Rancière’in görünür olmayı görünür kılmak üzerine söyledikleri oldukça anlamlıdır. Zaman ve mekân kullanımının belirlendiği, duyulurun paylaştırıldığı uzlaşma zeminini ve rejimini reddeden bir politikaya dikkat çeken düşünür bu bağlamda uyuşmazlığı (*dissensus*) politikanın kendi otonom yapısının ilkesi ya da duyulurun paylaşımını sekteye uğratan unsur olarak yorumlar.<sup>662</sup> Bugün yaşamları birer nesne hâline getirilen mültecileri kamplara, botlara, tırlara sığdırmaya çalışan bölüştürücü/pay edici rejimin yerinden edilmesi, kriz karşısındaki belirleyici kritik tutum olabilir. Eşitsizliği, dışlamaları, görünmezliği reddeden ve Benjaminci anlayışta olduğu gibi, tarihi ezilenlerin gözünden<sup>663</sup> yazmaya girişen bir politik yönelime ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Bir yandan reddettiğimiz hukuki ve politik öznellikler söz konusuysen diğer yandan kendi özneleşme imkânımıza sahip olduğumuz vurgusu sıklıkla yinelenmelidir. Felsefe veya eleştirel düşünme insanı çeşitli belirlenimlerin farkında kılar ve bu yolla ona seçme şansı verir.<sup>664</sup> Bugün her türden indirgemeci ve bazı hayatları diğerlerinden değerli kılan söylemleri aşmayı sağlayacak ve toplumsal mücadeleyi destekleyecek unsurlardan birisi de hak talepleridir: ‘aşağıdakiler’in,

<sup>662</sup> Rancière, J. (2005). *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (ss. 9-16). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık.

<sup>663</sup> Benjamin, W. (2006). “Tarih Kavramı Üzerine” (ss. 39-49). Çev. Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy. *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar*. Haz. Nurdan Gürbilek. Dördüncü Basım. İstanbul: Metis.

<sup>664</sup> Direk, Z. (2017). “Hakların Öznesi Olmak: Kırılğılıktan Özerkliğe” (s. 123). *Cogito*. Sayı. 87.

‘ezilenler’in, ‘görünmeyenler’in ya da ‘tehlike olarak yaftalananların, ‘yoksullar’ın ve diğer tüm öteki olanların talepleri. Bunu sağlamanın önemli yollarından birisi de görünürlüğü mümkün kılacak bir öznelerarası iletişimidir. Öznelerarasılıkta açılan hak kavrayışı, hem evrenselci bakış açısının hem de kültürel aidiyet ve kimlik temelli yaklaşımların toplumsallık anlayışlarındaki açmazlara çözüm niteliği taşır.<sup>665</sup> Benhabib, Arendt’in “haklara sahip olma hakkı” kavramını kendi kozmopolitan hak kavrayışına eklemelerken ulus-devletin sınırlarına hapsedilmiş kamusalığın yıkılarak yabancıların, göçmenlerin, mültecilerin ve diğer tüm öteki olanların hak taleplerini görünür kılacak bir kamusalığın tesis edilmesi gerektiğini düşünür. Bu bağlamda söylem etiğini devreye sokan Benhabib’e göre insan hakları, bireysel otonomiye ortaya koymaya olanak tanıyan ve gerekçelendirilebilen normlara işaret eder. Kant’ın konukseverliğe dayanan kozmopolitan hak kavramının sınırlılıklarına dikkat çeken düşünür, konukseverlik koşullarının belirsiz olduğu Kantçı politik anlayışın genişletilerek tüm yabancıları kapsayacak bir düzleme taşınması gerektiğini ifade eder. Benhabib, söylemsel gerekçelendirmelere dayanan ve yurttaşların yasa yapım sürecine atıfta bulunan -Habermas’la paralel biçimde- bu yaklaşımında haklar sistemi ya da haklar ilkesinin hayata geçirilmesi için hukuk düzenine ihtiyaç olduğunu ve hukukun kendisini haklar yoluyla meşrulaştırabileceğini savunur. Bu noktada Dworkin’in insan haklarına dayalı meşruiyet anlayışına göndermede bulunur. Benhabib’e göre, tıpkı Dworkin’in dile getirdiği gibi, insan hakları ahlak ve adaleti ayıran çizgiyi aşar; hukukun meşruiyetini yargılamamıza olanak tanır.<sup>666</sup> Bugün hukukun meşruiyetini salt yasalarla sağlayamayacağını ve insan haklarını koruyup genişletme görevinin olduğunu net bir şekilde ifade edebiliriz. Bu noktada hukuk felsefesinin gerekliliğine dikkat çeken Dworkin’in, insan hakları ile hukuk arasındaki bağlantıda etik bakış açısının gözetilmesi gerektiğine yönelik vurgusu anlamını korumaya devam eder.

Toparlamak gerekirse, küreselleşmeyle birlikte artan göçe bağlı olarak ortaya çıkan hak ihlallerinin nasıl çözüleceği ve sığınma hakkının nasıl gerekçelendirileceği en önemli sorunlardan birisidir ve bu sorunun çözümünde uluslararası hukukun güçlendirilmesi gerektiği açıktır. Ancak meselenin sadece hukuki bir boyut taşımadığı

---

<sup>665</sup> Savaşçın, Z. (2021). “Kant ve Benhabib’de Kozmopolit Hak: Bir Yurttaşlık Zemini Olarak İnsan hakları” (s. 109). *Cogito*. Sayı. 102.

<sup>666</sup> Benhabib, S. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları* (s. 106). Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları



gözden kaçırılmamalıdır. Etik-politik bir tartışma olmaksızın çözüm önerileri yetersiz kalacaktır. Hak temelli söylemlerin özcü metafizik sistemlere dayandırılmayacağı, bireylerin taleplerini görmezden gelen otoritelerce empoze edilemeyeceği, toplulukların performatifliğinden ayrı düşünülemediği bu çalışmanın temel iddiaları arasındadır. Bu iddialar etrafında yürütülen tartışmalardan hareketle, bireylerin ve toplulukların hak taleplerini açığa çıkaracak bir iletişim ağının sağlanması gerektiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Habermas'ın öznelararası iletişimsel eylemi mümkün kılacak bir demokratik müzakere sürecine dikkat çekmesi önemlidir. Düşünürün geliştirdiği teoriyi genişleterek bugün farklı kimlik ve kültürlerden oluşan toplulukların kendilerini otonomi düşüncesi bağlamında var kılma imkânlarının artırılması gerektiğini söyleyebiliriz. Göçmenlik meselesi için her ne kadar yasal düzenlemelere ihtiyaç duyulsa da yasaların sınırlılığında kaynaklanan hak ihlallerinin önlenmesi gerekir. Bugün sığınma talebi reddedildiği için kayıtsız göçmen statüsüne yerleştirilerek sınır dışı edilen ya da ülkesine iade edilen birçok kişinin yaşama hakkı dâhil birçok hakkından mahrum edildiğini görmekteyiz. Bu noktada hukukun yasalara indirgenmesine itiraz eden Dworkin'in teorisi ışığında çözümler geliştirmeye çalışmak anlamlı olabilir. Örneğin iade kararı verilen bireylerin iade edilmeden önce dava açmaları kolaylaştırılmalı ve açılan davalarda yargıçların (Herkül'ün belki de insanüstü gücünü göstereceği en zor davalardan birisi bu olabilir) insan haklarını gözeten kararlar vermesinin yolu açılabilir. Dworkin'in ilkeler modelini sığınma hakkı üzerinden uluslararası hukuk alanına taşımak spekülâtif görünse de böylesi bir teoriyi Habermas'ın teorisiyle tamamlamak bir tür çözüm önerisi olarak ortaya konabilir. Son olarak Foucaultcu perspektiften geliştirilebilecek öneri ise, verili kimliklerin reddedildiği, çeşitli kapatılmalara ya da toplumsal yapıdan dışlamalara yol açan iktidar pratiklerinin sorgulandığı bir eleştiri kültürünün güçlenmesi için somut politik mücadele yürütülmesidir.

### **5.5.2. Salgında hakları tartışmak**

Çağımızın insanlık tarihinin kayıtlarına geçecek en önemli olaylarından biri 2019'un sonlarında Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan ve tüm dünyada hızla yayılan Kovid-19 (SARS-CoV-2) salgınıdır. Halihazırda etkileri devam eden bu salgın insan haklarına dair tartışmaları yeniden gündeme getirmiştir. Salgının hızlı yayılımıyla birlikte pandemi ilan edilmiş; dünya devletleri hızla sağlık ve güvenlik önlemleri almaya, yeni ekonomik politikalar geliştirmeye girişmiştir. Tüm bu önlemler,

uygulama ve politikalar başta insan-doğa ve birey-devlet ilişkisi olmak üzere çeşitli gerilimleri bir kez daha gün yüzüne çıkarmış; hepimizi eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramları yeniden düşünmeye zorlamıştır. Antroposentrik teorilerin vazettiği insan(lık), içinde yaşadığı gezegenle girdiği gerilimli ilişkide hedef hâline gelmiştir. Çevre sorunları ve iklim krizi, azalan biyo-çeşitlilik, kentleşme biçimleri gibi önemli hususlar salgınla mücadeleyi zorlaştırmıştır. Buradan hareketle salgınların bitmeyeceğini, ülkelerin esas sınavının şimdi başladığını, bundan sonraki politikaların yeni salgınlarla sürekli karşılaşacakmışız gibi yürütülmesi gerektiğini söyleyen çok sayıda bilim insanı, politikacı, aktivist söz konusudur.

Agamben, Slavoj Žižek, Jean Luc-Nancy, Habermas gibi isimler salgına dair birtakım etik ve politik tartışmalar yürütmüşlerdir. Agamben, 26 Şubat 2020'deki ilk yazısında,<sup>667</sup> İtalya'daki vaka sayılarından hareketle salgının vahametini inkâr eder tarzda açıklamalar yapmıştır. Bir panik havası yaratılarak başta hareket özgürlüğü olmak üzere birtakım özgürlüklerin kısıtlandığını ve bu yolla gerçek bir istisna hâlinin kısıktıldığını savunmuştur. Düşünürü göre bu uygulamalarla ortaya çıkan sonuç, “istisna halini normal bir yönetim paradigması olarak kullanma” eğiliminin artmasıdır. Agamben bu panik havasının kolektiviteye yansımaya da dikkat çeker. Korku hâlini içeren panik havasının son yıllarda hem bireysel hem de kolektif bilinçlere yayılmış olsa da salgının bu duruma iyi bir bahane olduğunu savunur. Agamben ikinci yazısında<sup>668</sup> korku hâlini ele almaya devam eder. Bu yazının temel vurgusu, salgınla birlikte ortaya çıkan korku ve panik havasının yaşamlarımızın çıplak yaşam olduğunu ortaya koyduğudur. Bu tespite istinaden düşünür, çıplak hayat ve onu kaybetme tehlikesinin insanları birleştirmek yerine ayrıştırdığını dile getirir. Bu bağlamda insanların hayatın olağan şartlarını, toplumsal ilişkileri, iş ilişkilerini, dostluğu, duygulanımları, dini ve politik görüşlerini bile feda etmeye hazır olduklarını ileri sürer. Sonraki yazısında<sup>669</sup> ise Agamben, bu feda edişin nasıllığını, salgın yönetimine karşı muhalefetin ya da protestoların neden söz konusu olmadığını sorgular. Bu bağlamda salgından önce mevcut olan koşulların ve zaten bilincimize yerleşik unsurların salgınla

---

<sup>667</sup> Agamben, G. (2020a). “Covid-19: Gereksiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali”. Çev. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/covid-19-gereksiz-bir-acil-durumun-yarattigi-istisna-hali/>. (Erişim Tarihi: 27.02.2020). Yazının İtalyanca orijinali için bkz.

<sup>668</sup> Agamben, G. (2020b). “Korku Kötü Bir Yol Göstericidir”. Çev. Onur Civelek. <https://www.ekdergi.com/korku-kotu-bir-yol-gostericidir/>. (Erişim Tarihi: 20 Mart 2020). İtalyanca orijinali için

<sup>669</sup> Agamben, G. (2020c). “Salgın Üzerine Düşünceler”. Çev. Derya Yılmaz. <https://www.e-skop.com/skopbulten/salgin-uzerine-dusunceler/5704>. (Erişim Tarihi: 28. 03. 2020). Orijinali için

birlikte açığa çıktığına ve belirginleştiğine dikkat çeker. Düşünür devam eden yazılarında<sup>670</sup> bu sorgulamaları sürdürür ve ölülerimizin cenaze törenlerini yapma hakkımızın ihlal edilmesine, tıp biliminin yeni bir din gibi belirmesine yönelik açıklamalar yaparak biyo-güvenlik ve politika arasındaki ilişki temelinde istisna hâlinin sürekli hâle getirildiğini savunur.

Salgın yönetimini tamamen toplum yönetimine indirgiyormuş gibi görünen Agamben'in eleştirilere maruz kalmaması elbette pek mümkün değildir.<sup>671</sup> Salgının henüz başlarında yazdığı ve bazı iddialar için oldukça erken bir öngörü olarak değerlendirilebilecek ilk yazısında özellikle söz konusu hastalığın normal bir grip hastalığı olduğunu söylemesi eleştiriye en açık noktalardan birisidir. Jean-Luc Nancy, "viral bir istisna"ya dikkat çekerek Agamben'in hastalığı normal bir griple aynı düzlemde okumasını eleştirmiştir.<sup>672</sup> Yine Foucault düşüncesine yönelik çalışmaları olan Daniele Lorenzini, Agamben'in Foucaultcu biyo-politikayı salgın bağlamında doğru yorumlamadığını iddia eder. Biyo-politikanın disiplin, gözetleme ve cezalandırmaya dayalı teknikleri açıklamak için kullanılan bir kavram düzeyine indirgemenin ya da onu istisnai durum ve çıplak yaşamı açıklamak için kullanmanın hatalı olacağını ifade eder. Lorenzini'ye göre, biyo-politika farklı kırılmalıkların politikasıdır; hayatlar arasında hiyerarşiler kurulmasına, insanları yönetmenin yolu olarak kırılmalıkların üretilmesine ve çoğaltılmasına dayanan bir politikadır.<sup>673</sup> Lorenzini burada bakışın özneye çevrilmesi gerektiğini de hatırlatır bir konumdadır. Hatırlanacak olursa Foucault iktidarı iyi ya da kötü olarak nitelendirmek yerine onun bir ilişkiler ağı olduğuna dikkat çekmekteydi. Bu sebeple Lorenzini bu tarz bir indirgemeci yaklaşıma savrulmak yerine Foucault'daki gibi bir sorunsallaştırmanın gerekliliğini ön plana çıkarır.

