

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

HUKUK, ADALET VE İNSAN HAKLARI

ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

COSTAS DOUZINAS

Çeviri ve Sunuşlar:

Rahja Sağlam - Kasım Akbaş

HUKUK, ADALET ve İNSAN HAKLARI

Eleştirel Bir Yaklaşım

Costas Douzinas

Çeviri ve Sunuşlar: Rabia Sağlam-Kasım Akbaş



NotaBene Yayınları

HUKUK, ADALET ve İNSAN HAKLARI

Eleştirel Bir Yaklaşım

Costas Douzinas

Çeviri ve Sunuşlar: Rabia Sağlam-Kasım Akbaş

Kapak Tasarımı ve Dizgi: Can Kaya

Baskı ve Cilt: Hermes Tanıtım Ofset Baskı Hiz. Kağ. Ltd. Şti. Sertifika No: 14847

Büyük Sanayi 1. Cad. No: 105 İskitler / ANKARA Tel: 0.312 384 34 32

1. Baskı, 2015

2. Baskı, 2016

Ankara

ISBN: 978-605-9020-62-6

www.NotaBene.com.tr ● facebook.com/NotaBeneYayinlari ● twitter.com/NotaBeneY

© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.

Merkez (Ankara): Bankacı Sok. 18/1 Çankaya /Ankara Tel: 312 417 05 44

İstanbul Büro: Hamalbaşı Sk. Üstündağ İş Merkezi No:14/123 Galatasaray/İstanbul Tel: 212 244 31 61

Sertifika No: 18074

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

HUKUK, ADALET ve İNSAN HAKLARI

Eleştirel Bir Yaklaşım

Costas Douzinas

Çeviri ve Sunuşlar: Rabia Sağlam-Kasım Akbaş



Kısaltmalar

Bkz:	Bakınız
çev:	Çeviren
ç.n:	Çevirenin Notu
ed:	Editör
Ibid:	Aynı Eserde
No:	Numara
op. cit:	Adı Geçen Eser
s:	Sayfa
ss:	Sayfa aralığı
vb:	ve benzerleri
Vol:	Cilt
yy:	Yüzyıl

İçindekiler

Kısaltmalar	4
Türkçe Yayına Önsöz - C. Douzinas	7
Çevirenlerin Notu	15

İnsan Hakları ve Postmodern Eleştiri

Kışkırtıcı Bir İnsan Hakları Analizine Giriş - K. Akbaş	21
İnsancılığın Bin Bir Yüzü	27
İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya	73
Eleştiriye Unutun	101

Adalet ve Yapıbozum

Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş-R. Sağlam	129
Adaletin Yüzü: Başkalığın Hukuk Kuramı	135
Şiddet, Adalet ve Yapıbozum	165

Costas Douzinas

Hukuk profesörü ve Birkbeck Üniversitesi Sanat ve Beşeri Bilimler Fakültesi üyesidir. Fakülteye 1992 yılında girdi ve 1996 ile 2002 yılları arasında bölüm başkanlığı yaptı. Albaylar Cuntası döneminde, öğrenci direnişine katıldığı Atina’da eğitim gördü. 1974 yılında Yunanistan’ı terk etti ve London School of Economics’te eğitimine devam etti. Burada yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. Ayrıca Strasburg’ta İnsan Hakları öğretimi üzerine çalıştı. Middlesex, Lancaster Üniversitelerinde ve 1992’de Birkbeck Hukuk Fakültesini kuran ekibin bir üyesi olarak Birkbeck Üniversitesinde görev yaptı. Prof. Douzinas, Atina Üniversitesi’nde konuk profesördür ve Paris, Selanik ve Prag üniversitelerinde konuk öğretim üyeliği görevlerini yürütmektedir. 1997 yılında Floransa Avrupa Üniversitesi tarafından Jean Monnet bilim kurulu üyeliğiyle ödüllendirildi. 1998 yılında Princeton Üniversitesi ve Cardozo Hukuk Fakültesinde konuk öğretim üyeliği yaptı. 2002’de ise Griffith, Brisbane, Beijing ve Nanjing Üniversitelerinde konuk öğretim üyesi olarak bulundu. Eleştirel hukuk ve insan hakları kuramına ilişkin çok sayıda kitabın yazarı ve editörüdür.

Rabia Sağlam

Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesinde öğretim üyesidir. Liberalizm, Adalet ve Ütopya (2008), Yapıbozumsal Adalet (2014) kitaplarının yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış makale ve çevirileri bulunmaktadır.

Kasım Akbaş

Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesinde öğretim üyesidir. Hukukun Büyübozumu (2006), Avukatlık Mesleğinin Ekonomi Polisiği (2011) başlıklı kitaplarının ve Avukatlar Nasıl Yoldan Çıkar (2012) başlıklı çeviri kitabının yanı sıra çeşitli dergilerde yayımlanmış makale ve çevirileri bulunmaktadır.

Türkçe Yayına Önsöz

Eleştirelin Sorumluluğu

Kısıtlı Değil, Genel Hukuk Kuramı

Eleştirel hukuk çalışmaları geleneği içerisinde bazı yazıların Türkçeye çevrildiğini görmek büyük bir mutluluk. Son otuz yılda pek çok Türkiyeli arkadaşla, meslektaşla tanıştım ve işbirliği yaptım. Siyasal kültürleri emsalsizdir. Ne var ki, Türkiye’deki hukuk kuramı literatürü münhasıran liberal olagelmış ve eleştirel pozisyon ciddi ölçüde yetersiz temsil edilmiştir. Bu anlamda, kendilerine entelektüel olarak minnettar olduğum Kasım Akbaş ve Rabia Sağlam’ın lütuf göstererek derledikleri bu kitap, umuyorum ki, eleştirel kuramın siyasal radikalizm ile buluşmasına dair yeni bir sayfanın başlangıcı olacaktır. İngilizce konuşulan dünyada eleştirel hukuk kuramının doğuşunun zorluklarını ele aldığım önsözü bu bağlamda yazıyorum.

1981’de akademik kariyerime başladığımda, diğer disiplinlerden meslektaşlarım, eğer bir ev almıyorlar veya boşanmıyorlarsa, hukuka hiç ilgi duymazlardı. Bu muazzam bir kültürel değişimdi. Hukuk bilgisi ve çalışmaları daima entelektüel yaşamın temel dayanak noktalarından biri olmuştu. Platon’dan Aristo, Aquinas, Hobbes, Kant, Hegel, Marx, Weber, Luhmann, Habermas, Foucault, Derrida ve Nancy’ye kadar büyük filozoflar teferruatlı bir hukuk anlayışına sahiplerdi. Aristo’nun *Constitution of Athens* [Atinalılar’ın Anayasası], Hegel’in

Philosophy of Right [Hukuk Felsefesi] ve Derrida'nın *Force of Law* [Hukukun Gücü] adlı eserlerinde hukuk, sosyal bağları irdelemek, bedeni tine bağlayan ve bunları sosyal yeniden üretim ile ilişkilendiren şeyin ne olduğunu ortaya koymak üzere kullanılır.

Gelgelelim, 1980'lerle birlikte hukuki bilim, bir mesleki beceri öğretimi haline gelerek, kenarda ve sığ kaldı. "Hukuk kitaplarını okumak, talaş yemek gibi" diye yazmıştı Kafka bir dostuna.¹ Bu tadı hepimiz biliyoruz. Hukukçu öğretim elemanları öğrencilerin akıllarında tutup tekrar edecekleri basmakalıp malumatı aktarır. Nietzsche'nin kendi çalışmaları için söylediği gibi, profesörün yöneldiği tek organ olduğunda kulak, beyni ufak ufak kemirerek orantısız şekilde büyür.

Öğrencilerin sürekli şikâyet ettikleri üzere, hukuk felsefesindeki bu odunsu tat yok olmuş değil. Hal böyleyken, hukuk felsefesi [jurisprudence], *juris*'nin sağduyusu [prudence], hukukun *phronesis*'i [bilgeliği], bilinci ve vicdanıdır. Hukuki kavrayış, hukuki bilinç; adil veya ideal yasa yahut yasanın daima önünde yargılandığı eşitlik arayışından ayrı tutulamaz. Platon'un *Laws*'u [Yasalar] Bentham'dan evvel yaşamaya ilişkin eksiksiz bir rehber iken, *Republic*'i [Devlet], adaletin anlamına ilişkin ilk ve en kapsamlı araştırmadır. Felsefe, sosyal bağ ile ilgilendiğinde hukuka döner; içinden on yedinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda sırasıyla siyasal iktisadın ve akademik disiplinlerin doğacağı muazzam bir dölyatağı olan hukuk felsefesi haline gelir.

Ne var ki, diğer disiplinlerin doğuşu, hukuk çalışmalarında bir fakirleşmeye neden olmuştur. Modern liberalizm 'ahlâkî cazibe'yi yasaklamış ve iyi arayışını yasadışı kılmıştır. Hukuk imparatorluğunu, özneliliğin metafiziği ve kamusal-özel, olgu-değer, kural-takdir şeklindeki hukuki karşıtlıklarla yeniden üretilen özne ile nesne arasındaki keskin ayrım üzerinde kurar. Hukuk, değerlerin bağdaşmazlığına verilen bir yanıt ve insan aklının en mükemmel somut örneği olarak sunulur. Hukukun üstünlüğü, değerden bağımsız bir teşebbüs olarak, kuralların –'insanların' değil- üstünlüğüdür. Sosyal çatışma, hukuk kurallarına tercüme edilip, kural teknisyenleri olarak avukat ve yargıçlara tevdi edilirse yatıştırılabilir. Bu bir kandırmaca. Pozitif hukuk,

¹ Franz Kafka, *Letter to Friends, Family and Editors*, Schocken Books, 1977, s. 156.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ranteey.org>

savunduğu düzenin değerlerini teşvik eder. Hukuki yorum, Robert Cover'in unutulmaz bir şekilde ortaya koyduğu üzere, yalnızca bir "acı ve ölüm sahasında" gerçekleşmekle kalmaz.² Aynı zamanda döneminin baskın kanaatleri ile doludur. İdeolojiyi, Louis Althusser'le birlikte bireylerin varlıklarının gerçek koşulları ile kurdukları imgesel ilişki olarak tanımlayacak olursak, ideoloji 'yanlış bilinç' değildir. İdeoloji yaşam şekillerini belirleyen, tecrübeler anlam veren ve dünyadaki yerimizi tanımlayıp, idame ettiren kanaatlerin, pratiklerin ve değerlerin bileşimidir. Hukuk, dünyayı anlama biçiminin ilk ve en önemli ideolojik pratiğidir Hukukun değerden bağımsız olduğu iddiası belki de çağımızın en güçlü ideolojik hilesidir.

Hukukun değerleri olmadığı ve bir tasarımı bulunmadığına ilişkin garip fikir, hukukun tekrarlanan adalete dair başarısızlıkları ve hayal kırıklıkları nedeniyle zayıflamıştır. Yeni hak kuramı, hukukun yalnızca bir kural sistemi olmadığı aynı zamanda anlamlar, değerler ve ilkeler dizini olduğu konusunda ısrar etmektedir. Öyleyse, anlamın anlamı olarak *Grundnorm*'u [Temel Norm] veya tanıma kuralını bir kenara bırakabiliriz. Yasanın metnini, metnin yasasıyla ele alabiliriz. Fakat bir bit yenisi var. Ronald Dworkin'in popüler kuramını ele alalım; hukuki işleyiş ahlâkî değer ve ilkelerin zorunlu olarak somutlaştırılıp izlenmesi şeklinde sunulur. Hukuki metinler, "hak ilişkileri içerisinde adalet, hakkaniyet ve usuli süreç"³ ilkelerini hayata geçiren bütünsel ve tutarlı bir düzen olarak okunmalıdır. Benzer bir pozisyon, erken dönem hukuk ve edebiyat hareketinin önde gelen temsilcilerinden James Boyd White'ın çalışmalarında da görülebilir. Adalet, tercüme olarak görülmelidir.⁴

Her iki ekol de kısıtlı veya 'ontolojik' hukuk kuramı olarak adlandırılabilir. Kısıtlı hukuk kuramı 'hukuk nedir' sorusu etrafında dolaşmaktadır: Hukuk, değişen buyruklar veya usuller, ilkeler veya haklar, kurumlar veya edimlerdir. Hukuk kuramının görevi neyin hukuki olup olmadığına ilişkin belirleyici bir kontrol listesi hazırlamak ve bu liste-

² Robert Cover, "Violence and the Word", 95 Yale Law Journal, 1985-1986, s. 1602.

³ Ronald Dworkin, *Law's Empire*, London: Fontana, 1986, s. 404.

⁴ James Boyd White, *Justice as Translation*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

yi, hukukiliğin sınırlarını korumak üzere kullanmaktır. Kelsen'in 'saf' hukuk kuramı, bunun en uç örneğini temsil eder: Hukuk, kendisine tam olarak uymayan, yalın ve ciddi varlığını lekeleyen her türlü özden arındırılması gereken bir bünye olarak sunulur. Sonuç olarak sınırlı sayıda kurumun, pratiğin ve aktörün hukuk kuramsal bir sorgulama ile ilgili olduğu düşünülür ve çok sayıda soru yanıtsız bırakılır.

İngiliz eleştirel hukuk kuramcıları tarafından geliştirilen hukuk ve sosyal bağlar hakkında bir düşünme şekli olarak genel hukuk kuramı, (hukuk) felsefe(si)nin klasik meselelerine dönerek daha geniş bir hukukilik kavramını benimser.⁵ Sosyal yeniden üretiminin hukuki yanlarını, devlet hukukunun içinde ve dışında ele alır. Vazedilmiş hukuk, daha geniş bir hukukiliğin yalnızca bir parçasıdır. Musa'nın On Emri'nden Freud'un süper ego'suna ve Foucault'nun baskıcı varsayımına kadar yasaklar, buyruklar ve normlar sosyal yaşamda merkezi rol oynamıştır. Bunlar dini organize eder; varoluşun etik ve estetiğini hayata geçirirler. Genel hukuk kuramı, klasik felsefenin *nomos* ve *dike* ya da -Pierre Legendre'e göre- hukuk olgusunun Roma'daki temeli olan 'hayatı kuran yasa'⁶ başlıkları altında ele aldığı tüm bu hususları irdeler.

Genel bir hukuk kuramı, hukukiliğin estetik, etik ve maddi yönlerini yeniden merkeze taşır. Şairlerin ve sanatçıların yasa yaptıklarını, filozof ve hukukçuların yaşamın temel içeriklerini, yani biyolojik, sosyal ve bilinçdışı olanı bir araya getirmek adına yaşam estetiğini kullandıklarını bize hatırlatır. Genel hukuk kuramı, hukukun siyasal iktisadını, özneliliğin hukuki inşasını ve toplumsal cinsiyet, ırk veya cinselliğin hem bedeni disiplin altına alarak hem direniş mevzileri sunarak nasıl kimlik biçimleri yaratabildiğini kapsamına alır.

Eleştirelin Sorumluluğu

Dünya çapında patlak veren protestolar, geniş çaplı iktisadi tasarruf ve siyasi kriz kuramsal ve siyasi duruşumuzu yeniden konumlandırmamıza yardımcı oldu. Peki, eleştirelin kamusal görevi nedir?

⁵ Costas Douzinas ve Adam Gearey, *Critical Jurisprudence*, Oxford: Hart, 2005, 1. Bölüm.

⁶ Pierre Legendre, "The Other Dimension of Law", *Cardozo Law Review* 3-4, 1995, s. 943.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Noam Chomsky 1967 tarihli ‘The Responsibility of Intellectuals [Entelektüelin Sorumluluğu]’ makalesinde, “hakikat hakkında konuşup, yalanları açığa çıkarmak entelektüelin sorumluluğudur. Bu, en azından, bir yorum gerektirmeksizin gerçekliği aşmak için yeterli olabilir. Ne var ki durum öyle değil. Modern entelektüel için her şey bu kadar açık değil” diye yazmıştı. Chomsky’ye göre iktidar yalan söyler; entelektüelin görevi “iktidara karşı hakikati söylemektir.”⁷ Yel pazenin neredeyse tam karşı tarafından Richard Posner da 2006 yılında ‘*Public Intellectuals: A Study in Decline*’i [‘Kamu Entelektüelleri’: Düşüş İncelemesi] yayımladı.⁸ Posner’ın iddiası görünüşte gayet geçerlidir. Entelektüeller tedricen kendi ihtisas alanlarında aşırı uzmanlaşmış bir hale geldi. Buna medya görünürlüğündeki büyük artış ve medyanın taklit iştahı eşlik etti. Her iki sürecin bileşimi olarak bugün entelektüeller çok az bildikleri meseleler hakkında konuşma eğilimi göstermektedir. Kendi uzmanlık alanları dışındaki -sosyal adalet veya eşitlik gibi- daha geniş çaplı siyasal ve sosyal meseleler hakkında görüş belirttiklerinde ise ‘sahte peygamber’ haline gelmektedirler.

Entelektüelin düşüşünü sorumluluk problemi ile birleştirelim. Entelektüelin ölümü, uzmanın yükselişine rastlar. Birinci kuşak entelektüeller kendilerini sosyal adalet ve eşitliğe, ırkçılık ve sömürgecilik karşıtlığına, savaş muhalifliğine adanmışlardı. Kamusal tanınma ve saygınlık sağlayacak bir şey; filozof, ünlü bir sanatçı ve yazar olmaya çalışıyorlardı. Radikal aydınlanmanın temsilcileriydiler, yalnızca kısmen uzman olarak konuşuyor, fakat daha geniş bir perspektiften normatif evrenselciliğin ve siyasal bir tür hakikatin sözcüsü oluyorlardı. Bu kamusal entelektüeller için hakikat, bilişsel süreçlerin nesnel çıktısı değil, yargılayan, eleştiren ve direnen ahlâkî ilkeler, tarihsel farkındalık ve siyasal kategorilerle silahlanarak girilecek bir mücadele sahası idi. Hakikat ve evrensel, gerçekliği yansıtmaz aksine gerçekliği değiştirme stratejileridir. Chomsky’nin yüceltip, Posner’ın alay ettiği bu hakikattir.

⁷ Noam Chomsky, “The Responsibility of Intellectuals”, *New York Review of Books*, 23 Şubat 1967.

⁸ Richard Posner, *Public Intellectuals: A Study in Decline*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2002.

Büyük entelektüeller ‘sorumlu’ bir eleştiriyi uygulayan kişiler değillerdir. Onların esin kaynağı, inatla *doxa*’yı –sağduyu- eleştiren Sokrates ve onun cesaretidir. General Nicias, *Laches* diyalogunda “cesaret, bazı şeylerin bilgisini gerektirmez” der, “savaşta veya başka bir şeyde neyden korkulup neye cüret edileceğine dair bir tür bilgidir.”⁹ Cesaret, empirik değil, ahlâkî bir kendilik, iyi ve güzel bilgisine dayanır ve *parrhesia* –korkusuz söz- ile açığa çıkar. Eylemin doğal amaçlarını belirler, kişiyi doğal ve sosyal korkulardan serbest kılar.

İdeolojilerin sona erdiğine ve siyasetin yalnızca iktisadın idaresinden ibaret olduğuna ilişkin düşünce, krizle birlikte ansızın sona erdi. Derin sosyal çatlaklar ve çatışmalar, şiddetle yeniden yüzeye çıktı. Entelektüellerin/akademisyenlerin işlerini görmeleri gereken saha burasıdır. Hal böyleyken, Michel Foucault’dan sonra, Chomsky’nin ‘iktidara karşı hakikat’ini desteklemek daha zor. Sıfır toplamı bir oyuna dahil olan iktidar ve bilginin birbirine dışsal olduğuna ilişkin inanç artık ikna edici değildir. Foucault, *What is Critique* [Eleştiri nedir] adlı makalesinde, eleştirinin *l’art de n’être pas tellement gouverné* [bu kadar çok veya bu şekilde yönetilmeme sanatı] geliştirme anlamına gelmesini önerir.¹⁰ Eleştiriyi, yönetime direnme ve öznesizleştirme edimleri, biyo-politik iktidardan görelî kopma talebi ile birleştirir. Foucault şöyle ifade eder:

Dolayısıyla konuşanın rolü [bizim bağlamımızda entelektüelin rolü], barış ve mütareke adamı olan, cephele arasındaki yasa koyucunun ya da düşünürün rolü değildir. Düşmanlar arasına, merkezde ve yukarıda konumlanmak, herkes için genel bir yasa dayatmak ve uzlaştıran bir düzen kurmak, söz konusu olan kesinlikle bu değildir. Daha çok bakışsızlığın damgasını taşıyan bir hukuku yerleştirmek, bir güç ilişkisine, bir silah-gerçeğe ve tekel bir hukuka bağlı bir gerçeklik kurmak söz konusudur. Konuşan özne -saldırgan bile demeyeceğim- savaşan bir öznedir.¹¹

Foucault’yu takip eden Edward Said, Chomsky’nin entelektüelin sorumluluğu anlayışını revize eder. Said, *Representations of the In-*

⁹ Plato, *Laches or Peri Andresias*, 195a.

¹⁰ Michel Foucault, “Qu’est que ce la critique Critique et Aufklärung”, *Bulletin de la société française de philosophie*, 84ème année, No. 2, Nisan-Haziran 1990.

¹¹ Michel Foucault, *Society Must Be Defended*, Hammaondsworth: Penguin, 2004.

tellectual'da [Entelektüelin Temsilleri] şöyle der: 'Entelektüele (...) kamu için olduğu kadar kamuya yönelik bir felsefe veya görüş (...) oluşturması için de imtiyaz bahşedilmiştir. Bu rol, (görevi), kamusal anlamda rahatsız edici sorular sormak, ortodoksinin karşısına çıkmak olan kişiyi bir eşiğe taşır. Varlık nedeni, daima halının altına süpürülen insanları ve meseleleri temsil etmek olan kişiyi...'”¹² Uzmanın rolü, savaş alanında etrafı düşmanlarla çevrili öznenin savaştığını unutturmak ve bize ortak çıkarlarımızdan ve ülkenin kurtuluşundan bahsetmeyi sürdürmektir.

Said'e göre entelektüel, bilgi ve iktidar sorumluluğunu, mücadele- nin sorumsuzluğu adına bir yana bırakan günümüzün Robin Hood'u gibidir. İngilizce ve Fransızca'da 'sorumluluk' [*responsibility*] etimolojik olarak 'karşılık' [*response*] ile ilişkilidir. Bir (ahlâkî) talebe karşılık verdiğinizde sorumlusunuzdur. Talep bir iktidardan veya ötekenden geliyor olabilir. Sorumluluk, iktidarın buyruklarına rıza göstermek olarak tanımlandığında ahlâkî değildir. Ahlâkî tavır sorumsuzluktur. Ahlâkî sorumluluk, biyopolitik olarak dışlanan, demokratik anlamda haklarından mahrum kılınan, geçici işçi veya işsizlerin taleplerine karşılık verir.

Yoğun kriz dönemlerinde taraf tutmanın baskıcı zorunluluğu ortaya çıkar ve tarafsızlığı bertaraf eder. Her zaman bir miktar sorunlu olan nesnellik iddiası, daha fazla sürdürülemez ve kendisi bir karşı karşıya gelme zemini olur. Ve bildiğimiz üzere, istisnai durumlar, normal zamanları anlamak için en iyi rehberdir. Bugün eleştiri yönetime, yeniden öznelleştirme veya öznesizleştirme edimlerine direnmeden varlığını sürdüremez. Eleştiri adına sorumluluğumuz budur.

Costas Douzinas

¹² Edward Said, *Representations of the Intellectual*, The 1993 Reith Lectures, London: Vintage, 1996, ss. 3-24.

Çevirenlerin Notu

Elinizdeki kitap, Costas Douzinas'ın farklı yerlerde yayımlanmış makalelerinin bir araya getirilmesi ile oluşturuldu; ismi tarafımızdan konuldu. Makaleleri iki ana tema etrafında toplamak istedik: İnsan hakları ve adalet. Bu iki temanın çağımızın hukuk kuramı tartışmalarında esaslı bir yer işgal ettiğini ve aynı zamanda Douzinas'ın çalışmalarındaki temel izlekler olduğunu düşünüyoruz.

Kitaptaki makaleleri iki tema altında gruplayarak düzenlerken, çevirmenler olarak her iki bölüm için ayrı ayrı girişler hazırladık. Ayrıca Douzinas'ın kendisi de kitabımıza özgün bir önsöz yazdı.

Derlemenin ilk bölümü yazarın insan hakları makalelerine hasreldi. Bu kapsamda ilk olarak, Douzinas'ın 2007 yılında yayımlanan “İnsancılığın Bin Bir Yüzü” adlı makalesi yer alıyor. Douzinas makalesinde, insan haklarının öznesi olan insanı ve insanlık fikrini ele alıyor. İkinci makale 2000 tarihli ve “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya” başlığını taşıyor. Makalede bir yandan insan haklarının hegemonik söylem olduğu vurgulanıp, haklar eleştirilirken öte yandan özellikle Ernst Bloch'un ütopyacılığından hareketle yeni bir doğal hukuk ve yeni bir insan hakları ütopyasının olanakları konu ediliyor. Bölüm “Eleştiriye Unutun” başlıklı çok yeni tarihli -2015- bir makale ile tamamlanıyor. Douzinas bu makalede “eleştiri” fikrinin tarihselliğine

değindikten sonra, özellikle Amerikan menşeli eleştirel hukuk çalışmaları ile İngiltere merkezli eleştirel çalışmaların farklarına, hukuk kuramı açısından taşıdıkları değere eğiliyor. Yazarımız, İngiltere’deki eleştirel hukuk araştırmalarındaki kurucu isimlerinden biri olarak, çok yakın tarihli bu makalesi ile yeni eleştirel çalışmalar için ipuçları sunuyor.

Derlemenin ikinci bölümünde bu kez adalete yöneliyoruz. Derlemedeki en eski tarihli makale olan -1994- “Adaletin Yüzü: Başkalığın Hukuk Kuramı” aynı zamanda kitaptaki iki yazarlı tek yazı olarak dikkat çekebilir. Douzinas kadim dostu Ronnie Warrington ile birlikte kaleme aldığı bu çalışmada etik ile hesaplaşıyor. Modern etik kavramının eleştirisinin ardından çıkışı, Derridacı “öteki” kavramında buluyor. Bu noktada, Ronnie Warrington’la dostluklarına ve Douzinas’ın çalışmaları bakımından Warrington’un yerine de değinelim. İnsan Haklarının Sonu (2000) kitabının önsözünde Douzinas, bu kitabın Warrington ile 1980’lerde planladıkları üçlemenin son kitabı olduğunu söyler. İlk iki kitap *Postmodern Jurisprudence* (1991) ile *Justice Miscarried*’tir (1994) ve planlandığı üzere birlikte yazılmıştır. Ne var ki, Warrington’ın ölümüyle üçleme Douzinas tarafından tamamlanır ve kitap Warrington’a ithaf edilir. İkinci bölümün ve derlemenin son makalesi 2005 tarihini ve “Şiddet, Adalet ve Yapıbozum” başlığını taşıyor. Makale, derlemede, Derridacı kavramlardan en fazla yararlanılan -ve nitekim- “yapıbozum adalettir” cümlesi ile biten bir yazı olma özelliğini taşıyor.

Derlemede yer alan makaleler Rabia Sağlam tarafından önerilmiş, çeviri editörlüğü Kasım Akbaş tarafından yapılmıştır. İkiisi dışında yazılar ortak bir çeviri faaliyetinin sonucudur. “İnsancılığın Bin Bir Yüzü” makalesi Rabia Sağlam’ın, “Eleştiriye Unutun” makalesi ise Kasım Akbaş’ın çevirisiyle sunulmaktadır. Bu iki makale daha evvel Türkçede yayımlanmamıştır. Bu işbölümü sonucunda, kitap kolektif bir çabanın sonucu olarak elinizdedir.

Çevirmenler olarak, uzun bir süreye yayılan derleme kitap hayatımızı gerçekleştirirken birbirimizden çok şey öğrendik, çoğu zaman bazı kavramların en doğru karşılığını bulma hususunda günlerce

düşündük. Bunların başında *deconstruction* [*dekonstrüksiyon, yapı-bozum*], *force* [*cebir, güç*] ve *jurisprudence* [*hukuk kuramı, hukuk felsefesi*] gelmekte. Nihayetinde bağlama göre iki karşılığın da kullanılması konusunda uzlaştık. Okuyucu farklı karşılıkları birbirinin yerine rahatlıkla geçirebilir.

Kitapta yer alan makalelerin Türkçede yayımlanmasına izin veren ve bir önsöz yazma inceliğini gösteren Costas Douzinas'a, kitabı çok kısa sürede yayıma hazır hale getiren NotaBene Yayınları çalışanlarına ve Yalçın Bürkev'e teşekkür ederiz.

Çeviri meşakkatli ama buna rağmen hak ettiği değeri görmeyen bir faaliyet. Hele hukuk kuramında, anaakım dışındaki alanlarda Türkçe okuyan okura sunulan fazla bir seçenek yok. Bu çalışmanın, artmasını beklediğimiz 'eleştirel' birikime bir katkı sunacağını umuyoruz.