---

<sup>670</sup> Agamben, G. (2020d). "Agamben: Bir Soru". Çev. Koray Kırmızısakal-Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/agamben-bir-soru/>. (Erişim Tarihi: 16. 04. 2020). Agamben, G. (2020). "Din Olarak Tıp". Çev. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/din-olarak-tip/>. (Erişim Tarihi: 03. 05. 2020). Agamben, G. (2020e). "Giorgio Agamben: Biyogüvenlik ve Siyaset". Çev. Gerçeğin Günlüğü. <https://gercegingunlugu.blogspot.com/2020/05/giorgio-agamben-biyogüvenlik-ve-siyaset.html>. (Erişim Tarihi: 12. 05. 2020).

<sup>671</sup> Agamben'in salgını inkâr eden yaklaşımını, salgının olağanüstü yönetimini toplum yönetimine indirgemesini düşünürün yazıları temelinde eleştiren bir okuma için bkz. Zengin-Arslan, B. (2020). "Salgının İcadı Olur mu? Agamben ve Büyük Körlüğü". *Toplum ve Bilim*. Sayı. 152.

<sup>672</sup> Nancy, (2020). "A Viral Exception" (s. 27). *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*. Ed. Fernando Castrillón-Thomas Marchevsky. London&New York: Routledge.

<sup>673</sup> Lorenzini, D. (2020). "Koronavirüs Zamanında Biyopolitika". Çev. Zehra Mike Yücekaya. <https://polenekoloji.org/koronavirus-zamaninda-biyopolitika/>. (Erişim Tarihi: 24.04.2020).

Eleştirilere rağmen Agamben'in dikkat çektiği ve Foucault'nun biyo-politik iktidar analitiğinde sıkça karşımıza çıkan nüfusun yönetimi, denetlenip düzenlenmesi, tıp bilimi başta olmak üzere çeşitli kurumların ve norm aygıtlarının nüfus üzerinden yürütülen politikalara nasıl eklemelendiğini unutmamak gerekir. Bu salgının diğerlerine benzemediği, daha öldürücü ve daha hızlı bulaşıcı olduğu; devletlerin istemeyerek ve kendi aleyhlerine olsa da karantina uygulamak zorunda kaldıkları, insanların bu defa gönüllü bir kapatılmaya dâhil oldukları söylenebilir. Ancak bu meşakketli süreçte zorunlu olarak ve kendi istemleri dışında dışarıda kalan bireyleri görmezden gelmek mümkün değildir. Başta çeşitli fabrika ve kargo işçileri/kuryeler olmak üzere dışarıda kalmaya zorlanan bir nüfusun varlığı da söz konusudur. En nihayetinde tüm eleştirilere rağmen içeridekiler-dışarıdakiler ayrımını her daim koyabilen, panik havasında bile belirli ikilikler üzerinden işleyen bir iktidar varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Dolayısıyla mesele sadece özgürlüklerin askıya alınması değil, nüfusun belirli bir kısmını ölümle yüz yüze bırakacak bir eşitsizliktir aynı zamanda. Dworkin'in özgürlüğe eşitlik karşısında ikincil bir konum attettiğini göz önünde bulundurursak - eğer düşünür hayatta olsaydı- böylesi bir salgın ortamında hakların ve özgürlüklerin kısıtlanmasına karşı çıkmayabileceğini söylemek mümkündür. Dworkin, özgürlüğün eşitliğe zarar vermesi durumunda böylesi bir kısıtlamanın gerekçelendirilebileceğini savunur. Hiçbir yaşamın -ki Dworkin yaşamın kutsallığına vurgu yapar- bir başka yaşam karşısında önceliği olmadığı için kanımca Dworkin bu meseleye özellikle eşitlik (ve dolayısıyla adalet) bağlamında yaklaşırdı. Hayatın neredeyse durma noktasına geldiği bir ortamda birilerinin çalışmak zorunda olduğuna yönelik bir iddia, düşünürün gerek liberal pozisyonundan kaynaklanan bireysel haklar savunusundan gerekse toplumun çoğunluğunun çıkarının gözetilmesi gerektiğine yönelik faydacılık eleştirisinden ötürü reddedilirdi.

Faydacılıktan söz açılmışken toplum bağışıklığı uygulamasını da tartışmaya açmakta yarar var. İngiltere'nin uyguladığı toplumsal bağışıklık uygulamasından yola çıkan Gerard Delanty, meseleye faydacılık bağlamında yaklaşır. Kolektif çıkarları maksimize etmeyi amaçlayan faydacılığın her zaman "birileri" için dezavantajlara yol açacağını hatırlatan Delanty, salgın ortamında gerek kolektif iyinin kolayca tanımlanamaması gerekse sınırlı bir zaman içerisinde neyin iyi olacağına yönelik

malumatların yetersizliğinden dolayı faydacılığın işlevselliğinin sağlanamayacağını dile getirir.<sup>674</sup> Böylesi bir yorum Dworkinci bakış açısını da ortaya koyar niteliktedir. Agamben'in salgın dolayımıyla insanların geliştirdiği tutumu eleştirdiği yazılarından farklı olarak, Žižek, 27 Şubat 2020'de,<sup>675</sup> koronavirüsün kapitalizme *Kill-Bill*-vari bir darbe olduğunu savundu. Virüsün küresel dayanışma ve yardımlaşma dolayımında açığa çıkan ve ulus-devletin ötesine uzanan bir toplumun imkânı olarak yorumlanabileceğini savunan düşünür, salgın ortamından hareketle, herkesin aynı gemide olduğunu, kapitalizmi ortadan kaldıracak bir virüsle karşı karşıya olduğumuzu iddia eder. Bir sonraki yazısında<sup>676</sup>, küresel bir dayanışmanın gerekliliğini hatırlatarak durumun ciddi olduğunu, panik yapıp vakit kaybetmek yerine küresel komünizm için harekete geçmek gerektiğini savunur. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki virüs bulaşacağı bedenlerde ayırım gözetmese de herkesin virüsten eşit korunma hakkına sahip olmadığı açıktır. Mevcut eşitsizliğin görmezden gelinme riskini doğuran açıklama biçimleri de bu nedenle sorunludur. Bu eşitsizlik sadece çalışmak zorunda bırakılanlarla bırakılmayanlar arasındaki bir eşitsizlik değildir. Zenginlerle yoksulların virüse yakalanma olasılıkları da aynı olmamıştır. Herkesin aynı korunaklı konutlara sahip olmaması bir yana, evsizlerin ve kimsesizlerin herkesten daha fazla risk altında olduğu ve pek çok haktan mahrum oldukları inkâr edilemezdir. Žižek, Agamben'e eleştiri mahiyetinde kaleme aldığı 16 Mart 2020 tarihli "Gözetlemek ve Cezalandırmak mı? Evet, Lütfen!" başlıklı yazısında<sup>677</sup> ise, salgın önlemlerinin toplum üzerindeki düzenleyici ve denetleyici mekanizmaları meşrulaştırmak için işe koşulduğuna yönelik Agambenci iddiayı reddeder ve alınan önlemlerin yetersizliğine dikkat çeker. Salgın karşısında yeterince önlem alınmadığı ya da alınan önlemlerin eşitsiz ve adaletsiz olduğunu söylemek mümkündür. Ancak burada önlemlerin daha

---

<sup>674</sup> Delanty, G. (2020). "Six Political Philosophies in Search of A Virus: Critical Perspectives on the Coronavirus Pandemic" (ss. 1-2). LSE 'Europe in Question' Discussion Paper Series. LEQS Paper No: 156/2020. Delanty bir virüs tartışmasında altı politik felsefeyi gündeme getirir. Bunlar (1) faydacılık, (2) Kantçı alternatif, (3) liberteryenizm, (4) Foucaultcu cazibe, (5) post-kapitalizm ve radikal politika, son olarak ise (6) dürtme teorisi (*nudge theory*). A.g.e. ss. 1-15.

<sup>675</sup> Žižek, S. (2020a). "Žižek: Koronavirüsü, Kapitalizme 'Kill-Bill-vari' Bir Darbedir, Komünizmin Yeniden İcat Edilmesine Yol Açabilir". Çev. Öznur Karakaş-Koray Kırmızısakal. <https://terrabayt.com/manset/zizek-koronavirusu-kapitalizme-kill-bill-vari-bir-darbedir-komunizmin-yeniden-icad-edilmesine-yol-acabilir/>. (Erişim Tarihi: 28.02.2020).

<sup>676</sup> Žižek, S. (2020b). "Koronavirüsü Karar Vermeye Zorluyor: Ya Küresel Komünizm Ya Orman Kanunları". Çev. Serap Güneş-Koray Kırmızısakal. <https://terrabayt.com/dusunce/zizek-koronavirusu-karar-vermeye-zorluyor-ya-kuresel-komunizm-ya-orman-kanunlari/>. (Erişim Tarihi: 12.03.2020).

<sup>677</sup> Žižek, S. (2020c). "Gözetlemek ve Cezalandırmak mı? Evet, Lütfen". Çev. M. Semih Öztekin-Koray Kırmızısakal-Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/gozetlemek-ve-cezalandirmak-mi-evet-lutfen/>. (Erişim Tarihi: 18.03.2020).

fazla gözetim, disiplin ve cezaya yönelik mi olması gerektiği sorusu tartışmaya açık kalır. İlgili yazısında Žižek, iktidarların kendi ekonomik sistemlerini tehlikeye atacak bir virüs karşısında, bireylerin iktidarlara duydukları güveni sarsacak biçimde ve bunu bilinçli bir politik motivasyondan hareketle gerçekleştirdikleri savının pek de mantıklı olmadığını dile getirir. Agamben'in radikal açıklamalarına karşı kimi haklı iddiaları bulunsa da Žižek'in salgına dair aşırı iyimser olduğunu söylemek de gerekir. Salgının başlangıcından bu yana iki seneden fazla bir zaman geçti ve dünyada ne ırkçılık azaldı ne de toplumsal dayanışma güçlendi. Salgının da etkisiyle derinleşen küresel kriz ve yoksulluk, eşitsizliği giderek arttırdı.

Agamben ile Žižek'in radikal açıklamalarına karşın Habermas'ın olaya farklı bir açıdan yaklaştığı görülmektedir. Habermas salgına dair düşüncelerini dile getirirken daha ziyade insan(lık) onuruna yönelik vurgusuyla ön plana çıkmıştır. Salgının etik, felsefi ve politik bakış açısından nasıl değerlendirilebileceğine yönelik kendisiyle yapılan bir röportajda<sup>678</sup> özellikle üç noktaya dikkat çeker. Bunlardan ilki, salgının herkes için belirsiz olmasından hareketle, bugün hiçbir şey bilmediğimize dair kesin bir bilgiyle hareket etmemiz gerektiğidir. Düşünür bunu refleksif bir güdü olarak yorumlar ve yurttaşların, virologların sınırlarının farkında olduklarını ve belirsizliğe gömülü politik bir eylemin geliştiği böylesi bir manzara karşısında kamu vicdanında izler kalacağını savunur. Habermas'ın dikkat çektiği ikinci nokta ise herkesin yaşama ve beden bütünlüğünün korunması hakkına sahip olduğunu gösteren insan onuruna yönelik dokunulmazlığın iki şekilde zarar görmesidir. Bunlardan ilki hastaların sınıflandırılması, ikincisi ise karantinayı kaldırmak için uygun zamanın seçilmesiyle ilgilidir. Tam da ikincisi, düşünürün karantina uygulamalarına Agambenci bir perspektiften bakmadığını düşünmemizi sağlar. Habermas, yaşama hakkının gözetilerek karantinanın kaldırılmasına karar verilebileceğini vurgularken faydacılığın cazibesine direnmek gerektiğini dile getirir. Bu bağlamda ekonomiyi canlandırmak ve ekonomik krizin toplumsal etkilerini önlemek için devletin bireyleri ölüme götüremeyeceğini hatırlatır. Düşünürü bu noktada Dworkin'le aynı düzlemde okumak mümkündür. Dworkin faydacılık eleştirisi yaparken temel bireysel hakların böylesi sosyo-ekonomik çıkarların önüne geçirilemeyeceğini savunur. Hastaların sınıflandırılması meselesine gelince, salgın boyunca en çok tartışılan hususlardan biri

---

<sup>678</sup> Habermas, J. (2020b). “Jürgen Habermas: Bu Krizde Hiçbir Şey Bilmediğimizi Çok İyi Bilerek Hareket Etmeliyiz”. <https://medyascope.tv/2020/04/12/jurgen-habermas-bu-krizde-hicbir-sey-bilmedigimizi-cok-iyi-bilerek-hareket-etmeliyiz/>. (Erişim Tarihi: 12.04.2020).

de bu olmuştur. Yoğun bakım ünitelerinin doluluğu, çöken sağlık sistemleri gibi sebeplerden dolayı başta yaşlı bireyler olmak üzere, yaşamları geri plana itilerek ölüme terk edilenler oldu. Yoğun bakım ünitelerine kimlerin yatırılacağına, solunum cihazlarına kimlerin bağlanacağına karar verilirken yaşama ve ölüme dair bir hiyerarşi ortaya çıktı. Habermas bu durumu, her durumda ahlaka aykırı bir karar olacağından ötürü “trajik-karar” olarak nitelendirir. Dworkin olsa bu duruma ne derdi? Eşit ilgi ve saygı hakkı gereği elbette karşı çıkardı bu duruma. Bununla beraber, yaşlıların yaşamlarına ayrı bir önem atfedilmesi gerektiğini savunan düşünür, tartışmayı bu noktadan da yürütmeye çabalardı. Habermas’ın dikkat çektiği üçüncü nokta ise kimi özgürlüklerin kısıtlandığı istisna hallerinin yaşama hakkını gözetmek amacıyla zorunlu olabileceğidir. Dworkin bu noktada da Habermas’la birlikte okunabilir. Yaşama ve beden bütünlüğünün korunması hakkının herkes için eşit şekilde gözetilmesi gerektiğini düşünen Dworkin açısından özgürlüklerin askıya alınması çok da problemlili olmayabilir. Bunu en nihayetinde düşünürün özgürlüğe eşitlik karşısında ikincil bir konum atfetmesine istinaden söylemek mümkündür.