İNSAN HAKLARI VE POSTMODERN ELEŞTİRİ

Kışkırtıcı Bir İnsan Hakları Analizine Giriş

Kasım Akbaş

Costas Douzinas'ı birilerine anlatırken dilime hep “kışkırtıcı” kelimesi geliyor. Douzinas'ın kışkırtıcılığı gerek anaakım hukuk kuramının genel geçer kabullerine ilişkin itirazlarından gerekse bu itirazlarını gerekçelendirme şekllinden kaynaklanıyor. Hemen örnek verelim: Douzinas *The End of Human Rights* [İnsan Haklarının Sonu] adlı kitabın yazarıdır. Kitabın tanıtımında, çağımızın bir insan hakları çağı olmakla birlikte, insanlık tarihinde en fazla hak ihlalinin yaşandığı dönemlerden birinde olduğumuz hatırlatılır. Bu derlemede de yer alan “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya” başlıklı makalesinin girişinde yolsuzluk yaptığı için tutuklanan Mısırlı milyarder işadammının, hissedarları dolandırmakla suçlanan ünlü bir bira şirketinin genel müdürünün, hatta askeri darbenin el koyduğu mülklerini geri almak isteyen sabık Yunan Kralı Konstantin'in Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine başvurduğu, dolayısıyla insan haklarına sığındığı belirtilir.

Douzinas çok benzer bir vurguyu eleştirelilik konusunda da yapıyor. Yine bu derlemede yer alan “Eleştiriye Unutun” makalesinde “Bugünlerde hepimiz nasıl insan haklarından veya demokrasiden yanaysak, aynı zamanda eleştireliz. Eleştirel bir tutum takınmadıkça hiçbir akademisyen, siyasetçi veya yorumcu ilginç veya önemli addedilmiyor” derken, istihzayla dile getirilmiş bir eleştirelilik ve akademi eleştirisi sunar.

Bu iki küçük örneğin Douzinas'ın gündemi ve yöntemi konusunda ipucu verebileceğini düşünüyorum. Sorgulanmaksızın kabul edilen bir kavramın, kurumun, yaklaşımın farklı bir perspektifle yeniden ele alınması, altında yatan olguların ve hegemonik fikirlerin ortaya çıkartılması ve tüm bunlar yapılırken Freud'dan Derrida'ya Kant'tan Marx'a geniş bir literatürden yararlanılması... Üstelik adaleti savunurken, ciddi bir adalet eleştirisi; eleştiriyi unuttun derken, eleştirinin radikal eylemi nasıl canlandırabileceğinin açıklaması yapılarak... Douzinas için “kışkırtıcı” derken bunu kastediyorum –sanırım. Onu okurken hem konumuzun sarsıldığı hem zemininizin güçlendiği hissini birlikte yaşıyorsunuz. Zira hem ona yanıt vermek istiyorsunuz hem vereceğiniz yanıtın bir kısmının hâlihazırda Douzinas'ın yazılarınca kapsandığını fark ediyorsunuz. Bu anlamda Douzinas'a yanıt vermek değil, entelektüel ve devrimci bir faaliyet olarak Douzinas'la hesaplaşmak gerektiğini düşünüyorum.

Douzinas hukuk, özellikle insan hakları eleştirisi ile tanınıyor. Onun insan haklarına ilişkin eleştirilerini farklı çalışmalarından süzmek mümkün. Aslında yalnızca bu konuya hasredilmiş bir çalışması olduğuna da yukarı değinmiştim. Douzinas'ın insan hakları eleştirisi, neo-liberalizmin insan haklarını tarihin ve ideolojilerin sonu olarak sunmasına verilmiş bir karşılıktır. “Çağımız insan hakları çağı” deyip, bunu eleştiri konusu yaparken bir proje –veya onun kullanmayı sevdiği kavramla ifade edelim- bir ütopya olarak insan hakları idealinden vazgeçmekten söz etmez elbette. Yapmaya çalıştığı şey, insan hakları fikrinin egemen ideoloji tarafından nasıl fütursuzca bir araç olarak kullanılabileceğini göstermek, bu yapısal ilişkiyi bozuma uğratmaktır, başka bir şey değil. Çünkü hiç kuşku yok ki, insan haklarının öznesi olan insan kavramının içeriğinin belirlenmesinden başlayarak, insan haklarının bir tür siyasetleştirme işlevi görmesi, liberal hukuk ve insan hakları ideolojisinin ve bunların dâhil olduğu bir siyasal iktisadi yapının yapıbozuma uğratılması ile açığa çıkartılabilir. Douzinas'ın yaptığı özetle budur. Bu bozum esnasında karşımıza Avrupa merkezlik, sömürgecilik, liberalizm, kapitalizm, hegemonya gibi olgular çıkacaktır.

Bir yazı dizisinde Douzinas, insan haklarına ilişkin saptamalarını yedi tez başlığıyla ifade eder. İnsanlık fikri; Güç, ahlâkîlik ve yapısal öteleme; Neoliberal kapitalizm ve gönüllü emperyalizm; Evrenselcilik ve komüniteryanizm birbirinden bağımsızdır; Depolitizasyon; Arzu; Kozmopolitanizm, eşitlik ve direniş başlıklarını taşıyan bu yazılarla Douzinas temel fikirlerini özetler.

İnsan veya insanlık... İnsan haklarının evrenselliği fikrinin üzerine dayandığı bu temel kavramlar Douzinas’a göre, birleştirici değil, aksine ayırıcı, sınıflandırıcı, kategorize edicidir. İnsanlık fikri, içinde bulunulan tarihsel dönemde insan olarak kabul edilenleri kapsar. Böylece, daha başından itibaren, hemen her tarihsel dönemde insan olarak kabul edilmeyen bir “öteki”nin varlığı zorunlu hale gelir. Her türlü kapsayıcılık iddiasına rağmen insan haklarının temelinde bu ayrım yatar. Elbette farklı tarihsel dönemlerde insanlık fikrinin dayandığı temel farklılık gösterir. Dinsel kardeşlik temelli insanlık fikri, 17-18. yüzyılla birlikte yerini doğa’ya bırakır. İnsan doğası empirik bir gerçeklikle tarif edilir ve insanlık fikri de aklileşir, bilimselleşir; daha doğrusu giderek hukukileşir. İnsanlık, hak beyannamelerinde “düzenlenir”. Ne var ki bu kez de, hak öznesi olmak için bir ulus devlete tâbi olmak zorunludur. Devletsiz, yurtsuz, göçmen, mülteci yani arada kalmış iseniz çok kabaca ifade etmek gerekirse, bir hakka da sahip değilsinizdir. Hak sahibi olamamak deyip de geçmemek gerekir; zira hak sahipliğinin altında özgür irade, akıl ve manevi bütünlük yattığından aslında insan haklarının öznesi olamamak tüm bunlardan da yoksun kalmak anlamına gelir. Yani insan hakları, modern insanı hak sahibi haline getirirken, bir kısım *insan* içinse insan olmaktan çıkmak olarak tezahür eder. Özellikle neoliberal çağ, bu durumun zirvesidir. Neoliberal saldırganlık, küresel dünyada milyarlarca insanı yeteneklerinden, statülerinden, hasılı her türlü varoluş koşullarından yalıtır. İnsan hakları söyleminde herkes eşittir, ancak bizzat kapitalist ekonominin kendisi, eşitsizliklerin kaynağıdır. İnsan hakları söyleminin bir başka özelliği tam bu noktada karşımıza çıkar. İnsan hakları –en azından söylem düzeyinde- insanlık fikrini evrenselleştirici bir rol oynama iddiasındadır ve neoliberal kapitalist küreselleşme için muazzam bir fırsat yaratır.

Böylece soyut bir hak söylemi aracılığıyla, esasen sömürgeciliğin ve büyük kitlelerin somut, gerçek haklarının ihlal edilmesinin önü açılır.

Douzinan'ın dayandığı geleneğe dikkat çekmek açısından, haklara ilişkin bu paradoksal durumun ilk olarak Marx tarafından ortaya konmuş olduğunu belirtelim. Kapitalizmin şafağında, idcologiler, özel çıkarlar, bencil talepler; hak söylemiyle dile getirildiğinde doğal, normal ve kamusal oluveriyordu. Douzinan Marx'tan alıntılar: "Hürriyet, eşitlik, mülkiyet ve Bentham!" Bununla da kalınmaz, hukuk veya hak söylemi, sosyal ve siyasal çatışmayı da teknik bir *uyuşmazlığa* indirger. Her ne kadar hak bildirgeleri başlarda, hukuk düzenini tümüyle dönüştürmeyi hedefleyen *devrimci* bir içeriğe sahipse de, bir kez müesses nizam haline gelmekle insan hakları söylemi artık, insanları siyasal alanın dışında tutmanın bir aracı haline gelir. Hukukilik yerine siyasete yaptığı çağrı ile Douzinan'ın radikal demokrasi fikrine paralel bir noktada olduğu ifade edilebilir.

Neoliberal insan hakları söyleminin bir başka önemli özelliği bireyselleştirici etkisidir. İçinde bulunduğumuz dönemde, hak, her türlü sosyallikten yalıtılmış bir özneyi varsayar. Hatta bu öznenin kuruluşunun ön koşullarından biri, insan hakları söylemidir. Üstelik bu haklar, insanı bütünsel kabul etmez. İnsan farklı farklı hakların, benliği parçalara ayrılmış taşıyıcısıdır. Modern insan, haklarını, kendi dışında kalan topluma karşı ileri sürecektir (Dworkin'in "Kozlar Olarak Haklar" fikrini düşünelim), kendi çıkarlarını ancak böyle koruyacaktır. Oysa insan ne toplum ne tarih dışıdır. Yine gerek Marx'ın diyalektiği gerekse psikanaliz bize öznenin ancak öznelarasılıkla var olduğunu hatırlatacaktır.

İnsan haklarına ilişkin bu eleştirilerin insan haklarından ziyade, insan hakları söylemine yöneltildiğini söyleyebiliriz sanırım. Douzinan'a göre insan hakları söylemi, hegemonik bir söylemdir ve neoliberal kapitalist iktisadın hegemonyasının yayılmasını sağlar. Peki, öyleyse ne yapmalı? İnsan hakları fikrinden vazgeçmek mi gerekiyor? Veya bu eleştirelilik bizi bir tür nihilizme mi ulaştıracak?

Elbette hayır! Aşağılanmamış, zincire vurulmamış, terk edilmemiş, hakir görülmemiş bir insanlık projesi hâlâ mümkündür. Bu proje yep-

yeni bir hak alanı tasarısıyla ilişkilidir. Bu tasarı, direniş, özgürleşme ve radikal eşitlik mücadelesinin bir parçası olarak Tunus'ta, Mısır'ın Tahrir, Madrid'in Puerto del Sol veya Atina'nın Sintagma meydanlarında güncelliğini korumaktadır. Bu tasarıdaki insan, aynılıklarına indirgenmesiyle değil, farklılıklarının içselleştirilmesiyle özgürleşecektir.

İnsancılığın Bin Bir Yüzü*

Hümanizm ve İnsan Hakları

İnsan haklarının ‘insan’ı; hümanizmin ‘human’ı kim ya da ne? Soru naif, hatta gülünç gelebilir. Ne var ki önemli felsefi ve ontolojik sorunlarla ilgilidir. Haklar varlıklara insanlıkları nedeniyle veriliyorsa, ihtiyaçları, nitelikleri ve arzularıyla ‘insan’ doğası hakların normatif kaynağıdır. İnsan tanımı, hakların özünü ve kapsamını belirleyecektir. İnsanın kim olduğunu bilsek bile, varlığı ve varlığıyla ilişkili hakları ne zaman başlar ve sona erer? Ceninler, tasarım bebekler, klonlar ve sürekli bitkisel hayatta olanlar tam olarak insan mı? Peki ya hayvanlar? Derin ekolojiden ve canlı hayvan deneyleri karşıtı militanlıktan daha ılımlı yeşillere uzanan hayvan hakları hareketi, insan ve hayvan arasındaki hukuki ayrımı politik gündeme iyice yerleştirdi ve birkaç hayvan hakları yasa tasarısı hazırlandı. Bu makale insanlık ve insan doğası düşüncesinin tarihi ile başlıyor ve çeşitli dönüşümleri, süreklilikleri bağlamında hümanizm ideolojisini sorguluyor.

İnsanlık kavramı modernitenin icadıdır. Atina ve Roma’da yurttaşlar vardı, fakat insan türünün üyesi olma anlamında ‘insan’ değillerdi. Özgür insanlar Atinalı ya da Spartalı, Romalı ya da Kartacalıydı, fakat kişi değillerdi; Yunan ya da Barbarlardı, fakat insan değillerdi. *Humanitas* sözcüğü Roma Cumhuriyeti’nde ortaya çıktı. Kültür ve

* “The Many Faces of Humanitarianism”, *Parrhesia*, No. 2, 2007.

İkinci baskıda, makalenin tercümesini gözden geçiren Eren Buğlalılar’a teşekkür ederiz.

eğitim anlamına gelen Yunanca *paideia* sözcüğünün karşılığıydı ve *eruditio et institutio in bonas artes*¹ olarak tanımlanıyordu. Romalılar, insanlık fikrini Hellenistik felsefeden, özellikle Stoacılıktan miras aldı ve eğitilmiş Romalı anlamına gelen *homo humanus* ile *homo barbarus*'u ayırt etmek için kullandı. Yunan kültürüne ve felsefesine ilişkin bilgisi olan ve görgülü bir dille konuşan 'insan gibi insan' *jus civile* ile düzenlendi -Oxford'ta Ustaları okuyup, hafif sosyetik aksanla konuşan bir üniversiteliye benziyordu. Gerçek insanın inceliğinden yoksun olan ve imparatorluğun çevresinde yaşayan *homo barbarus* ise *jus gentium*'a tâbiydi. İlk hümanizm, Yunan ile Roma uygarlığının karşılaşmasının bir sonucuydu ve üstünlüklerini dünyaya aşılacak için Romalılar tarafından kullanıldı. Aynı şekilde İtalyan Rönesansının erken dönem modern hümanizmi, kayıp geçmiş nostaljisini ve o çağda yaşayanlara denk olmayanları dışlamayı sürdürdü. Yunan ve Roma prototiplerine bir dönüş olarak sunulan bu dönemin hümanizmi, ortaçağ skolastizmini ve gotik Kuzey'in barbarlığını hedef alıyordu.

Hristiyan teolojisinde ortaya çıkan farklı bir *humanitas* kavramı, en iyi yansımasını 'Yunan ya da Yahudi yoktur, özgür insan ya da köle vardır' diyen Paulusçu tespitte bulur. Tüm insanlar, Tanrı'nın ve doğanın cansız dünyasının yanında yer alan tinsel insanlığın eşit parçasıdır. Hepsi Tanrı'nın selametiyle kurtarılabilir. Klasikler için yabancı bir kavram olan evrensel eşitlik -tinsel bir niteliğe sahip olmakla birlikte- dünya sahnesine çıktı. Fakat insanlığın dinsel zemini, 18. yüzyıl liberal siyaset felsefecileri tarafından baltalandı. İnsanlığın temeli, Tanrı'dan, başlangıçta deistik günümüzde ise bilimsel bir anlamda anlaşılan doğaya (insan doğasına) devredildi. 18. yüzyılın sonunda 'insan' kavramı türedi ve hemen tüm dünyanın etrafında döndüğü mutlak ve devredilmez bir değer oldu. İnsanlık, bir varlık türü olarak insan, klasik ve Hristiyan metafiziğinin özgün bir bileşimi olarak tarih sahnesine çıktı.

Hümanizm açısından insanın evrensel bir özü vardır ve bu öz gerçek özne olan her bir bireyin sahip olduğu bir niteliktir.² "Türümüz

¹ Ahlâk ve sanate eğitimi ve bilgeliği

² Louis Althusser, *For Marx*, çev. ve ed. Ben Brewster, London: Verso, 1969, s. 228. "İnsan Ucretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

birdir ve bunu meydana getiren her bir birey eşit ahlâkî saygınlığa hak kazanır”³ diyen Michael Ignatieff, bunun tipik bir örneğidir. Varlık türü olarak, basitliğinde ve yalınlığında farklılık ya da ayırım olmaksızın var olan insan, –insan özünün evrensel unsurları olan- özgür iradesi, aklı ve ruhu dışındaki tözel niteliklerinden mahrum bırakılarak diğer tüm ötekilerle boş bir doğada birleşti. Bu insan haklarının insanı, tarihi, arzuları ya da ihtiyaçları olmayan bir kimse, mümkün olduğu kadar az insanlığa haiz bir soyutlamadır, zira insan kimliğini inşa eden tüm bu özellikleri ve nitelikleri başından savar. Heidegger’e göre öznelilik modernliğin metafizik bir ilkesiyse, yeni çağı temsil eden ve onun itici gücü olan da, insan haklarının ‘insan’ı, hakların öznesi bu hukuki kişiliktir. Minimum insanlık, özerklik, ahlâkî sorumluluk ve hukuki öznelilik iddiasını ileri sürme imkânını insana veren şeydir.

İnsanlığın özünün, her bir kişiyi benzersiz kılan nitelikleri taşımayan, yok hükmündeki bir insanda bulunabileceği fikri tuhaftır. Fakat hâlâ liberalizmin egemen ideolojisidir. Francis Fukuyama, yakın dönemde, 18. yüzyıl ordotoksilerini genetik mühendislik bağlamında yineledi: “Bir kişinin durumsal ve arızı niteliklerini çıkarıp attığımızda, geride belirli bir asgari saygıya layık olan bazı özsel insan özellikleri kalır ki buna X faktörü diyelim. Deri, ten rengi, dış görünüşleri, toplumsal sınıfı ve refah düzeyinin, cinsiyetinin, kültürel geçmişinin hatta doğal yeteneklerinin hepsi özsel olmayan nitelikler sınıfına düşen doğumsal rastlantılardır (...) Fakat politik alanda, insanlara, X faktörüne sahiplikleri temelinde eşit bir şekilde saygı duymamız gerekir.”⁴ Fukuyama açısından kişiliğimizi yaratan farklılıklar büyük bir önemi olmayan yüzeysel, arızı ve durumsal niteliklerdir. Böylelikle Fukuyama, Rawls’ın adalet ilkelerine ancak bilmezlik peçesi altına gizlenen spesifik yeteneklerinin, ihtiyaçlarının ve arzularının bilgisine sahip

özü evrensel bir isnat olursa, somut öznelere mutlak verilmişler olarak var olması zorunludur; bu, özne empirizmi anlamına gelir. Bu empirik bireyler insan olursa, en azından gerçekte olmasa da, kural olarak her birinin tüm insan özünü kendinde taşıması gerekir ki bu da özcü idealizm anlamına gelir. Dolayısıyla özne empirizmi, özcü idealizmi ve tersini ifade eder.”

³ Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Ideology*, Princeton: Princeton University Press, 2000.

⁴ Francis Fukuyama, *Our Postmodern Future*, London: Profile, 2002, s. 149.

olmayan insanların karar verebileceği iddiasını yineler.⁵ Ancak insanlığın özünü betimleyen anlaşılması zor faktörü aşkınsal niteliklerde ve insanlık etiğinde bulan Rawls'ın ve Habermas'ın aksine, Fukuyama bu faktörü genetik mirasımızda arar. Hepimiz farklı olabiliriz, fakat arızı mizaçlarımızın arkasında evrensel eşitlik; bize insanlık onurumuzu bahşeden belirli bir *je ne sais quoi* [şeytan tüyü] pusuda bekler.

Yine de insan haklarının keyfini çıkaran görgül insana bakarsak, bu insan 'ziyadesiyle insan'dır ve öyle kalır; tuzu kuru yurttaş, heteroseksüel, beyaz, kentli erkek. Bu hakların insanının kimliğinde, soyut insanlık onuru ve güçlüler topluluğuna ait olmanın getirdiği gerçek imtiyazlar somutlaşır. Diğer bir deyişle, ırk, ten rengi, toplumsal cinsiyet, etnisite gibi yüzeydeki arızı farklılıklar, temeldeki ortak X faktörüne rağmen, sürekli olarak bazılarının hâkimiyetini ve ötekilerin tâbiyetini destekleyen eşitsizlikler olarak tanımlanır. İnsan hakları tarihi, soyut insan ile somut yurttaş arasındaki boşluğu kapatmaya ilişkin devam eden ve daima başarısız olan bir mücadele, donuk 'insan' taslağına beden, kan ve cinsiyet ekleme savaşı olarak yazılabilirdi. Barbarların, insan olmayan insanların, eski ve -Guantanamo Körfezi, Abu Ghraib gibi- yakın tarihli toplama kamplarımızdaki "haşerelerin", "köpeklerin" ve "hamamböceklerinin" tarih boyunca var olmaktadır ısrarı; dünyanın insanlığın yarattıkları ile yok olma potansiyelinin devam edişi; genetik teknolojisi ve robotbilimdeki son gelişmeler hiçbir insanlık tanımının kesin ve nihai olamayacağını gösterir. İnsanlığın ustalığına, Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi gibi, neyin ya da kimin insan olarak

⁵ Liberal skalanın diğer ucundaki Habermas, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity, 2003) kitabında 'X faktörü'nü 'insan doğasının bütünlüğü'nde bulur. Bütünlük, rasyonelliğin ve dolayısıyla insan haklarının dayandığı insan türünün evrensel etiğinin temelidir. İnsan haklarının evrensel ahlâkiliği ile özgürlük ve eşitlik ilkeleri 'tür etiği'nin parçalarıdır. Genetik müdahale ve siparişle yapılan tasarımların bebekler insan olarak kabul edilmez, zira bu bütünlüğe ve ahlâki kendini anlayabilen yapıya uymazlar. Habermas, ahlâki failin 'insan yapımı' ile doğa tarafından bize verilen 'yetişkin' insan bedenleri arasında bir ayrım inşa ettiğini ileri sürer. Bu ayrım, evrensel rasyonelliğin en büyük başarılarından olan otonom ahlâkîlik ve demokrasinin gelişimine izin verir, fakat günümüzde genetik müdahale ile tehdit edilmektedir. Kültürler farklılaşırken, "farklı kültürler görüşünün bir sonucu olan ahlâki kendini bilme, -antropolojik evrenselliğinde- her yerde aynı olan 'insan'a sahiptir." (Ibid., s. 39). Öyleyse Habermas açısından bu kendini anlayabilme, kültürel bir belirlenmişlik değil de, antropolojik bir veri olmalıdır. Liberal kendini beğenmişlik aşıkâr. Batı'nın ahlâki insan-çılığı, geleneklerin en yereli, evrensel antropolojik bir kategori ilan edilir. Antropolojik bir değişimle içeriğini belirlemekten kaçınan Fukuyama'nın X faktörü, Habermas'ın 'tür etiği'nden daha muteber görünmektedir.

sayılacağını yeniden tanımlama hatta kendi kendini yok etme yeteneği de dâhildir. Aristoteles'in kölelerinden tasarım bebeklere, klonlara, saybörklere kadar insanlığın sınırı değişmektedir. Tarih bize, herhangi bir insanlık tanımının kutsallıkla ve kapsamının sonsuzlukla hiçbir ilgisinin olmadığını öğretti: Ortak bir 'X faktörü' yok.

Postmodern hümanizmin öne çıkan iki ifadesi olan evrenselciler ve rölativistler, günümüzde temel bir normatif kaynak olarak insanlığın anlamı için mücadele etmektedir. Evrenselci, kültürel değerlerin ve ahlâkî normların evrensel uygulanabilirlik ve mantıksal tutarlılık testinden geçmesi gerektiğini ileri sürer ve sıklıkla, tek bir ahlâkî hakikat fakat birçok yanlış söz konusuysa, failerin bunu diğerlerine dayatma sorumluluğu olduğuna hükmeder. Rölativistler ve komüniteryanlar (rölativizm meta-etik bir pozisyon olduğu için) değerlerin bağlam-bağlı olduğuna ilişkin apaçık değerlendirmeden başlar ve bu değerleri geleneğin baskıcı olduğuna katılmayanlara dayatmaya çalışır. Sırplar, Kosova'da tehdit edilen bir topluluk adına katliam yaptı (Sırp ulusu Kosova'yı ebediyen 'yavru vatani' olarak tutmalı ve bölgede büyük çoğunluk olarak yaşayan Arnavutları baskı altına almalıydı). Her ne kadar Kosovalı Arnavutların hakları ile Belgrad'daki sivillerin bombalanması arasındaki bağlantı hemen göze çarpmasa da, müttefikler tehdit edilen insanlık adına ve insan haklarını desteklemek için bombalandı. Her iki pozisyonrakiler de insanlığın anlamını ve değerini çepeçevre, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın tanımladığında, kendilerine karşı direnen her şeyi gözden çıkarılabilir bulurlar. Belki farklı bir tarzda, çağdaş metafizik bir dürtüyü örnekleştirirler: İnsanlığın özünü neyin oluşturduğuna ilişkin aksiyomatik bir karar verdiler ve bu karara, karşı argümanlara inatçı bir kayıtsızlık göstererek bağlı kaldılar.

Evrensel ilkelerin bireyseldiliği, herkesin bir dünya olduğunu ve -hepimizin aynı toplumda- diğerleriyle birlikte var olduğunu unuttur. Müşterek olma benlik olmanın ayrılmaz parçasıdır: Benlik, ötekine maruz kalır, dışsallıkla ortaya çıkar; öteki, benliğin mahremiyetinin bir parçasıdır. Benden önce öteki* gelir. Öteki ve dil beni 'sen', 'Costas' diye çağırıldığı için Ben benimdir. Yüzüm her daim ötekilere

* Burada "(m)other" şeklinde bir kelime oyunu yapıyor.(ç.n.)
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

maruz kalır, daima bir ötekine yönelir, asla kendimle değil, onunla yüz yüze gelirim. Öte yandan diğerleriyle birlikte olma, komüniter-yan müşterekliğin ve özsel bir topluluğa ait olmanın karşıtıdır. Birçok komüniteryan komüniteyi, kaçınılmaz ağırlıklarıyla mevcut imkânla- rı belirleyen geçmişteki kristalleşmeler olarak geleneğin, tarihin ve kültürün müşterekliği vasıtasıyla tanımlar. Komüniteryan topluluğun özü, çoğunlukla insanları yeri geldiğinde geleneğin ya ulusun, dinin, kişinin, liderin ruhu olarak tanımlanan ‘öz’lerini, müşterek ‘insanlığı’ bulmaya zorlamak ya da buna ‘izin vermek’tir. Geleneksel değerleri sürdürmek, yabancı ve öteki olanı dışlamak zorundayızdır. Komün olarak topluluk, ancak ölü gelenekle ‘mutlak birliğin’ sağlandığı nok- taya, ölüme değin ‘Ben’i, ‘Biz’e katmaya yardım ettiği ölçüde insan haklarını kabul eder.⁶

İnsanlık özcülüğünden vazgeçersek, insan hakları fazlasıyla yapay bir inşa, Avrupa entelektüel ve siyasal geçmişinin tarihi bir arazi olarak görülür. Haklar düşüncesinin ait olduğu sembolik dil ve hukuk düzeni, bu düşüncenin kapsamını ve erimini, insan, insan doğası ve insanlık onuru gibi katı ontolojik kategorilere hiç dikkat etmeksizin belirler. Hakların ‘insan’ına ya da insancılığın ‘insancıl’ına “yüzer-gezer gösteren” adı verilebilir. Bir gösteren olarak yalnızca bir sözcüktür, söylemsel bir unsurdur, ne otomatik ne zorunlu olarak belirli bir gös- terilenle ya da anlamla bağlantıdır. Aksine ‘insan’ sözcüğü tüm an- lamlardan yoksundur ve sonsuz sayıda gösterilene bağlanabilir. So- nuç olarak, tam ve nihai anlamda herhangi bir kavrama sıkıştırılmaz, zira hepsini aşar ve üstbelirler.⁷ Fakat insan haklarının ‘insan’ı boş bir gösteren değildir; devrimler ve bağımsızlık bildirilerince bahşedilen, insan hakları retorliğini benimseyen her yeni mücadeleyle genişleti- len bir değer ve onur fazlalığının; muazzam bir sembolik sermaye-

⁶ Bkz. Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, Giriş.

⁷ Psikanalitik ‘üstbelirlenim’ kavramının siyaset kuramındaki kullanımı için bkz. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Demo- cratic Politics*, çev. Winston Moore and Paul Cammack, London: Verso 1985, ss. 97-105. [Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2008]

nin taşıyıcılığını yapar. Bu sembolik aşırılık, ‘insan’ı yüzer-gezer bir gösterene, siyasi, toplumsal ve hukuki mücadeleler veren savaşçıların kendi davalarına katmak istediği bir şeye dönüştürürken, onun siyasal kampanyalardaki önemini açıklar.

Semiyotik açıdan haklar, şeylere ya da dünyadaki diğer maddi varlıklara gönderme yapmaz; bilakis hukuki ve dilsel göstergelerin, kelimeler ve imgelerin, semboller ve fantezilerin saf birleşimleridir. Hiçbir kişi, şey ya da ilişki kural olarak haklar mantığına kapalı değildir. Semiyotik ikameye açık her varlık, hakların öznesi ya da nesnesi olabilir; her hak yeni alanlara ve kişilere yayılabilir ya da tersine, mevcut bir hak çekip alınabilir. Medeni ve siyasi haklar, sosyal ve ekonomik haklara, daha sonra kültür ve çevre haklarına kadar genişledi. Bireysel haklara grup, ulus ve hayvan hakları eklendi. İspanyol milletvekili Francisco Garido, son günlerde, insanlara genetik olarak en yakın hayvanlar olan goriller için insan hakları yaratmaya ilişkin bir tasarı sundu.⁸ İfade hürriyeti ya da yıllık izin hakkına, sevgi, eğlence yahut eski Star Trek bölümlerinin her gün yeniden gösterilmesi hakkı eklenebilir. Ya da bir İngiliz bakanın ifade ettiği gibi, hepimizin düzgün bir şekilde çalışan mutfak aletlerine ilişkin bir insan hakkı vardır. Bir şey dile aktarılabilirse, o şey hak vasfı kazanabilir ve kuşkusuz hakkın nesnesi olabilir.

Hakların durmaksızın genişleyip daralması yalnızca uzlaşımalsı olarak sınırlanır: Siyasal mücadelenin etkililiği ile sınırlı ve sınırlandırıcı hukuk mantığı. İnsan hakları mücadeleleri, sembolik ve siyasidir: Birincil savaş alanları, örneğin ‘farklılık’ ve ‘benzerlik’ ya da ‘eşitlik’ ve ‘başkalık’ gibi sözcüklerin anlamlarıdır. Eğer savaşta muvaffak olurlarsa, ontolojik sonuçlar doğururlar, –hukuki öznenin oluşumunu kökten değiştirir ve insanların hayatlarını etkilerler. Mültecileri kabul eden bir ülkeye girme talebi insan haklarına dayanılarak kurulan sığınmacı, kendisini ‘sahte’ bir özneye dönüştüren sırf iktisadi taleplere sahip herhangi birine nazaran daha imtiyazlı bir öznedir– daha bir ‘insan’dır. Aynı şekilde, gey ve lezbiyenlerin orduya alınma talepleri,

⁸ Peter Singer, “Great Apes deserve life, liberty and the prohibition of torture”, *The Guardian*, May 27, 2006, s.32.

idare hukuku temelindeki bir dışlamanın irrasyonelliğine saldırı olarak değil de ayrımcılığa ilişkin hak iddiaları olarak sunulsaydı, büyük bir başarı şansına sahip olurdu.⁹ Başarısı, ordu istihdamını korumaktan çok daha fazla yankı uyandırır. Nihayetinde hak sahiplerinin durumu değişir, kimlikleri ve cinsiyetlerinin resmi olarak tanınması daha temiz ve nüanslı olurdu. Bu sembolik söylem ve pratiklerle inşa edilenlerin dışında kişilerin özsel kimliklerinin olmadığına dair psikanalitik görüşü kabul edersek¹⁰, siyaset ve hukukun temel amacı gösterenler ile gösterilenler arasındaki durumsal, tarihsel bağlantıları sürekli ve zorunlu kılarak anlamları sabitlemek ve kimlikleri kapalı hale getirmek olur. Fakat böyle bir girişim, ancak kısmen başarılı olabilir, zira arzunun işi asla sona ermez. İnsan hakları arzunun nedeni ve sonucuysa şayet, insanlara ait değerlerdir; insan hakları insanları inşa eder.¹¹

‘İnsanlık’ın, *a priori* normatif bir kaynakmış gibi davranamayacağı; hukuki ve ahlâkî kurallar meselesinde sessiz olduğu sonucuna varabiliriz. İnsanlık paylaşılan bir mülk değildir, temeli ve amacı yoktur, temelsizliğin tanımıdır. İnsanlık, insan koşulunun ardı arkası kesilmeyen şaşırtıcılığında ve karar verilmemiş ucu açık bir geleceğe maruz oluşunda görünebilir. İnsanlığın işlevi, felsefi bir özde değil, kendi öz olmayışında, bitimsiz yeniden tanımlanma sürecinde, kaderden ve dışsal belirlenimden kaçmak yönündeki sürekli ancak imkansız çabasında yatar. Bu ontolojide beni ötekine bağlayan şey, ikimizin de insanlığa üye oluşu, hatta ortak etnisiteyi yahut yurttaşlığı paylaşmamız değildir. Her bir kimse biricik bir dünyadır; münferit hatıraların, arzuların, fantezilerin, ihtiyaçların, planlı ve tesadüfi karşılaşmaların düğüm noktasıdır. Bu sonsuz ve sürekli değişen olaylar, insanlar ve

⁹ Karşılaştırınız: R. v. Savunma Bakanlığı, *ex parte* Smith [1996] 1 All ER 257 CA ile Smith v. Grady v. Birleşik Krallık, ECHR Başvuru numarası 33985 ve 33986/96, 27 Eylül 1999 tarihli karar. İngiliz mahkemeleri ordudan ihracı makul bulurken, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Sözleşmenin 8. maddesinde düzenlenen özel hayatın gizliliği hakkının ihlali olduğuna hükmetti.

¹⁰ Çığır açıcı bir metin için bkz. Jacques Lacan, “The Mirror Stage As Formative of the Function of the I As Revealed in Psychoanalytic Experience”, *Ecrits: A Selection*, çev. Alan Sheridan, London: Routledge, 2001.

¹¹ Bkz. Costas Douzinas, *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Routledge, 2007, 2. Bölüm.

düşünceler dizisi yinelenmez ve yinelenemezdir, her birimiz için yümüz gibi biriciktir, ilk görüşte aşk [*coup de foudre*] gibi beklenmedik ve şaşırtıcıdır. Her bir kimse biriciktir, fakat bu biriciklik daima öteki ile oluşur, öteki benim parçamdır ve ben de ötekinin parçasıyım. Fakat benim varlığım –ki daima bir birlikte olma halidir–, diğer münferit varlıkların biricik dünyası ile sonsuz sayıda karşılaşmalarında oluşan ve yeniden oluşan bir hareket halidir. Bu gelmek üzere olan kozmopolitizm ontolojisidir.

İnsanlığın özgün bir normatif değeri yoktur. Fakat her nasılsa siyasi, askeri ve son zamanlarda insancıl kampanyalarda sürekli tedavüle sokulur. İnsancılık, kariyerine sınırlı bir savaş düzenlemesi olarak başladı, fakat şimdi genişledi ve kültür ile politikanın tüm veçhelerini etkiliyor. Bir sonraki bölüm günümüzdeki savaşların askeri insancılığını incelerken, son bölüm insancılığın Batı dünyasının yurttaşları üzerindeki etkilerini soruşturacaktır.

Askeri İnsancılık

İnsancıl hareket 19. yüzyılda başladı. Kabul gören düşünceye göre, Fransa ve Avusturya arasındaki Solferino savaşında silahlı güçlerin toplu katliamına tanık olan Jean-Henri Dunant tarafından 1859 yılında Uluslararası Kızıl Haç Komitesi'nin kuruluşu kilit bir olaydı. Dunant, sahra hastaneleri, ambulanslar ve tıbbi personel için savaş alanına giriş izni verme hususunda anlaşılan hükümetlerin 1864 Cenevre Sözleşmesi'ni kabul etmelerine öncülük etti. Birinci Dünya Savaşı'na gelindiğinde, Kızıl Haç savaş kurallarını kanunlaştıran ve savaş mahkûmlarına insani muamele kurallarını belirleyen Cenevre Sözleşmesi'ni denetleyen en büyük insancıl organizasyon olarak kendisini resmileştirmişti. Geleneksel insancıl hukuk, *jus in bello*'nun [savaş hukuku] modern versiyonu olan silahlı çatışma durumunda güç kullanımını düzenleyen uluslararası hukuk bütünüdür. Özel ilkeleri haklı savaş kuramından oluşur, oldukça basit ve kapsamlıdır: Güç kullanımı en son çare olmalı, savaş zamanında askeri personel ile siviller arasındaki ayrım korunmalı, savaşçıların dışındaki kayıpları azaltmak için çaba sarf edilmeli ve son olarak, güç kullanımı, amacıyla orantılı

olmalıdır.

İnsancılık teriminin daha az teknik kullanımı, organizasyonların ve hükümetlerin, büyük doğal felaketlerden sonraki kitlesel ıstırapı hafifletme ve savaşın yahut sivil çatışmaların arasında kalan topluluklara yardım etme çabalarına işaret eder. İnsancılığın her iki türünü kaynaştıran ve en itibarlı zamanlarının tadını çıkaran Kızıl Haç, 1965'te, insancıl eylemin kanunnamesi haline gelen yedi temel ilkeyi benimsedi: İnsanlık, nesnellik, tarafsızlık, bağımsızlık, gönüllü hizmet, birlik ve evrensellik. Bu ilkelerin de gösterdiği üzere, Kızıl Haç'ın ve daha genel olarak insancılığın temel özelliğinin, siyaset dışılık ile savaşlar ve doğal afetlerdeki taraflara yönelik nesnellik olduğu düşünülüyordu. Diğer hayır kurumları ile Oxfam, *Save the Children* ve Hristiyan Yardım Derneği gibi sivil toplum kuruluşları (STK'ler) da aynı siyaset dışı duruşu benimsedi. Örneğin, Uluslararası Af Örgütü siyasal görüşlerini dikkate almaksızın vicdani ret mahkûmları adına kampanya başlattı.

İlk dönem insancılık, iyi ile kötü savaşlar, haklı ile haksız sebepler, hatta mütecavizler ve masumlar arasında bir ayrım yapmamıştı. Savaş mahkûmlarını ve çatışmaya taraf olan sivilleri koruyarak ya da yiyecek ve tıbbi yardım sağlayarak insan ıstırapını doğrudan ve ivedi şekilde azaltmaya adanmıştı. 1970 ve 1980'lerde kalkınmaya ve insan haklarına yönelik ilgi arttığında, STK'ler bu kaygıları benimsedi ve insanların hoşlarına giden politikalara önyak oldu. STK insancılığının zirve noktalarından biri, 1984-85 yıllarında Etiyopya'daki kıtlığın giderilmesi için bağış toplanan *Live Aid* kampanyasıydı. Hükümetlerin konuya ilgi duymadığı görüntüsüyle sürdürülen faaliyetlere eklenmiş birkaç siyasi koşul söz konusuydu ve Batı'nın dış politika veya savunma amaçlarıyla ilişkilendirilmekten kaçınılmıştı. Aslında 1989'a kadar, devletlerin öncülük ettiği stratejik amaçlı kalkınma hedefleri ve ideolojik öncelikler ile siyasal açıdan tarafsız olan ihtiyaç temelli insancılık arasındaki fark belirgindi.

Ne var ki bu belirgin ayrım Soğuk Savaş sonrasında bulanıklaştırıldı. Yeni insancılığın kökenleri, gelişmekte olan dünyanın iç meselelerine Batı'nın artan müdahalesine, insancıl amaçlar için ekono-

mik yaptırımlar uygulamaya ve güç kullanmaya uzanmaktadır. Hayat kurtarma ve ıstırapı hafifletme amacının ötesine giden daha girişken bu yeni insancılığın iki kolu var. İlki, çatışma durumlarından doğdu. Müdahaleyi genişleterek mağdurlara acil yardım sağlanmasından, dayanışma ve savunma taahhüdüne, risk altındaki grupların uzun dönemde korunması ve güvenliğinin sağlanması kaygısına kadar uzandı. Açlıklar, kıtlıklar veya son dönemdeki tsunami gibi ulusal felaketlerle ilgilenen ikinci kol ise hükümetlerin başarısız yardım politikalarının ötesinde yoksul ülkelerin uzun vadeli olarak kalkındırılmasına ilgi duyduğunu ifade etti. Bu daha kapsamlı ve derin olan insancılık, öncelik tanınacak amaçlar ile yardım edilecek gruplar hususunda stratejik tercihler yapmak zorunda kaldı. Tarafsızlık ilkesi bir kere çiğnendiğinde, çeşitli STK'ler açısından 1990'larda insancıl amaçlar için Batı askeri müdahalesini savunmanın yolu açılmış oldu.

Yardım işinin bu şekilde siyasallaşması, STK'lere gösterilen kamusal takdirin nedeni olan apolitik profille çelişir. Nihayetinde STK'ler, geleneksel tarafsızlıklarını ve siyaset dışı itibarlarını yeniden kazanma endişesi duymaya başladı. Çatışan öncelikleri uzlaştırmanın ve siyasi tercihleri haklılaştırmanın bir yolu, onları siyasi değil de ahlâkî ve etik bir dilde sunmaktır. İnsan hakları, bu yeni tür insancılığın tercih edilen sözcüğü oldu ve çoğunlukla karmaşık ve tartışmalı kararları gizlemek için kullanıldı. Bazı ihtilaflarda sebebin adilliği açıktır, fakat çoğunda değildir. İnsan hakları ile insancılığı ayıran çizginin bulanıklığı rahatsız edici sonuçlara neden oldu. Bazı siyasi tercihler ve düzenleyici rejimler hakların diline tercüme edilirken diğerleri edilmedi. Sözgelimi savaş mahkûmlarına yapılacak muameleler, devletin eylemlerine ilişkin düzenleme ve sınırlamalar yerine mahkûmların haklarından söz eden bir hukuk diline doğru kaydırıldı. Bu değişimin etkileri, Guantanamo Körfezindeki mahkûmların, meşum katiller oldukları ve Batı'nın güvenliğini tehdit ettikleri için hiçbir haklarının olmadığı yönündeki Amerikan savında gayet açıktır. Bu Cenevre Sözleşmesi'nin açık ihlalidir, fakat insan hakları dilinde haklılaştırılabilir. İnsan hakları, sahip olduğu ilkeler, karşı ilkeler ve yetki dengesini sağlama kaygısı ile, devlet eylemlerine getirilen açık yasaklardan çok daha kolay manipüle edilebilir.

İngiliz hükümetinin, Temmuz 2005 Londra bombalamalarının ardından, çoğunluğun haklarını terörizmden korumaya dair yaptığı vurgu insan hakları mevzuatıyla tutarlıdır. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi kapsamındaki pek çok temel hak, ulusal güvenlik ya da başkalarının haklarını korumak adına sınırlanabilir veya kısıtlanabilir. Ulusal güvenlik, insan güvenliği olduğunda; ‘ötekiler’ terörist eylem- den etkilenebilecek herhangi biri (potansiyel açıdan herkes) olarak tanımlandığında, bu geniş nitelemelerin izin veremeyeceği pek az şey kalır. Bu açıdan, İngiliz hükümetinin, mahkemeye çıkarılmaksızın tutuklamayı ve terör şüphelilerine uygulanan emniyet tedbirlerini insan haklarına aykırı bulan yargıçlardan duyduğu rahatsızlığın gerekçesi vardı. İnsan hakları dilinin alanı genişleyip, pek çok siyasal ve sosyal talep ile karşı çıkışlar bu dil içinden ifade edilir hale geldikçe, uluslararası hukukun açıkça formüle edilmiş yasaklarının sağladığı koruma zayıflar. Her şey fiilen ve potansiyel olarak bir hak haline geldiğinde, hiçbir şey daha üstün veya mutlak bir hakkı tam ya da özel olarak korumaya sevk etmez olur.

Bu gelişmeler, insancıl faaliyet ile idari retorik ve politikalar arasında bir yakınlaşmaya sebep oldu. Yakın zamanda Harvard’lı etki gücü yüksek bir uluslararası hukukçu olan David Kennedy, çağdaş insancılığın, bundan böyle muhaliflerin, eylemcilerin ya da protestocuların sloganı olmadığını, aksine hükümet ve ordu ile sabık radikalleri ve insan hakları aktivistlerini bir araya getiren ortak bir sözcük olduğunu ileri sürdü.¹² Muhalifler yürüyüş yapmaya ve protestoya son verdi. Bunun yerine, hükümet düzeyinde yapılan politikaların, hatta askeri planlamanın figüranları oldular. Kennedy bu gelişmeyi tasvip edip, en güçlü eleştirilerini hâlâ radikal, idealist ve aktivist kalanlara hasretti. İddianame uzundur: Radikal insancıllar soyut genellemelere inanıyor, eylemlerinin uzun vadeli sonuçlarının sorumluluğunu kabul etmiyor ve hükümetleri kıyıdan köşeden eleştirmekten mutlu oluyorlardı; hükümetlerin ve politika yapımcıların aksine, icraatlarının maliyet-fayda analizlerini yapmıyor; anayasal reformlar, hukuki önlemler ve kurumsal yapılar vasıtasıyla olacağını söyledikleri insanlığın iler-

¹² David Kennedy, *The Dark Side of Virtue*, Princeton: Princeton University Press. 2004, 8. Bölüm.

leyişine dair genel ilkelere duydukları bağlılık, onların gerek araçların yetersizliğini gerekse de icraatlarının olumsuz etkilerini görmelerini engelliyordu; kendilerini üçüncü şahıs olarak görüyor, gözlerini ekseriyetle iktidardan ve özellikle kendi sahip oldukları güçten başka tarafa çeviriyorlardı.¹³ Kennedy, insancıkların, kibirli bir şekilde tarihin onların ilkeleri ve reçetelerinin benimsenmesiyle ilerleyeceğine inandıklarına hükmeder. Bir önceki çağın bu 'iyilik yap-denize atçı' kalıntıları, iktidarı 'dinsel inançtan, doğal haklardan ve pozitif hukuktan' hariç tutarak yargılayıp, 'etik vizyon'larını acınacak bir şekilde muhafaza etmeye çabalar.

Fakat bu durum değişiyor. En azından Soğuk Savaşın bitiminden beri "birçok insancıl ses, gerçekçi projelerinin tamamlanması konusunda çok daha rahat konuşacak duruma geldi."¹⁴ Yaşamlarını iktidar karşısında marjinal hissederek harcayan insanlara, bu yolla yeryüzü mirasçısı olabildiklerini hayal etmek çoğunlukla zor gelir. İktidarın koridorlarına ve arka odalarına kabul edilirler ve bu gayritabii kavuşma geleceğe zemin hazırlar. Bu gelişme, siyasi mahkûmları desteklemek için zarf dolduran Uluslararası Af Örgütü üyeleri açısından şok edici bir haber olabilir. Yine de bunu desteklemek için yeterli kanıt var. Colin Powell, Afganistan savaşı öncesinde şunu ifade etti: "STK'ler gücümüzü çoğaltıyor, mücadele ekibimizin hayli önemli bir parçası (...) Hepimiz aynı, tek bir amaca; insanlığa yardım etmeye bağlıyız (...) Aynı değerleri paylaşıyoruz, öyleyse uygarlık lehine güçlerimizi birleştirelim."¹⁵ Irak savaşı öncesi koalisyona katılmaları için yardım kuruluşlarına Amerikan hükümetince hibeler sunuldu. Bu kuruluşlar, Amerikan ahlâkî değerlerine ve sivillere ilişkin endişesine bağlılıklarını göstermek zorundaydı. Kızıl Haç ve Oxfam, insancıl bir felaketi doğru bir şekilde öngörerek Irak savaşına karşı çıkarken, Kosova savaşında aktif bir şekilde faaliyet gösteren *Sınır Tanımayan Doktorlar* kuruluşu tarafsız kaldı. *Sınır Tanımayan Doktorlar*'ın kurucularından Bernard Kouchner'ın *droit d'ingérance humanitaire* [insancıl müda-

¹³ Ibid., ss. 327-329.

¹⁴ Ibid., s. 277.

¹⁵ Rony Brauman and Pierre Salignon, "Iraq: In Search of a Humanitarian Crisis", ed. Fabrice Weissman, *In The Shadow Of Just Wars*, London: Hurst, 2004, ss. 269-270.

hale hakkı] ifadesini buluşu karşılıksız kalmadı ve Kosova'nın Birleşmiş Milletler görevli genel valisi oldu.

Ancak birçok STK de hükümet finansmanını kabul etti ve savaş girişimine katıldı. Pazar payı için özel şirketlerle yarışan taşeronlar oldular. USAID [Birleşik Devletler Uluslararası Kalkınma Dairesi] yöneticisinin açıkladığı üzere, Amerika Birleşik Devletleri ile yapılan sözleşmelere bağlı STK'ler "Amerikan hükümetinin bir koludur ve eğer para tahsilatı yapmaya devam etmek istiyorlarsa, Bush yönetimiyle bağlarını sağlamlaştırarak daha iyi bir iş çıkarmaları gerekir."¹⁶ Afganistan'daki Birleşik Devletler Uluslararası Kalkınma Temsilciliği de aynı fikirde: "Kıtık, açlık ya da kadınların durumu nedeniyle burada değiliz. 11 Eylül nedeniyle buradayız. Usama Bin Ladin nedeniyle buradayız."¹⁷ Yardım STK'leri şimdi orduyla birlikte, çatışma sonrası bölgelerde kamu hizmeti taşeronları olarak sağlık ve eğitim tedarik etme sorumluluğunu üstlenerek faaliyet göstermekte. "İnsancıl yönetim emperyaldir: Askeri karargâhlar, yabancı sivil yöneticiler gibi emperyal araçlara gerek duyar; emperyal amaçlara hizmet eder."¹⁸ STK'lerin artık tarafsız olmadığına ilişkin algı nedeniyle, yardım görevlileri, "onları korumak için tasarlanan amblemlerin şimdi meşru hedefler olarak tanımlandığı"¹⁹ Afganistan'da aralıksız saldırı altında. Uluslararası STK'ler ise BM yerleşkesine, Kızıl Haç merkezine ve STK görevlilerine yönelik ölümcül saldırılardan sonra büyük oranda Irak'tan çekildi. Michael Hardt ve Antonio Negri, "İmparatorluğun hayırsever kampanyaları ve dilenci tarikatları" olarak hareket ettiklerini ileri sürerek STK'ler ile Dominik ve Cizvitlerin sömürgeciliğini karşılaştırır.²⁰ STK'lerin, medya kampanyalarıyla kamuoyunu 'insancıl savaşlar'a hazırladığını ve bilerek ya da bilmeyerek yeni düzenin

¹⁶ Ibid., s. 284. STK'lerin işini Batılı hükümetlerin nasıl sömürdüğünü tuhaf bir hikâye örnekler. Ruslar, 2006 yılında, gizli bilgi toplayan ve aktaran alıcıları saklamak için sahte taşlar kullanan iki İngiliz gizli servis ajanını ortaya çıkardı. Ajanların bağlantı kurdukları kişiler ile yardım alanlar Rus insan hakları STK'leriydi.

¹⁷ Aktaran: Michael Ignatieff, *Empire Lite*, London: Vintage, 2003, ss. 90-91.

¹⁸ Ibid., s. 59. Ignatieff Kosova'dan bahseder, fakat ifadesi Afganistan veya Irak için çok daha geçerlidir.

¹⁹ Conor Foley, "Caught in the Crossfire". *The Guardian*, May 7, 2004, s. 23.

²⁰ Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000, s. 36.

ahlâkî taleplerini destekleyen ve iteleyeni bütünleyici parçalar olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

David Kennedy'e göre, hükümetler, uluslararası kuruluşlar ve STK'ler için çalışan insancıl politika yapımcılar, aktivist karşıtlarına nazaran 'hâkimiyet' ihtiyacına çok daha iyi uyum sağladılar. Orduyla yakın işbirliği içinde güç kullanımıyla ilgilenen insancıllar en kayda değer örnektir. Askeriye, münhasır iktidar hakkından, radikaller ise tam anlamıyla askeri siyaset oluşturmak ve savaş sonrası yönetime katılmak için geleneksel pasifizm sevdasından vazgeçti. İnsancıl hukukçular ve STK görevlileri savaşların planlanmasından yürütülmesine kadar işin içindeydi. Yeni oluşmuş askeri yoldaşları gibi onlar da gücü amaçlarına ulaşmak için bir araç olarak görüyor, hukuki ve ahlâkî kuralları araçsal terimlerle dengede tutuyorlardı. Ortak dil, dengeleme eylemleri, takas ve sonuçların hesaplanması söz konusu olduğunda insancıllar ile askeriye bir araya getirir. "Hukuki kökenlerinden koparak sürüklenen" kelime hazinesi, "ortak bir etik ve profesyonel sağduyu topluluğuna iştirakin ve uygarlığın bir işareti olmuştur." Askeri ile insancıl rollerin bu pragmatik kaynaşması, güya orduyu 'en iyi uygulama'ya ve 'savaşı uygarlaştırma'ya yöneltmiştir. Irak savaşına girerken, insancılların askeriyeyle tam anlamıyla aynı dili konuştuğu söylenmişti bize; savaşın idaresine getirilen hukuki sınırlamalar, reformdan geçirilmiş eski radikaller tarafından askeriye-den de gevşek yorumlanmıştı.²¹

Askeriye, insancılık belleğini kavramak bakımından üzerine düşen rolde farklı bir retorik benimsemedi. Birkaç örnek bu noktayı gösterebilir. Michael Ignatieff'e göre, Kosova hava saldırıları NATO'nun Brüksel'deki karargahında, askeri planlamacılar ve hukukçular ekranların üzerinden bakar, hukukçular da bombardıman emri çıkmadan önce durumun yasallığı hakkında tavsiyeler verirken kararlaştırıldı.²² Her ne kadar bu gösterişli prosedür sivil kayıpların önüne geçemese de, 'insani savaş' tanımını karşılar.²³ Irak savaşında İrlanda Muhafız komutanı olan Albay Tom Collins, savaşa katılmak için Irak'a girme-

²¹ Kennedy, op. cit., s. 271 ve 8. Bölüm.

²² Michael Ignatieff, *Virtual War*, London: Vintage, 2001, s. 111.

²³ Christopher Coker, *Humane Warfare*, London: Routledge, 2001.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

den hemen önce, askeri birliklerine söyledikleriyle emsal teşkil eden bir insancıl askerdî: "Irak'a işgal için değil özgürlük için giriyoruz (...) Irak'ta bayraklarımızı havalandırmayacağız (...) Bu kadim topraklarda dalgalanacak tek bayrak Iraklıların kendi bayraklarıdır. Irak tarihinde demlenmiştir: Cennet bahçesinin, Nuh Tufanının ve İbrahim'in doğum yeridir. Ayağınızı denk alın orada."²⁴ Collins kısa bir süre sonra hafifletilmiş işgal diye bir seçenek olmadığını anladı ve fikrini değiştirdi. Bir diğer çarpıcı örnekse iki bombardıman arasında Afganistan'a yardım paketleri bırakan Amerikan hava araçlarının uygulamasıydı. 'Cruise füzeleri ve konserve sığır eti' askeri insancılığın mottosu olabilirdi.

David Kennedy, bir uçak gemisini ziyaret ettikten sonra insancıl normların "Amerika Birleşik Devletleri ordusunun programlarında özüksendi"ğine²⁵ hükmeder. Ordu dünyanın en büyük insan hakları eğitim kurumudur ve insancılığın dili "görünüşe göre hiçbir yerde USS Independence'in [ABD'nin uçak gemisi] dört bir yanında olduğu kadar etkili değildir."²⁶ Bir diğer reformdan geçmiş radikal olan Michel Walzer'in belirttiği gibi, "tüm Batı ülkelerinde adaletin, önerilen herhangi bir askeri strateji ya da eylemin geçmek zorunda olduğu sınavlardan biri haline geldiğini söyleme eğilimindeyim (...) Ahlâk kuramı savaşların ne zaman ve nasıl yapılacağına ilişkin gerçek bir sınır olarak savaşa dâhil edilmiştir."²⁷ Ne var ki bu gösterişli ifadelerle kuşku ile yaklaşmalıyız. Kosova operasyonu komutanı General Wesley Clark, Avrupanın "hukuki meselelerinin"nin savaşı "doğru dürüst planlama ve hazırlamanın önündeki engeller" olduğundan ve operasyonel başarıyı kötü bir şekilde etkilediğinden şikâyet etmişti. "Bunu asla tekrar yapmak istemiyoruz" diyerek de sözünü tamamlamıştı. Irak savaşı tahminlerini doğru çıkardı: Hukuki kaygılar özde değil sözde kalmıştı.²⁸

²⁴ İki yıl sonra Collins umudunu kaybetti. Kitle imha silahlarının hiçbirini bulunamadı, işgal "El-Kaide için gelmiş gelmiş en iyi asker toplama aracı" olarak görev yaptı. "Özgürlük ve onurlu bir yaşam sürme şansı, şiddet biçimlerinden yalıtık güvenli bir hayat gerekçe idiye, o halde 170'den fazla ailenin geçen hafta Saddam yönetimi altında sahip oldukları şeyi razı geleceklerini düşünüyorum." (*The Observer*, 18 Eylül 2005, s. 17).

²⁵ Kennedy, op. cit., s. 287, 289.

²⁶ Ibid., s. 294, 296.

²⁷ Michael Walzer, *Arguing about War*, New Haven: Yale University Press, 2004, s. 12.

²⁸ Wesley Clark, *Waging Modern War*, Oxford: Public Affairs, 2002, s. 421, 426.