Son olarak, çalışmanın odak düşünürlerinden hareketle öne sürülebilecek üç çözüm önerisinden bahsedilebilir. Dworkin’den hareketle öne sürülebilecek çözüm önerisi, her bireyin yaşamına eşit ilgi ve eşit saygıyla yaklaşan bir devlet anlayışını olabildiğince geliştirmektir. Bu bağlamda bireylerin ihtiyaç duydukları sağlık ve eğitim hizmetlerini karşılayabilmek için ekonomik kaynakların nasıl kullanılacağını hesaba katan ve hakları ciddiye alan bir devlet anlayışı ön plana çıkar. Özellikle özel sağlık hizmetleri ve paralı ilaç uygulamalarından dolayı ortaya çıkan eşitsizlikleri eleştireceği neredeyse kesin olan Dworkin’in gerek salgına gerekse tedavi görme hakkına yönelik söyleyeceği pek çok şey olurdu. Habermas’tan hareketle geliştirilecek çözüm önerisi ise kamusal alanın güçlendirilmesidir. Bu sadece iletişimsel eylem alanının genişletilmesi olarak anlaşılmalıdır. Kamusal mekânların ve sosyal refah politikalarının da gözden geçirilerek iyileştirilmesi gerekir. Bugün iletişimi destekliyormuş gibi görünen birbirine yakın ve dikey konutlardan oluşan kentleşme biçimleri salgının hızlı yayılımına da sebep olmuştur. Eğer her alanda hâkim bir iletişimsel eylemden bahsedilecekse, tıptan mimarlığa, eğitimden hukuka kadar karşılıklı bir iletişim ağının sağlanması zorunludur. Son olarak Foucault’dan hareketle geliştirilecek çözüm önerisi ise eleştiri kültürünün her daim canlı tutulmasıdır. Foucault’nun salgın hastalıklar karşısında gerek tedavi yöntemlerini gerekse aşı

uygulamalarını nüfusun denetlenmesinin bileşenleri olarak yorumlayacağı açıktır. Ancak düşünürün iktidar ilişkilerine içkin olarak gördüğü direniş imkânı, eleştirel tutum imkânı olarak da yorumlanabilir. Foucault'nun eleştirel haklar politikasına dair yürüttüğümüz tartışmalarda açığa çıkan eleştirel tutum, bugün her panik anında, her salgında ya da yaşamı riske atan her türden hastalık karşısında iktidarın ve devlet aklının şiddet içerecek şekilde hukuku askıya alabilecek yapıda olduğunu hatırlamamamıza ve stratejik karşı-tutumlar geliştirebileceğimize işaret eder.

### **5.5.3. Yoksulluk ve insan hakları**

Son dönemde artan yoksulluk, insan hakları tartışmalarını yeniden gündeme getirmiştir. Bireyin kendini gerçekleştirme ve kapasitelerini etkin şekilde kullanabilmesi önünde engel teşkil eden yoksulluk, salt ekonomik tartışmalara ve çözümlere indirgenebilecek bir bağlama sahip değildir. Meseleye salt ekonomik açıdan yaklaşıldığı takdirde, sorunun bütüncül yapısının kavranması imkânsız hale gelir. Bütüncül yapı eşitsizlik, yoksunluk, sosyal adalet ve özgürlük tartışmalarının bir arada yürütüldüğü zemine işaret eder. Bu sebeple yoksulluğun iktisadi alanın sınırları dışına taşınarak felsefi-politik bir tartışma zemininde ele alınması gereklidir. Bu zeminde ilerlemek, başta eşitsizlik olmak üzere, yoksulluğun nedenlerinin tüm boyutlarıyla sorgulanmasına ve soruna daha etkili ve kalıcı çözümler üretilebilmesine olanak sağlayacaktır.

Felsefi-politik bir tartışmanın zeminine yerleştirmeye gayret ettiğimiz bu meselenin insan hakları bağlamında nasıl ele alınabileceği ve yoksullukla mücadelede ne tür çözüm önerileri sunulabileceği önemlidir. Ancak şunu hatırlatmak gerekir ki yoksulluk bugün artık sadece 'insanın' haklarının konusu değildir. Çünkü yoksulluk yalnızca insan-bireyleri etkilememektedir. Hayvan mamalarına erişimde, onların sağlık giderlerini karşılamada, barınma ve güvenliklerini sağlamada yaşanan bir krizle de karşı karşıyayız. Yine yoksulluk hem nedenlerinden hem de sonuçlarından biri olmak açısından doğaya yönelik sömürgecilikten bağımsız değerlendirilemez ve eğer bir kriz çağı içerisinde olduğumuzu söyleyeceksek bu doğanın da yoksullaştığı, tahrip edildiği bir krize de göndermede bulunmaktadır. Çalışma her ne kadar insan hakları odaklı yürütülse de bu hatırlatmayı yapmanın, yoksulluğun haklar bağlamında tartışılabilmesi/tartışılması gereken yeni zeminler sunması -var olan tartışmaları genişletmesi- açısından önemli olduğu kanısındayım.



Bu belirlemenin ardından, Brown'ın neoliberalizme içkin fedakâr/kurban yurttaş tanımlamasını ödünç alarak ilerlersek, bugün kriz ve yoksulluğun iktidar odakları ya da dini söylemler aracılığıyla kendi kaderine razı yurttaş tasavvurunda nasıl açımlandığını görebiliriz. Adorno ile Horkheimer'ın dikkat çektiği tarzda bir kültür endüstrisi<sup>679</sup>, medya aygıtlarının otoriteler tarafından nasıl işgal edildiğini ve geliştirdikleri dil aracılığıyla sisteme uyum sağlayan bireyler oluşturmaya nasıl gayret ettiğini gözler önüne serer. Yine Benjaminsci anlamıyla estetize edilmiş yaşamın bir sonucu olarak yoksulluğun estetize ve hatta romantize edildiği ortadadır. Son zamanlarda bazı medya organlarında bayat ya da kuru ekmekle neler yapılabileceğine dair bir 'yapılacaklar listesi', dini otoritelerce -devlet kurumlarına bağlı yapılanmalardan sivil cemaatlara kadar- rızkına razı olmak üzerinden geliştirilen yoksulluk söylemleri bu meselenin salt ekonomik olmadığını gösterir niteliktedir. Sonuç olarak bir paradoksla karşı karşıyayız. Bir yandan ekonomik kalkınmada yoksulluğu engel olarak gören ve bu nedenle yoksulluğun giderilmesine yönelik girişimlerde (örn. sosyal sorumluluk projeleri) bulunan devletlerin ve neo-liberal politikaların varlığı söz konusuysen diğer taraftan yoksulluğu normalleştiren iktidar stratejileri ve söylemleri söz konusudur. Bu paradoksun nasıl aşılabileceğine yönelik tartışmalar özelde sosyal hakları,<sup>680</sup> genelde ise insan haklarını yeniden gündeme getirmiştir. İçinde bulunduğumuz dönemde sosyal haklar, adalet, özgürlük, eşitlik, yurttaşlık gibi kavramların eleştirel bir bakış açısıyla tartışılması gerektiği açıktır.

Özellikle 1970'lerden sonra neo-liberalizmin etkisiyle zayıflayan sosyal refah devleti modeli bugün kriz ve yoksulluk tartışmalarının seyrini büyük oranda etkilemektedir. Habermas modern toplumun içerisinde olduğu krizi/modernite krizini meşruiyet krizi, ekonomik kriz ve motivasyon krizi olmak üzere üç sac ayağında tartışmaya açar. Ekonomik krizi ve ona bağlı adaletsizliği sosyal refah devletinin krizine paralel biçimde ele alır. Düşünür, refah devletinin yaşadığı krizi, yaşam dünyasının

---

<sup>679</sup> Adorno ile Horkheimer, kitle kültürü kavramını kültür endüstrisi kavramıyla değiştirirler. [Adorno, T. (2011). *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi* (s. 109). Çev. N. Ülner-M. Tüzel. İstanbul: İletişim]. Adorno'ya göre kültür endüstrisinde insanlar "iyi niyetli bir kolektifin temsilcileri olarak zorluklarla karşılaşır ve bu zorluklardan, genele boş bir uyum sağlamayı kabul ederek rahatlıkla kurtulurlar". Adorno, A.g.e., s. 117. Düşünür bu bağlamda, kültür endüstrisinin bireyleri kendisine uyarlamasının kolay yollarından biri olarak kitle iletişim araçlarına işaret eder. Bugün kriz ve yoksulluğu normalleştiren ve hatta estetize eden kitle iletişim araçlarını düşündüğümüzde bu tespitin ne denli anlamlı olduğunu görürüz.

<sup>680</sup> Sosyal haklara ilişkin devlet yükümlülükleri ve bu bağlamda devletin işlevine dair bir okuma için bkz. Dericiler, Ö. Y. (2012). "Sosyal Haklara İlişkin Devlet Yükümlülükleri ve Devletin Değişen İşlevi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 23 (ss. 120-128).

sömürgeleştirilmesi üzerinden tartışır. Sistem dünyası-yaşam dünyası ayırımına dayanan analiziyle Habermas, piyasa ideolojisinin toplumsal hayata nasıl eklenildiğine dikkat çeker. Piyasa ideolojisinin aksine teknokratik ideolojinin ise araçsal eylem ile iletişimsel eylem arasındaki farkın üstünü örtüğünü ve toplumsal yaşamı nesneleştirdiğini savunur. Böylesi bir müdahalenin sosyal refah devletinin kriz yaşamasına yol açtığını belirtir. Düşünürü göre refah devleti bir yandan sosyal hakları gözetirken diğer yandan iletişimsel özgürlüğe ket vurmaktadır. Dolayısıyla buradan çıkış yolu olarak iletişimsel eylemin para ve yönetime/sistem dünyasına aksetmesi gerektiğini ileri sürer. Bu, aynı zamanda refah devletinin yeterli düzeyde işlemesi için ulus-ötesi bir ekonomi anlayışının benimsenmesi; eş deyişle genelin ortak çıkarları üzerine müzakereler gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Kısacası Habermas, bir yandan sosyal haklara diğer yandan öznelarası iletişimsel eyleme dayalı bir çözüm önerisinden hareketle ekonomik kriz dâhil olmak üzere modernitenin yaşadığı açmazların aşılabilmesine yönelik bir bakış açısı sergiler. Düşünürü göre modernite tamamlanmamış bir projedir. Bu sebeple modernitenin kriz ve patolojilerine bu bilinç ve söylemle yaklaşmaya özen gösterir.

John Tweedy ve Alan Hunt, Habermas'ın ilerici bir sosyal haklar politikasına nasıl katkı sağlayabileceğini tartıştıkları bir makalede, evrenselcilik, demokratik katılım ve diyalog temalarının bir arada düşünülmesinin, sosyal hakların yeniden inşasına zemin hazırlamaya yardımcı olabileceğini ama yine de yetersiz kaldığını dile getirirler. Düşünürü göre evrensel yurttaşlığa dayalı sosyal haklarla ilgili temel bir ikilem devam etmektedir. Bu ikilem, genişleyen alt sınıfın demokratik katılım dolayımıyla görünür kılınıp kılınamayacağına yöneliktir. Tweedy ve Hunt, toplumsal dayanışma güdülerinin oldukça azaldığına dikkat çekerek bu sorun karşısında politik bir yanıtın aranması gerektiğini savunurlar. Onlara göre refah sistemindeki değişiklikler ya da sosyal hakları sağlamlaştırma girişimleri, refahın geleceğine musallat olan bu temel ikilemi çözemez.<sup>681</sup> Yoksulluğa hak temelli yaklaşımlarda ön plana çıkan bir diğer düşünür olan Honneth de meseleyi sosyal haklar bağlamında ele alır. Kendi kendine işleyen liberal piyasa mantığının sekteye uğratılması gerektiğini belirten düşünür, refah devletinin dönüşümünü ve toplumsal özgürlüğü ön plana çıkarır. Honneth, Hegel'in sivil toplum analizinden ve yoksulluğu sivil topluma özgü radikal bir sorun

---

<sup>681</sup> Tweedy, J. & Hunt, A. (1994). "The Future of the Welfare State and Social Rights: Reflections on Habermas" (s. 311). *Journal of Law and Society*. Vol. 21, No. 3.

olarak ele alışından hareket eder. Ancak Hegel'in korporasyonları yoksulluk sorununu belirli bir düzeyde de olsa dengeye oturtabilecek toplumsal kurumlarından biri olarak görmesine itiraz eder ve özgürlüğün ancak öznelerarası tanınma ile gerçekleşebileceğini savunur. Tanınma temelli bir toplumsal özgürlüğe dikkat çeken Honneth, korporasyonların sivil alanda değil, devlet alanında yer alması gerektiğini ileri sürer.<sup>682</sup> Sivil toplumun bireysel özgürlük alanı olduğunu düşünen Honneth, yoksulluk sorununu yeniden dağıtım ve tanınma üzerinden ele alır. Nancy Fraser, tanınmayı kimlik ve kendini gerçekleştirmeyle sınırlandırdığı gerekçesiyle Honneth'i eleştirir. Honneth yeniden dağıtımı, temel ve kapsayıcı olarak gördüğü tanınmanın bir türevi olarak ele alırken Fraser, her iki kategoriyi adaletin ortak, temel ve karşılıklı olarak indirgenemez boyutları olarak ele alan bir 'perspektifçi düalist' analiz önerir.<sup>683</sup> Fraser, yeniden dağıtımdan kaynaklanan adaletsizliğin tanınmaya dair bir eksikliğe, aynı şekilde tanınmanın gerçekleşmemesi durumunun da ekonomik adaletsizliğe yol açtığını ifade ederek her iki kategorinin birbirinden ayrıldığı düalist bir yaklaşımı benimser. Honneth'in tanınma ve özgürlük anlayışı, yeniden dağıtıma dikkat çeken Dworkin'de eksik sayılabilecek bir noktayı göstermesi açısından önemlidir. Dworkin özellikle eşitsizliğin giderilmesini sağlayacak bir yeniden dağıtımın önemine dikkat çekse de, tanınma ve özgürlüğe yeterince vurgu yapmaması düşünürün teorisindeki eksik yönlerden biri olarak yorumlanabilir.

Yoksulluğun sosyal haklar ve öznelerarasılık/tanınma bağlamında ele alındığı Habermas-Honneth hattından ilerlemek, Tweedy ve Hunt'un hatırlattığı gibi, politik bir çözüm için yetersiz kalmaktadır. Bugün neo-liberalizmle birlikte tanınmaya ve özellikle tanınma süreçlerinin en önemli değerlerinden biri olan toplumsal dayanışmaya dair ne varsa çözülmeye uğramıştır. Politik katılım haklarından neredeyse hiç yararlanamayan yoksul ve güvencesiz bireylerin (bunlara göçmen-mülteciler de dâhil) görünürlüğünün daha da azalması riski giderek artmaktadır. Sosyal hakları tamamen dışarıda bırakmak elbette söz konusu olamaz ancak adaletsizliğin ve eşitsizliğin nedenlerine yönelik köklü bir eleştirel soruşturmaya yönelerek yoksulluğu en derinden yaşayan sınıfların toplumsal mücadelesine alan açmak gerekir. Yoksulluk kavramı etrafında şekillenen ve aşırı zenginleşmenin de

---

<sup>682</sup> Honneth, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory* (s. 77). Çev. Ladislaus Löb. Princeton, Oxford: Oxford University Press.

<sup>683</sup> Fraser, N. & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (s. 3). Çev. Joel Golb-James Ingram-Christiana Wilke. London&New York: Verso.

temelinde yatan eşitsizliklerin sorgulanması, yoksulluğun ve yoksulların görünürlüğü açısından önem arz eder. Foucault refah devletinin yoksulluğun görünürlüğünü ortadan kaldırma arzusunu “kapatılma” olgusu üzerinden ele alır. Güvenlik ve risk önlemleri alan, birey ve nüfus üzerinde düzenleyici ve disipline edici mekanizmalarını işleten iktidar, hastaları ve suçluları, yoksul ve kimsesizleri toplumsal yapıdan uzaklaştırır. Foucault hapishanenin yanı sıra çeşitli hayır kurumlarına, ıslahevlerine, işçi mekanlarına vb. bu bağlamda yaklaşır. 1657’de Paris’te kurulan Genel Hastane’de “yoksulların büyük kapatılması”na dikkat çeken düşünür, modern kapatılma tekniklerinin yoksulları toplumsal alanın dışına nasıl ittiğini göstermeye çabalar.

Yoksulluğa hak temelli çözüm arayışlarında hak kavramını insan kapasiteleri üzerinden tartışmaya açmak problemi özgürlükle ilişkilendirmek noktasında önem arz etmektedir. Amartya Sen, kapasiteleri kişinin değer verdiği bir yaşamı seçmek için gerekli olan özgürlükler bağlamında ele alır.<sup>684</sup> Bu noktada insan hakları ve kapasiteler kavramlarının -ikisi birbirinin alanını tamamen kapsayacak şekilde ele alınmadığı sürece- bir arada düşünülebileceğini savunur.<sup>685</sup> Eşitlik üzerine yürüttüğü tartışmalarda Dworkin, refah eşitliği modelini refahın göreceli oluşu, uygulanan ekonomik bir politikanın toplumun daha küçük bir grubu için yeterli olmayabileceği -eş deyişle çoğunluğu mutlu ederken azınlığı mutlu edemeyeceği- gibi sebeplerden ötürü eleştirir. Tıpkı Amartya Sen gibi Dworkin de insanların yapabilirliklerinin/kapasitelerinin artırılması ve kişinin değer verdiği yaşamı seçebilmesi gerektiğinin altını çizer. Dworkin, kişilerarası farkları dikkate alan, eşitlemeye değil, eşitler olarak muamele etmeye dayalı bir ekonomik sistem öngörür. Eşitliği politik bir ideal olarak tanımlayan düşünür, bir yandan serbest piyasaya diğer yandan ise sigorta piyasasına dayanan ikili bir ekonomik yapı önerir. Özellikle sigorta sistemi, bozulan ekonomik dengelerin düzeltilmesi, yoksullaşmanın önüne geçilmesi ve herkesin kendisi için değerli gördüğü yaşam biçimine ulaşabilmesi açısından kaynakların sürekli yeniden dağıtımına dayanır. Daha önce de dile getirildiği gibi, Dworkin oldukça zor bir taleple, bugün mevcut olan kaynak eşitsizliğinin giderilmesi için dağılımın yeniden yapılması gerektiğini vurgular. Bu zorluğa rağmen Dworkin’in eşitsizliğin giderilmesine yönelik talebi ise yoksulluk tartışmaları açısından oldukça önemlidir. Düşünür yetenek, başarı, zevk gibi birçok etkenin gözetilmesi gerektiğine

---

<sup>684</sup> Sen, A. (2004). *Özgürlükle Kalkınma* (s. 106). Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı.

<sup>685</sup> Sen, A. (2006). “Human Rights and Capabilities”, *Journal of Human Development* (s. 151). Vol. 6, No. 2.

ve eşitliğin salt bunlardan birindeki eşitliğe indirgenemeyeceğine yönelik vurgusundan dolayı, bireylerin taleplerinde/talepleri sırasında açığa çıkan haklar politikasına kapı aralayan bir pozisyona dâhil edilebilir. Amartya Sen'in de dikkat çektiği üzere, buradaki sorunlu yanlardan biri ise gerçek özgürlüklerin, piyasalar aracılığıyla kurumsal seçimin güvenli ellerine bırakılıyormuş izlenimi uyandırmasıdır. Böylesi bir durum, insanların beklentileriyle gerçekte olan şey arasındaki tekabüliyetin belirsizliğine, dolayısıyla sigorta piyasasının tek seferlik işler gibi çalışması anlamına yol açar.<sup>686</sup> Amartya Sen'e göre, Dworkin'in teorisi, kişilerarası farkların değerlendirilmesini sigorta piyasasındaki atomistik operatörlere bırakırken kendi kapasiteler yaklaşımı kişilerarası farkları kamusal akıl yürütmenin konusu yapar.<sup>687</sup>

Sonuç olarak, neo-liberal tüketim toplumunda piyasa aktörü olarak beliren yurttaşın görünümü 'hak talep' etme olgusu temelinde değişmelidir. Yoksulluğun giderilmesine yönelik -ister eşitlik ister özgürlük isterse de adalet temelli olsun- talepler yaşama hakkıyla iç içe geçmiştir. Bugün yaşama hakkını salt can güvenliği ya da beden bütünlüğünün korunmasına indirgemek mümkün değildir. Yaşam kalitesi ya da standardı, yaşama hakkını dolaylı yollardan da olsa etkilemektedir. Kriz dönemlerinde ortaya çıkan derin bunalımlar ve intihar vakaları bunun önemli göstergelerinden birisidir. Bugün yaşam, Foucault'nun da dikkat çektiği üzere iktidar tarafından ele geçirilmiştir ve bireylerin iktidara karşı kendi yaşama haklarını savunmaları mümkündür. Foucault, politik bir nesne olarak karşımızda duran yaşamla/yaşam hakkıyla beden, sağlık ve mutluluğa yönelik ihtiyaçların doyurulması hakkına göndermede bulunur. Bu yaklaşımdan hareketle bireylerin her türden ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri bir toplumda yaşamaya yönelik hak taleplerinin performatif bir karaktere sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu noktada Dworkin'in bakış açısı da önem kazanır. Dworkin özellikle "eşit saygı" hakkını temellendirirken bireylerin kendi yaşamlarının nasıl daha iyi olacağına karar verebileceklerine dikkat çekerek onların istedikleri yaşamı sürmesi için ihtiyaç duydukları ortamın, kaynak, mal ve fırsatların devlet tarafından sağlanmasının zorunlu olduğunu dile getirir. Habermas da eşit saygı ilkesine dayanan insan haysiyetini dikkate almayan hiçbir hak iddiasının gerekçelendirilemeyeceğini ileri sürer ve adaletin öznelerarası dayanışmada açığa çıkabileceğine dikkat çeker. Tartışmanın geldiği bu noktada, her üç düşünürün

---

<sup>686</sup> Sen, A. (2009). *The Idea of Justice* (s. 267). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

<sup>687</sup> A. g. e., s. 266.

görüşlerini ‘hak talep etme’ olgusunda buluşturmak önem arz eder. Dworkin’in eşit ilgi ve saygı hakkına dayanan koz olarak haklar anlayışı, Habermas’ın öznelarası demokratik politika vurgusu ve Foucault’nun stratejik-performatif haklar politiği, insan haklarını bir talep meselesi olarak düşünebilmemize olanak sağlar.

Çalışmanın bu bölümünde ilk olarak dört tartışma ekseninde Dworkin, Habermas ve Foucault arasında eleştirel bir karşılaştırma yapılmıştır. Bu tartışmalardan ilki hakların temellendirilmesi problemi, ikincisi adalet-insan hakları ilişkisi, üçüncüsü hukuk, iktidar ve şiddet ilişkisi, dördüncüsü ise insan-yurttaş gerilimidir. Yapılan karşılaştırmada düşünürler arasındaki benzer ve farklı yönler açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Dworkin insan haklarını eşit ilgi ve saygı ilkesinden hareketle temellendirirken, Habermas demokratik politikadan hareketle temellendirir. Foucault ise hakların temelsizliğini savunur. Adalet tartışmalarında farklı bakış açılarına sahip olsalar da, her üç düşünürün, adalet-yasa gerilimini aşabilmeye yönelik düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Yine her üç düşünür hukukun şiddet içeren bir biçimde karşımıza çıkabildiğine dikkat çekerler. Dworkin ve Habermas şiddet içermeyen bir hukuk teorisine yönelirken Foucault hukuk ve insan haklarını bir teori geliştirme amacı gütmeyen eleştirel süzgeçten geçirir. İnsan-yurttaş ikiliği üzerinden haklar tartışmasında ise, Habermas’ın kendi hukuk ve politika teorisini anayasal yurttaşlık temelinde geliştirdiği görülmektedir. Foucault her ne kadar yurttaşlık odaklı bir sistem kurmaya çalışmasa da, hak ihlalleri ve insanlık suçları karşısında ödev ve sorumluluk temelinde hareket eden bireylerden oluşan bir dünya yurttaşlığına dikkat çeker. Dworkin’in eşit ilgi ve saygı ilkesi tüm dünya yurttaşları için geçerli bir ilke olsa da, bu ilkeyi Habermas’ta gördüğümüz gibi bir öznelarası iletişim bağlamına oturtmaz. Düşünürler arasında bu dört temel tartışma ekseninde bir karşılaştırma yapıldıktan sonra, güncel kimi meselelere dair her üç düşünür arasında yine bir karşılaştırma yapılmış ve olası bir diyalog kurulmaya çalışılmıştır.

## 6. SONUÇ

Bu çalışmanın alanı çağdaş politika felsefesiyle sınırlandırılmış ve çağdaş düşüncede baskın olduğunu iddia ettiğimiz iki politik eğilimin yarattığı açmaz çerçevesinde insan hakları politikalarının eleştirel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Bu eğilimlerden ilki kimlik/farklılık eksenli politika, diğeri ise yurttaşlık temelli bir evrensellik politığıdır. İnsan hakları tartışmalarının daha çok ikinci eğilimle ilişkili şekilde yürütüldüğünü iddia etmek mümkündür. Ancak evrensellik politikasının da homojenleştirici bir eğilime yönelmesiyle birlikte çoğunlukla otoriteryanizme varan teorik ve pratik problemleri beraberinde getirdiği görülmektedir. İnsan hakları felsefesi de bu problemlerden muzdariptir. Teorik açmazlardan belki de en önemlisi, farklı kimlik ve talepleri bütünüyle yadsıyan bir evrensellik fikrinin politik düşünceye hâkim kılınmaya çalışılmasıdır. Bu da insan hakları tartışmalarının kimlik hareketlerine gözlerini kapamasına yol açmıştır. Pratik açmazlara verilebilecek en önemli örnek ise, kâğıt üzerinde kalan evrensel haklar söyleminin, Batı toplumlarının gerek ulusal çıkarlarını korumak gerek uluslararası dengeleri gözetmek adına, yeni sömürgeleştirici hamleleri desteklemek amacıyla kullanılmasıdır. Eş deyişle buradaki pratik problem, kimi hegemonik güçler ya da egemen devlet otoritelerinin kendi yapıp ettiklerini meşrulaştırmak için insan hakları politikasını ve demokrasiyi araçsallaştırmalarıdır. Bu da insan hakları söylemine duyulan güveni derin şekilde sarsmıştır. Bu teorik ve pratik açmazlar (buna en genel şekilde “haklar paradoksu” diyebiliriz), bugün insan hakları teorisi ve politikasının derin bir meşruiyet krizi yaşamasına yol açmıştır. Hatta öyle ki, bu meşruiyet krizinin aşılamayacağına yönelik bir inancın göstergesi olarak, insan haklarının sonunun geldiği iddiaları yükselmiştir.

Bu çalışmadaki amacımız (hakların sonunun geldiği iddiasının insan hakları tartışmasına yönelik yeni bir davet sergilediği vurgusunu içerecek biçimde) yukarıda bahsedilen iki eğilimin -ya da iki farklı politik hattın- birbirini tamamlayıcı bir ilişkide açıklanarak insan hakları tartışmalarına dâhil edilmesi ve eşzamanlı şekilde insan hakları teorisinin söylediğimiz politik bağlamda yeniden inşa edilmesi gerektiğini gerekçeleriyle birlikte ortaya koymaktır. Dolayısıyla çalışmada cevabı aranan temel

soru, hem kimlik politikalarını ve mücadelelerini görmezden gelmeyen ama aynı zamanda hakların politığını salt kimlik mücadelelerine indirgemeyen, hem de yurttaşlık politikasını soyut haklar kısıyacına ve ulusalcılığın dar sınırlarına hapsetmeyen bir insan hakları düşüncesinin üretilip üretilmeyeceği sorusudur. Başka bir ifadeyle, çalışmada bir yandan kimlik mücadelelerinin gözetildiği diğer yandan ise anayasa ve yurttaşlık tartışmasının, insan varlığının belirli bir özü ya da doğası olduğu iddiasından hareket etmeyen bir eğilimden yola çıkarak, hakların yeni bir özgürleştirici ethos bağlamında açığa çıkarılmasına yönelik bir imkânın çerçevesini ele almaya ve tartışmaya çalıştık.