Askeri-insancıl kompleksin abartılarını ve aşırı misyonerlik hevesini dikkate almasak bile, bir emperyal memurlar müfrezesi ve bürokrasisi doğuyormuş gibi görünmektedir. En üst düzey iktidar ile onun sabık eleştirmenlerinin bu gayritabii eşleşmesi çoktan yükünü tutmuş gibi görünüyor. Disiplin, meslek ve görevler çapraz olarak polenlenip, yeni bir uzman sınıf yarattı; ‘insancılar’ veya ‘beynelmileller’. Terim, "dünyayı daha adil kılmaya heves eden insanları, bu kişilerin söz konusu amaç uğruna geçen yüzyıl boyunca başlattıkları projeleri ve bu projeleri savunup değerlendirmek için peyda edilen mesleki kelime dağarcıklarını" tanımlamak için kullanılır.²⁹ Ekip olağan şüphelileri kapsar: İnsan hakları aktivistleri, hukukçular, uluslararası kamu çalışanları, STK işletmecileri ve iyilik yap-denize atıcılardan politikacılar, askeri stratejistlere, mutat askerlere ve derdi yenedünya düzeninin ilkelerini, gerekirse zorla yaymak olan herkese kadar genişler. İdeolojisi ne olursa olsun, insancılık bir iş fırsatı haline gelmiştir. Ignatieff, Kosova’da “her şeyi” bu “beynelmilellerin” yönettiği sonucuna varır: “Piriştina’nın caddeleri beynelmilel yöneticilerin masaldan fırlama beyaz Land Cruisers’larıyla dolup taşı ve tüm asortik, yamaç villalar Batılı yardım kurumları tarafından kapıldı. Yaratılan elle tutulur yegâne kapasite uluslararası topluluk adına şoförlük, çevirmenlik ve tamircilik yapan çok sayıda genç insanlarınki iken, dizüstü bilgisayarları, modemleri, spor ayakkabıları ve tişörtleriyle en azimli yardım çalışanları besmeleleri olan ‘bölgesel kapasite oluşturma’yı vaaz etmekteydi.”³⁰ “Ulus inşasının” en fark edilir etkisi, bir sömürgeci yöneticiler gövdesi oluşturmış gibi görünmekte. “Kabul, (...) üniversiteden yeni mezun parlak gençlerin hizmetçi ya da şoför sahibi olacakları bir işe başlayabilecekleri birkaç yerden biridir.”³¹ Amerikalıları savaşlarda ve işgallerde takip eden çoğu devletin, sömürgeci ileri karakolları yönetme işinden oldukça iyi anlayan eski emperyal güçler olmaları hiç de şaşırtıcı değil.

Vietnam savaşının evvelki ‘naif’ insancıları, iktidarın eylemlerini dinsel, doğal yahut pozitif insan hakları hukuku gibi dışsal bir bakış

²⁹ Kennedy, op. cit., ss. 236-237.

³⁰ Ignatieff, *Empire Lite*, ss. 73-74.

³¹ Ibid., s. 94.

açısından değerlendirmiş ve “iktidara karşı hakikat veya erdem”den söz ettiklerini ileri sürmüşlerdi. Onların torunları, iktidarı sınırlandırmak istiyorlarsa, iktidarın amaçlarını ve zihniyetini benimsemek, iktidar oyunlarının tam bir katılımcısı haline gelerek onu içeriden etkilemek gerektiğinin farkına vardı. Daha amiyane kavramlarla söylersek, insancıllar sorumluluğun iktidara angaje olmayı da kapsadığını anladılar ve pasifizmin çocuksu cazibesinden; “iktidar uygulamasına ve güç kullanımına inanmayan insanlar ile bu uygulama ve kullanımın gerektirdiği yargılarda bulunmaya hazır olmayan insanların radikalizminden”³² vazgeçtiler. Öncü seçkinlerin bir parçası, yenedünya düzeninin rahipleri ve misyonerleri oldular. Pragmatist ideolog için, mesele artık insancıllar, askeriye ve politikacılar arasındaki geçişme projesini sağlamlaştırmak, genelleştirmek ve bunu bir dünya ideolojisine dönüştürmektir. “Sivil halka kelime hazinesini tanıtmalı ya da profesyonel insancılların meşruluğunu evrensel bir etiğin sesi olarak güçlendirmeliyiz (...) askeriye ile insancıl duyarlılık arasındaki uyumlu yakınlaşmaya, ancak insancıl dil meşru egemen küresel bir ideoloji olduğunda erişilebilecektir.”³³

İnsanı hayrete düşüren bir iddiadır bu. Başından beri doğal hukuk, insan hakları ve insancılığın amacı, kamusal ve özel tahakküme ve baskıya karşı direnmek olmuştur. Kennedy, dinsel inanç, doğal hal veya pozitif hukuk açısından ‘iktidara karşı hakikat’ten söz eden radikal insancıllardan şikâyet ettiğinde, bazı temel uyuşmazlık ve muhalefet biçimlerini kabul ediyordu. İnsan hakları sığınacak başka hiçbir şeyi olmayanlar için bir tür imgesel ya da istisnai yasa oldu.³⁴ İnsan hakları, ideal doğa ile hukuk ya da gerçek insan ile evrensel soyutlamalar arasındaki boşlukta işler. Gelecek öngörüsü hükümetlerin, maliyecilerin ya da hukukçuların tekelinde değildir. Şüphesiz uluslararası şirketlerin, diplomatların ve profesyonel insancılların da malı değildir. Hükümetler, uğruna insan haklarının icat edildiği insanları düşman görüyordu. Öte yandan profesyonel insancılların ‘evrensel etiği’ yanlış bir adlandırmadır: Bu evrenselcilik, Amerikalı seçkinlerin

³² Walzer, op. cit., s. 14.

³³ Kennedy, op. cit., s. 277.

³⁴ Costas Douzinas, *The End of Human Rights*, Oxford: Hart, 2000, 12. Bölüm.
Ucretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

önceliklerini küresel bir ilkeye dönüştürür; bu etik, küçük bir zümrenin deontolojisini ahlâkî bir yasa seviyesine çıkarır. İnsan haklarının bugün yönetsel meşruiyeti oluşturan temel bir silah olduğu iddiası, kuzunun kurda dönüşmesidir. Bu noktada, insan hakları amacından sapar ve rolünün sonuna gelir.

Bundan ötürü, radikal iyilik yap-denize atçıların, marjinal pasifistlerin, savaş ve küreselleşme karşıtı protestocuların, iktidar elitleri ve hesapçıların arzuhalciliğini yapmak istemeyen Bartleby* gibi kişilerin arkasında durmalıyız. Bunlar Avrupa'nın en önemli ahlâkî ve siyasi mirasını temsil ederken, askeri insancılar, liberal adlandırmayla, birkaç iktidar akçesi için siyasetin terk edilmesini temsil ediyorlar. Biri bunu postmodern *trahison des clerics* [aydınların ihaneti] olarak adlandırabilir. Hilary Charlesworth, Kennedy'e eğlenceli ve sert cevabında, insancıl topluluktaki ilkeli radikallerin sayısının öyle çok olduğundan şüphe ettiğini söyler: "Uluslararası insan hakları hareketi zaten büyük oranda pragmatik bir şekilde yürütülür."³⁵ Charlesworth haklı olabilir, ki bu durumda insan haklarının bugün zayıf bir şekilde temsil ettiği umut ilkesi, hükümet hibelerinin ve askeri harekatlarda küçük ortak olabilmenin peşinde koşarken sönüp gitmiş olacaktır. İnsancılığın varlık sebebinin ortadan kaldırılmasıyla profesyonizm kazanacaktır. Alex de Waal'in izinden giderek bu ticari girişimi ve çalışanlarını "Küresel Etik A.Ş." ³⁶ şeklinde adlandırabiliriz.

Yine de realistlere, pragmatistlere ve iktidarın ideologlarına karşı çıkararak, insan haklarını korumak, yatay olarak yaygınlaştırmak ve dikey olarak genişletmek için gereken enerjinin aşağıdan, hayatları baskı veya sömürü ile mahvedilen, apolitikliğin tatlı sözlerinin ve kazanımlarının sunulmadığı ya da bunları kabul etmeyen insanlardan

* Bartleby, Herman Melville'in 1853 yılında yazdığı öykünün kahramanıdır. Wall Street'deki bir avukatlık bürosunda kâtip olan Bartleby, bir gün kendisine verilen işleri "yapmamayı tercih ederim" diyerek reddeder. Patronu, "Ah Bartleby! Ah insanlık" sözüyle nitelendirdiği bu pasif direnişi kırmaya uğraşır. Öykü, Wall Street'in dışlisi olmak istemeyen Bartleby'in; 'insanlık'ın başına gelenleri anlatır. (ç.n.)

³⁵ Hilary Charlesworth, "Author, Author!: A Response to David Kennedy", 15 *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 127, 2002, s. 130.

³⁶ Alex de Waal, "The Moral Solipsism of Global Ethics Inc", *London Review of Books*, August 23, 2001, s. 15.

geldiğini ısrarla söylemeliyiz. İster radikal isterse de pragmatik olsunlar, insan hakları profesyonellerine bu meselede vekalet verilemez, en fazla onlardan yardım alınabilir. İşte şimdi Batı dünyası içindeki insancılık politikası için hayati önem taşıyan bu vekalet verme ya da ikame etme sorununa eğileceğiz.

İnsancılığın Riskleri

Coldplay pop müzik grubunun solisti Chris Martin, 2005 yılının Temmuz ayında Londra Hyde Park'ta Live8 konserine katılan kalabalığa “dünya tarihindeki en büyük şeyi desteklemeye geldiğiniz için teşekkür ederim” demişti. U2 grubunun solisti ve etkinliğin düzenleyicilerinden biri olan Bono'nun “bağış değil, adalet istiyoruz” sözü, G8 liderlerinin İskoçya'daki buluşmasına denk getirilen konserlerin amacını ifade ediyordu. Dünyanın en zengin sekiz devletinin liderlerine yinelenen yakarışlarla Live8, Afrika'nın borçlarının silinmesini ve yardım oranlarının ciddi anlamda arttırılmasını talep etti. İnsan hakları, Batılı liderlerin gündeminin merkezine koyulmalıydı.

Kuşkusuz dünyanın her yanından sekiz konseri izleyen yüzbinlerce kişi bu duyarlılıklarla hemfikirdi. Britanya gazetelerinin konsere ayırdığı sayfalara Afrikalıların duyduğu acı ve ıstırap için dökülen gözyaşı ve buna duyulan sempati hakimdi. Kalabalık, Madonna, Pink Floyd ve Paul McCartney'i dinleyerek, “organize edilmiş en büyük şeye” katılarak, Afrika'daki yoksulluğu ve hastalığı protesto ederek çok güzel vakit geçirdi. Adalet, “en basit ve en kuşatıcı konuydu (...) Herkes, birdenbire, küresel bir şekilde siyasallaştı.”³⁷ Hazcılık ve iyi vicdan birleşimi olarak Live8, boyutu ve abartısı itibarıyla kolay kolay aşılamayacak. Parti yaparak politik olundu, içip dans ederek ah-lâkî çağrılar yapıldı.

Gösteri, kamu düzeni hukukunun kabul ettiği bir aleniyet unsuru içerir. Yürüyüşler, gösteriler, mitingler, eylem gözcüleri ve oturma eylemleri her zaman biraz şiddet içerir ya da en azından göstericiler ve kamu için genellikle külfettir. Yürüyüşler ve gösteriler halka açık yer-

³⁷ Euan Ferguson, *The Observer*, July 2005, s. 2.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

de yapılır; insanları bir araya getirir ve yalıtılmış monadlardan, belirli kişisel çıkarların ötesine geçen meselelerle alakadar olan bir kamu yaratır. Klasik agora ve forum, gazetelerin kamusal alanlarında metaforik olarak ve erken kapitalizmin münazara toplulukları caddelerde, meydanlarda ve modernitenin diğer kamusal alanlarında fiziksel olarak yeniden canlandırıldı. Fakat kamusalılık, fikirlerin ve eylemlerin paylaşılması, birlikte yürümek nadiren bu tür bir insancılık siyasetinin amacıdır. Küresel protesto politikasında külfet eğlenceyle, kamusalılık televizyondaki kampanyalarla, empati bireysel bağışlarla yer değiştirir. Aslında, insani kampanyaların temel taktığı insanların televizyondaki şovlara akın eden ünlüleri izlerken bir yandan da para bağışlamasını sağlamak olduğu ölçüde, kamusal nitelik kaybolur. İnsan hakları mücadelelerine oturduğumuz yerden *idiotes*, kişisel çıkarını düşünen özel kişiler olarak katılırız; *polites*, kamusal-düşünen yurttaşlar olarak değil. Başbakan Gordon Brown'a göre, G8 liderlerinin ve Live8'in hedefindekilerin, kendilerine karşı bir "eyleme" katılmaktan mutlu olacaklarını ifade etmeleri hiç de garip değildir.

İnsancılık, Batı'nın refahını küresel Güney'in zorluklarıyla bir araya getiren nihai bir siyasi ideolojiye dönüştü. Fakat insancılığın televizyon kampanyaları haline gelmesinin siyaset için anlamı ne? İnsancılık nasıl bir insanlık öngörmektedir? Band Aid [Yardım Orkestrası], Live8 ile Uluslararası Af Örgütü'nün mektup-yazma kampanyalarının tasarladığı ve desteklediği insanlık fikri, imgelemimize ve kurumlarımıza yön verir, kendimizi ve ötekilerini görme şeklimizi belirler. Teoride insanlık, milliyet, vatandaşlık, sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsiyet gibi bölgesel nitelikleri bir araya getirir ve aşar. Michael Ignatieff, insan haklarının "türümüz birdir"³⁸ düşüncesini cisimleştirdiğini ileri sürdüğünde haklıydı. Görgül farklılıklara rağmen, tüm dünyada, Londra şehrinde, Bombay'ın kenar mahallelerinde, Berkshire'ın köy, Bağdat'ın kasaba evlerinde aynı insan kişisini tanıyabilmeliyiz. İnsancılık ideolojisi şudur: İnsan her yerde aynı ihtiyaçlara, arzulara ve niteliklere sahiptir; bunlar sahip olduğumuz hakları belirler (belirlenmelidir). Haklar doğamızı takip eder. Doğal olarak apaçıktırlar,

³⁸ Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, op. cit., s. 3.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ranteey.org>

herkes tarafından kabul edilirler; bu hakların evrenselliğini ve siyasi etkililiğini kabul etmeyecek hiçbir iyiniyetli kişi yoktur. Ortak insanlığın haklarıdır, daha dar kategorilerden ziyade insan türünün üyesi olmamız nedeniyle bize aittirler.

Fakat sonra kuşkular boy göstermeye başlar. Bu ‘aşikâr’ hak ve yetkilerin, şayet bu kadar aşikârlarsa, hukuken uygulanmasına ihtiyacımız olmayacaktır. Hakların kurumsal olarak beyan ve himaye edilmesi, insanlığın bir, insan doğasının da herkes için ortak olmadığını ve doğanın kendini koruyamadığını gösterir. Live8, hümanizmin iddialarına rağmen, insanlığın bölünmüş olduğunun, ‘insan’ın parçalara ayrıldığına kederli itirafıdır. Bunun bir parçası acı çeken insanlık, mağdur olarak insandır; diğeri ise kurtaran insanlık, kurtarıcı olarak insandır. İnsanlığın iyiliği, acı çekmesine bağlıdır, ne var ki iyilik olmaksızın acı tanınmaz. Bu iki parça, madalyonun iki yüzü gibi, yekdiğerinin varlığına ihtiyaç duyar. Ortada mağdur yoksa kurtarıcıya sahip olamazsınız ve mağdur, aynı şekilde eğer bir kurtarıcı onu tanımiyorsa yoktur. Fakat ikinci bir bölünme daha vardır. İnsanlık, parçaları kötü, yozlaşmış, acımasız olduğu ve diğeri üzerinde tarif edilemez korkunçluklar yaptığı için acı çeker. Günah olmadan kefare, mahrumiyet olmaksızın armağan, açlık yoksa Band Aid olmaz.

Bu ikinci ayırım, önemli bir kavram olan “insanlığa karşı suçlar” ifadesiyle resmi olarak kabul edilir. Bu hukuki yeniliği ilk ortaya koyan Nuremberg mahkemesi, insan hakları hareketinin yaratılışında sembolik bir an olarak görülür. İnsan hakları, insanlığın parçalarından birinin diğesine karşı aşağılık katliamlar gerçekleştirdiğinin kabul edilip, kurtarıcı ve mesih olan bir üçüncü kısmının, suçluları cezalandırıp, acıya ve zarara deva olmak üzere hukuku, akli ve hatta zoru kullanmasıyla ortaya çıktı. İnsanlık, kötülüğün ve suçun bir sonucu olarak ya da kaçınılabılır insan hatasının veya kaçınılmaz kötü şansın etkileriyle acı çeker. Eğer insanlık kendi kötülüğü nedeniyle acı çekiyorsa ve kurtarılmalıysa, o halde kötülük ve bunun sonuçları; acı çekme zafiyeti insanlığın evrensel nitelikleridir.

Dinsel gelenekler ve siyasi ideolojiler acı çekmeyi kötülüğe atfeder. Hristiyanlık açısından, özellikle Protestan teoloji için acı çekmek

daimi bir varoluşsal niteliktir, ilk günahın kaçınılmaz bir sonucudur. Acı ve ıstırap günah işlemenin, fazilet eksikliğinin ya da mahrumiyetinin bir sonucudur; fakat aynı zamanda günahkârın, İsa Mesih'in tutkusuna öykünerek kurtuluşa erme imkânıdır da. Aslına bakılırsa, acı ya da ıstırap [*pain*] sözcüğü Latince *poena*, cezalandırma kelimesinden gelir. İnsan hakları hareketi de aynı görüştedir; “hak edilmeyen acıyı ve büyük fiziksel zulmü”³⁹ durdurmak için öncelikle zulme son vermeyi amaçlar. İyi ve kötü diyalektiğinde, kötü önce gelir; iyi negatif bir şekilde, olumsuz öge, *steresis kakou*, yani kötülüğü giderme, iyileştirme ya da kötülüğün yokluğu olarak tanımlanır. İnsan hakları ve insancılık insanlığın farklı parçalarını bir araya getirir, bedendeki derin kesikleri ortak bir insan özüyle birbirine tutturmaya çalışır. Öyleyse şimdi, acı çeken mağdur, kötülük yapan zalim ve ahlâkî kurtarıcı olan insanın üç maskesini kısaca irdeleyelim.

İlki, mağdur olarak insan. Mağdur, onuru ve değeri çiğnenmiş kimsedir. Güçsüz, çaresiz ve masumdur; temel doğası ve ihtiyaçları yadsınmıştır. Ancak dahası vardır: Mağdurlar, ümitsiz, şevki kırılmış bir insan kitlesi ya da sürüsünün parçasıdır. Yüzleri ve isimleri yoktur; katledilmiş Tutsiler, kaçak mülteciler, gazla zehirlenmiş Kürtler, tecavüze uğramış Boşnaklar. Mağdurlar, kamplarda tutulur, hapishanelere atılır, çıkışı olmayan topraklara kitlesel halde doldurulurlar. İnsanlığı kaybetmek, insandan daha az olmaktır; bireyselliği yitirmek, sürünün, kalabalığın veya ayak takımının bir parçası olmaktır; kendi kaderini tayin edememek, köleleştirilme. Tüm bunlar kötülüğün sonuçlarıdır, bir başka deyişle insan hakları ihlalleridir. Aslında burada Giorgio Agamben'in “çıplak ya da kutsal hayat”⁴⁰ yahut Bernard Ogilvie'nin “tek kullanımlık insan”⁴¹ dediği şeyin belki de en iyi örneğine sahibiz: Ulus devletin hukuki ve siyasi düzeninin terk ettiği biyolojik hayat, cezasız kalınarak öldürülebilene değersiz hayattır. Ölen çocukların ve yas tutan annelerin “yalvaran gözleri”ni gösteren tanıtım kampanyaları, “devlet iktidarıyla mükemmel bir uyum içinde olan insancıl

³⁹ Ibid., s. 173.

⁴⁰ Bkz. 4. ve 5. Bölüm.

⁴¹ Bernard Ogilvie'den aktaran: Etienne Balibar, *Politics and Truth*, Athens: Nissos, 1999, s. 43.

organizasyonların ihtiyaç duyduğu çıplak hayatın en çarpıcı çağdaş şifresidir.”⁴² Hayırseverliğimizin hedefi biçimsiz bir insan kitlesidir. Televizyon ekranımızı, gazeteleri ve STK'lerin para-toplama kampanyalarını doldurur. Dünyanın egzotik kısmında ikamet eden tükenmiş, işkence görmüş, açlık çeken, fakat her zaman isimsiz bir kalabalık; bir ayak takımı olan mağdurlara geçit töreni yaptırılır. Sınır Tanımayan Doktorlar'ın eski başkanlarından birinin de dediği gibi, “insancıl eylemlerin yöneltildiği kişi, yetenekleri ya da potansiyelleriyle değil, her şeyden önemlisi yetersizlikleri ve güçsüzlüğüyle tanımlanır. İnsancılığın öne çıkardığı şey, onun failliği veya zorlukların üstesinden gelme yeteneği değil, temeldeki kırılganlığı ve bağımlılığıdır.”⁴³

Mağdur, Ötekinin yalnızca bir yüzüdür. Öbür yüzü, dünyanın bu ürkütücü kısımlarındaki kötülüğü temsil eder. Acıya ve çöküşe sebebiyet veren bu ikinci kısım, Mr. Jeckyl ya da kurt-adam; mutlak kötüdür. Muhtelif adları vardır: Afrikalı diktatör, Slav işkenceci, Balkan tecavüzcü, Müslüman kasap, rüşvetçi bürokrat, Doğu Akdenizli dolandırıcı, korkunç intihar saldırganı. Bağdat'ın canavarı, Belgrad'ın kasabı, savaş lordu, düzenbaz ve haydut acı çekmenin tek sebebi ve kaçınılmaz refakatçileridir. Derrida'nın söylediği gibi “canavar yalnızca bir hayvan değil, tam da kötünün, şeytani olanın, insanlık dışının, uğursuzun, bir Apokalips canavarının cisimleşmesidir.”⁴⁴ Mağdurlar kendi kendilerini mağdur eder ve bu acı hak edilmemiş de değildir. Açlık, kötü beslenme, hastalık ve ilaç yokluğu kötü Ötekinin içsel yozlaşmışlığından kaynaklanır ve kendini Tanrı'nın eylemleri ya da mücbir sebep biçiminde gösteren bir ilahi cezalandırmanın ya da münasip bir kaderin göstergeleridir. Batı'nın Ötekisi, acı çeken kitle ile radikal kötülük yapanı, aşağı-insan ile insanlıktan çıkmış olanı bir araya getirir ve birleştirir.

Bu ahlâkî evrende, kötude, acı çekende ve -borçların silinmesinin bir metafor olarak iş gördüğü- bu acının dindirilmesinde keşfedilecek

⁴² Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998, ss. 133-134.

⁴³ Rony Brennan, “Contradictions of Humanitarianism”, *Alphabet City*, Vol. 7, 2000, s. 140.

⁴⁴ Jacques Derrida, *Rogues*, çev. Pascale-Anna Brault and Michael Naas, Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 97.

tek bir insanlık özünün olduğu iddiası kurucudur. Her kim standartların aşağısındaysa, insan statüsüne tam olarak erişemez. Gerçekte her insan hakları kampanyası ya da insani müdahale, o duruma ya da mağdurlara ilişkin bir aşağılama unsuru varsayar. İnsan hakları, Afrika'nın 'sefalet'inin kendi başarısızlıklarından ve yozlaşmış olmasından, geleneksel tutumlarından ve modernleşememesinden; kayırmacılığından ve verimsizliğinden, yani tek kelimeyle aşağı-insanlığundan kaynaklandığını iddia eden sömürgecilik sonrası dünyanın tavrının bir parçasıdır. İnsan hakları ihlallerinin mağdurlarına gerçekten acıyabiliriz; ne var ki acımak, mağdurların edilgenliklerine ve kararsızlıklarına karşı hissedilen azıcık aşağılamanın, hemşehrilerinin ve işkencecilerinin canavarlığına karşı hissedilen büyük tiksintinin izini taşır. Bu ötekilerden pek hazzetmeyiz, fakat onlara acımayı severiz. Onlar, barbarlar/mağdurlar bizi medeni yapar.

Bu bizi kurtarıcıya getirir. İnsan hakları savunucusu, Batılı hayırsever ve insancıl eğlencenin müdavimi olan kişi mağdurları kurtarmak için oradadır. İnsancıl harekete katılarak ya da katkı sağlayarak "ikincil yarar" elde edilebilir. Mektup yazma kampanyalarına katılmanın ya da acıyı hafifletmek için 'iyi davalar'a para vermede bir asalet nüvesi vardır. Bu tür kampanyalar siyasi mahkûmlara, işkence, iç savaş ve doğal afet mağdurlarına el uzatmıştır. Fakat hızla artan insancıl aktivizme tuhaf bir paradoks eşlik eder. Çağımız bir önceki daha az 'aydınlık' çağdan çok daha fazla insan hakları ihlallerine tanıklık etti. Bizimki toplu katliam, soykırım, etnik temizlik yüzyılı ve Holokost çağıdır. İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde kuzey ile güney, gelişmiş dünyadaki zengin ile fakir ya da küresel açıdan 'ayartılmış' ile dışlanmış arasındaki uçurum bundan daha derin olmamıştı. Büyük çaplı insancıl kampanyaların sonuçları fazlasıyla yetersiz. 2006'da, bir yıl önce G8'in Live8'e verdiği sözlere ilişkin yapılan mali soruşturma, zengin ülkelerin kendi belirledikleri hedefleri karşılamakta fena halde başarısız olduklarını açığa çıkardı.⁴⁵ İlerlemenin hiçbir derecesi, yeryüzünde, daha önce görülmemiş mutlak rakamlarla, daha önce görülmemiş kadar çok sayıda erkek, kadın ve çocuğun boyunduruk altına

⁴⁵ *The Guardian*, 3 Temmuz 2006, s. 13.

alındığını, açlık çektiğini ya da imha edildiğini görmezden gelmemize izin vermez. İnsancılığın zaferi insan felaketinde boğulur. En ‘iyi’ ve en ‘kötü’ bir araya geldi, birbirini tetikliyor, besliyor. Fakat insancılığın kurtarma misyonuna hem Kuzey’e hem Güney’e müdahale etmeye yönelik daha geniş bir tasarımın parçası olarak yaklaşırsak, görünen karışıklıkların bazıları gözden kaybolmaya başlar.

Liberal kuram, dolaylı olsa da, hakları bireysel arzusunun bir ifadesi ve korunması olarak anlar. Çoğalan insan hakları teorisyenlerinin içinde ancak birkaç tanesi, insan acısının bu hakların ortaklaştığı zemin veya tema olduğunu ileri sürer. Bunlardan biri olan Klaus Gunther için, Magna Carta’dan Fransız İnsan Hakları Bildirisine, kıtadaki çeşitli Haklar Bildirgelerine ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesine kadar, belli başlı tüm Avrupalı kurumsal yenilikler ve tedbirler farklı mezalim türlerine verilen tepkilerdir. Avrupa tarihi savaşlarla, baskılarla ve ötekini imha etme ile doludur ve dolayısıyla insan hakları tarihi kanla yazılmıştır. Gunther’ın analizinde, olumsuz tarihsel deneyimler ve insan hakları hareketinin gelişimi birbiriyle yakından ilişkilidir. “Eğer ‘insan onuru’nun ve her insana ‘eşit ilgi ve saygı’nın ne anlama geldiğini bilmek istiyorsanız, çeşitli hukuki tanımlara bakabilir ya da Alman Gestapolarında siyasi muhaliflere yapılan işkenceyi; Avrupalı Yahudilerin uğradığı soykırımı düşünebilirsiniz.”⁴⁶ Gunther’e göre Avrupalılar, insan hakları kültürünü geliştirmek için kullanılması gereken bir kaynağı, adaletsizlik ve korku dolu bir belleği paylaşır. Geçmiş acımızı ve hatalarımızı dinlemeliyiz, anlatacak bir hikâyesi olan herkes de dinlenmeli. Gunter sonuç olarak şöyle der: “İnsan haklarının en önemli etkisi (...) her bireyin, birincil kurallar hakkında karar verilmesini sağlayan siyasal süreçte eşit katılımcı olarak tanınmasıdır (...) Kişinin adaletin kurallarını eleştirme ve değiştirme gücü ve yeteneği vardır.”⁴⁷

Gunther insan hakları üzerine Rorty’nin pragmatizminden ve ‘duygusal eğitim’e ilişkin mütevazı girişimlerinden hayli öteye ge-

⁴⁶ Klaus Gunter, “Human Rights and Political Culture”, ed. Philip Alston, *The EU and Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 126.

⁴⁷ Ibid., s. 132.

çen postmodern bir kuramsal temel sunar. Rorty'ye göre duygusal eğitim, yabancıları dinlemek ve yaşam tarzlarını anlamak üzere insanları eğitmek anlamına gelir. Yaşam tarzlarımızla ilgili benzerlikleri ortaya çıkarmak, yabancıların 'bizim gibi insan' oldukları duygusunu kuvvetlendirecek ve ahlâkî topluluk hissini genişletecektir. İnsan haklarını ve demokrasiyi yaymaya ilişkin ikinci strateji, dünya çapında meydana gelen ıstırap, acı ve aşağılama hikâyelerini anlatmaktır.⁴⁸ Bu acıma pedagojisi, insanların kendilerini 'küçümsenip, ezilenlerin yerine' koymalarını sağlayacak ve böylece onları daha anlayışlı, ötekileri öldürme ve işkence etmeye daha az meyilli kılacaktır.⁴⁹ Rorty'nin argümanının varsayılan öncülü, ötekilerin erişmeyi arzuladıkları (arzulamaları gereken) idealin 'bizim' kültürümüz, toplumumuz ve siyasetimiz olduğudur. Pragmatizmin etkinlik ve sonuç üzerindeki vurgusu, proje ve hedef olarak belirlenmesi zorunlu olan bir uygarlık standardı anlamına gelir. Rorty açısından bu, liberal Amerikan kültürüdür. Erken dönem sosyal antropoloji metotlarının postmodern bir tekrarını sunan Rorty, ötekilerin, bizim gibi olmalarını etkili biçimde sağlamak için acılarını ve yaşam tarzlarını anlamamız gerektiğine inanır. Gunther'in çeşitlemesi daha dürüsttür. Duygusal eğitim bizim kendi acımızı vurgulamalıdır. Avrupa'nın geçmiş sıkıntıları ve aşağılamaları kamusal farkındalığı arttırmak için kullanılmalıdır. Zira geçmişte acı çektik ve bu belki de gelecekte tekrar edebilir; ötekilerin benzer sıkıntılarını görmekten sakınmalıyız ve onların acılarını dindirmeyi denemeliyiz. Aristokrasi sonrası dünyamızda *la noblesse oblige* [imtiyazlar sorumlulukları getirir] *la souffrance oblige* [acı çekme sorumlulukları getirir]'e dönüştü.