Bu ilgi ekseninde organize olan bu çalışma, giriş ve sonuç bölümleri dışında dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Ronald Dworkin'in hukuk ve politika felsefesi üzerine bir okuma yapılarak düşünürün insan haklarını nasıl bir bağlama yerleştirdiğine yönelik tespitlerde bulunulmuş, bu tespitler çerçevesinde ise öne sürdüğü tezlerden hangilerinin çalışmanın temel iddialarını desteklediği, hangilerinin ise bu iddialarla karşıtlık içerisinde olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak düşünürün hukuk ve politika felsefesinin ana hatlarını oluşturan hukuk-ahlak ilişkisine ve düşünürün hukukta 'yorum'u nasıl konumlandığına değinilmiştir. Daha sonra ise düşünürün hukuki pozitivizm eleştirisi üzerinden geliştirdiği haklar tezi detaylandırılmıştır. Bir sonraki aşamada, Dworkin'in yürüttüğü adalet tartışmasına geçilerek eşitlikle özgürlüğü kendi adalet teorisinde nasıl konumlandığı soruşturulmuştur. Yürütülen soruşturmanın ardından da, Dworkin'in adalet ve eşitlik üzerinden faydacı hukuk teorisine yönelik eleştirilerine yer verilmiştir. Son olarak ise, düşünürün haklar sisteminin temeline yerleştirdiği eşit ilgi ve saygı hakkının ancak demokratik bir politikayla gerçekleşebileceğine yönelik iddiası değerlendirilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Habermas'ın insan haklarını hangi temellerden hareketle meşru bir zemine yerleştirmeye çalıştığı ele alınmıştır. Düşünürün demokratik politika anlayışının incelendiği kısımlarda, hakların ancak öznelerarası iletişimsel eylemden -eş deyişe meta-etik bir rasyonalitede açıklanan demokratik müzakere sürecinden- hareketle temellendirilebileceği iddiası değerlendirilmiştir. Yapılan değerlendirmenin ardından, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin insan hakları açısından yerleştiği bağlama dikkat çekilmiş, daha sonra ise bu bağlamın etik-politik bir tartışmanın zeminine nasıl yerleştirildiği gösterilmiştir. Düşünürün demokrasi ile insan hakları arasında kurduğu içsel ilişki ortaya koyulduktan sonra, bu



ilişkide açığa çıkan haklar sistemi incelenmiştir. Yapılan incelemenin ardından, Habermas'ın ulus-üstü bir haklar anlayışına ve anayasal yurttaşlık kavrayışına ancak öznelerarası iletişim dolayımıyla ulaşılabileceğine yönelik iddiası gündeme getirilmiştir. Son olarak ise, düşünürün kendi kozmopolitan demokratik politika teorisini, günümüz düşünsel ve vicdani çeşitliliği yüksek toplumlarının yaşadığı sorunları aşmaya yönelik bir çözüm önerisi olarak sunduğuna değinilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, haklarla ikircikli bir ilişki kurduğu gözlemlenen Foucault'nun, iktidar ve özgürlük ilişkisi bağlamına yerleştirebileceğimiz eleştirel ve olumsal haklar politığıne yer verilmiştir. Bu bölümde öncelikle Foucault'nun ele aldığı temel kavramlara ve bu kavramları sorunsallaştırma biçimi ve metodolojisine değinilmiştir. Ardından iktidar analizine geçilerek düşünürün modern öncesi dönemle modern dönem hukuk anlayışının birbirinden hangi noktalarda ayrıldığına yönelik tespitleri değerlendirilmiş, insan hakları söyleminin iktidar ilişkilerine eklenme biçimleri tartışılmıştır. Daha sonra, Foucault'nun ilk dönem çalışmalarıyla son dönem çalışma, röportaj ve yazıları arasında bir karşılaştırma yapılarak düşünürün insan haklarına yönelik olumsuz eleştirisinin olumlayıcı bir eleştiriye doğru evrildiği gösterilmeye çalışılmıştır. İnsan haklarının normatif bir temellendirmesini yapmaktan kaçınan Foucault'nun, hakları anti-özcü ve anti hümanist bir perspektiften ele almaya gayret ettiği görülmüştür. Bu perspektife uygun bir şekilde, hakları stratejik-taktiksel, performatif ve olumsal karakterli mücadele araçları olarak yorumlayan Foucault'nun, bir özgürlük pratiği olarak ele aldığı kendilik etiği anlayışı ile haklar politığı arasında bir ilişki kurulmuştur.

Çalışmanın son bölümünde eleştirel bir değerlendirme yapılmış ve insan hakları bağlamında çağdaş problem ve tartışmalara yer verilmiştir. Özellikle dört başlıkta somutlaşan tartışmalardan hareketle Dworkin, Habermas ve Foucault arasında bir diyalog kurulmaya çalışılmıştır. Birinci tartışma hakların temellendirilmesi problemidir. Bu tartışmada ulaşılan sonuç, Dworkin ile Habermas'ın haklara yönelik normatif bir temellendirmeden hareket ettikleri, ancak bunu yaparken özcü-metafiziğe düşmekten kaçındıklarıdır. Dworkin "eşit ilgi ve saygı hakkı"ndan hareketle insan haklarını temellendirirken, Habermas hakları yine eşit ve özgür katılımın esas alındığı demokratik politikadan hareketle bir temellendirmeye girişir. Her iki düşünürün aksine Foucault, hakların temellendirilmesine yönelmez, hakları iktidara karşı direnişin olumsal araçları olarak ele alır. İkinci tartışma, adalet ve insan hakları arasında nasıl

bir ilişki kurulması gerektiği üzerine yürütülmüştür. Bu tartışmada her üç düşünürün de doğal hukuk ile hukuki pozitivizmin adalet anlayışlarını reddettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Üç düşünür de bir taraftan toplumsal pratiklerden soyutlanmış bir adalet anlayışını reddederken, diğer taraftan adaletin yasayla özdeşleştirilmesine de itiraz ederek ortak bir zeminde buluşurlar. Dworkin ekonomik eşitsizliğe dikkat çektiği dağıtıcı adalet düşüncesiyle, Habermas adalet ilkelerinin öznelerarası karşılıklı tanınmada açığa çıkacağı düşüncesiyle, Foucault ise adaletin toplumsal mücadelenin diliyle ifade edilebileceğine yönelik düşüncesiyle ön plana çıkmıştır. Bu bölümde yürütülen üçüncü tartışma, hukuk, iktidar ve şiddet ilişkisinde insan haklarının nasıl ele alınabileceği üzerinedir. Her üç düşünür de insan haklarının bir yandan şiddet mekanizmalarına eklenirken, diğer yandan özgürleştirici bir karakter taşıdığı noktasında uzlaşırlar. Ancak Dworkin ile Habermas şiddetten arındırılmış bir hukuk aygıtı idesine yakın dururken, Foucault'nun hukuka ve onun şiddet boyutuna daha eleştirel yaklaştığı tespit edilmiştir. Yürütülen dördüncü tartışma, insan-yurttaş kıskacına takılmadan bir insan hakları düşüncesi geliştirmenin mümkün olup olmadığıdır. Bu tartışmadan hareketle varılan sonuç, Dworkin'in dünya yurttaşlığını dışlamayan bir eşitlik anlayışına sahip olduğu ancak teorisini yurttaşlık fikri üzerinden geliştirmediğidir. Ulaşılan bir diğer sonuç, normativizmden kaçınmaya çalışsa da Foucault'nun en nihayetinde bir dünya yurttaşlığı fikrine yaklaştığıdır. Bu tartışmada, görüldüğü kadarıyla, Habermas insan-yurttaş gerilimini aşmaya yönelik bir çözüm önerisi sunmada daha etkili argümanlara sahiptir, çünkü düşünürün hareket noktası, tüm dünya yurttaşlarını kapsayan öznelerarası iletişim uzamıdır. Bu dört temanın ardından, göçmenlik, Kovid-19 salgını ve yoksulluk gibi güncel konular insan hakları bağlamında ve çağdaş tartışmaları da gözetecek şekilde masaya yatırılmıştır.

Çalışmada yürütülen tüm bu tartışmaları ve düşünürler arasında yapılan eleştirel karşılaştırmaları özellikle dört temel argüman üzerinden sonuca bağlamak mümkündür. İlk argüman, metafizik olmayan bir insan hakları düşüncesine ihtiyaç duyulduğudur. Özcülüğe savrulan (bu öz sabit bir kimlik, aşkın bir güç, metafizik bir başlangıç ilkesi ya da insan özü düşüncesi olabilir) ve toplumsal-tarihsel gerçeklikten soyutlanmış bir insanlık ideali etrafında örülen kavramsal şemalar artık tıkanmıştır. Bu bağlamda çalışmada kendi düşünce sistemlerinin metafizik unsurlar içermediği iddiası taşıyan Dworkin, Habermas ve Foucault arasında eleştirel bir karşılaştırma yapılmıştır. Yapılan karşılaştırmada Dworkin'in zaman zaman metafiziğe savrulma riski içeren

kimi tezler öne sürdüğü görülmüştür. Düşünürün eşitlik tartışması çerçevesinde soyut hak kavramsallaştırmasına yönelmesi bu metafizik tınıyı çağrıştırır niteliktedir. Dworkin her ne kadar amacının metafizik yapmak olmadığını, hukuktan ahlaka kadar uzanan bir yorum metodu geliştirmek olduğunu ileri sürse de, ilgili tema bağlamında Habermas ile Foucault'ya kıyasla teorisi daha tartışmalı bir pozisyonda yer almaktadır.

Çalışmada ulaşılan ikinci argüman, her normatif ilginin/yaklaşımın zorunlu olarak metafizik bir temellendirme teşebbüsü anlamına gelmediğidir. Dworkin'in eşit ilgi ve saygı hakkını yukarıda da vurgulamaya çalıştığımız gibi soyut bir hak olarak kavramsallaştırması sorunlu görünse de, düşünürün (bu metafizik tınının farkında olarak) özellikle toplumsal-ekonomik eşitsizliği görünür kılmaları metafizik düzlemde bir kaçış teşebbüsü olarak yorumlanabilir. Buna ek olarak, düşünürün teorisinde normatif boyutu tüm somut yaşam pratikleri için geçerli olabilecek bir eşitlik temasıyla inşa etmeye çalıştığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu normatif boyut faydacılık eleştirisi ve ortaklık demokrasisi fikrinde daha da somutlaşmıştır. Yine ilk bakışta Habermas'ın "ideal konuşma durumu" varsayımından hareketle yöneldiği meta-etik rasyonalitenin normatif boyutunun tartışmaya açık yönleri olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki Habermas kanımca bu önerisiyle metafizik bir boyuta savrulmaz çünkü düşünür "ideal" kelimesini yaşam dünyamızda gerçek kılmak için çaba sarf edeceğimiz bir hedef anlamında ya da tüm iletişimsel süreçleri örgütleyecek bir başlangıç ilkesi anlamında kullanmaz. Habermas zaten böylesi bir hedefin ya da idealin yaşamda gerçekleştirilemeyecek bir şey olduğunun pekâlâ farkındadır. Bu kavramsallaştırma düşünür için yalnızca bir düşünsel kurgudur. Son olarak ise, Foucault düşüncesinin normativist eğilimleri olup olmadığı sorusunun tartışmaya açık olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Foucault bir yandan kendilik kaygısı etiğine yönelik düşüncelerinde görüldüğü gibi bireyin kendi yaşamına ihtimam göstermesi (kendi yaşamını bir sanat yapıtı gibi düşünerek inşa etmesi) gerektiğini ileri sürerken, diğer yandan da hükümetlere başta yaşam hakkı, iltica hakkı, savunulma hakkı olmak üzere hak ve özgürlükleri koruma noktasında bazı ödev ve sorumluluklar yükler. Bunların yanı sıra düşünür, hak ihlalleri ve insanlık suçlarına itiraz etme ödev ve sorumluluğuna sahip bireylerden oluşan bir dünya yurttaşlığı hakkını da kabul eder görünmektedir.

Üçüncü argüman, hakların talep meselesine dönüştürülerek toplumsal ve politik mücadelelerde açığa çıkan pratik bir boyuta taşınması gerektiğidir. Günümüzde özcü metafizik varsayımlardan hareketle her zaman ve her yerde geçerli, tamamlanmış bir

insan(lık) idealine sabitlenmiş haklar düşüncesini sahiplenmenin çok da mümkün olmadığı açıktır. Haklar ancak uygulandıkları (pratikte karşılandıkları) oranda varlık ve anlam kazanırlar. Bu argümanı takip ederek bu çalışmada Dworkin'in koz olarak hak anlayışı, Habermas'ın iletişimsel aklın öncülüğünde öznelerarası tanınmada açığa çıkan haklar sistemi ve Foucault'nun performatif haklar politiği arasında birbirini tamamlayıcı bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Kurulan bu ilişkide, Dworkin'in kolektif hak taleplerini önemseyen ancak koz mefhumunu daha ziyade bireylerin devlete yönelttiği talepler bağlamına yerleştiren sınırlı yaklaşımının Habermas'ın öznelerarasılığa dayalı müzakereci demokrasi teorisiyle aşılabileceği sonucuna varılmıştır. Yine Foucault'nun normatif temellendirmeden ısrarla kaçınmasının yarattığı boşluk ve hakların salt araçlar konumuna indirgenmesi riskini içeren düşünme biçimi Dworkin ve Habermas'ın düşünceleriyle aşılmaya çalışılmıştır.