Bu nedenle liberal gelenek, insan hakları ile kurtarmaya ilişkin ahlâkî yükümlülük arasında bir ayırım yapar. Kurtarma, üstünlük duygusuna ve ikame ilkesine dayanır. Acı çeken ötekilere yardım etmeye kendimi zorunlu hissedirim, zira ben varlıklıyım, şanslıyım, gazetelerde okuduğum ve televizyonlarda gördüğüm zulümlerden zarar

⁴⁸ Richard Rorty, "Human Rights, Rationality and Sentimentality", ed. Stephen Shute and Susan Hurley, *On Human Rights*, New York: Basic Books, 1993, s. 117; Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. xvi.

⁴⁹ Ibid., ss. 126-127.

görmemişimdir.⁵⁰ Bu hasis yerlerden birinde doğabilirdim ya da hayat beni hâlâ mağdurunki gibi kötü bir duruma düşürebilir. Acı çeken ötekilere ahlâkî davranmalıyız, zira onların durumunda olmayı tahayyül edebiliriz. Michael Ignatieff’in ortaya koyduğu gibi “paylaştığımız zemin, aslında, senin için acı ve aşağılama olan şeyin, benim için de acı ve aşağılama olması gerektiğine ilişkin temel bir sezgiden fazla bir şey değildir.”⁵¹ Hayırseverlik, riskten kaçınma stratejisinin bir parçası, kötü şansa karşı sigorta poliçesi ya da büyük servetimizden dolayı tanrılara bir adaktır. Fakat Rorty, yapıbozumcu tavrıyla ikna edici bir şekilde şunu ileri sürer: Yeni Kantçı felsefecilerin epistemoloji ve metafizik bağımlılıkları dayanışma duygusunu azaltır ve yabancıları dinleme, onların acılarına karşılık verme yetisini zayıflatır.⁵²

Gunther’in kuramı ikame ahlâkının bir türüdür. Geçmiş acımız, ahlâkî eylemlerimizin temeli olur. Çünkü biz Avrupalılar oradaydık, birbirimize kötü davrandık ve acı çektik; dolayısıyla şimdi, insan haklarını yüceltmemiz gerekir. ‘Kolektif travma’ belleğinin iyileştirilmesi ve iyi etkiler yaratması gerekir. Ahlâkilik, liberallerin onu koyduğu yere geri çekilir: Benlik, ego ve egonun talihsizlikleri. İnsan hakları, başlangıçta devletin, şimdi ise giderek diğer insanların, yani güçlü ötekilerin istilasına karşı benliğin savunmaları olarak yapılandırıldı. Gunther insan haklarını, insancıl kampanyalarla halka hissettirilen acıma duygusu ile bağdaştırmaya çabalar. Fakat bunu yapmanın en iyi yolu, Avrupalıların Avrupalılara uyguladığı katliamları araştırmak ve bunları insan hakları ile ilişkilendirmek midir? Avrupalılar, geçmişte, Avrupalı insanlığın bir parçası olan diğer Avrupalılar yüzünden acı çekti. Ne var ki geçmişte ve şimdide en büyük katliamlarımız insandan daha aşağı kabul edilen ‘yabancılar’ karşı yapılmakta. Holo-

⁵⁰ Bu, Emmanuel Levinas’ın eleştirdiği bir düşüncedir. Levinas, etik talepte bulunan kişi ve bu talebin muhatabı arasında karşılıklık ya da ikame olamayacağının altını çizer. Öteki ile karşılaşma sancılı, rahatsız edici ve travmatiktir. Levinasçı etikte ego, ötekine yakalanır, kelimenin tam anlamıyla ötekinin talebinin tutsağı olur. Ötekinin talebi bana acı çektirir ve beni merkezleştirir, fakat yine de sadece ben bu talebe karşılık verebilirim. Bunun ne insancıl kampanyalarla açığa çıkan hayırsever acımayla ne hayırsever bağışçının ahlâkî üstünlüğü ile ilgisi vardır.

⁵¹ Ignatieff, *Politics*, s. 95.

⁵² Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin, 1999, s. xv; Rorty, “Introduction”, *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 13.

kostta Yahudilere, Bosna'da Müslümanlara yapılanlar bunun en son örnekleridir. Öte yandan Slavlar, Hintliler, aborjinler ve yerliler mütemadiyen insanlığın insan-olmayan kısmına yerleştirilir. 20. yüzyılın başında Belçika'nın zorla çalıştırması ve toplu katliamının sonucunda 10 milyondan fazla Kongolu öldü. Sömürge Hindistan'ında önlenebilir kıtlık milyonları öldürdü. Bir milyona yakın Cezayirli bağımsızlık savaşında öldü. Tüm bunlar insanlığın işlediği suçlar; insanlığa karşı işlenen suçlar değil. Bunlar için, ortak tarih, topluluk ya da insanlıktan ziyade üstünlük ve hayırseverlik hissinden dolayı gözyaşı döktük. Eğer ortak bir tarihimiz varsa, iyiliğimizin kutsanmasındaki insancılık, bu tarihi siler. Avrupa'nın imha, kölelik, kolonyal fetih, kapitalist sömürü ve emperyal tahakküm savunuları unutulur ya da son zamanlarda İngiliz İmparatorluğu'nun ıslah edici kutsamalarında gösterildiği üzere, yüceltilir. Bu zulümler, psikanalizmin, Batı'nın gerçek ya da travmatik özü olarak adlandırdığı şeydir, ekonomik refahın ve kişisel hazzın sebebi ve sonucudur. Batı'nın kendi 'ötekileri' üzerindeki dehşeti rahatlıkla unutulur ve mevzi değiştirir: Korkunç acımasız eylemler, sadece kötü insanlık dışı öteki tarafından yapılır.

Aslında insan hakları hareketi hayatımıza hayli geç, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra girdi. İnsanlığın felsefi tecessümü olan Almanlar, 1930'larda kendilerine karşı zalimane davrandığında, insanlık kendisine karşı suçlar işlemeye başladı. Almanların suçları haklı olarak insanlığa karşı suç şeklinde tanımlandı, zira Batı'ya tastamam bir insanlık bahşedilmişti ve zulmün hakiki mağduru olabilirdi. İnsanlık, Batı'da kendisine, Güney'de insandan aşağıda olanlara karşı suç işler. Bosna ve Kosova savaşında katliamların tam da 'Avrupa'nın kalbi'nde meydana gelmesi yorumcuları şoke etmişti: Biz, Avrupalılar, nadir ve istisnai hatalarımızdan sözde ders çıkarmıştık ve tekrar suçlular haline gelebileceğimiz düşünülemezdi. Şüphesiz Balkanlara, tarihsel ya da kültürel kazanımlarından ziyade coğrafi rastlantıyla Avrupa'ya dâhil olmuş uygar dünyanın periferik bir parçası olarak yaklaşılmaktaydı. Balkan savaşları, biz Avrupalıların seçilmiş insanlar, insanlığın özünün üç ayrı görünümü olduğumuza dair ilkeyi yeniden doğruladı.

Gunther'in önerisi, ötekilerin ıstırabını güçlü bir ideolojiye ve

acısını insanlığın temel niteliğine dönüştüren nedenlerden ötürü tam olarak uygulanamaz. İnsancılığın öncülü ve cazibesi uzaklık ve yabancılaşmadır. Kampanyalara katılmalıyız ve ahlâkımızı inceden cilalamalıyız, çünkü biz, Batılı liberaller, geçmişte acı çekmedik; şimdi dünyanın talihsiz ve egzotik kısmının eziyetlerini paylaşamayız. Zira biz Batılılar her zaman insanız ve şimdi insandan daha aşağıda olan bu mağdurlara cömertliğimizi sunmalıyız. Bu, Gunter'in, demokratik süreçlere ve yaşamaya katılma şeklinde adlandırılan insan hakları ihlallerinin temel reçetesi ve insan hakları kültürünün başarı ilkesi anlayışınca kabul edilir. Gunter'in anlayışı, son zamanlardaki savaşlarımızın amacının, dünyanın geri kalan kısımlarına biçimsel demokrasiyi ve neo-liberal kapitalizmi yaymak olduğu iddiasından pek de farklı değildir. İddialar, ötekilerin acısına benmerkezci ve etnomerkezci yaklaşımın kaçınılmaz parçalarıdır. Gunther'in iddiası, dünya çapında büyüyen siyasi kayıtsızlıkla aksi kanıtlanan Avrupamerkezciliğin ziyadesiyle uç ve müşkül durumunu gösteren insan haklarının en büyük başarısının demokratik katılım olduğudur. Aslında sivil özgürlüklerin tarihsel rotası olan insan hakları ve demokrasi, çıkış noktasından çılgınca sapmış ve genellikle çelişmiştir.⁵³ Dahası Michael Mann'ın son zamanlarda gösterdiği gibi, demokrasilerin soykırım yapmazlığına ilişkin fikir düpedüz yanlıştır.⁵⁴

Ötekilerin acısını teskin etmek için para vermek hem yaşam riskine karşı bir sigorta poliçesi hem nihai bir ahlâkî ödevdir. Live8, aç çocukların ve ömürlerinin sonundaki AIDS mağdurlarının görüntülerine, güzel, sağlıklı süper starlar, fanlar, muhteşem kostümlü dansçılar ve onlara eşlik eden korolar serpiştirdi: Televizyon ekranlarında, mağdurların tarafında vahşi ve çelimsiz hayvan, diğer tarafta iyi vicdan ve mecburi müdahale. Bu, acı çekmenin üst biçimi olarak insan hakları ihlallerini tanımlamak ve çağımızın kurtarıcı eylemi olarak insan haklarını resmetmek açısından atılan kısa adımdır. Basit bir denklem siyasal imgemizi etkisi altına alır. İnsan hakları kötülükten bağışık olmaya ilişkin yetkililerdir. Evrensel İnsan Hakları Bildirisinin

⁵³ C. B. McPherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

⁵⁴ Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

gerekçesinde ifade edildiği gibi, barbarca eylemlere yol açan şey insan haklarının ihlal edilmesi ve hor görülmesidir.

Acıma ve üstünlük duygusu insancıl kimselerde birleşir. İnsancıl kampanyalar aracılığıyla planlanıp düzenlenen büyük çaplı acıma, Batı'nın üstünlüğüne arka çıkar, hedef kitlesiyle arasındaki mesafeyi açar ve ırkları aşağılar. Acıma, üstten alta yöneltilir; acınan kişiyi küçümseyen kibirli bir duygudur. Kurtarıcı olarak insan hakları savunucuları son derece bencil olabilir: Dünyayı bir arada tutan biridir ve hayırseverliğinin ödülü olarak da yakın ve uzaktaki ötekilerden bol beğeni toplar. Bireysel acıma duygudaşlık değildir. *Syn* [-daşlık] 'ile' olmayı, ötekiler ile birlikte olmayı ifade eder; *pathos* [pathy-duygu] his, duygu, diğer ifadeyle acı çekme anlamına gelir. Yunanca *sym-pascho* fiili ve *sym-patheia* ismi ötekilerle acı çekme, ötekiler için ve onlarla birlikte hissetme, aynı şeylerden etkilenme, ortak duyguları paylaşma anlamına gelir. Buna karşın insan hakları dünyası açısından, acıya yönelik hisler birliktelik yokluğunun bir sonucudur. Çünkü acı çekmeyiz; mağdurlar ile bizim aramızda olası bir bağlantı yoktur, iyi şansımız bir parça suçluluğa, utanca ve birkaç pound, dolar ve kuruşa dönüşür. Eğer siyasal ve tarihsel olaylar ürettikleri acının miktarına göre ölçülebilseydi, şayet bu gerçekten tarihi yargılayabileceğimiz yegâne hesaplama aracı olsaydı, insanlık yine de aynı olurdu: Ürettiği kaçınılmaz acı ve ıstırap aracılığıyla birleşirdi.

İzin verin burada tarihsel bir parantez açayım. Çağdaş insancılık, insancıl kampanyalar ile 18. ve 19. yüzyıl reformlarını birçok açıdan tekrarlar ve abartır. Bu dönemdeki insancıl reformcular, köle olan ya da ceza yargılama sistemine takılan, tıktış tıktış ve güvensiz işyerlerindeki, çetin ve yoksul ev içi koşullarındaki vb. insanların çektiği acı ve ıstırapı ayrıntılı olarak anlatır. İngiltere'deki hayatın vahşeti, apaçık imgelerin yanı sıra çizgi romanlar ve gazetecilik vasıtasıyla resmedildi. Dönemin duyarlılığı arttırma ve burjuva uygarlaşma sürecini başlatma kaygısının bir parçası olan bu strateji, acımasız uygulamalar aleyhine kamuoyu oluşturmaya ve yoksulların yaşamlarını iyileştirmeyi amaçladı.

Uzaktaki yoksulların acı çeken imgeleri ve mazlum görüntüleri

çağdaş insancıl kampanyaların yanı sıra kamusal ilişkilerin, reklam, sinema ve video görüntülerinin de öz stratejisidir. Tiananmen Meydanı'nda bulunan tankların önündeki genç adam, Uluslararası Af Örgütünün (simgesi olan) mumun etrafını saran dikenli tel, bombalanan Vietnam köyünden kaçan yanmış kız çocuğu ikonik bir konuma sahiptir ve insan haklarını, makale veya kitaplardan öğrenilmiş binlerce konuşmadan çok daha fazla temsil eder. Sempatik bir gazetecinin söylediği gibi, insan hakları politikası “genellikle çok az yerel tarih ya da içerikle, evrenin bir tarafından diğer tarafına bükülmüş bir imgeler politikasıdır.”⁵⁵ Yugoslavya savaşında, mağdurların, özellikle çocukların görüntüleri ve ‘iyi bir hikâye’ arayışı medyaya hâkim olmuştur. Bir yardım kuruluşu çalışanına göre, Kosova’ya onu görmeye gelen hemen hemen her gazeteci ona tek bir şey sormuştu: Röportaj yapmak için bir tecavüz mağduru bulup bulamayacağı.⁵⁶

Şimdiye kadar kültürümüz imge ve görsel kuramlarla tıka basa doldurulmasına karşın, insancılığın görsel siyaseti üzerine çok az şey yazıldı. Bunun aksine, duygudaşlığın görsel doğası ve yan etkileri 18. ve 19. yüzyılda tümüyle tartışılmıştı. İskoç ahlâk aydınlanmasının ilkelelerini takip eden Adam Smith, etğin, duygudaşlığın uyandırdığı duygularla ilgili bir konu olduğunu ileri sürdü. Ona göre duygudaşlık, etkilerin acısını görmenin bir sonucudur. “Hayal gücümüzle kendimizi onun yerine koyarız, kendimizi sürekli aynı işkencelerle tahayyül ederiz, onun bedenine gireriz ve kısmen onunla aynı kişi oluruz.”⁵⁷ Fakat Smith duygudaşlığın sınırlarını bilmeye de hazırды: Çin’i tahrip eden bir deprem, (Avrupa’daki insanlığın bir ferdinin) “başına gelebilecek en hafif felaketin” yaratacağı gerçek rahatsızlıkla eşleşemez. Küçük bir parmağı kaybetmek, “yüz milyonlarca kardeşinin perişanlığından” daha önemlidir.⁵⁸ Edmund Burke de aynı fikirdedir: Hâlihazırda hissedilen ıstırap ve tehlike korkunçtur, “fakat belirli bir mesafede ve

⁵⁵ Kenneth Cmiel. “The Emergence of Human Rights Politics in the United States”, 86/3 *Journal of American History*, 1999, s. 1233.

⁵⁶ Aktaran: David Chandler, *From Kosovo to Kabul*, London: Pluto Press, 2002, s. 36.

⁵⁷ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 9.

⁵⁸ Ibid., s. 157.

kısmi değişikliklerle, belki de zevkli bile olabilir.”⁵⁹ Duygusalıktaki belirgin insancıl duyarlılığı uyandırma girişimlerinin çoğalmasıyla birlikte, duyumcu ve gotik kurmaca ile gazetecilik amansız eleştirilere maruz kaldı. John Keats ve William Hazlitt, duygusal şiirselliği, imgesel acı çekenin hislerini değil de bu acı çeken izleyen seyircilerin hislerini keşfetmekle ve izleyicilerin/okuyucuların incelmış duyarlılığını göstermeye bağlı kalmakla itham etmişti.⁶⁰

İnsancılığın problemli yanları erken dönemde bütünüyle tartışıldı. Eleştireller infaz, işkence, kamusal cezalandırma ve aşağılama sahnelerindeki ötekilerin acı çekme görüntüleriyle uyandırılan duygudaşlık pratiğinin, son derece kötü sonuçlanabileceğini anladı. İzleyicinin ah-lâkî hissiyatı körelebilirdi ve onu, mağdurun ıstırapından ziyade failin zulmü ile dengeleyerek bir zalime dönüştürebilirdi. İnsancıl “‘medeni’ erdem, hem gerçek hem kasten kurgulanan ıstırap senaryoları karşılığında çarpılmış bir seyirci duygudaşlığı talep eder (...) duyarlılık kültürü acıyı kabul edilemez ilan etmişti, fakat aynı anda onu davetkâr bir ‘tat’ olarak keşfetti.”⁶¹ Acı çekme görüntüleri ve hikâyeleri muazzam bir röntgenci ve pornografik potansiyele sahip. Acı, insancıl kampanyalarla çoğunlukla erotikleştirildi. “Köle kadınlara tecavüz ve cinsel baskı, savaş mağdurlarının ırzına geçme, kadın ve erkek kölelere sünnet ve işkence” hakkındaki aleni cinsel referanslara, “acının sıkıntısıyla ortaya çıkan gayrimeşru bir tahrik” marifetiyle acının dolaylı insancıl erotikleştirilmesi daha bayağı bir şekilde eşlik etti.⁶² Sigmund Freud, hastalarının birçoğunda ortak olan dövülen çocuk hayalinin ilk uyarıcısı olarak Tom Amca’nın Kulübesi’nden -19. yüzyılda beyaz Amerikalılar arasında yaşayan köleler için duygudaşlığı yaygınlaştırması nedeniyle Richard Rorty tarafından övülen bir kitap-söz ettiğini rapor etmişti.⁶³

⁵⁹ Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ed. J. T. Boulton, London: Routledge and Kegan Paul, 1958, s. 14.

⁶⁰ Karen Halttunen, “Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture”, 100/2, *American Historical Review*, 303, 1995, s. 308.

⁶¹ Ibid., ss. 331-332.

⁶² Ibid., s. 325.

⁶³ Sigmund Freud, “A Child is Being Beaten”, ed. Ernest Jones, *Collected Papers*, London, Vol. 2, s. 173.

Tarihsel kayıtlar tiksindirici bir *deja vu* hissine sebebiyet verir. Erken dönemdeki şiddetli acı çekme örnekleri, sahip olduğumuz zulüm imgesine çok yakın. Bilakis bugün, ıstırabın ve acının imgeleri daha korkunç: Çağdaş kültürün her boyutuna nüfuz etmekte, siyasetin ve insancıl kampanyaların yanı sıra müzik, yaşam tarzı, moda, medya ve sanatın birçok alanını belirlemektedir. Fakat imgelerin röntgenci ve pornografik yanı Abu Ghraib'teki işkence fotoğrafları ortaya çıkana kadar tartışılmadı ve hatta sonrasında insancıl görüntüler politikası utanmış ve özür dileyen bir tavır takınmadı. Belki de bu, insan zulmü hakkında daha çok şey bildiğimizden, atalarımızdan daha insancıl olduğumuzdandır. Ne var ki zulmün ve vahşetin nedenlerini daha az biliyor ve acının imgelerinin duygusal ve psikolojik yaşantımız üzerindeki işleyiş biçimi hususunda çok az şey anlıyor görünmekteyiz.

İnsancılık Siyaseti

İnsancılığın siyaset üzerindeki etkileri derindir. İnsanlığın temelinde kötülük ve acı yatmaktaysa ve kaçınılmaz ilk günah insanlığın kaderini belirliyorsa, etik, kötülüğe karşı bir bariyer ve siyasetin temel amacı da kötülüğü dizginlemek ve acıyı hafifletmek olur. Böyle bir etikte, özgürlük düşüncesi öncelikle olumsuzdur: Kamusal iktidarın muhtelif kötücül müdahalelerine karşı bir savunmadır. Siyaset nihayetinde etik bir duruş benimser: Yargıları, ötekilerin kötülüğü üzerine ahlâkî tanılardan oluşur; eylemleri, insanları kurtarma biçimini alır. Wendy Brown'un belirttiği gibi, insan hakları aktivizmi "siyaset karşıtı olur: İktidara karşı masum ve güçsüzün, yoğun ve potansiyel olarak zalimane ya da despotik araçlara karşı bireyin saf bir savunmasıdır."⁶⁴ Siyasi skalanın liberal ucundaki Michael Ignatieff, analizle değilse de, sonuçla hemfikiridir: "İnsan hakları aktivizmi, insanoğlunun yaptığı suistimalin 'siyasi' (ideolojik ya da mezhepsel) gerekçelerini gayrimeşru kılmak için tasarlanan evrensel ahlâkî iddiaların savunusunda, kendisini anti-politik olarak göstermeyi sever. Uygulamada, tarafsızlık ve nötrlük, herkesin insan hakkına evrensel ve eşit ilgi göstermek kadar imkânsızdır."⁶⁵

⁶⁴ Wendy Brown, "Human Rights and the Politics of Fatalism", 103, 2/3, *South Atlantic Quarterly*, 453, 2004.

⁶⁵ Ignatieff, op. cit., s. 9.

Suistimallere icazet veren belirli bir siyasal konum, iç savaşa evrilen sömürü tarihi ve çatışmalar, kıtlığın büyümesine göz yuman bir ekonomi; tüm bunlar ahlâkî perspektiften bakıldığında anlamsızdır. Kantçı deontoloji açısından ahlâkî tutum, durumun ayrıntılarıyla kirlenmemelidir. Ahlâkî eylem, yasanın taleplerine kayıtsız bir karşılık vermedir; ahlâkî ödev, ilk olarak ve her şeyden önce faile ve onun ahlâkiliğe rasyonel bağlılığına; nihayet ikinci olarak ötekine, yani eylemlerinin hedefine yönelir. Fakat Alasdair MacIntyre'ın itiraz ettiği gibi, ahlâkî eylem, Kant'ın düşündüğü gibi, “temayüle karşı” eylemde bulunma değil; “erdemlerin gelişmesiyle şekillenen temayüllere istinaden eylemde bulunmaktır.” Ahlâkî eğitim, Rorty'nin aksine, her hâlükârda yerel topluluklara saygı duyan ve erdemin kaynaklarını bu topluluklarda keşfeden “duygusal eğitimidir.”⁶⁶ Öte yandan insan hakları ahlâkçılığı bunun her iki şekline de sahiptir. Kantçı mutlakçılık yandaşları, eylemlerin doğru veya yanlış olduğunu, gri alanların olmadığını, her etik dilemma için bir evet ya da hayır cevabının olduğunu ileri sürer. Geçmiş olaylara, yerel siyasete ve kültürel hassasiyetlere çok fazla dikkat kesilmek, hesaplamayı ve uzlaşmayı kabul etme ilkesini riske atar. Aynı zamanda, pragmatik insancılar, faydacı hesaplamanın en aşırı biçimini benimser. İnsancılığın kaçınılmaz çelişkisi, yandaşlarına, Şeytanla anlaşma yaparken, algılanan kötülüğe en uzlaşmaz ahlâkî koşullarda saldırma olanağını tanımasıdır.

İkincisi, kampanyalarımız özünde ahlâkî olduğu için, çözümün doğruluğundan ya da yerindeliğinden şüphe duyma işi iyi niyetle yapılamaz. İnsanlar ortak bir amaç doğrultusunda harekete geçebilir, fakat sorunların çözümü belirlenmiştir ve tartışmasızdır. “Bir odadaki sekiz kişi dünyayı değiştirebilir” Live8'in temel sloganıydı. Dünya çapında gösteriye katılan milyonlarca insan, sekiz devlet başkanına hitap eden bir lobi grubu olarak sunuldu. Oysa basit ve kesin bir olgudan bahseden yoktu: Kuzey ve Güney arasındaki devasa eşitsizliğin temel nedeni, sömürgecilik, emperyalizm ve ihraç edilen neo-liberal kapitalizmle tam da bu devletlerdi. Benzer durum insan hakları için

⁶⁶ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1981, s. 140. [Türkçesi: *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrintı, 2001]

de geçerli. Batıdaki bizler, insan doğasının engellenemez kusurlarına ve günah işleme eğilimine cevaben hakları geliştirdik. Çünkü acı ve günahın önemini anlamıştık ve ona karşı savunma sistemleri oluşturduk; savunma sistemlerini daha az şanslıya gönderme yükümlülüğümüz vardı. Zira Batı'da, bunlardan bol miktarda ürettiyorduk ve birçok hakka sahiptik; ihraç edecek pazarlar bulmamız gerekti. Aynı şekilde, Afrika'ya gönderilmek üzere ikinci el kıyafetlerimizi Oxfam'a verdiğimizde, insan hakları ve demokrasi de gönderiyorduk. Ne var ki daha az medeniler yardımlarımızı kabul etmediğinde, hayırseverliğimizi bombalarla ve tanklarla dayatmak zorunda kalıyorduk.

Küresel insancıl, her yerde şanssızlığın mağdurlarını görür. Ayırt edilmemiş ıstırap ve acı Güney'in evrensel para birimi ve Kuzey'in küresel acıma sorumluluğu olur. Acımak insanları sevmemektir. Hegelyen efendi-köle diyalektiğine bugün geldiğimiz en yakın noktadır; kölenin, efendi konumundaki efendiyi tanıması karşılıklı değildir, ilişki tek yönlü kalır. Her ikisinin kimliği de noksan kalır, zira kimlik karşılıklı tam bir tanınmadan yoksundur. Öznellik, nesnellikle dolaylı ilgisi olan öznelarasılığın bir sonucuysa⁶⁷, bağış, karşılık veremeyen alıcıyı, Batılı benliğinin edilgen bir hamiline dönüştürerek, bahşedenin kimliğini (üstünlüğünü) güvence altına alan bir nesnedir. Bu bakımdan bağışların kötücül bir boyutu vardır: Kimilerine, -hiç düşünmeden maddi şeyleri kabul ederek- karşılıksız tanımanın etkili bahşedenleri olan ötekilere rağmen, kimlik ihsan ederler. Acının huzurunda bireysel empatinin asil bir niteliği olabilir. Hesapsızca kendisini ötekine bahşeden kişi (iyi Samaritan), güzel bir ahlâk örneğidir. Olağanüstü durumlarda ötekine yardım etmek hamaset, hatta şahadet eylemi olur.

İyi Samaritan zengin bir devlet adamıydı. Onun rolü bugünlerde insancıl militaristler ve ahlâkî kapitalistlerce yürütülmekte. Acıda çok sayıda iş imkânı, insan haklarını desteklemede artan kâr oranları var. 'Ahlâkî yatırım' seçenekleri ve 'ahlâkî tüketicilik'le ilgili tavsiyeler İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki en saygın gazetelerde düzenli olarak yayımlanır. Çoğunlukla da ülkenin ya da ilgili şirke-

⁶⁷ Douzinas, op. cit., 10. Bölüm.

tin insan hakları kayıtlarına göndermeler içerir. Birkaç örnek ‘en iyi’ ve ‘en kötü’ arasındaki yakın ilişkiyi gösterebilir: Finans spekülâtör-ü ve girişimci kapitalist George Soros, 1987 yılındaki İngiliz döviz kurunun çöküşünden neredeyse tek başına sorumludur. Bu, binlerce küçük işletmenin iflasına ve insanların evlerini kaybetmelerine yol açtı. Buna karşın, korsanca eylemlerden değilse de büyük oranda bu tür asalak kazançlarla finanse edilen Soros kuruluşu, Doğu Avrupa ve Balkanlarda demokrasi ve insan haklarını desteklemekte. Bilgisayar endüstrisini Microsoft’la tekeli altına alan Bill Gates, iyi niyetle dünya çapında milyonlarını cömertçe dağıttı. İnsan hakları kampanyaları açısından petrol devi Shell’in pek bir şöhreti yoktu. Oysa 1995 yılında Shell, Nijerya hükümeti tarafından, insanların vahşice ihlal edilen toprak hakları için savaşılan -ünlü yazar Ken Saro Wiwa’nın da aralarında bulunduğu- dokuz Ogoni aktivistin idamına karışmış ve göz yummuştur. Buna rağmen, faaliyetleri aleyhine yapılan protestolardan sonra Shell, insan haklarına bağlılığını yere göğe sığdıramıyor. Shell’in web sitesinde, Saro-Wiwa’nın şehit olarak sunulduğu, Nijerya edebiyatına giriş mevcuttur. Aynı şekilde, bir iş imkânını hayata geçirmekte asla gecikmeyen Çin hükümeti, baskıya devam ederken, insan hakları kampanyalarını yatıştırmak için birkaç sansasyonel muhalife Batı’ya göç etme izni verir. Bu yolla kendini, “siyasileşmiş insan kişilerini değerli ticari mallar olarak alıp satan ticari bir girişim şeklinde gösterir.”⁶⁸ Joseph Slaughter’ın ifade ettiği gibi, “günümüzde insan hakları büyük bir kuruluşa dönüşmüştür ve ‘İnsan Hakları Şirketi’ olarak yeniden adlandırılması gerekir.”⁶⁹

Modern büyük tarih felsefeleri akılla ilerlemeyi vaat etti. Hegel için ilk modern imparator olan Napolyon ‘at sırtındaki (özgürlük) tin’(iy) di. ‘Sovyetler ve elektrik’ vaaz eden komünistlere göre insanlık, teknolojinin mucizeleri ve üretim araçlarının ortak sahipliği sayesinde istikbâldeki eşitlikte birleşecekti. Naziler, aşağı ırk kabul ettiği Yahudileri ve çingeneleri ortadan kaldırarak; Stalinistler, tarihsel süreci şiddet aracılığıyla hızlandırma ideolojisini doğru bulmayan ya da en-

⁶⁸ Rey Chow, *The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism*, New York: Columbia University Press, 2002, s. 21.