Dördüncü argüman, üçüncüyle bağlantılı olacak şekilde, hakların etik-politik bir bağlama yerleştirilmesi gerektiğidir. Bu argümanı iki temel iddia üzerinden tartışmaya açmak mümkündür. İlk iddia, insan haklarının yaşadığı meşruiyet krizinin ve adalet sorununun sadece hukuk içerisine kalınarak çözülemeyeceğidir. İkinci iddia ise bu krizi aşmaya yönelik etik-politik bir teşebbüse ihtiyaç duyulduğudur. Dworkin, bir yandan hukuka etik bir perspektiften bakmanın gerekliliğini vurgularken diğer taraftan hukuku politik bir teşebbüs olarak yorumlar. Bireylerin hem kendi yaşamlarını iyi kılma hem de başkalarının yaşamına saygı gösterme noktasında etik bir sorumluluğa sahip olduğunu ifade eden düşünür, devlet ve hukuk sisteminin her bireyin yaşamına eşit özen göstermesini de politik ahlakın bir gereği olarak yorumlar. Habermas, yasallıkla meşruiyet geriliminin salt hukuk içerisinde kalınarak aşılamayacağını ileri sürerek demokratik bir politika anlayışının geliştirilmesi gerektiğini dile getirir. Bu bağlamda dayanışma ve adalet ilkeleri etrafında örülmüş bir öznelerarası iletişimi meta-etik rasyonel bir bakış açısından hareketle temellendirir. Foucault ise, hukukun iktidar mekanizmalarına eklemlendiğine dikkat çekerek hakların stratejik-taktiksel, performatif ve olumsal karakterini ön plana çıkarır. Bu bağlamda düşünürün bir özgürlük pratiği olarak yorumladığı kendilik kaygısı etiği, hakları tamamen dışarıda bırakmaz, sabit ve değişmez haklar anlayışı yerine kişinin kendi yaşam pratikleri doğrultusunda varlık ve anlam kazanan haklara göndermede bulunur.

Bu dört argümandan ilk ikisi, düşünürlerin post-metafizik bir düşünceye sahip oldukları -ya da öne sürdükleri fikirlerin metafizik bir boyut içermediği- yönündeki

kendi iddialarından hareketle geliştirilmiştir. Son iki argüman ise, çalışmanın temel sorusuna cevap vermek üzere geliştirilmiştir. Çalışmanın temel sorusu, bir yandan kimlik mücadelelerinin gözetildiği, diğer yandan ise anayasa ve yurttaşlık tartışmasının, insan varlığının değişmez bir özüne ya da doğasına gönderimde bulunmayan bir eğilimden hareketle yeniden kurulduğu bir teorik hattın inşa edilip edilemeyeceğine odaklanmıştır. Böylesi bir imkânın olanaklı olduğunu iddia eden bu çalışmada, insan hakları ve adalet sorununun, her iki politik eğilimin birbirini tamamladığı karşılıklı bir ilişki sayesinde çözüme kavuşturulabileceği fikri gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Hakların bir talep meselesine dönüşmesi gerek farklı kimlik mücadelelerinin gözetildiği gerekse homojenleştirici evrenselliğe takılı kalmayan bir haklar anlayışına ulaşma noktasında önem arz eder. Yine adalet ve insan haklarının sadece hukuki bir mesele değil, aynı zamanda etik-politik bir mesele olduğu kabul edilirse, özgürleştirici ve eşitlikçi bir ethos bağlamında açığa çıkarılabilecek normatif boyutun dolayısıyla kimlikleri sabitlemeyen, somutlaştırılabilir ve genelleştirilebilir bir haklar söylemi ve pratiği imkân dâhilinde olabilir.

## KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2011). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. Çev. Nihat Ülner-Mustafa Tüzel-Elçin Gen. İstanbul: Metis.
- Adorno, T. W. (2017). *Minima Moralia*. Çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan. 9. Basım. İstanbul: Metis.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.
- Agamben, G. (2020a). “Covid-19: Gereksiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali”. Çev. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/covid-19-gerekcesiz-bir-acil-durumun-yarattigi-istisna-hali/>. (Erişim Tarihi: 27.02.2020).
- Agamben, G. (2020b). “Korku Kötü Bir Yol Göstericidir”. Çev. Onur Civelek. <https://www.ekdergi.com/korku-kotu-bir-yol-gostericidir/>. (Erişim Tarihi: 20.03.2020).
- Agamben, G. (2020c). “Salgın Üzerine Düşünceler”. Çev. Derya Yılmaz. <https://www.e-skop.com/skopbulten/salgın-uzerine-dusunceler/5704>. (Erişim Tarihi: 28. 03. 2020).
- Agamben, G. (2020d). “Agamben: Bir Soru”. Çev. Koray Kırmızısakal-Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/agamben-bir-soru/>. (Erişim Tarihi: 16. 04. 2020).
- Agamben, G. (2020e). “Din Olarak Tıp”. Çev. Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/din-olarak-tip/>. (Erişim Tarihi: 03. 05. 2020).
- Agamben, G. (2020f). “Giorgio Agamben: Biyogüvenlik ve Siyaset”. Çev. Gerçeğin Günlüğü. <https://gercegingunlugu.blogspot.com/2020/05/giorgio-agamben-biyogüvenlik-ve-siyaset.html>. (Erişim Tarihi: 12. 05. 2020).
- Akı, E. İ. (2018). “Hart-Fuller Tartışması: Neden Anlaşamıyorlar?”, *Ankara Barosu Dergisi*. Cilt. 76, Sayı. 3 (ss. 103-150).
- Alessandrini, A. C. (2009). “The Humanism Effect: Fanon, Foucault, and Ethics Without Subjects”, *Foucault Studies*. No. 7 (ss. 64-80).
- Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Yusuf Alp-Mahmut Özışık. 5. Baskı. İstanbul: İletişim
- Arato, A. (1995-1996). “Reflexive Law, Civil Society, and Negative Rights”, *Cardozo Law Review*. Vol. 17 (ss. 785-789).
- Arendt, H. (2021). *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*. Çev. Bahadır Sina Şener. 7. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Ashley, D. (1982). “Jürgen Habermas and the Rationalization of Communicative Interaction”, *Symbolic Interaction*. Vol. 5, No. 1 (ss. 79-96).

- Ateşoğlu, G. (2005). “Hegel’de Hukuk Felsefesinden Tarih Felsefesine Geçiş”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 12 (ss. 14-27).
- Austin, J. (1995). *The Province of Jurisprudence Determined*. Ed. Wilfrid E. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press.
- Badiou, A. (2016). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.
- Balcı, A. (2015). “Michel Foucault’da Metot: Arkeoloji, Soybilim ve Etik”, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*. Cilt. 1, Sayı. 1 (ss. 26-34).
- Balibar, É. (1996). “İnsan Hakları” ve “Yurttaş Hakları”, Eşitlik ve Özgürlüğün Modern Diyalektiği”. Çev. Işık Ergüden. *Dersimiz: Yurttaşlık*. Haz. Turhan Ilgaz. İstanbul: Kesit (ss. 81-108).
- Balibar, É. (2016a). *Yurttaşlık*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: MonoKL.
- Balibar, É. (2016b). *Eşitliközgürlük*. Çev. Oylum Bülbül. İstanbul: Metis.
- Barrett, M. (2000). *Marx’tan Foucault’ya İdeoloji*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Doruk.
- Barry, N. P. (2004). *Modern Siyaset Teorisi* (s. 292). Çev. Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin. Ankara: Liberte.
- Başkır, Ü. D. (2015). “Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmopolitanizmi Yeniden Düşünmek”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Başkır, Ü. D. (2017). “Muğlaklığın Sınırında: *Oresteia*’da Hukuk, Şiddet, Adalet” *Siyasalin Peşinde: Dünyaya Tragedyalarla Bakmak*. Haz. Devrim Sezer-Nazile Kalaycı. İstanbul: Metis (119-169).
- Baxter, H. (2010). “Dworkin’s “One-System” Conception of Law and Morality”. *Boston University Law Review*. Vol. 90 (857-862).
- Baxter, H. (2019). “Law”. *The Cambridge Habermas Lexicon*. Ed. Amy Allen-Eduardo Mendieta. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*. Çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Alfa.
- Benjamin, W. (2006). “Tarih Kavramı Üzerine”. Çev. Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy. *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin’den Seçme Yazılar*. Haz. Nurdan Gürbilek. Dördüncü Basım. İstanbul: Metis (ss. 39-49).
- Benjamin, W. (2010). “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”. Çev. Ece Göztepe. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. Haz. Aykut Çelebi. İstanbul: Metis (ss. 19-42).
- Benhabib, S. (1992). “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, *Habermas and the Public Sphere*. Ed. Craig Calhoun. Cambridge: The MIT Press (ss. 73-98).
- Benhabib, S. (2006). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. Çev. Berna Akkoyal. İstanbul: İletişim.
- Benhabib, S. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları*. Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Bentham, J. (1987). “An Introduction to the Principles of Morals and Legislation”, *John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays*. Ed. Alan Ryan. London: Penguin Books.

- Bernstein, R. (2012). "The Normative Core of the Public Sphere", *Political Theory*. Vol. 40, No. 16 (ss. 767-778).
- Best, S. (1995). *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*. New York, London: The Guilford Press.
- Best, S. & Kellner, D. (1998). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı.
- Bidet, J. (2016). *Foucault'yu Marx'la Okumak*. Çev. Zehra Cunillera. İstanbul: Metis.
- Bix, B. H. (2004). "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Çev. Ertuğrul Uzun. Cilt. 6, Sayı. 2 (ss. 291-344).
- Bohman, J. (1994). "Review: Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: on Habermas's Faktizität und Geltung", *Law & Society Review*. Vol. 28, No. 4 (ss. 897-930).
- Brown, A. (2009). *Ronald Dworkin's Theory of Equality: Domestic and Global Perspectives*. Londond: Palgrave Macmillan.
- Brown, W. (2021). "Fedakâr/Kurban Yurttaşlık: Neoliberalizm, İnsan Sermayesi ve Kemer Sıkma Politikası". Çev. Emine Ayhan. *Cogito*. Sayı. 102 (ss. 45-73).
- Bumin, T. (1996). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York, London: Routledge.
- Butler, J. (2019). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. İstanbul: Metis.
- Chambers, S. (2003). "Deliberative Democratic Theory", *Annual Review of Political Science*. Vol. 6, No. 1 (ss. 307-326).
- Chevallier, P. (2013). "Michel Foucault and the Question of Right", *Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights*. Ed. Ben Golder, New York: Routledge (ss. 171-187).
- Coşkun, S. (2010). "Jürgen Habermas'ın Söylem Etiği Kuramında Ahlak Yargılarının Oluşumu ve Temellendirilmesi Sorunu", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi*.
- Coşkun, S. (2017). "Adalet Kavramına İki Farklı Yaklaşım: John Rawls ve Jürgen Habermas", *Felsefe Dünyası*. Sayı. 65 (ss. 164-188).
- Çalıcı, E. C. (2020). "Habermas'ta Hukukun Meşruluğunun Kaynağı Olarak Otonomi", *ViraVerita*. Sayı. 11 (ss. 153-184).
- Çiğdem, A. (1997). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. 2. Baskı. Ankara: Vadi.
- Çörekçiöğlü, H. (2010). "Giriş: Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. Hakan Çörekçiöğlü. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (ss. 1-16).
- Davidson, A. I. (1986). "Archaeology, Genealogy, Ethics", *Foucault: A Critical Reader*. Ed. D. Couzens Hoy. New York: Basil Blackwell (ss. 221-234).
- Deflem, M. (2014). "Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramında Hukuk", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. Çev. Ülker Yükselbaba. 72: 1 (ss. 877-894).



- Deflem M. (1996). "Introduction: Law in Habermas's Theory of Communicative Action", *Habermas, Modernity and Law*. Ed. Mathieu Deflem, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications (ss. 1-20).
- Delanty, G. (2020). "Six Political Philosophies in Search of A Virus: Critical Perspectives on the Coronavirus Pandemic". LSE 'Europe in Question' Discussion Paper Series. LEQS Paper No. 156 (ss. 1-17).
- Demirdal, M. B. (2014). "Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisi Işığında Yargıçların Rolü", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Cilt. XVIII, Sayı. 3-4 (ss. 789-820).
- Dericiler, Ö. Y. (2012). "Sosyal Haklara İlişkin Devlet Yükümlülükleri ve Devletin Değişen İşlevi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 23 (ss. 120-128).
- Derrida, J. (2000). "Hospitality", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. Çev. Barry Stocker & Forbes Morlock. Vol. 5, No. 3 (ss. 3-18).
- Derrida, J. (2010). "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli". Çev. Zeynep Direk. Şiddetin Eleştirisi Üzerine. Haz. Aykut Çelebi. İstanbul: Metis (ss. 43-133).
- Deveci, C. (2011). "Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayırıştırılmazlığı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (s. 35). Sayı: 9. 4. Baskı (ss. 25-43).
- Direk, Z. (2017). "Hakların Öznesi Olmak: Kırılğınlıktan Özerkliğe". *Cogito*. Sayı. 87 (ss. 117-135).
- Dosse, F. (1998). *History of Structuralism Vol 2*. Çev. Deborah Glassman. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Dworkin, R. (1977, 1978). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1981). "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 10, No. 3 (ss. 185-246).
- Dworkin, R. (1982). "Law as Interpretation". *Critical Inquiry*. Vol. 9 No. 1 (ss.179-200).
- Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle*. London: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1990). "Foundations of Liberal Equality". *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 11. Salt Lake City, Utah: University of Utah Press (ss. 1-119).
- Dworkin, R. (1997). "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı (ss. 137-155).
- Dworkin, R. (2000). "Affirmative Action: Is It Fair?", *The Journal of Blacks in Higher Education*. No. 28 (ss. 79-88).
- Dworkin, R. (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. 4. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2006a). *Is Democracy Possible Here?: Principles for A New Political Debate* (s. 131). Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Dworkin, R. (2006b). *Justice in Robes*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Oxford University Press.
- Dworkin, R. (2007). *Hakları Ciddiye Almak*. Çev. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost.
- Dworkin, R. (2011). *Justice for Hedgehogs*. London: Belknap Press of Harvard University Press.