⁶⁹ Joseph Slaughter, *Human Rights Inc*, USA: Fordham University Press, 2007.

gelleyen kimseleri temizleyerek insanlığı arındırdı. Son yüzyılın tüm büyük ideolojileri, şiddetle, katliamla ve faciayla sonuçlandı. Bu büyük rasyonalizmler, ‘birkaç milyonun ölümü, insanlığın gelecekteki birliği için ödenmesi gereken bir bedeldir’ argümanıya ırk, sınıf, ideoloji ya da etnisite aleyhine yapılan mezalimi haklılaştırdı. İdeolojiler düşünce sistemleridir; sınıf, ulus ya da din gibi tikel bir perspektiften bakılan dünyayı anlama ve anlatma biçimidir.

Bugün hem ideolojiden hem dünyayı anlama çabasından vazgeçtik. 20. yüzyılın zulümlerinden korkan komünizm sonrası insancılık, acı çeken bir insanlığı tercih etmekte ve tarihin büyük anlatılarını türlerin talihsizlikleri ile değiştirmektedir. Bu, tarihin sonlandığı, tarihi harekete geçiren siyasi çatışmaların çözüldüğü ve ideolojinin bundan böyle hiçbir değerinin olmadığına ilişkin neo-liberal iddialarla tamamen bağdaşır. STK'lere katılan gençler, birkaç yıl öncesinde sol gruplara ve kampanyalara katılmış olacaktı. Siyasetin devasa motive edici gücü olan adalet arayışı, siyaset karşıtı oldu. Mağdurlarla ilgilenme, hakları savunma, özgür tercihleri özendirme siyaset sonrası dünyamızın tartışmasız ideolojisidir. İnsanlık, devrimcilerin planlarına göre değil de evrensel ıstırap, acıma ve piyasa vasıtasıyla birleşti. Siyasal olaylar somut bir şekilde analiz edilmemekte ya da tarihsel kökenleri açısından araştırılmamakta; ortaya çıkardıkları acının miktarına göre değerlendirilmektedir. Bu, teselli edici bir görüştür. Özellikle ahlâkî hislerle yönlendiriliriz. Acıma duygusunda birleştiğimizde, silahlı müdahaleler isteriz ve ıstırapın derecesini azalttığı müddetçe müdahaleden önce ve sonraki durumla çok az ilgileniriz. Nihayetinde de tarihin karmaşıklığı, yoğun siyasi bağlam ve her yeni ‘insancıl trajedi’ye ilişkin olası karşılıkların çeşitliliği yitip gider.

İdeolojiler insanlığın geleceği için bireyleri mağdur eder; insancıllar açısından bireyler, yalnızca acı çeken insanlığın rakamları olarak hesaba katılır. İnsancıllar, her kişinin ve durumun biricikliğini, insan deneyiminin sonsuz çeşitliğinin tam karşıtı olan gri ve yekpare bir insanlıkla değiştirir. Alain Finkielkraut’a göre, “insancıl nesil, insanları sevmez –fazlasıyla kaygılıdırlar-, fakat onlarla ilgilenmekten keyif alır. Özgür insan onu korkutur. İnsanların kaçamayacağından emin

olurken, şefkatini dolu dolu ifade etme hevesiyle engelli kişileri tercih eder.”⁷⁰ Dahası, acımanın ve müdahalenin sonucunun değeri acının sanal borsasında belirlendiğinde, fecaatlerin ‘bedeli’ durmadan yukarı doğru itilir. Holokost evrensel mukayese standardı, her yeni gerçek ya da imgesel vahşetin kötülük ölçütü olur ve Ruanda, Bosna ve Kosova’daki her bir durum buna göre değerlendirilir. Paul Ricoeur’un söylediği gibi, “Auschwitz mağdurları, belleğimizdeki tüm tarihteki mağdurların en iyi temsilcisidir. Mağduriyet, aklın hiçbir hilesinin asla temize çıkaramayacağı tarihin öteki yüzüdür.”⁷¹ Acımak, siyasetle, ahlâkî nedenle, acı çekme süreciyle yer değiştirir. Acının evrensel mübadelesi ve piyasa kapitalizmi nihayetinde evrensel para birimi olur.

Din doğası gereği bir hakikat söylemidir. Öğretilerinin üstünlüğünü ileri sürmelidir. Evrensel ahlâkîlik de aynı yolu izler. Ahlâkî bir yasanın ya da ilkenin evrenselliğini iddia etmek ve bu iddiaya meşru bir şekilde karşı çıkan ötekileri onaylamak imkânsızdır. Pek çok farklı görüş olmasına rağmen tek doğru yanıt varsa, bu, ötekilere devretmek ve nihayetinde dayatmak için ona sahip olan kişi, devlet ya da ittifakın kaçınılmaz görevidir. Din gibi ahlâkîlik de, kişileri üstünlük hiyerarşisi açısından tanzim eder. “İnsan haklarının küreselleşmesi, -dünyanın geri kalanındaki uygarlığın daha düşük biçimlerine karşı uygarlaştırıcı bir fail olarak- Batı’dan gelen yüksek ahlâkîliğe ilişkin tarihsel kalıpla uyumludur.”⁷² İçeriğindeki farklılıklara rağmen, sömürgecilik ve insan hakları hareketi yenedünyanın büyük keşifleriyle başlayan ve şimdi Irak’ın sokaklarında tatbik edilen aynı hikâyenin farklı bölümlerini ya da devamını biçimlendirir: Barbarlara uygarlık götürmek. Akı ve Hristiyanlığı yayma isteği, Batı imparatorluklarına üstünlük duygularını ve evrenselleştirici güçlerini verdi. Buna ilişkin şiddetli arzu hâlâ mevcut; idealar yeniden tanımlansa da dünya görüşümüzün evrenselliğine dair inanç sömürgecilerinki kadar güçlü kalmaya devam etmekte.

⁷⁰ Alain Finkielkraut, *In the Name of Humanity*, New York: Columbia University Press, 2000, s. 91.

⁷¹ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, Chicago: University of Chicago Press, 1988, s. 187.

⁷² Ibid., s. 210.

Ulrich Beck, insan haklarının “Nihai Yargıyı sekülerleştirdiğini”⁷³ ileri sürer. Hükmedici akıl ile iyi yönetim ya da Hristiyanlık propagandası ile insan hakları arasında çok az bir fark vardır. Hepsisi de, eş zamanlı saldırgan ve kurtarıcı olan Batı'nın kültür paketinin bir parçasıdır. Immanuel Wallerstein'in söylediği gibi, “işgalciler, meydan okunduğunda, daima ahlâkî bir gerekçeyle karşılık verir: 16. yüzyılda doğal hukuk ve Hristiyanlık, 19. yüzyılda uygarlaştırma misyonu, 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılda insan hakları ve demokrasi.”⁷⁴

Batılı insan, beyaz adamın yükünü taşımaya ve medeniyeti, akli, dini ve hukuku dünyanın barbar bölümüne yayma yükümlülüğüne alıştı. Sömürgeci prototipler misyoner ile sömürgeci vali idiye, post-kolonyal prototip, insan hakları savunucusu ve STK casusudur.⁷⁵ İnsanlık, medeniyetin yerini aldı. “İnsancıl imparatorluk”, savunucularından birinin ifade ettiği gibi, “eski çehrenin yeni yüzü.” “Bu yeni yüz, retoriğin ve kendine inancın ortak unsurlarınca bir arada tutulmakta: Ortak unsurlar, şayet uygulanmıyorsa, demokrasi, insan hakları ve yasa önünde eşitlik düşüncesidir.”⁷⁶ Öte yandan, postmodern insanseverlerin klinikler ve sefaletler inşa etmek için çok uzak yerlere gitmelerine gerek yok. Küreselleşme bunu, kişinin oturduğu yerden, sefalet ve vahşet görüntülerini televizyondan izleyerek ve kredi kartını kullanarak yapabilmesini sağladı. Upendra Baxi'nin ifade ettiği gibi, “insan hakları hareketi, insanın acısını ve haklarını ticari mallara dönüştüren bir piyasa imgesinde kendisini düzenlemektedir.”⁷⁷

Fakat mağdur ve kurtarıcı arasındaki yapısal farklara rağmen, insan

⁷³ Ulrich Beck, *Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity, 2006, s. 142.

⁷⁴ Immanuel Wallerstein, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, New York: The New Press, 2006, s. 27.

⁷⁵ David Rief, *A Bed for the Night*, London: Vintage, 2002; Barbara Harlow, “From the civilising mission to humanitarian intervention”, ed. Peter Pfeiffer, *Text and Nation*, New York: Camden House, 1996; Alex de Waal, *Famine Crimes, Politics and the Disaster Relief Industry in Africa*, Oxford: James Currey, 2002; Arabulucu, STK çalışanları ve öteki ‘beynelmineller’in zevk ve sıkıntılarının eğlendirici bir tasviri için bkz. Kenneth Cain, Heidi Postlewait and Andrew Thomson, *Emergency Sex*, London: Ebury Press, 2004.

⁷⁶ Ignatieff, *Empire Lite*, s. 17.

⁷⁷ Upendra Baxi, *The Future of Human Rights*, New Delhi: Oxford University Press, ss. 121-122.

hakları kampanyalarında öne sürülen siyasal vizyon her ikisi için de aynıdır. Bağışta bulunan, mağdur ve yardım gören kadar, mesajların ve çözümlerin edilgen alıcısıdır. Etkisi, hükümetler ve medya tarafından sunulan alternatifleri kabul etmekle sınırlıdır. Mağdur, kontrolü dışındaki güçlerin akılsız oyuncağıysa, bağışta bulunan, kefarete ve insanseverlikten fazlasının geçici bir çare olduğu dünyanın bu bölümünü aynı ölçüde kabul eder. Misyonerlerin aksine insancıkların, insanların acı çektiği ve bizim de onların yaralarını sarma yükümlülüğü-müz olduğuna ilişkin küresel ideoloji dışında, herhangi bir dine ya da ideolojiye inanmalarına gerek yoktur. Richard Rorty'nin yapmamızı tavsiye ettiği gibi, ıstırap ve acı ideolojiyle, ahlâkî duyarlılık siyasetle yer değiştirdi. Ne var ki bu tür bir insancıl etkinlik, iktidar uygulamalarını anlamaksızın ve yoksulluğun, hastalık ya da savaşın nedenlerini değiştirebilecek kolektif eyleme en ufak bir alaka göstermeksizin, 'masumların' savunusu olarak; anti-politik bir biçimde son bulur.

İnsancılığın 'Öteki'si

İnsani kampanyaların kitlesel niteliği, görece yetersiz sonuçlarına rağmen, acil eylemin ötesine geçen risklere işaret eder. Görünüşte, mağdurların nitelikleri kurtarıcılarınıninki ile tam bir tezat teşkil eder. İnsani kampanyaya katılarak kendi benliklerimizi oluştururuz. Meçhul bir kitlenin karşısına dikilen kurtarıcı bireyselleşir. Kötülüğe karşı duran bağışta bulunan erdemli olur. İnsaniyetsizliğe karşı duran insan hakları savunucusu en yüksek insanlığa terfi eder. İnsan hakları, toplum inşası ve siyasal işbirliği için kolayca bahşedilmediğinde, bağışta bulunanları ve mektup-yazarlarını birleştiren temel duyarlılık, cömertliklerinin alıcılarıyla aynı konumda bulunmadıkları avuntusudur.

İnsan hakları kampanyaları, siyaset sonrası Batı öznelliğini inşa eder: Acımızı ayna imgelerine yansıtmamız ve içimizdeki kötülüğün ötekilerin barbar insaniyetsizliğiyle yer değiştirmesi sayesinde, travma geçirmemiş bir benliğin (ve toplumun) gelişimini vaat eder. Psikanalitik kavramları kullanarak kendiliğimiz ile imgesel, simgesel ve gerçek kimliğimizi destekleyen ötekiliğin üç türünü birbirinden ayırabiliriz. Mağdur evrensel acının uç örneği olarak tanımlandığında, Öte-

ki bir alt-Ben, bizdeki yönetime ya da uygarlık seviyesine ulaşmayı arzulayan (arzulanması gereken) biri olarak görülür. Aşağıda olmaları onları karşı imgesel Ötekimize, narsisist ayna-imgemize ve potansiyel eşimize dönüştürür. Bu talihsiz ötekiler, doğuş halindeki kendimizin, insanlığın çocuklarıdır. Koyu tenlerinde, anlaşılabilir dillerinde, renkli ve ‘tembel’ hayatlarında, acı ve tahammüllerinde ne kadar güzel insanlar olduğumuzu görürüz. Büyümelere, gelişmelere ve bizim gibi olmaları için onlara yardım edilmelidir. Çünkü mağdur ters dönmüş suretimizdir, menfaatlerini biliriz ve ‘kendi iyiliği için’ ona zorla dayatırız.

Bu imgesel ötekine sunduğumuz çareler, bizim arzu ve yöntemlerimizdir. İnsani hareket şu çarelerin önceliğini savunur: Ticaret serbestliği ve yerel pazarların açılması asgari yaşam standardını güvence altına almaktan; demokrasi, hayatta kalmaktan daha elzemdir. Tek-partili devletlerdeki siyasi hakların eksikliği, Çin ve Zimbabwe’deki basın sansürü ve yargısal güvencelerin yetersizliği ilk kötülük örnekleridir; açlıktan ölme ya da öldürücü bir hastalık, yüksek bebek ölümleri ya da ortalama yaşam süresinin düşük olması aynı derecede elzem değildir. 1980’lerde Avrupa Topluluğu, şaraptan göller, yağdan dağlar yaptı; boş yere stoklamayı, hatta piyasa dalgalanmasını ve fiyatların düşmesini engellemek için üretilen malları imha etmeyi tercih etti. Aynı şekilde bugün, en iyi ihraç mallarımız olan demokrasi ve iyi yönetim yüksek fiyata satılmalı: Kurallarımıza bağlı kalmalı ve çıkarlarımız aleyhine kullanılmamalıdır. Amerikan hegemonyasıyla mücadele eden ve ülkenin petrol gelirini yeniden dağıtan Venezuela politikalarından şikâyet eden Amerikalı bir yetkilinin dediği gibi, “hükümetin eylemleri ve sıklıkla verdiği demeçler bölgesel istikrarsızlığa katkı sağlamakta (...) her ne kadar demokratik yoldan seçilmiş olsa da Başkan Hugo Chavez hükümeti, sistematik bir şekilde demokratik kurumlara zarar vermekte.”⁷⁸

Ötekiliğin ikinci türü simgeseldir. Yasaya tâbi konuşan varlıklar olarak, sembolik düzene girişimizle birlikte dünyaya ayak basarız.⁷⁹

⁷⁸ *The Guardian*, 14 Ocak 2006, s. 17.

⁷⁹ Douzinas, op. cit., 11. Bölüm.

Ötekiler, diktatörlerin ve tsunamilerin talihsiz mağdurları, henüz dili(mizi) konuşmayı, yasaları(mızı) benimsemeyi öğrenmemiş, düzgün konuşamayan insanlar ya da çocuklardır. Batı mallarının tüketimi ile medeni ve siyasi haklar ilerlemenin göstergeleridir. Çin'in Big Mac'leri ve Hollywood filmleri olursa, demokrasi ve özgürlük er ya da geç gelecektir. Her türlü eğitim ve sosyalleşme gibi, tüketiciliği ve insan haklarının önemini kavramak da belki biraz zaman alabilir. Fakat bu, ekonomik yeniden dağıtımdan ve kültürel tanımadan daha mühimdir. Hukuki kültürümüz, somut insanı soyut kişilere, biçimsel hakların taşıyıcılarına dönüştürerek çeşitliği ve haysiyeti yüceltir. Zen Bankowski'ye göre, "eşit muamele ettiğimiz somut insanlar, hukuki hak ve ödevlerin taşıyıcıları olan hukuki kişilerdir. Dolayısıyla gerçek insan -haklar ve ödevler demetine yerleştirildiği noktada- bir soyutlama olur. Bu kişiler hakkındaki diğer somut gerçeklerin hukukla ilgisi yoktur (...) Bir kişiye yardım etmezsiniz; bilakis onlara haklarını veririrsiniz."⁸⁰ Batı'nın layık gördüğü karşılık şudur: İnsan haklarını ve ikinci el kıyafetleri bu talihsizlere verin, zamanla onlar da tam bir insanlığa erişecektir.

Son olarak, kötü, insanlık dışı, irrasyonel, zalim, acımasız ve iğrenç Öteki'miz var. Bu bilinçdışının ötekisidir. Slavoj Žižek'in ifade ettiği gibi "insan olmanın tam da temelinde baskın ötekiliğe edilgen bir maruz kalma türü vardır (...) (insanlık dışı), 'insanlık' olarak anladığımız şeyi hükümsüz kılmasına rağmen, insan varoluşunun özünde bulunan korkunç bir aşırılığı gösterir."⁸¹ İnsan ruhunda gizlenen ve egoyu tedirgin eden bu çok kötü ötekiyi farklı isimlerle adlandırırız: Tanrı ya da Şeytan, barbar ya da yabancı, psikanalizde ölüm dürtüsü ya da Gerçek. Bu indirgenemez ve ehlileştirilemez ötekiliğin bireysel ve toplumsal tutsaklarıyızdır. İnsan olmak, ancak bu çözümlenemez insanlık dışı geçmiş mukabilinde mümkündür. Basit bir ahlâkî hesaba göre, ikiye bölünmüş bu Öteki, hem acı veren ve işkence görmüş bir parçaya, hem radikal kötülüğe ve radikal edilgenliğe sahiptir. Bu Öteki, çocukluğumuzdaki narsistik benliğimizi (yetki, imkân ya da

⁸⁰ Zenon Bankowski, *Living Lawfully: Love in Law and Law in Love*. London: Kluwer Academic, 2001, s. 56, 57.

⁸¹ Slavoj Žižek, "Against Human Rights", *New Left Review* 34. Temmuz-Agustos 2005.

risk olarak medeniyet), beşiğindeki medeniyeti temsil eder; fakat aynı zamanda bizdeki en korkutucu ve dehşet verici şey, ölüm dürtüsü, içimizde gizlenen kötü kişidir. Ötekini tamamen, köktenci bir şekilde farklı olarak sunarız; zira o kendimiz hakkında hem sevdiğimiz hem nefret ettiğimiz bir şeydir; insanlığın çocukluğu ve canavarıdır. Bu hiyerarşideki ırkçı çağrışımlar pek öyle görünüşten ibaret değildir. Makau Mutua'nun ileri sürdüğü gibi, "kurtarıcılar beyazken, barbarlar ve mağdurlar çoğunlukla beyaz ve Batılı değildir. Bilinen bu eski gerçek, insan hakları metaforunda yeniden hayat bulur."⁸²

Benzer bir artık, kontrol edilenin ve kurucu fay hatlarının ötesinde "bağlantısız bir şey"⁸³, topluluklara ve hukuklarına musallat olur. Bu, "sağlıklı olarak kabul edilen şeylerde utanç verici bir hastalığın yinelenmesine ve yönetilemez 'varlığa' (presence) ihanet eden nezakete yönelik kötü niyetli bir şeylerin; medenilerin medeni olmadığının, sert ve belirsiz hissiyle yüzleşen 'bilinçsiz etki'ye benzer."⁸⁴ Öteki insanlar ve toplumlardan esas ayırım, modern ulus devletin temelinde yatan kırılma tam olarak temsil edilemez ya da yönetilemez, fakat toplumsal bir hastalık ya da kişisel bir illet olarak geride tutulur. Tarif edilemez öteki, yabancı düşmanlığı ve ırkçılık, nefret ve ayrımcılık olarak geri döner ve siyasetle kontrol edilemez olur. Siyaset, geçmiş adaletsizlikleri ve hâlihazırdaki marazları unutma, ölçüsüz iktidar tehdidini belleğe ve mite ya da hayali bütünlüğün kutsanışına dönüştürerek kurumların meşruiyetine ilişkin soruları yasaklamaya çabalayan saygın bir strateji; bir 'unutma siyaseti' olur.

Psikanaliz bize, yoksunluk ve arzunun, bilince asla dâhil olmadığı için unutilan ve bu nedenle çoğunlukla şiddet içeren ve yinelenen marazlara yol açtığını anımsatır. Adalet arayışının mütemadi ve kalıcı başarısızlığının, geçmiş travmaları ya da gelecek birlikteliğini gösteren, daima erteleyen ve ayıran bir işaret olan bu semptomların sonucu olduğu ileri sürülebilir. Adalet, birlik ve bütünlük için duyulan

⁸² Makau Mutua, "Savages, Victims, Saviours", 42/1 *Harvard International Law Journal*, 201, 2001, s. 207.

⁸³ Jean-Francois Lyotard, "A l'Insy (Unbeknownst) in Miami Theory Collective", ed. Community at Loose Ends, Minnesota: Minnesota University Press, 1991, ss. 42-48.

⁸⁴ Ibid., ss. 43-44.

toplumsal arzu ile bu kurucu ve ulaşılmaz koşul yoksunluğunun yarattığı marazlar serisinin adıdır. Buna karşın adaletsizlik, bu yoksunluk, tamamlanmamışlık ya da bozukluk duygusunu oluşturan kişilerin davranış şekli, toplumsal dışlama, tahakküm ya da baskı marazlarına verilen isimdir.⁸⁵ Bu yaklaşım, insan hakları kampanyalarına yapılan psişik ve toplumsal yatırımı anlamamıza yardım edebilir. Bizde gizlenen mutlak ve insanlık dışı ötekilik, baskı ve eziyete sebep olur ve marazlar olarak geri döner. Psişik ya da toplumsal benliğimizde kontrol edemediğimiz şeylerin etkilerini, insanlığın insanlık dışı bölümünün sebep olduğu tekinsiz korku ve marazlarımızı kötü olarak adlandırırız. Mutlak kötülük, bu ehlileştirilemez olanı ehlileştirme, insanlığa tamamıyla hükmetmek için insandaki insanlık dışını reddetme girişi-miyle başlar.⁸⁶ İçimizdeki insanlık dışı şeyin dehşetini, ahlâkî soruna, kötülüğe ve müstehcenliğe dönüştürerek; barbar ve acı çeken ötekilere yansıtarak bastırmaya çabalarız. Kurtarmaya çalıştığımız mağdurlar bizdeki illetin dublörleridir. Tam olmayı, bilincimizle, rasyonel benliğimizle bütünleşmeyi ve bilinçdışımızı, travmatik ve duygusal parçamızı, marazlı ve zalim kişilik özelliklerimizi ihraç ettiğimiz bu ötekilere yansıtarak medenileştirmeyi umarız. Tam bir insan ya da bütün olmak için insanlık dışı parçamızı tümüyle ötekine yansıtırız. İnsanlık, barbar ile hısım, mağdur ile kurtarıcı, (kötü) insanlık dışı ile (ahlâkî) insan olarak düzgün bir şekilde ikiye ayrıldığında içsel yarıma simetrik dışsal bölünme olur. İnsanlığa karşı suçların hukuki türü, bu bölünmeyi iyi bir şekilde deyimler. Kendine karşı katliamlar yapan insanlığın ta kendisidir, içimizde gizlenen insanlık dışı ötekilere olan bağımlılığını yadsıdığına, zalimce davranan yine insanlıktır. Jean-Francois Lyotard'ın söylediği gibi, Holokost, ötekiliklerinde mutlak ötekiye tanıklık eden bu insanları (Yahudiler, çingeneler) imha etme hayalinin tamamlanmasıydı. Ötekinin hakları, onun anımsanmayan gücü ve bizim bunu açıklamadaki acizliğimiz üzerine yeni bir ifadedir.⁸⁷

⁸⁵ Costas Douzinas and Adam Gearey, *Critical Jurisprudence. The Political Philosophy of Justice*, Oxford: Hart, 2005.

⁸⁶ Jean-Francois Lyotard, "The Other's Rights", ed. Stephen Shute and Susan Hurley, *On Human Rights*, New York: Basic Books, 1993.

⁸⁷ Jean-Francois Lyotard, *Heidegger and the 'jews'*, çev. A. Michel and M. Roberts, Minne-

İnsani kampanyaların riskleri yüksektir. İnsancılığın mağdurunu ve/ya barbar ötekisini varsayarak, insanlığı yaratırız. Fail/mağdur yadsıdığımız geçmişimizden gelen bir hortlak ve uyarıcıdır; Batı'nın imgesel eşidir, ters çevrilmiş ve yoksullaşmış anlamda olsa da, bizim özelliklerimizi ve korkularımızı taşıyan biridir. Ahlâkî evren kötünün tanınmasıyla ilgili olur olmaz, iyi adına insanları bir araya getirmeye dair her tasarım kendisini kötü olarak mahkûm eder. İyiye isteme ve arama kaçınılmaz bir şekilde totalitarizm kâbusuna dönüşür. Bu yüzden insan hakları siyasetinin bedeli muhafazakârlıktır. Ahlâkçı kavramlar hem pozitif siyasi görüşleri ve imkânları yasaklar hem imkânsız kılar. İnsan hakları etiği Batı'nın zaten sahip olduklarını meşrulaştırır; kötülük sahip olmadığımız ya da hoşlanmadığımız şeydir. Fakat Alain Badio'un belirttiği gibi, insan kısmen insanlık dışı olsa da aynı zamanda insandan fazla bir şeydir. İnsanda, “insanüstü ya da ölümsüz bir boyut vardır.” Ölümlü olsak da, tüketilemez ve oyunun kurallarına bağlı kalmayan bir doğayı ispat ettiğimiz ölçüde insan oluruz. Öte yandan mağdurun, “acı çeken vahşinin, bir deri bir kemik kalmış ölmekte olan bireyin durumu, insanı, hayvani altyapısına, ölmek üzere olan saf ve yalın kimliğine indirger (...) Bu canlılar dünyasında insanın tekilliğini ne fanilik ne zalimlik belirleyebilir.”⁸⁸

Etik yaklaşımımızı ters yüz etmemiz gerek: İyiye, insanlığın kötü kısımlarına karşı koyan bir insanlık müdafaası olarak tanımlayan acı ve kötülük değildir. Bilakis, iyiye gerçekleştirmeye dair pozitif yetimiz, kötülüğü –başka bir şekilde değil de- varolanın teşviki ya da hoş görülmesi olarak kınaması gereken ve ilk sırada gelen dünyayı etkileme ve değiştirme potansiyelimizi iyi karşılamamızdır. Bu bakımdan, insan hakları, acıdan ve insanlık dışılıktan koruyan bir şey değildir. Radikal insancılık, varolanı tarihte bulunan bir aşkınlık ile karşılaştırmayı, acı çekmenin insanlığın kaçınılmaz kaderi olduğunun sürekli anlatıldığı insanı, insandan fazla bir şey yapmayı amaçlar. Belki de hakkın lehine, haklardan kaçınmamız gerekir.

apolis: University of Minnesota Press, 1990.

⁸⁸ Alain Badiou'den aktaran: Peter Halward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, s. 257.

İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya*

Ütopyayı kapsamayan bir dünya haritası
bakmaya değmez, yer vermediği için
insanlığın her zaman üzerinde yaşadığı
bir ülkeye.

Oscar WILDE

Dünya ölçeğinde yeni bir ideal galebe çalıyor: İnsan hakları. İnsan hakları sağla solu, dinle devleti, devlet adamıyla isyancıyı, gelişmekte olan ülkelerle Hampstead ve Manhattan liberallerini bir araya getiriyor. İnsan hakları; baskı ve zulümden kurtulmanın şiarı, evsiz yurtsuzların sloganı, devrimci ve muhaliflerin siyasal programı haline geldi. Ancak insan haklarından medet umanlar yalnızca yeryüzünün lanetlileri değildi. Alternatif yaşam tarzları, doymak bilmez meta ve kültür tüketicileri, zevk peşinde koşanlar ve Batı dünyasının playboy-ları, Harrods***'un sahipleri, Guinness PLC'nin eski genel müdürü***

* "Human Rights and Postmodern Utopia", *Law and Critique*, Vol. 11, 2000. Makalenin Türkçe tercümesi daha önce *Birikim Dergisi* (Sayı: 268-269, 2011)'nde yayımlanmıştır.

** Harrods, merkezi Londra'da bulunan dünyanın en büyük mağaza zincirlerinden biridir. 2010 yılında satılana kadar sahibi Mısırlı işadamı Muhammed El Fayed'dir. Fayed, başka bir şirket hissesinin alımında yolsuzluk yaptığı gerekçesiyle tutuklanmıştır. Adil yargılanmadığı ve etkili başvuru hakkına sahip olmadığı gerekçesiyle Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurmuş fakat başvurusu reddedilmiştir. (ç.n.)

*** Guinness PLC'nin eski genel müdürü olan Ernest Saunders, 1990 yılında Guinness PLC hissedarlarını dolandırmaktan beş yıl hapse mahkum olmuş ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne adil yargılanmadığı gerekçesiyle başvurmuştur. On ay hapis yattıktan sonra Alzheimer hastası olduğu gerekçesiyle serbest bırakılmıştır. Saunders, Alzheimer hastalığından iyileşen tek kişidir (!) (ç.n.)

ile sabık Yunan Kralı taleplerini hep insan hakları diliyle cıladılar.¹ İnsan hakları postmodernitenin alinyazısı, toplumlarımızın enerjisi, Aydınlanmanın özgürleştirme ve kendini gerçekleştirme vaadinin yerine getirilmesidir. Batı egemenliği binyılının çöküş savaşları ve yeni bir dönemin insanlık ve hak sancakları altındaki ilk çatışmalarıyla baş etmek için kutsandık –ya da lanetlendik. İnsan hakları, felsefenin ve hukuk kuramımızın en soylu yaratımı, hakkının teslim edilmesi için küresel postmodern kültürümüzü beklemek zorunda kalan modernitemizin evrensel hedeflerinin en iyi kanıtı olarak ilan ediliyor.

İnsan hakları, ilk olarak belli sınıf çıkarları ile ilişkilendirildi; yükselen burjuvazinin despotik siyasal iktidar ve değişmez toplumsal yapıya karşı verdiği mücadelenin ideolojik ve politik silahıydı. Ancak şimdi, insan haklarının, eşitlik ve özgürlük ilkeleri gibi ontolojik varsayımları ile siyasal iktidarın aklın ve hukukun gereklerine tâbi olması talebi gibi siyasal sonuçları pek çok çağcıl rejim ideolojisinin asli bir parçası haline gelmiş; insan haklarının taraflılığı düşüncesi aşılmış bulunuyor. Komünizmin çöküşü ve apartheid rejiminin tasfiyesi, liberal demokrasiye meydan okuyan son iki küresel ölçekli hareketin sona erişini ifade ediyordu. Modernitenin ideolojik muharebesini kazanan insan hakları oldu. Evrensel olarak uygulanırlık sağlanmasının ve nihai zaferin yalnızca bir zaman ve birkaç inatçı rejimin zamanın ruhuna intibakı meselesi olduğu görülüyor. İnsan haklarının zaferi, Aydınlanma vaadinin, akıl yoluyla özgürleşmenin gerçekleştirilmesidir. İnsan hakları, ideolojilerin sonu ve yenilgilerinin sonrasındaki ideoloji, daha moda tabiri ile ‘tarihin sonu’ndaki ideolojidir.

Yine de pek çok şüphe varlığını sürdürüyor.² Hakların on sekizinci yüzyılın sonunda tantanayla ilan edilmelerinden bu yana, ihlallere

¹ *Fayed v. U.K.* (1994) 18 EHRR 393; *Saunders v. U.K.* (1997) 23 EHRR 242; *The Former King Constantine of Greece v. Greece* Başvuru no. 25701/94, Kabul edilirlilik karar tarihi 21/04/1998.

² İnsan hakları alanında muazzam sayıda kitap bulunmasına rağmen, haklara ilişkin hukuk felsefesi alanında neo-Kantçı liberaller baskındır. Dikkate değer pek az istisna söz konusudur: Michel Villey, *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris: P.U.F., 1983; Bernard Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme: de Kant à Marx*, Paris: P.U.F., 1990; Ronaldo Gaete, *Human Rights and the Limits of Critical Reason*, Aldershot: Dartmouth, 1993; Costas Douzinas, *The End of Human Rights*, Oxford: Hart, 2000.

ilişkin kayıtlar hayli korkutucudur. Gabriel Marcel, “insan yaşamının, evrensel olarak, hiçbir dönemde çağımızdaki kadar değersiz ve dayanıksız bir meta olarak görülmemiş olduğu yadsınamaz bir gerçektir”³ demektedir. Eğer yirminci yüzyıl insan hakları çağıysa, bu hakların zaferi, en hafif tabiriyle, hayli paradoksaldır. Çağımız, insan hakları ilkelerinin daha önceki ve daha az “aydınlanmış” herhangi bir dönemden daha fazla ihlal edilmesine tanıklık etti. Yirminci yüzyıl toplu katliam, soykırım, etnik temizlik yüzyılı ve Holokost çağıdır. İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde, Batı dünyasındaki zenginle yoksul ve küresel olarak kuzeyle güney arasındaki uçurum şimdikinden daha derin olmamıştır. “İlerlemenin hiçbir derecesi, yeryüzünde, daha önce asla görülmemiş mutlak rakamlarla, çok sayıda erkek, kadın ve çocuğun boyunduruk altına alınmasının, açlıktan ölmesinin ya da imha edilmesinin görmezden gelinmesini mazur göstermez.”⁴ O yüzden, hükümet ve uluslararası örgütlerin şaşaalı endişe ifadelerinin genel bir alay ve kuşku ile karşılanması şaşırtıcı değildir. İnsan hakları kuramı ve uygulaması arasındaki derin uçurumu fark etmiş olmamız, nihai zafere bu kadar yakinken, bu haklara temel teşkil eden ilkelerden şüphe edip, akıl ve hukuk aracılığıyla özgürleşme vaadini sorgulamamızı gerektirir mi?

Bu noktada çağımızın en büyük siyasal ve etik problemi ile karşı karşıyayız: Eğer akıl eleştirisi, amansız ilerleme yürüyüşüne inancı ortadan kaldırmış ve ideoloji eleştirisi metafizik saflığın son kırıntılarını silip süpürmüştü, aşkınlığın zaruri bekası, tarihten bağışık kılınmış bir liberal hak kavramının inandırıcı olmayan biçimde mutlaklaştırılmasına mı bağlıdır? Yoksa büyük tümeller ve ölümcül tikeller altında sonsuz bir sinizme mi mahkûm edildik? Sloterdijk postmodernitenin baskın ideolojisinin “*aydınlanmış yanlış bilinç*”; sinizm olduğunu ileri sürüyor: “Aydınlanmanın başarıyla ve beyhudece üzerinde çalıştığı, bu modern, mutsuz bilinçti (...) Bu, aynı anda hem müreffeh hem sefil

³ Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*, çev. R. Rosthal, New York: Farrar, Strauss, 1964.

⁴ Jacques Derrida, *Spectres for Marx*, çev. P. Kamuf, London: Routledge, 1994, s. 85. [Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 135. “... dünya yüzeyinde şimdiye kadar hiç bu kadar çok erkeğin, kadının ve de çocuğun köleleştirildiği, aç bırakıldığı ya da kırıp geçirildiği başka bir dönem daha olmadığını öğrenmemize hiçbir ilerleme engel olamaz”. (ç.n.)]

olan bilinç artık herhangi bir ideoloji eleştirisinden müteessir değildir. Yanlışlığı, çoktan kendi kendine bir tampon vazifesi görmüştür.”⁵ Aydınlanmanın teslimiyet ve kayıtsızlık ile güçlü bir siyasal açmaz ve varoluşsal bir klostrofobi duygusuyla bileşimi anlamındaki post-modern sinizm, devingen bir toplumun ortasındaki çıkmazın, insan hakları ideolojisinin zaferi ile uygulamasının felaketi arasındaki uçurumun en iyi ifadesidir. İnsan hakları eleştirisinin dile getirdiği yegâne öneri, hakları ciddiye almamızı ve “eninde sonunda ortadan kalkacak olan uygarlık ve uygar yaşam” formları adına “olumsallığı, belirsizliği ve zahmetli sorumluluğu” kabul etmemizi önerenlere karşı aradaki ironik mesafeyi benimsemektir.⁶ Kuşkusuz, ironi, sinizm ile iktidarın ve iktidar sahiplerinin kendine-iyi nihilizmlerinin en etkili silahlarından biridir ve tek başına siyasal bir program olarak çok zor uygulanabilir. Peki ya bireylerin ve toplumların çoğulculuğunu kabul eden bir etik mümkün müdür? Tarihte içkin bir aşkınlık prensibi bulabilir miyiz? Ütopyanın, ilan edilmiş doğumundan sonra nasıl bir geleceği olabilir? Bu zorlu meseleleri, tabu deviren ütopyaçı Marksist filozof Ernst Bloch’dan da yararlanarak psikanalitikten mülhem imgesel alan kavramını ortaya koyarak açıklayacağız.

İnsan Hakları ve Ütopya

Ernst Bloch’un göz alıcı ve tumturaklı ütopyacılığı⁷, orta Avrupa Yahudi kültüründe demlenmiştir ve Alman romantik değerleri, komünizmin çöküşünden sonra artık modası geçmiş ya da “siyaseten doğru” olmasa da, üstünlüğünü korumaktadır. Bloch Marx’a ilişkin özgün bir ilerleme sağlar. Marx’ın hak eleştirisinin temel unsurlarını akıldaki tutmakla birlikte, tarihsel olarak değişkenlik gösterse de insan türü için ezeli ve ebedi olan, baskı ve zulme direnme, “herkesin başı

⁵ P. Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, London: Verso, 1988, s. 5.

⁶ Gaete, op.cit., s. 172.

⁷ Bloch’un ütopyacılıkla kaynaşması, doğal hukuka ilgisi ve sosyalist rejimlere sunduğu sınırlı destek, Walter Benjamin ve Frankfurt Okulu’na duyduğu derin ilgi ve yakınlığına rağmen, Batılı Marxistler katında kabul görmemesi anlamına gelmiştir. İngilizcedeki okuma önerileri yalnızca şunlardan ibarettir: Vincent Geoghegan, *Ernst Bloch*, London: Routledge, 1996; *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, ed. J.O. Daniel ve T. Moylan, London: Verso, 1997.

dik yürüyebileceği” bir toplum hayal edip bunun için mücadele etme özelliklerini doğal hukuk ve hak geleneği içerisinde çıkartır. Sömürüye son verilmeden insan hakları asla gerçekten tesis edilemez ve insan hakları tesis edilmeden sömürüye son verilemez.

Bloch’a göre, Sofistler ve Stoacılar’dan modernlere varana kadar doğa, “toplumsal varsayımlar karşısındaki bir fetiş”⁸ anlamında mevcut toplumsal ilişkiler dışında bir kategori olarak farklı şekillerde oluşturuldu. Ama sürekli değişen doğa ile vazedilmiş yasaların oturmuş dünyası arasındaki mücadele, Rousseau ve Marx demokrasi ve sosyalizmi bulana kadar daima yitiktir. Rousseau bireysel özgürlüklerin nasıl korunacağı meselesini yurttaşlar ile genel irade arasında doğrudan bir ilişki kurarak, böylece doğal hukuku felsefi ya da dini bir kurgu olmaktan çıkarıp tarihsel bir kurum haline getirerek çözdü. Doğal hukuk halk egemenliğince çıkartılan yasa haline geldi ve genel irade, bireysel özgürlüğün ancak insan haklarına dayalı bir toplumda var olabileceği ilkesini güvence altına aldı. Bu anlamda, siyaset ve haklar, devletin yurttaşların sürekli denetimine tâbi tutulması sayesinde devrimin başarıya ulaşması ile ayrılmaz bir şekilde ilintilendirildi ve garanti altına alındı. Doğal hukuk artık soyut akıl yasalarından ve insan doğasına ilişkin aksiyomatik önermelerden çıkarsanmıyor, somut halk aklının çıktısı oluyordu. Tarihte ilk kez, hak ya da *jus* insanların hakları ile aynı anlama geliyor, siyasette herkesin eşitliği fikri benimseniyor ve özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlemesi normatif bir değer ifade ediyordu. Ne var ki, mülkiyet vazgeçilmez haklardan biri olarak sayıldı ve böylece eşitlik siyasete münhasır kılındığı gibi siyaset de yalnızca beyaz erkekler için söz konusu oldu. Hakların potansiyelinin vücut bulmasına izin verilmedi. “Bu doğal hukukun ulaştığı en üst nokta olsa da *citoyen* [yurttaş] dışında burjuvazi ortaya çıktığı için, içinde geliştiği dönem bir yanılsamaydı. Neticede bu, burjuvazinin *citoyen* tarafından yargılanacağına ilişkin bir ön belirtiydi.”⁹ Bloch, Marx’ın insanla yurttaş arasında yaptığı ayrımı genişleterek, yurttaş geleceğin kamusal özgürlüğünün bir ön tasarısı olarak gördü.

⁸ E. Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, çev. Denis Schmidt, Cambridge MA: MIT Press, 1988, s. 192.

⁹ Ibid., s. 65.

Yurttaşlık kavramı, burjuvazi tarafından suistimal edilmiş olmasından dolayı zedelense de, “kendinden başka doğru tanımayan *droits de l’homme*’tan [İnsan Hakları] farklı olarak özgürlüğün önünde bir engel” teşkil etmez, “...aslında Hölderlin’in işaret ettiği üzere, kendini arındırma kapasitesini daima içinde barındırır.”¹⁰

Ne geleceğe ilişkin göstergeler ne mevcut durum, muktedirin kirlendiği ahlâkî idelerin kendilerini arındırmasına yardımcıdır. Fransız devriminin üçlüsü bu stratejinin nasıl işlediğini göstermişti. Etik ve siyasal, kişisel ve kamusal, seçme ya da eyleme hakkı olarak özgürlük, “*contra fatum* davranabilme” [kader karşıtı] gücü anlamına geliyor, “böylece hâlâ *mümkün* bir dünya perspektifiyle *hedefler henüz tümüyle tarif edilmiyor*”du.¹¹ Baskı ve zulüm özgürlüğün açık ihlalidir; zira siyasal gücü ve ekonomik koşulları kaçınılmaz bir alinyazısı haline getirir. Öte yandan özgürlük, kişisel yegâne müdahale şeklinin baskın fikirlere anlayışla boyun eğmekten ve verili, kaçınılmaz yapının kişi tarafından –çerçevesi belirlenmek ve sınırları sıkı sıkıya kontrol edilmek suretiyle- kendi lehine istismar edilmesinden ibaret olduğu tümüyle belirlenmiş kapalı bir dünya ile de uyuşmaz. Bu anlamda özgürlük, toplumun sınırlarını genişletebilme, kişisel ve grupsal kimlikleri açıklayıp yeniden tanımlayabilme hakları ile gelişebilir. [Özgürlük] Ancak, henüz olasılıkların kapanmadığı bir dünyada işleyebilir ve öznenin serbest ve tâbi şeklindeki çifte belirlenimi, tâbiyet kutbuna yöneldiğinde zayıflar. Ne var ki, küresel kapitalizm ve otoriter düzen parametreleri dışında çok küçük bir oyun alanına izin verilen bu tanzim edilmiş dünyada özgürlük, kendini ifade etmenin en yüksek göstergesi olarak daha fazla nesneye sahip olup onları kontrol etme “özgürlüğü”ne ya da hayatı “ahlâk uzmanları” tarafından belirlenen sınırlı sayıda hakkın bulunduğu bir listeye göre belirleyip şekillendirme “özgürlüğü”ne direnmek anlamına gelebilir. Özgürlük, “nesnel gerçek olanaklılık koşullarındaki beşeri hareket tarzı”¹² olmak dışında, peşin peşin tanımlanamaz. Her kullanılışı yeni bir mecraya kapı aralar ve eğer durağanlaşırsa, yeniden aşılmasını gerektirecek şekilde

¹⁰ Ibid., s. 177.

¹¹ Ibid., s. 162.

¹² Ibid., s. 163.

kendiliğinden dışsal bir kısıt haline gelir. Özgürlük, geçmiş belirlenim ve tebellürden çıkan ve ne idüğü belirsiz, ertelenmiş bir gelecek uğruna bunlara meydan okuyan müphem bir kavramdır.

Özgürlük kavramının açıklığı, serbest pazar kapitalizmi ya da neo-liberal hukuk ve ekonomi gibi kendi aslına yabancı olan ideoloji ve hareketlerin bu içeriği kendilerine göre belirlemelerini mümkün kılmaktadır. Bu, ikizi olan eşitlik kavramı için geçerli değildir. Eşitlik, yasa önünde eşitliğe indirgenmiş ya da tanrısal kurtuluş planı içerisindeki ruhların eşitliği olarak maskelenmiş olsa da, açıkça ve topluca ihlal ediliyor olmasının üstü örtülemez. Kuzeyle güney, zenginle yoksul ya da postmodern ifadesiyle, memnun orta sınıflarla mahrum alt sınıflar arasındaki büyük uçurum yadsınamaz. Yaşamsal tehdit oluşturan yoksulluk koşulları, ekonomik eşitlik olmadan özgürlüğün de olamayacağı gerçeğinin, yüzyıldan daha uzun bir süredir en iyi bilinen kanıtıdır. Öyleyse baskıcı belirlenimlerden kurtulmak anlamında özgürlüğün ilk ödevi, ekonomik mahrumiyeti ortadan kaldırmaktır. Eşitlik ile ilintili olmayan özgürlük boş bir hayaldir. Bugüne kadar eşitliğin işlevi, ilk sosyalistlerin yüz elli yıl kadar önce özgürlükle içsel bağlantısını tespit etmelerinden sonra, dünyadaki insanların büyük çoğunluğuna asgari özgürlük sağlanması olmuştur. Faaliyetleri farklı ise de eşitlik ve özgürlüğün amaçları kesişir: Her ikisi de “henüz vasıl olmamış *beşeri özdeşliğe*, yani insanın sahip olduğu *humanum* imgesine uyumluymuş gibi belirip parıldadığı özdeşliğe”¹³ yönelirler.

“Henüz vasıl olmamış” özdeşlik, esinini geçmişten ve radikal doğal hukukun en sağlam geleneklerinden alır. Blochcu hümanizm Marksizm’i, tanrılara iman ve krallara sadakati haysiyet ve eşitlikle ikame eden asi ve reformcuların mirasçısı olarak takdim eder. Elbette gerçeklik daima tamamlanmamış ve şimdi, geleceğin olanaklarına gebe olduğundan, her gerçekçilik özünde bir ütopya taşır. Ütopya, her türlü kültürel üründe saklı geleceği bulan ve eleştirdiği her türlü ideolojideki köklü heves nüvesini muhafaza eden geniş hayal gücüne verilen addır. Pek çok dinsel ve gerici biçimlerine rağmen doğal hukuk, *humanum*’un haysiyetini muhafaza etmeye ilişkin gözü pek bir

¹³ Ibid., s. 167.

tutku olarak, bu revizyonist tarihten zuhur eder. Bloch'un "burjuva doğal hukuku"nın yanılısamalarına ilişkin eleştirileri tahripkâr ise de, sonuçta "insanların, en azından Yunan çağından beri, kendilerini baskıdan kurtarma ve insan onurunu koruma niyetleri bakımından uzlaşma içerisinde oldukları ve 'insan'ın ya da sözde ebedi haklarının değil yalnızca bu niyetin değişmez olduğu"¹⁴ hükmüne varır.

Doğal hukuk ile on dokuzuncu yüzyılın büyük ütopyaları birbirlerini mükemmelen tamamlamışlardır. Bu ikisi, önemli farklılıkları olduğu gibi pek çok ortak özelliği de paylaşırlar. More, Campanella, Bacon, Owen, Fourier ve Saint Simon kendi ütopyalarını doğal hukuk düşüncesine göz atarak yazdılar. Ama doğal hukukçular kendi hak tasarılarını, matematiksel tümdengelim ya da bilimsel kanıtlamayı andırır şekilde insan doğasına ilişkin aksiyomatik ilkelerden çıkarırken, ütopyacı tahayyül geleceğin toplumunu tasarlarırken anlatılardan, imgelerden ve alegorilerden yararlanır. Ütopyalar geleceğe ilişkin imgesel tasarımlar iken, doğal hukuk gücünü geçmişin büyük düşünürlerinden alır. Daha önemlisi, ütopyalar acıyı azaltıp insan mutluluğunu azamileştirmeyi, *eu zein*'i ya da Yunanlar'ın iyi yaşamını temin etmeyi amaçlarken, doğal hukuk bozulmayı ortadan kaldırıp insan onurunu yüceltmeyi amaçlar. Herkesçe kabul edildiği üzere bu ütopyaların pek çoğu hayalci filantropi gösterisidir ve gerçekleşme olanağı yoktur. Blochcu ütopya düsturu, bu adlandırmanın muhtelif temel zemin ve tasarılarını paylaşmaz. Başyapıtı *The Principle of Hope* [Umut İlkesi] biçimsel planlarla sınırlı değildir; ütöpik anın içinde sıradan günlük yaşamın mahrem hayalleri ile gündüz düşlerini, din ve mistisizmin kıyamete ilişkin evhamlarını, popüler kültürün perimallerini, halk türkülerini, karnavallarını ve pagan geleneklerini olduğu kadar edebiyat ve sanatın âli örneklerini de barındırır. Yüksek ve düşük tarih içerisinde izlenebilecek "serbestçe akan ütöpik enerji, kimi gerici kimi ilerici farklı biçimlere sevk olunur. Bu nedenle ütopyacılık 'Ütopya'ya indirgenemez."¹⁵ Ütopyacılık, geçmişten beslenen, şimdide içkin bir gelecek rüyasıdır.

¹⁴ Ibid., s. 191.

¹⁵ Geoghegan, op.cit., ss. 145-146.

Mutluluk ve haysiyet, çağlar boyunca birbirinden ayrı ilerlemiştir (ve bize defaatle, bunların birbirinden mutlak şekilde ayrılmış olmasının aynı zamanda liberalizmin en büyük başarısı olduğu söylendi). Ama “sefalet ve ihtiyaçlar sona ermeden insan haysiyeti söz konusu olamaz, fakat aynı zamanda esaretin eski ve yeni biçimleri sona ermeden de insan mutluluğu söz konusu olamaz.”¹⁶ Bloch’un, komünizmin kötüye kullanımının giderek farkına varması ve metinlerine bir melankoli duygusu sinmeye başlamasıyla öncelikler değişmiş gibi görünse de, haysiyet ve mutluluk ya da haklar ve ütopya arasındaki diyalektik ilişki *The Principle of Hope* ile *Natural Law and Human Dignity* [Doğal Hukuk ve İnsan Omuru] eserlerinin yapısının içine işlemiştir. Yine de çalışmalarının temel argümanı Aydınlanmanın vadinin henüz karşılanmamış olduğudur: “Kendine özgü bir mirasla uğraşıyoruz. En güzeli halen askıda ve kendisine bir şeyler eklenebilir durumda. Hele geçerliliğini yitirmiş haliyle geçmiş geri dönmez ama sözüne itimat edilebilir. Toplumsal ütopyalar mirasından söz etmek ne denli zorunlu ise, klasik doğal hukuk mirası meselesini gündeme getirmek de *suo modo* [“kendi yoluyla”, ya da “kendi çerçevesinde”] aynı derecede kaçınılmazdır.”¹⁷ Bloch’un anlatısı, geçmişin basitçe temellükü ya da tekerrürü değildir. Stoacılardan erken moderniteye kadar doğal hukukun esas saiki ima edilmiştir. Başlanmış ancak henüz nihayete erdirilmemiş görev, kendine hayrı olmayan geçmişini kurtarmak ve “yanıltıcı aşırılıkların sınırında atıl kalmış”¹⁸ momentleri yeniden harekete geçirmektir. Ütopyacı için gelenek, geçmişin doğrudan ürünü olmadığı gibi doğrusal bir zaman çizgisi de izlemez. Daha ziyade, bilinmeyen ancak etkin bilinçdışı bir sebebin sonucu olarak güncel arazın psikanalitik yorumuna benzer şekilde geçmişin retrospektif olarak kendini yenilemesidir. Bu geçmiş, belirsiz bir geleceğin hizmetine sunulduğunda ütopya geleceğin anımsanması olarak tanımlanabilir. Burada, umudu, geçmiş yenilgi ve direnişlerin anımsanmasında arayan bir başka mesihi Marksist Walter Benjamin’in ta-

¹⁶ Bloch, op. cit., s. 208.

¹⁷ Ibid., s. xxix.

¹⁸ David Kaufmann, “Thanks for the Memory: Bloch, Benjamin, and the Philosophy of History”, Daniel ve Moylan, op. cit., s. 41.

rih tezlerini anımsıyoruz: “Tehlike, geleneğin içeriğini de bunu kabul edenleri de etkiler. Aynı tehdidin etkisi her ikisi için de devam eder: Yönetici sınıfların oyuncağı olma tehdidinin etkisi. Her çağda, geleneği ters çevirip konformizmden uzaklaştırma yani ondan üstün gelme girişimi baştan aşağı yenilenmelidir.”¹⁹ Devletlerin, hükümetlerin ya da uluslararası örgütlerin oyuncağı haline geldiğinde insan haklarını tehdit eden tam olarak bu konformizmdir.

Komünizmin otoriter eğilimlerine ilişkin eleştirilerine rağmen Bloch, rejimle yakın ilişkisini sürdürdü ve bu “doğal hukukun en sağlam gelenekleri ile toplumsal ütopya” bileşiminin kendisinin temel ilke ve umutlarını nasıl ihlal ettiğini tam olarak anlayamadı. Fakat daha sonraki çalışmalarında, doğal hukuk ve insan haklarına, ütopyaya oranla öncelik tanıdı. Geleceğin toplumunda, baskı ve zulmün dayandığı devlet hukukuna yer yokken insan hakları sosyalizmin esasını oluşturacak ve “kolektivitenin sürüyle ya da sürünün özellikleriyle karıştırılmasına karşı özgür bireyin tutkusunun bir uyarı olarak görülmesini”²⁰ sağlayacaktır. Bloch’a göre insan hakları “çubuğu”, henüz gerçekleşmemiş gerçek insanlığı öngören bir vaadin somut ütöpik biçimini kazanır. “Ayakları üstünde durmanın, insan onurunun ve haysiyetinin belkemiği olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik burjuva dünyasının ufkunun çok ötesini işaret ediyor.”²¹ İnsanın “aşağılandığı, köleleştirildiği, sahipsiz bırakılıp, hakir görüldüğü” her türlü ilişkinin bozulması gerektiğine ilişkin bu “umut ilkesi”, her zaman olduğu gibi bugün de geçerliliğini korumakta, insan hakları için en geçerli hedefi ve en iyi gerekçeyi oluşturmaktadır. Ancak başarısı garanti edilmemiştir ve insan haklarının son dönemdeki retorik zaferi, daha önceki teolojik girişimlerde olduğu gibi, konformist muhafazakârlık maksadıyla, doğal hukukun içeriğinin egemen tarafından belirlenmesinin bir başka örneği olabilir. Yeni binyıl bazıları için tekdüze bir memnuniyet vaadiyle,

¹⁹ Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, *Illuminations*, çev. H. Zohn, New York: Schocken, 1969, s. 255.

²⁰ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, çev. N. Plaice, S. Plaice and P. Knight, Oxford: Blackwell, 1986, s. 547. [Türkçesi: Umut İlkesi, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013]

²¹ Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, op. cit., s. 174.

geri kalanlar içinse baskıcı tahakkümle açılırken, ütopya umudu ilkesi elde kalan birkaç umuttan biridir. Ne var ki Marksizm'in, toplumsal bağın ve bireysel öznenin belirsizliğini ve açıklığını anlamadaki acizliği ortadadır. Ayakta kalmaya ilişkin ütöpik umut, psikanalizin daha hassas araçları ile bir araya getirilmelidir.