- Dworkin, R. (2011b). “Siyasal Anayasanın Ahlaki Temelleri”, *Anayasa Yargısı*. Cilt. 27, Sayı. 1 (ss. 27-39).
- Dworkin, R. (2018). *Hukukun Hükümranlığı*. Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.
- Eagleton, T. (1990). *The Ideology of Aesthetic*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Edgar, A. (2006). *Habermas: The Key Concepts*. London and New York: Routledge.
- Ewald, F. (1990). “Norms, Discipline, and the Law”, *Representations*. No. 30 (ss. 138-161).
- Falzon, C. (2001). *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*. Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma.
- Ferry, L. & Renault A. (2015). *Siyaset Felsefesi-Üçüncü Kitap: İnsan Haklarından Cumhuriyetçi Düşünceye*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: Dergâh.
- Fine, R. & Smith, W. (2003). “Jürgen Habermas’s Theory of Cosmopolitanism”, *Constellations*. Vol. 10, No. 4 (ss. 469-487).
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Flynn, J. (2003). “Habermas on Human Rights: Law, Morality, and Intercultural Dialogue”, *Social Theory and Practice*. Vol. 29, No. 3 (ss. 431-457).
- Foucault, M. (1992a). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge.
- Foucault (1992b). *Dostluğa Dair*. Çev. Cemal Ener. İstanbul: Telos.
- Foucault, M. (1997a). “The Moral and Social Experience of Poles Can No Longer Be Obliterated”. *Power*. Ed. J. D. Faubion. New York: The New Press (ss. 465-473).
- Foucault, M. (1997b). “Open Letter to Mehdi Bazargan”, *Power*. Ed. J. D. Faubion. New York: The New Press (ss. 439-442).
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. 3. Baskı. İstanbul: Birey.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Çev. M. Ali Kılıçbay. 2. Baskı. İstanbul: İmge.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2011a). “İktidar Üzerine Diyalog”, Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*. Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 181-195).
- Foucault, M. (2011b). “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”. Çev. Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*. Haz. Ferda Keskin. 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı (ss. 163-278).
- Foucault, M. (2011c) “Nietzsche, Soybilim, Tarih” *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*. Çev. Işık Ergüden. Haz. Ferda Keskin. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 230-254).
- Foucault (2011d). “İki Ders”, Çev. Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*. Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 86-117).
- Foucault (2011e). “Yönetimsellik”, Çev. Osman Akınhay-Ferda Keskin. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*. Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 264-287).
- Foucault, M. (2011f). “İnsan Öldü mü?”, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar 5*. Çev. Işık Ergüden. Haz. Ferda Keskin. 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 31-37).

- Foucault, M. (2011g). “Ayaklanmak Faydasız mı?”, Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*. Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 297-302).
- Foucault (2011h). “Dünyayı Anlamak için Yöntembilim: Marksizmden Nasıl Kurtulmalı?”. Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*. Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 238-263).
- Foucault (2011i). “Klaus Croissant İade Edilecek mi?”. Çev. Işık Ergüden. *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*. Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 158-163).
- Foucault, (2011j). “Derrida’ya Cevap”. Çev. Işık Ergüden. *Büyük Kapatılma: Seçme Yazılar 3*. Haz. Ferda Keskin. 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 31-47).
- Foucault, M. (2012). *Doğruyu Söylemek*. Çev. Kerem Eksen. Haz. Ferda Keskin, Üçüncü Basım. İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu*. Çev. Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi: 1981-1982 Dersleri*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2018). *Toplumunu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.
- Foucault, M. (2019a). “Özne ve İktidar”, Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 57-81).
- Foucault, M. (2019b) “İktidarın Gözü”. *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*. Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 87-107).
- Foucault (2019c). “Michel Foucault ile Söyleşi”. *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*. Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 260-273).
- Foucault, M. (2019d). “Hakikat Kaygısı”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 82-95).
- Foucault, M. (2019e) “İktidar ve Bilgi”. *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*. Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 167-184).
- Foucault, M. (2019f) “Göz Kamaştırıcı Hayvan: İktidar”, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*. Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 151-166).
- Foucault, M. (2019g) “İktidarın Halkaları”. Çev. Işık Ergüden. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 136-156).
- Foucault, M. (2019h) “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 215-240).
- Foucault, M. (2019i). “Hakikat, İktidar ve Kendilik”. Çev. Işık Ergüden. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 96-102).

- Foucault, M. (2019j) “Bir Varoluş Estetiği”, Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 255-261).
- Foucault, M. (2019k). “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”, Çev. Işık Ergüden. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 281-282).
- Foucault, M. (2019l). “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*. Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. Haz. Ferda Keskin. 5. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 274-287).
- Foucault, M. (2019m). “Polemik, Siyaset ve Sorunsallaştırmalar”. Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 271-280).
- Foucault (2019n). “Aydınlanma Nedir?”, Çev. Osman Akınhay. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı (ss. 157-167).
- Foucault, M. (2000). “Eleştiri Nedir?”, *Eleştiri Nedir-Kendilik Kültürü*. Çev. Murat Erşen. Haz. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. & Chomsky, N. (2012). *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: bgst.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Çev. Joel Golb-James Ingram-Christiana Wilke. London&New York: Verso.
- Fuller, L. L. (1958). “Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart”, *Harvard Law Review*. Vol. 71, No. 4 (ss. 630-672).
- Gambetti, Z. (2012). “Foucault’dan Agamben’e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi”, *Cogito*. Sayı. 70-71 (ss. 21-38).
- Geuss, R. (2002). *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı.
- Golder (2010). “Foucault and the Unfinished Human of Rights”, *Law, Culture and the Humanities*. Vol. 6, No. 3 (ss. 354-374).
- Golder (2011). “Foucault’s Critical (Yet Ambivalent) Affirmation: Three Figures of Rights”, *Social and Legal Studies*. Vol. 20, No. 3 (ss. 283-312).
- Golder, B. (2012). “The Distribution of Death: Notes towards a Bio-political Theory of Criminal Law”, *New Critical Legal Thinking: Law and the Political*. Ed. Matthew Stone-Illan rua Wall-Costas Douzinas. New York: Routledge (ss. 1-10).
- Golder, B. (2015). *Foucault and the Politics of Rights*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Golder, B., & Fitzpatrick, P. (2009). *Foucault’s Law*. New York: Routledge.
- Goode, L. (2005). *Jürgen Habermas, Democracy and the Public Sphere*. London, Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Göksu, H. T. (2014). “Ronald Dworkin’in Adalet Kuramında Temel Kavramlar: Haklar, İlkeler ve İdeal Yargıç Herkül”, *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*. Sayı. 4 (ss. 114-132).

- Grotius, H. (1967). *Savaş ve Barış Hukuku*. Çev. Seha L. Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Guest, S. (2013). *Ronald Dworkin*. 3. Baskı. Stanford: Stanford University Press.
- Gutting, G. (2010). *Foucault*. Çev. Hakan Gür. İstanbul: Dost.
- Gülenç, K. (2020). “Politik Felsefe ve Normativite”, *Politik Felsefe Nedir?*. Haz. M. Ertan Kardeş. İstanbul: Tekin (ss. 255-277).
- Güner, R. O. (2019). “İnsan Haklarına Eleştirel Yaklaşımlarda Özne Sorunu”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Gürel, Ö. E. (2021). “Habermas’ın Hukuk Felsefesinde Anayasa ve Devrim İlişkisi: Mahcup Bir Hegelci Olarak Demokratik Cumhuriyeti Savunmak mı?”, *Alacakaranlıkta Hegel’i Düşünmek*. Der. Kurtul Gülenç-Ö. Emrah Gürel. İstanbul: Ayrıntı (ss. 179-221).
- Güler, Ö. E. (2022). “Geuss, Benhabib, Jay ve Toker: Jürgen Habermas, Demokratik Tahayyül ve Sosyalist Strateji”, *Birikim Dergisi*. Sayı. 397 (ss. 24-35).
- Hendry, J. (2008). “Governance, Proceduralisation and Justice: Some Challenges to the Legal Paradigm”, *Law & Critique*. Vol. 19, No. 3 (ss. 345-361).
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests*. Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1974). “The Public Sphere: An Encyclopedia Article”, *New German Critique*. No. 3 (ss. 49-55).
- Habermas, J. (1988). *Theory and Practice*. Çev. John Viertel. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1989). *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate*. Ed. & Çev. Shierry Weber Nicholsen. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Çev. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Çev. William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, J. (1997). “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinde Denek Taşı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı (ss. 116-126).
- Habermas, J. (1998). *Sosyal Bilimlerin Mantiği Üzerine*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı.
- Habermas, J. (1999). “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık*. Çev. Zeynep Gürata-Cem Gürsel. Haz. Seyla Benhabib. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı (ss. 37-50).
- Habermas, J. (2001a). *İletişimsel Eylem Kuramı 1: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı.
- Habermas, J. (2001b). *İletişimsel Eylem Kuramı 2: İşlevselci Aklın Eleştirisi*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı.

- Habermas, (2001c). *The Postnational Constellation: Political Essays*. Çev. & Ed. Max Pensky. Cambridge.
- Habermas, J. (2003). “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno”, *Cogito*. Sayı. 36 (ss. 85-109).
- Habermas, J. (2007a). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Çev. Christian Lenhardt-S. Weber NicholSEN. 3. Baskı. Maldon: Polity Press.
- Habermas, J. (2007b). *Bölünmüş Batı*. Çev. Dilman Muradoğlu. İstanbul: Yapı Kredi.
- Habermas, J. (2009). “Aklın Kamusal ve Alenî Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls’un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler”, *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*. Der. Murat Özbek. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (ss. 43-74).
- Habermas, J. (2010a). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak. Çev. İlknur Aka. 5. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.
- Habermas, J. (2010b). “The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights”, *Metaphilosophy*. Vol. 41, No. 4 (ss. 464-480).
- Habermas, J. (2012). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*. Çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi.
- Habermas, J. (2014). “Demokratik Bir Avrupa Anayasası için Katkı”, *Jürgen Habermas ile Avrupa’yı Onarmak*. Çev. Z. Karagöz-M. E. Yılmaz- Z. Atay. Der. Yves Charles Zarka. İstanbul: Pinhan (ss. 59-78).
- Habermas, J. (2018a). *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar. 15. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Habermas, J. (2018b). *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Geleceği*. Çev. Medeni Beyaztaş. 2. Baskı. İstanbul: Yarın.
- Habermas, J. (2019). “İdeoloji” Olarak Teknik ve Bilim. Çev. Mustafa Tüzel. 10. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.
- Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği*. Çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol.
- Habermas, J. (2020b). “Jürgen Habermas: Bu Krizde Hiçbir Şey Bilmediğimizi Çok İyi Bilerek Hareket Etmeliyiz”. <https://medyascope.tv/2020/04/12/jurgen-habermas-bu-krizde-hicbir-sey-bilmedigimizi-cok-iyi-bilerek-hareket-etmeliyiz/>. (Erişim Tarihi: 12.04.2020).
- Habermas, J. (20121). “Once again: On the relationship between morality and ethical life”, *European Journal of Philosophy*. Vol. 29, No. 3 (ss. 543-551).
- Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press.
- Hart, H. L. A. (1958). “Positivism and the Separation of Law and Morals”, *Harvard Law Review*. Vol. 71, No. 4 (ss. 593-629).
- Hart, H. L. A. (1983). *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Clarendon.
- Hart, H. L. A. (1994). *The Concept of Law*. 2. Baskı. Oxford: Clarendon Press.
- Hart, H. L. A. (2017). “Pozitivizm ve Hukuk ile Ahlâkın Ayrılması”, *H. L. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı* (ss. 141-143). Ed. Sercan Gürler. İstanbul: Tekin (ss. 101-152).

- Hegel, (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
- Held, D. (2005). “Principles of Cosmopolitan Order”, *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Ed. Gillian Brock-Harry Brighouse. London: Cambridge University Press (ss. 10-27).
- Hobbes, T. (2018). *Leviathan*. Çev. Semih Lim. 18. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi.
- Honneth, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel’s Social Theory*. Çev. Ladislaus Löb. Princeton, Oxford: Oxford University Press.
- Honneth, A. (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki.
- Hume, D. (1985). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Ed. Charles W. Hendel. Indianapolis: The Bobs Merrill Co.
- Hunt, A. (1992). “Law’s Empire or Legal İmperialism?”. *Reading Dworkin Critically*. Ed. Alan Hunt. Oxford: Berg Publishers, Inc (ss. 9-44).
- Hunt, A. (2010). “Foucault’s Expulsion of Law: Toward a Retrieval”, *Law & Social Inquiry* (s. 88). Vol. 17, No. 1 (ss. 1-38).
- Kant, I. (1982). “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, *Yazko Felsefe Yazıları*. Çev. Uluğ Nutku. Sayı. 4 (ss. 117-129).
- Kant, I. (1984a). “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme (1795)”, *Kant: Seçilmiş Yazılar*. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi (ss. 223-266).
- Kant, I. (1984b). “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”. *Kant: Seçilmiş Yazılar*. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi (ss. 211-222).
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer-Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. Ioanna Kuçuradi-Ülker Gökberk-Fusun Akatlı. 3. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2010). “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz” [Teori ve Pratik]”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (ss. 17-56).
- Kardeş, M. E. (2017). “Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler”. *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Der. M. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki (ss. 29-48).
- Kelsen, H. (2020). *Saf Hukuk Kuramı: Hukuk Kuramının Sorunlarına Giriş*. Çev. Ertuğrul Uzun. İstanbul: Nora.
- Keskin, F. (1996). “Foucault’da Şiddet ve İktidar”. *Cogito*. Sayı. 6-7 (ss. 117-122).
- Keskin, F. (2011), “Söylem, Arkeoloji ve İktidar”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı. 9. 4. Baskı (ss. 15-24).

- Keskin, F. (2019). "Sunuş: Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Haz. Ferda Keskin, 6. Basım, İstanbul: Ayrıntı (ss. 11-24).
- Koloş, U. (2015). *Foucault, İktidar ve Hukuk: Modern Hukukun Soybilimi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Lemke, T. (2016). *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi*. Çev. Özge Karlık, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Levinson, D. J. (1999). "Rights Essentialism and Remedial Equilibration", *Columbia Law Review*. Vol. 99, No. 4 (ss. 857-940).
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Çev. Fahri Bakırcı. 2. Baskı. Ankara: Ebabil.
- Lorenzini, D. (2020). "Koronavirüs Zamanında Biyopolitika". Çev. Zehra Mike Yücekaya. <https://polenekoloji.org/koronavirus-zamaninda-biyopolitika/>. (Erişim Tarihi: 24.04.2020).
- Liotard, J. F. (1997). *Postmodern Durum*. Çev. Ahmet Çiğdem. 2. Basım. Ankara: Vadi.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı.
- Mouffe, C. (1994). "Radikal Demokrasi: Modern mi Postmodern mi?". Çev. Mehmet Küçük. *Modernite versus Postmedirnite*. Der. Mehmet Küçük. 2. Basım. Ankara: Vadi (ss. 182-196).
- Mackie, J. (1977). "The Third Theory of Law", *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 7, No. 1 (ss. 3-16).
- Marcuse, H. (2020). "Max Weber'in Çalışmasında Endüstrileşme ve Kapitalizm", *Olumsuzlamalar: Eleştirel Teori Denemeleri*. Çev. F. Betül Tatlı. İstanbul: Ayrıntı (ss. 193-214).
- Marinac, A. S. (2007). "Dworkin on the Half-Forward Flank: The Jurisprudence of AFL's *Spirit of the Laws*", *Marquette Sports Law Review*. Vol. 17, No. 2 (ss. 503-517).
- Marx, K. (1997). *Yahudi Sorunu*. Ankara: Sol.
- Marx, K. & Engels, F. (1992). *Alman İdeolojisi*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol.
- Marx, K. & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. Çev. Tonguç Ok-Olcay Geridönmez. 2. Baskı. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- McCarthy, T. (1994). "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*. Vol. 105, No. 1 (ss. 44-63).
- Metin, S. (2003). "Ronald Dworkin'in Hukuk Teorisinde Yorum Yaklaşımı". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. Cilt: LXI. Sayı. 1-2 (ss. 35-83).
- Mill, J. S. (1946). *Faydacılık*. Çev. Şahap Nazmi Coşkunlar. Ankara: MEB Yayınları.
- Mikalsen, K. (2013). "Kant and Habermas on International Law", *Ratio Juris*. Vol. 26, No.2 (ss. 302-324).
- Moka-Mubelo, W. (2017). *Reconciling Law and Morality in Human Rights Discourse: Beyond the Habermasian Account of Human Rights*. Switzerland: Springer International Publishing.



- Modood, T. (2014). *Çokkültürcülük, Bir Yurttaşlık Tasarımı*. Çev. İsmail Yılmaz. Ankara: Phoenix.
- Morris, M. (2009). "Social Justice and Communication: Mill, Marx, and Habermas", *Social Justice Research*. No. 22 (ss. 134-155).
- Nascimento, A. (2016). "Human Rights and the Paradigms of Cosmopolitanism: From Rights to Humanity", *Human Rights, Human Dignity, and Cosmopolitan Ideals: Essays on Critical Theory and Human Rights*. Ed. Matthias Lutz-Bachmann-Amos Nascimento. New York: Routledge (ss. 95-118).
- Nancy, J-L. (2020). "A Viral Exception". *Coronavirus, Psychoanalysis, and Philosophy: Conversations on Pandemics, Politics, and Society*. Ed. Fernando Castrillón-Thomas Marchevsky. London&New York: Routledge (s. 27).
- Nickel, J. W. (1982). "Equal Respect and Human Rights", *Human Rights Quarterly*. Vol. 4, No. 1 (ss. 76-93).
- Nielsen, T. H. & Habermas, J. (1990). "Jürgen Habermas: Morality, Society and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen", *Acta Sociologica*. Vol. 33, No. 2 (ss. 93-114).
- Niemi, J. I. (2015). "Jürgen Habermas's Theory of Communicative Rationality: The Foundational Distinction between Communicative and Strategic Action", *Social Theory and Practice*. Vol. 31, No. 4 (ss. 513-532).
- Oksala, J. (2005). *Foucault on Freedom*. New York: Cambridge Press.
- Oranlı, İ. (2012). "Biyo-Politikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştirisi", *Cogito*. Sayı. 70-71 (ss. 39-51).
- Özkan, S. Ç. (2018). "Ronald Dworkin'in İlkeler Yöntemiyle Bir Mahkeme Kararını Yeniden Yazmak: Herkül Olmayı Denemek: (AİHM'de Osman Murat Ülke ve Türkiye Davası)", *Hacettepe HFD*. Cilt. 8, Sayı. 1 (ss. 5-26).
- Özkök, G., (2002a). "Ronald Dworkin'de Adalet ve Haklar", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi 5* (ss. 98-106).
- Özkök, G. (2002b). "Hukuki Belirsizlik Problemi Üzerine", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Cilt. 51, Sayı. 2 (ss. 1-18).
- Özmas, U. (2012). "İktidardan Biyoiktidara", *Cogito*. Sayı. 70-71 (ss. 53-81).
- Paden, R. (1987). "Foucault's Anti-Humanism", *Human Studies*. Vol. 10, No. 1 (ss. 123-141).
- Paras, E. (2016). *Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*. Çev. Yunus Çetin. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Perry, S. (2006). "Hart on Social Rules and the Foundations of Law: Liberating the Internal Point of View", *Fordham Law Review*. Vol. 75, Issue. 3 (ss. 1171-1209).
- Posner, R. A. (1990). *The Problems of Jurisprudence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Posner, R. A. (2017). "Hukuk ve Edebiyat: Tekrar tartışılmakta olan bir ilişki". *International Journal of Human Sciences*. Çev. Hasan Yazıcı-Osman Aydın. Vol. 14, No. 4. (ss. 3756-3779).

- Prozorov, S. (2007). *Foucault, Freedom and Sovereignty*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Putnam, H. W. (2008). "Capabilities and Two Ethical Theories". *Journal of Human Development*. Vol. 9, No. 3 (ss. 377-388).
- Rancière, J. (2005). *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*. Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Aralık.
- Rasmussen, D. M. (1994). "How is Valid Law Possible: A Review of Faktizität und Geltung by Jürgen Habermas", *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 20, No. 4 (ss. 21-44).
- Rawls, J. (2020). *Bir Adalet Teorisi*. Çev. Vedat Ahsen Coşar. 3. Baskı. Ankara: Phoenix.
- Revel, J. (2006). *Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Otonom.
- Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Say.
- Revel, J. (2012b). "Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu". Çev. Şeyda Öztürk, *Cogito*. Sayı. 70-71 (ss. 9-20).
- Reynolds, J. M. (2004). "Pragmatic Humanism" in Foucault's Later Work", *Canadian Journal of Political Science*. Vol. 37, No. 4 (ss. 951-977).
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. Çev. Mehmet Küçük-Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı.
- Rosenfeld, M. (1995). "Law as Discourse: Bridging the Gap between Democracy and Rights", *Harvard Law Review*. Vol. 108, No 5 (ss. 1163-1189).
- Rousseau, J. J. (2005). *Ekonomi Politik*. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: İmge.
- Rousseau, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sağlam, R. (2012). "Derrida ve Dworkin Arasındaki İlişki: Yapıbozum ve Yargıç Herkül" (ss. 275-320). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. Cilt. 61. Sayı. 1 (ss. 275-320).
- Savaşçın, Z. (2021). "Kant ve Benhabib'de Kozmopolit Hak: Bir Yurttaşlık Zemini Olarak İnsan hakları". *Cogito*. Sayı. 102 (ss.98-112).
- Schaffer, J. K. (2015). "The co-originality of Human Rights and Democracy in an International Order", *International Theory*. Vol. 7, No. 1 (ss. 96-124).
- Schmidt, J. (1997). "Habermas and Foucault". *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*. Ed. Maurizio Passerin d'Entrèves-Seyla Benhabib. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. 147-171.
- Schneider, C. (2000). "The Constitutional Protection of Rights in Dworkin's and Habermas' Theories of Democracy". *UCL Jurisprudence Review 2000*. 101-121.
- Seaton, J. (1999). "Law and Literature: Works, Criticism, and Theory", *Yale Journal of Law & the Humanities*. Vol. 11 (ss. 479-508).
- Sen, A. (1979). "Utilitarianism and Welfarism", *The Journal of Philosophy*. Vol. 76, No. 9 (ss. 463-489).

- Sen, A. (2004). *Özgürlükle Kalkınma*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı.
- Sen, A. (2006). "Human Rights and Capabilities". *Journal of Human Development*. Vol. 6, No. 2 (ss. 151-166).
- Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Siisiäinen, L. (2016). "Foucault and Gay Counter-Conduct", *Global Society*. Vol. 30, No. 2 (ss. 301-319).
- Smart, B. (1986). "The Politics of Truth and The Problem of Hegemony", *Foucault: A Critical Reader*, Ed. David Couzens Hoy, Oxford: Basil Blackwell,
- Sokhi-Bulley, B. (2013). "Human Rights as Technologies of the Self: Creating the European Governmentable Subject of Rights", *Re-reading Foucault: on Law, Power and Rights*. Ed. Ben Golder. New York: Routledge (ss. 229-247).
- Steinhoff, U. (2015). "Against Equal Respect and Concern, Equal Rights, and Egalitarian Impartiality", *Do All Persons Have Equal Moral Worth?*. Ed. Uwe Steinhoff. Oxford: Oxford University Press (ss. 142-172).
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. Çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı.
- Tebbit, M. (2005). *Philosophy of Law: An Introduction*. Routledge, London and New York: Routledge.
- Tekelioğlu, O. (2011), "Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault'nun "Kendilik Teknolojileri"ne Bir Bakış", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı. 9. 4. Baskı (ss. 45-55).
- Thomassen, L. (2010). *Habermas: A Guide for the Perplexed*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Toker, N. (2022). "Nilgün Toker'le Söyleşi: Liberal değerler ve liberal kalamayan liberaller...", *Birikim*. Sayı. 393-394 (ss. 6-15).
- Torun, Y. (2008). *Ronald Dworkin'in Hukuk ve Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik ve Özgürlük Sorunu*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Troper, M. (2011). *Hukuk Felsefesi*. Çev. Işık Ergüden. Ankara: Dost.
- Türkbağ, A. U. (2003). "Haklar, Hakkaniyet, Bütünlük ve Adalet: Dworkin'in Adalet Perspektifi", *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 9 (ss. 88-95).
- Tunçel, A. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tweedy, J. & Hunt, A. (1994). "The Future of the Welfare State and Social Rights: Reflections on Habermas". *Journal of Law and Society*. Vol. 21. No. 3 (ss. 288-316).
- Uslu, A. (2017). "Politik ve Entelektüel Bağlamı İçinde Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Der. M. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki (ss. 89-114).
- Urhan, V. (2007). "M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü", *Kaygı*. Sayı. 9 (ss. 99-118).
- Uzun, E. (2016). "Yorumu Hukuktan Kurtarmak", *Ankara Barosu Dergisi*. Sayı. 2 (ss. 227-263).

- Vujadinović, D. (2011). “Ethics and Morality in Dworkin’s Political Philosophy”. *25th IVR World Congress: Law, Science and Technology*. Frankfurt. 15–20 August. Paper Series (098).
- Wacks, R. (2013). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*. Çev. Engin Arıkan. 8. Baskı. İstanbul: Tekin.
- Warren, M. (1989). “Liberal Constitutionalism as Ideology: Marx and Habermas”, *Political Theory*. Vol. 17, No.4 (ss. 511-534).
- Weeks, J. (1998). “Farklılığın Değeri”. *Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*. J. Rutherford ve diğerleri. Çev. İrem Sağlam. İstanbul: Sarmal (ss. 85-100).
- Weinberger, O. (1999). “Legal Validity, Acceptance of Law, Legitimacy: Some Critical Comments and Constructive Proposals”, *Ratio Juris*. Vol. 12, No. 4 (ss. 336-353).
- Wood, A. W. (1985). “Habermas’s Defense of Rationalism”, *New German Critique*. No. 35 (ss. 145-164).
- Yükselbaba, Ü. (2008). “Habermas’da Kamusal/Alan Özel Alan Ayrımı”, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- Yükselbaba, Ü. (2010). “Kant’ın Ahlak Felsefesinden Habermas’ın Söylem Etiğine Geçiş”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 22 (ss. 142-166).
- Zelyüt, S. (1997). *Rawls ve Macintyre: İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*. Ankara: Vadi.
- Zengin-Arslan, B. (2020). “Salgının İcadı Olur mu? Agamben ve Büyük Körlüğü”. *Toplum ve Bilim*. Sayı. 152.
- Zivi, K. (2012). *Making Rights Claims: A Practice of Democratic Citizenship*. New York: Oxford University Press.
- Žižek, S. (2020a). “Zizek: Koronavirüsü, Kapitalizme ‘Kill-Bill-vari’ Bir Darbedir, Komünizmin Yeniden İcat Edilmesine Yol Açabilir”. Çev. Öznur Karakaş-Koray Kırmızısakal. <https://terrabayt.com/manset/zizek-koronavirusu-kapitalizme-kill-bill-vari-bir-darbedir-komunizmin-yeniden-icat-edilmesine-yol-acabilir/>. (Erişim Tarihi: 28.02.2020).
- Žižek, S. (2020b). “Zizek: Koronavirüsü Karar Vermeye Zorluyor: Ya Küresel Komünizm Ya Orman Kanunları”. Çev. Serap Güneş-Koray Kırmızısakal. <https://terrabayt.com/dusunce/zizek-koronavirusu-karar-vermeye-zorluyor-ya-kuresel-komunizm-ya-orman-kanunlari/>. (Erişim Tarihi: 12.03.2020).
- Žižek, S. (2020c). “Gözetlemek ve Cezalandırmak mı? Evet, Lütfen”. Çev. M. Semih Öztekin, Koray Kırmızısakal, Öznur Karakaş. <https://terrabayt.com/dusunce/gozetlemek-ve-cezalandirmak-mi-evet-lutfen/>. (Erişim Tarihi: 18.03.2020).

## **ÖZGEÇMİŞ**

2006 yılında lise, 2011 yılında ise lisans eğitimini tamamlamıştır. 2016 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı yüksek lisans programından, 2020 yılında ise Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Anabilim Dalı yüksek lisans programından mezun olmuştur. Çalışma ve ilgi alanları şunlardır: Çağdaş siyaset ve ahlak felsefesi, hukuk felsefesi, Frankfurt Okulu, insan hakları, demokrasi.