Psikanaliz ve İnsan Hakları

Psikanalitik kuramın ana öncülü, öznenin simgesel dünyaya girerek, dil ve hukukla karşılaşarak varlık kazanıyor olmasıdır. Slavoj Žižek, öznelleştirme ve boyun eğme sürecinde dilin paradoksal işlevini şu şekilde açıklar:

Söz vasıtasıyla özne nihayet kendini bulur (...) kendini idrak eder, kendini bu şekilde ortaya koyar. Ne var ki, bunun bedeli, öznenin kendi kimliğinin telafisi mümkün olmayacak şekilde kayıbdır: Öznenin kendisini kendine özdeş olarak ortaya koyduğu özneliğe aday sözlü gösterge (*verbal sign*), küçümsenemeyecek bir uyumsuzluk belirtisi doğurur; özneye asla uymaz. Bu paradoksal gereklilikten dolayı (...) kişinin kendini bulma (...) faaliyeti (...) kendi aksinin biçimini üstlenir; kişinin kendi kimliğini radikal biçimde yitirmesi, Lacan'ın 'simgesel iğdiş' diye adlandırdığı şeyin yapısını ortaya koyar.²²

²² Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* London: Verso, 1996, ss. 46-47. Peter Goodrich'in hayli hoşgörülü ve ekseriya hatalı "The Critic's Love of the Law", (*Law and Critique*, 10/3, 1999, ss. 343-360) çalışmasındaki en şaşırtıcı iddialardan biri, İngiliz eleştirel kuramcılarının, "soyut ve sarmal" ve özellikle Lacancı bir psikanaliz teorisi türünü benimsedikleri halde, analizcinin muayene koltuğundan kaçındıkları için, sonuç olarak, psikanalizden faydalanamamalarıdır. Bu, akademik ilhamını, irfanını ve haklı başarısını büyük oranda Lacancı hukuk tarihçisi Pierre Legendre'nin ana temalarını çevirip ithal etmekten alan biri için hayli tuhaf bir iddiadır. Psikanalize ilişkin son zamanlardaki rahatsızlığına rağmen Peter, yazdıklarına hâlâ, tıpkı Kristeva'nın "bir yerlerde" (ibid., s. 359) ifade ettiği epey akıl karıştırıcı "öldük, aşığız ya da bir analizdeyiz" alıntısında olduğu gibi "özlü" psikanalitik epigram ve anlayışlar serpmektedir. Bu alıntı Los Angeles ya da Manhattan'ın bazı kısımları dışında uygulanacak olsa insanlığın büyük kısmının ölmüş olması gerekirdi. Eğer bu Peter'in önceki ve kesinlikle kendisini haklı olarak ünlü eden yapıtlarının büyük kısmından üstü kapalı olarak feragat etmesi anlamına gelmiyorsa, Amerika'da her türlü siyasetin bir yıldız sistemine dönüştüğünün ve her türlü eleştirinin bir terapi olduğunun bir kez daha kabul edilmesidir. Rivayete göre Amerikan hukuk fakülteleri, öğretim üyelerinin terapi masraflarını üstlenmektedir. Biz bu ülkede, bu denli zengin (ya da naif) değiliz. Bu yüzden, arkadaşlarımızla iyi bir şarap içmek için ne kadar az olursa olsun ekstra bir miktar parayı muhafaza ederken Peter'in anlamamıza yardım ettiği psikanalitik te-

Dilsel anlam esası kesip çıkartır, simgesel iğdiş onu bir isimle ika-me eder, ilksel birliği (*primal union*) engeller ve yasak Gerçek’i arzu-layan parçalanmış ve noksan benlik olarak “konuşan özne”yi yaratır. Benzer bir durum muhtemelen hakların işleyişinde de yaşanır.

Her hak iddiası, karşı tarafa yöneltilen iki talep içerir: Talep edenin kişiliği ya da konumunun bir veçhesiyle ilişkili özel bir dilek (yalnız kalmak, vücut bütünlüğü içerisinde zarara uğratılmamak, eşit muame-le görmek) ve ikincisi, tüm kimliğinin kendi emsalsiz hususiyeti iç-erisinde tanınması şeklindeki daha geniş bir talep. Bir başkasından ta-nınma ve sevgi talep ederken aynı zamanda, hukukun temsillediği bir simgesel düzen olan Büyük Öteki’nden, bizi, diğeri aracılığıyla kendi kimliğimiz içerisinde tanınmasını da isteriz. Sözelimi, azınlık üyesi bir kişi, iş başvurusunun reddedilmesinin, sahip olduğu, ayrımcılığa uğramama şeklindeki insan hakkının yadsınması anlamına geldiğini ileri sürerken, birbiriyle ilişkili ancak görece bağımsız iki iddiada bu-lunmaktadır: Başvurunun reddi, hem başvurusunun iş gereksiniminin haksız yere yadsınması hem daha geniş nitelikli kimliğinin ayrılmaz ırksal cüz’i aracılığıyla aşağılanmasıdır. Dolayısıyla, her hak, beden-in ya da kişiliğin bir parçasının bir gereksinimini, hak sahibinin bu gereksinimini de aşan, eksiksiz bir bütün olarak tanınma ve sevilme arzusu ile ilişkilendirir.

İnsan hakları ihlalleri, cüz’i ihtiyaçlarla kimlik arasındaki karşılıklı etkinin en güzel örneğidir. Sebebi açık: İnsan haklarının tanınmaması ya da ihlal edilmesi, ötekinin tanınması aracılığıyla oluşan kimliğin daima kırılğan projesinin zorluklarını gösterir ve vurgular. 1967-1974 arasındaki Yunan diktatörlüğü boyunca pek çok muhalif korkunç fi-ziksel ve ruhsal işkencelere uğradı. En korkunç yer, Atina’daki Askeri İnzibat merkeziydi. Buradaki görevliler gaddarlıkları ve yaratıcılıkları

oriyi, makul ve eleştirel bir şekilde kullanmaya devam etmek zorundayız. Şayet İngiliz eleştirel kuramcılar “duygusal bir afazi” ve “siyasal otizm”den muzdariplerse, tek umut Peter’in terapisinin *amour propre*’nin, retorik aşırılığın ve bu makaleyi karakterize eden Amerika öncesi arkadaşları, konuları ve tesislerinin üstesinden gelmeye yardımcı olabilmesidir. Eğer bizimkiler analiz eksikliği nedeniyle “zarar görmüş hayatlar ve eleştiri faydasızsa” (s. 358), Peter’in terapisi, saldırının kendini haklı çıkartma tarzından hareketle çok da etkili olmuş gibi görünmüyor. Ancak Woody Allen’in dediği gibi, “yalnızca yirmi yıldır terapideyim ve bunlar daha ilk günler.”

ile nam salmışlardı. Ne var ki pek çok olayda çektirilen korkunç eziyetlerin nedeni, mağdurlardan direniş hakkındaki sırların öğrenilmesi değildir. Kaba dayak, sahte infaz ya da tecavüzler genellikle, polisin zaten hâlihazırda bildiği eylemleri anlattırmak ya da isimleri söylettirmek için kullanılıyordu. Vücut azaları parçalanır ve bedenlere elektrik verilirken, soruların işkenceciler ve rejim için pratik bir değeri yoktu. Bu gereksiz sorgulamalarda genellikle, tutuklulardan yaptıklarının yanlışlığını ve albaylar cuntasının meşruluğunu kabul ettiklerini bildiren bir belge imzalamaları isteniyordu.

Bu isteklerin kolaylıkla görülen abesliği, işkencecilerin teşebbüslerinin doğasını da göstermektedir. İşkencecilerin kırbaç ya da falakaları, ruhun dış kabuğu olarak mağdurların bedenine yönelmiştir. Zaten bilinen eylemler ve isimler hakkındaki gereksiz itiraflar, mağdurun kimlik/özdeşlik duygusunu parçalama vasıtasıdır. İşkenceciler, yoldaşlarına ihanet ettirmek suretiyle mağdurlarının kendi toplulukları ile aralarındaki, kimliklerini bir arada tutmaya yarayan, simgesel bağı kopardılar. İmgesel kimliğin çözülmesi ile mağdur “dönek” olabilir, polis muhbirliğine uygun ya da politik olarak atıl ve zararsız hale gelebilirdi. Bu analiz, Güney Afrikalı siyahların, apartheid sırasında beyaz azınlık tarafından uygulanan en küçük nezaketsizlik ya da biçimsel eşitlik ihlalinde bile neden derin bir kişisel acı hissi yaşadıklarını anlamak konusunda da bize yardımcı olabilir. En küçük hor görme, en tali rahatsızlık, mağdurların kendilerini Büyük Öteki’nin gözünde beş para etmez hissetmelerine neden olmaktadır. Her hak inkârı, rejimin kişinin kimliğini bir bütün olarak tanımadığının bir kez daha teyididir. Sonuç olarak önerilen, diğer Afrika devletlerine oranla daha yüksek yaşam standardı gibi, her türlü kısmi telafi kifayetsizdir. Öte yandan kimliğin, ötekinin tanınması ve iştihakıyla kazanılması, insan haklarının görünürde başarılı olduğu ve arzusunun yasalaştırıldığı durumlarda bile, farklı nedenlerle başarısızdır.

İnsan hakları arzuyu, asli nesnesi olan öteki/anne* ya da Gerçek ile en ilksel birliğinden ayırarak, tali ve simgesel ikamelere yönlendirir. Böylece, hem radikal arzusunun yapısını hem *jouissance*’ı yanlış betim-

* Burada “(m)other” şeklinde bir kelime oyunu yapılıyor.(ç.n.)

leyerek, özneyi bunun feci sonuçlarından korumuş olur. Bir hakka sahip olmak, kendiliğin bazı veçheleriyle tanınmak; dolayısıyla ölümü yadsımak, radikal arzuyu geciktirip ertelemek, mutlak Öteki hakkında konuşmaktan kaçınmaktır. Ama hak aynı zamanda bir yalan, arzu nesnesini (geçici olarak) muallakta bırakan bir yadsıma, reddetme ve erteleme edimidir. Lacan'ın ünlü formülasyonu, özne bir başka gösterenin göstereni ise, haklarımızı ileri sürüp kullanırken kendimizi bir başkasına hitap eden varlıklar olarak ortaya koyarız. Bu yüzden, haklara sahip olmak, haklarla yaşamak, bu hakların içeriğinden daha büyük bir ontolojik öneme sahiptir. Haklar, gerçeğe uygun yalanlarımızdır. Sürekli genişleyen potansiyeli, arzunun öznelarası ve açgözlü karakterinin bir ifadesidir. Hakların öznesi sürekli, eksikliğini dolduracak ve onu ötekinin iştiafında bütün bir varlık haline getirecek kayıp nesneyi bulmaya çalışır. Oysa böyle bir nesne bulunmamaktadır. Öteki ona "sahip" olmadığı gibi o kimsenin tasarrufunda değildir. Arzunun tatmin edilmesinin imkânsızlığı, sürekli büyüyen tanınma talebine ve her hak kabulü sarmal olarak yükselen yeni iddialara neden olur. Bu anlamda, kendini gerçekleştirme vaadi, imkânsız nitelikteki, başkaları tarafından eksiksiz olarak tanınma talebidir ve her bir insan hakkı elde edilemez "sevilmeme hakkı"nın kısmi ifadesidir. Yeni hak iddiaları ürüyor, zira hukukileşmiş arzu doymak bilmiyor. Daha fazla hak ve tanıma elde ettikçe, "insanın benmerkezci korunaklarının en derin oyuklarında bir ses 'duvarlarımız plastik, akropolisimiz *papier-mâché*'dir' [kâğıt-parke] diye yumuşakça ama yorulmaksızın"²³ daha da fazla tekrar eder gibidir.

Ancak yaşamın daha fazla sayıda cephesinin hakla ifade edilmesiyle varoluşun giderek hukuksallaşması, vücuda teknolojik müdahale örneğinde olduğu gibi, benliğin bütünlüğünün altını oymayı da sürdürüyor. Teknolojinin ve hukuki düzenin nesnesine dönüşen insan, yapay bir bütünlük haline geliyor. Teknoloji insanları işlevler ve vücut azaları, etkenler ve organlar olmak üzere "her biri ayrı bir teknikle çalışan ve diğer veçheler görüş alanının dışında bırakılarak her biri

²³ Cornelius Castoriadis, "Reflections on Racism", *Thesis Eleven*, 1992, Vol. 32, s. 9.

ayrıca ele alınmayı gerektirecek şekilde”²⁴ parçalıyor ve sonra onları tekrar sürekli değişen bütünlükler olarak bir araya getirmeye çalışıyor. “Beşeri her bir tekniğin sınırları belirlenmiş bir faaliyet alanı söz konusudur ve bunların hiçbirisi insanı bütün olarak kapsamaz.”²⁵ Her bir teknik safiyane olarak kendisinin, bedenin yalnızca bir parçası üzerinde işlev gördüğünü ileri sürer ve insani bütünlüğe hiç değinmez. Bütünün geri kalanı üzerindeki etkileri, tali meseleler olarak görülüp gelecekteki müdahaleler için bir yana bırakılır. Bu “tekniklerin değil düzenlerin ya da teknikler bileşkesinin bir parçası olan çokluğun insanı ile uyumludur. Sonuç ameli totalitarizmdir; insanın hiçbir parçası artık serbest ve bu tekniklerden bağımsız değildir.”²⁶

Aynı şey haklar için de geçerlidir. Hukuk, bedeni işlevler ve parçalar olarak ayırır ve vahdetini, yadsınıp engellenen bedensel bütünlüğü simgesel olarak telafi eden haklarla ikame eder. Haklarla karşı karşıya kalmak bedeni parçalar ve hiçleştirir: Özel hayatın gizliliği hakkı, genital bölgeyi yalıtarak etrafında bir “mahremiyet alanı” oluşturur; ağız parçalanır ve yeme işlevini değil, fakat iletişimsel işlevini koruyan ‘metonimize’ [düzdeğişmece] edilmiş ifade özgürlüğü olarak yeniden ortaya çıkar²⁷; seyahat özgürlüğü aynı şeyi bütünsel insana mesken hakkı tanınmamışken kamusal alanda hareketlerine izin verilen ayaklar ve bacaklar için yapar. Keza Drucilla Cornell’e göre “kürtaj hakkının yadsınması, kesinlikle kadının benlik duygusuna yönelik ciddi bir simgesel saldırı olarak anlaşılmalıdır zira bu (...) kadının bedenini, rahmini kadının kendisinden ayırarak insicamını yadsıyan diğerlerinin eline ve tahayyülüne bırakmak demektir.”²⁸ Hukuki öznelerin inşası ve insanların yaratılması sürecinde haklar, bedenle benliği

²⁴ Jacques Ellul, *The Technological Society*, çev. J. Wilkinson, New York: Random House, 1964, s. 388.

²⁵ Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell, 1993, s. 193. [Türkçesi: *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998]

²⁶ Ibid., s. 391.

²⁷ William Mac Neil, “Law’s *Corpus Delicti*: The Fantasmatic Body of Rights Discourse”, *Law and Critique*, IX/2: ss. 37-57 ve 45-46. Kişinin seyahat ve güvenlik özgürlükleri temel medeni özgürlükler arasında kabul edilirken, Avrupa da dahil, hiçbir temel insan hakları belgesi genel bir ikamet hakkı tahsis etmez. Bunların bir kısmı böyle bir haktan hiç söz etmezken, bir kısmı yalnızca devletin yurttaşları ile sınırlar.

²⁸ Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain*, New York: Routledge, 1995, s. 38.

ayırıp yeniden bir araya getirerek, bedenlere ve benliklere ilişkin daha belirgin nitelikli diğer biyolojik, genetik ve sibernetik vb. manipölasyon süreçlerinin dost ve müttefiki haline gelir. Bu anlamda, insan asla bir birey, bölünmemiş ve bölünemez bir varlık olamaz. Bireyler, esnek ve biçimlendirilebilir hukuki ve teknolojik bireşimler haline gelirler. Kendine özdeş özne, yansı olarak kendisine saydamdır. Pek çok felsefi okula göre kurgu olan bu durum, şimdi, parçalanmış bedenlerle bölünmüş varlıkların büyük oranda istikrarsız bir araya gelişi olarak ortaya çıkmaktadır.

Teknolojik müdahalenin en temel özelliği bedenin parçaları ve organlarını sanki bunlar yalıtılmışçasına ele alması ve diğer parçalar ya da insanlarda yan etki olarak ortaya çıkabilecek herhangi bir ters sonucu, daha sonraki giderici müdahalelerle ele alarak tedavi etmesidir. Haklar da benzer bir strateji izler. İfade özgürlüğünün korunmasının arttırılmasını sözgelimi medya aracılığıyla kullanılmasını hedefleyen yeni bir hak, özel yaşamları yersiz ifşaatlar karşısında kırılğan hale getirebilir. Bazı sonuçlara ilişkin bu hoşnutsuzluk, mahremiyete yönelik bir tehdit olarak tanımlanır ve bu sorunla, potansiyel mağdurlara ilişkin yeni haklar yaratıp, medyaya ilişkin daha fazla düzenleyici yasa çıkarılarak başa çıkılmaya çalışılır. Keza son zamanlarda çıkarılan çocuklara ilişkin yasalar, ebeveynlerin çocuklar üzerindeki haklarını arttırdı. Bir takım suistimal vakaları içinse, çocukların ebeveynlerini şikâyet edebildikleri yardım hatları oluşturuldu ya da mahkemeye giderek velayetin kaldırılmasını talep edebilme hakkı tanındı. Bu, karşı talepler yaratıp, ters etkileri ile mücadele etmek için daha fazla yasa çıkartılmasına ya da yeni hak tanınmasına neden olan hak uygulamasının bir parçasıdır. Haklar, ihtilafları çözmekten ziyade genellikle onları yaratırlar.

Hakların kısmi işleyişi her yerde görülebilir. Medeni ve siyasi hakları tanınmış ancak insan haklarının erkek egemen tarifi içerisinde toplumsal cinsiyeti tanınmamış bir kadın tam bir insan değildir. Sosyal konutundaki kenar mahalle koşullarına ve kirliliğe karşı taleplerini harekete geçirmek isteyen ama para ve medyaya ulaşma olanaklarının eksikliği nedeniyle bunu başaramayan işsiz bir işçi kendisini, haya-

tının en önemli projesinde hayal kırıklığına uğramış hisseder. Cinsel yönelimleri nedeniyle askeriyeden azledilen gey ve lezbiyenler, kişiliklerinin temel unsurlarından birinin yadsındığını düşünür. Göçmen bürosu görevlileri yalan söylediğini düşündükleri için siyasi iltica başvurusu reddedilen bir sığınmacı tam bir insan değildir. Bunlar gibi daha milyonlarca vakada, hak sahibinin statüsünün (hukuki öznenin konumunun) kabul edilmemesinden kaynaklanan incinme ve zarar, baskı ve zulüm yapılarının, insanlar için gerçekten değer taşıyan şeylerden toplumsal tanınmayı hangi sayısız yöntemlerle esirgediğine dikkat çeker. İnsan hakları toplumları, grup niteliklerini, kişisel özellikleri ve bireysel yetenekleri kısımlara ayırmak suretiyle, benlik ve beden imgesel bütünlüğünü parçalar. Benliğin bazı veçhelerini tanıır (biçimsel eşitlik ve haysiyet gibi), bazılarında bu tanımayı esirgerler (haysiyetten etkin olarak söz edilebilmesi için zorunlu maddi ön koşullar gibi) ve sonuç olarak sessiz duran öteki veçheleri (cinsel yönelim ve kimlik önde gelen örnekleridir) değersizleştirip dışlarlar.

Aynı zamanda her yeni ve muayyen hak, aynı cinsler arası evlilik hakkı örneğin, mahrem kısımlarını daha fazla sömürerek, egonun yapaylığını ortaya çıkarır. Yeni haklar faaliyet ve ilişkileri ait oldukları toplumsal habitattan ayırıp, hesaplanabilir, değiş tokuş edilebilir ve ucuz hale getirirler. Haklar bütünlük noksanlığının telafileri iken, daha fazla hakka sahip oldukça daha fazla talepte bulunmaya ve paradoksal olarak benlikten daha fazla kopma hissine ihtiyaç duyarım. Haklar kendi kendilerini yok ederler. “Hak kültürü” her şeyi hukuki bir talep haline getirir ve hiçbir şeyi kendi “doğal” bütünlüğü içerisinde bırakmaz. Arzu ve korku, her türlü ilişkiye giderek daha fazla tahakküm eder ve toplumun fiilleri müşterek olmak yerine diğerlerine saldırma ve kendini savunmaya dönüşür. Koruyucu ilaç ve koruyucu eğitim bu sürecin belirtileridir. İlacın hastayı hastalıklara karşı koruması beklenir. Öte yandan koruyucu ilaç, hiç risk almaksızın doktoru muhtemel hastalıklardan, hastadan ve hastanın haklarından korur. Bu, hak kültürünün merkezindeki büyük paradoksu ortaya çıkarır: Daha fazla hakka sahip oldukça kötülüklere karşı daha az korunurum. Daha fazla hakka sahip oldukça daha da fazlasını arzularım ama sundukları tatmin daha azdır.

İmgesel Alan

Eğer dille karşılaşma ve temel yasak özneyi yaratıyorsa, pozitif hukukla karşılaşmak, hakların hamili olmak da hukuki özneyi yaratır. Bu anlamda, hakların işlevi simgesel iğdişin sonuçları ile ve özellikle de ikincil ya da hukuki iğdişle ilişkilidir.²⁹ Bu ikincil ya da sosyo-hukuksal doğum, hakların sağladığı tanımayı tasdik eder. (Özgür, kendime saygı ve onurumla ahlâkî anlamda sorumlu bir failim, temel medeni ve siyasi salâhiyetlerle ilişkili olarak biçimsel anlamda eşitim) kişiyi yetişkin yapar ve onu toplumsal ve siyasal iktidarın temsilcileri ile ilişkilendirir. Burada, Legendre'nin *Reference* dediği, Freudcu aile dramasının babasının adının yerini alır: Tanrı, Kral, Yasa, Egemen, her türlü hakkın en üstün kaynağı, her türlü toplumsal iktidarın kendisinden çıktığı varsayılan makam.³⁰

Simgesel iğdiş ve onu tasarlanan bir bedensel bütünlük hissi oluşturarak izleyen ayna evresi, parçalanmışlık duygusunun ve vücut azalarının koordinasyon eksikliğinin yerini alan imgesel bir tamamlanmışlık yaratır.³¹ Şimdi, hukuk sembolğine girmenin sonucu olan ikincil ya da hukuki iğdişe bakalım. Hukuki özne haline gelmek, daha evvel gördüğümüz üzere, kişinin bedensel bütünlüğünü benzer şekilde yadsır; onu kısmi tanımlarla ve tamamlanmamış salâhiyetlerle ikame eder. Haklar, doğaları gereği, bütün bir insana uygulanamazlar. Hak hakkı diye bir hakkın olmamasının nedeni budur. Böyle bir hak, kişinin kendisi, diğerleri gibi benzersiz bir beşeri varlık olma hakkı, hak sahibi olmanın bütün amacını ortadan kaldıran bir hak olacaktır. Hukukta kişi asla tam bir varlık değil, genellikle çatışan çok sayıda kısmi hakkın bileşimi, yaşamı noktalarla kesintiye uğratan hukuki salâhiyetlerin arızı taşıyıcısıdır. Hakların toplamı, hukuki özneyi, farklı hukuki kuşatmalar için hayli dengesiz bir vasıta olarak yaratır. Eğer

²⁹ Douzinas, op. cit., 11. Bölüm.

³⁰ Pierre Legendre, *Le Crime de Corporal Lortie*, Paris: Fayard, 1989; *L'Amour du Censeur* Paris: Seuil, 1974; "The Other Dimension of Law", *Cardozo Law Review*, 1995, 16/3-4, ss. 943-962.

³¹ Costas Douzinas, "Prolegomena to a Legal Iconology", *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law*, ed. Douzinas and Nead, Chicago University Press, 1999, ss. 58-67.

hukuki öznenin portresini tasavvur edecek olsa idik, insan prototipi ile gelip geçici bir benzerliği bulunur ancak aynı zamanda, sanki kübik tarzda çizilmiş bir resim gibi garip bir yaratık olurdu: Dev bir kulak, ufacık bir ağız, patlak ve saldırgan bir göz, ağzın bulunması gereken yere yerleşmiş bir fil burnu. Düz ve yassı bir bez üzerinde üç boyutlu bir imago* tasarımı gibi olurdu.

Ancak öznenin hukuk tarafından yadsınan bütünlüğü ve hakları, ideal bir benliğin imgesel tasarımı olarak geri döner. Bu tasarım nasıl işler? Drucilla Cornell'in "imgesel alan"ı başlangıç noktası olarak kullanışlıdır. Cornell kürtaj, pornografi ya da cinsel taciz hakkındaki ihtilafların, tasarlanan bedensel bütünlük ve ayna evresinin işleyiş şeklinin her birimize yaşamımızın erken dönemlerinde yüklediği cinsel imago'nun kadınların imgesel alanlarıyla ilişkili olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer.³² Cornell'e göre, "imgesel alan bu sözel uzamın psişik uzam ile birleşemeyeceğini kabul eder ve özgürlük hissimizin, kim olduğumuz ve kendimizi cinsel olarak nasıl konumlandırmak istediğimiz konusunda anlaşmak suretiyle tahayyülümüzün yenilenmesiyle yakından ilişkili olduğunu ortaya koyar. Psikanalitik olarak, imgesel olan kişinin cinsel imago'sundan ayırt edilemediğine göre, bu durum, kimsenin kendi cinsel konumuna saygıdan mahrum edilmeyi gerektirecek şekilde, bir başkasının imgesine sahip olmaya zorlanmamasını gerektirir."³³ Cornell'in, ayna evresinde kimlik oluşumu için vazgeçilmez bir temel oluşturup yetişkinlikte de korunan bedensel bütünlüğün imgesel doğasına yaptığı vurgu, cinsel konuma saygı ve bütünlüğe ilişkin bir hukuki doktrin geliştirmek için son derece kullanışlıdır. Cornell'e göre, söz konusu kişinin tasarlanan ve öngörülen bedensel bütünlüğünü ihlal eden hiçbir yasal müdahale meşru değildir. Elbette bu tasarımlar kişiden kişiye değiştiğinden, bu meselelere ilişkin genel geçer bir konum belirlemek mümkün değildir; kadınların

* Erişkin böcekler için kullanılan bu terim, psikolojide idealize edilmiş ebeveyn figürüdür. Kişinin çocukluk çağında sevip bağlandığı bir kimsenin daha sonra da belleğinde örnek bir tip olarak yaşattığı imgesidir. Lacan'a göre ayna evresinde oluşur ve yetişkinliğe taşınarak kişilik oluşumunda önemli bir rol oynar. Baskın imago figürü genellikle annedir. (ç.n.)

³² Cornell, op. cit., 1. Bölüm.

³³ Ibid., s. 8.

farklı ve birbirleriyle çelişen imgesel tasarımlarına birörnek karşılık vermeye çalışmak ahlâken yanlıştır. Sözgelimi, hukuk, kürtaj karşıtı olanla olmayan kadına ya da porno karşıtı bir feministle porno endüstrisindeki bir işçiye karşı aynı tutumu benimseyecek olsa, iki taraftan en azından birinin imgesel alanı zorunlu olarak ihlal edilmiş olurdu.

Ne var ki bizim tasarımıımız daha geniştir. Geleceğin önceliğini oluşturan, bedenin cinsel olarak konumlanmış bütünlüğü simgesel iç-dişin kurucu eyleminden kaynaklanıyorsa, ikincil ya da hukuki iç-diş, beden ile benliğin bütünleşik olduğu ve gelişmekte olan bir benliğin (yalnızca cinsel bütünlüğün değil) her türlü veçhesinin herkes tarafından tanındığı, tutarlı bir imgesel toplumsal kimlik öngörür. İnsan haklarının imgesel alanı, tam bir insanın imgesel alanıdır. Haklar, bedenle kişiyi bütünleşik bir benlik içerisinde yeniden birleştiren bir bütünsellik imgesi ile desteklenir. Parçalanmış ve hukukileştirilmiş beden parçalarının arkasında, tam bir öznenin ve dikişle tutturulmuş bir bedenin imgesi durur.

Kimlik duygusunu destekleyen imgesel varoluşsal bütünlük, ötekinin arzusu üzerine inşa edilir ve düzmece “özgün” (*authenticity*) bireyciliğin karşıtıdır. İmgesel alanın öngörülen eksiksizliğinin yani mevcut kimliğin dayanağını oluşturan tasarlanan gelecek bütünlüğün birincisi, adem-i vücut ve imkânsız olduğu, ikincisi, kişiden kişiye ya da toplumdan topluma değişiklik gösterdiği de hemen eklenmelidir. Ancak ideal egoların sınırsızlığına rağmen imgesel olanın, belli yapısal benzerliklere sahip olduğu görülmektedir. Ne tür bir toplumsal kabul fantezisi kurarsak kuralım, kimlik hissimizi nasıl bir tamamlanmışlık hayalinden alırsak alalım, hepsi bir varoluşsal bütünlük talebi içerirler: Kendilik/benlik yetisi ne ise o olabilme, tekrar edilemez bir teklik ve farklı, kendisi olmayan her şeye dair ötekilik, zorunluluklardan serbest bir varlık, belirlenimlerden özgür olma ve dışsal dayatmalara direnebilme talebi. Varoluşsal bütünlük tasarımı birörneklikten, ortak belirlenmişlikten ve kabul edilmiş ya da edilebilir tanımlardan bağımsız bir varlık ve öteki olarak görülme emelini ifade eder. Bu imgesel bütünsellik ve dünyadaki yerimizi tarif eden varoluşsal yegânelik, Batılı bireyci toplumlar ve geleneksel cemaatlerde eşit olarak

bulunur ve farklı oranlarda da olsa, insan haklarının temel değerleri olan eşitlik ve özgürlük umudunu içlerinde taşırlar. Ancak imgemiz bu değerleri, kimileriyle benzerliklerimizin, diğerleriyle farklılıklarımızın basit semiyotik neticeleri olarak değil kişinin eşsizliğinin müstakil bir görünümü olarak inşa eder. Başka bir ifadeyle, postmodern öznenin parçalanmış, merkezsiz, eksik ve çoğul olduğu söylene de, bir kimlik hayali ve pek çok “özne konumları” ya da bağlantısız varlık parçaları dışındaki kırılğan anlatıların biyografik tutarlılığını sağlayan tamamlanmışlık tasarısı sayesinde bir arada durmaktadır.³⁴ İddiamız, insan haklarının, bu hayalin inşasında temel bir rol oynadığıdır.

İnsan haklarının imgesel alanı garip bir şekilde Ernst Bloch’un ütopya tanımına ve şimdinin geleceğin emarelerini henüz taşımadığı –ve şu da eklenmeli ki hiçbir zaman taşımayacağı- radikal doğal hukuka yakındır. İnsanın artık daha fazla “aşağılanmış, köleleştirilmiş, yalnız bırakılmış veya hor görülmüş bir varlık” olmadığı bir düzene ilişkin gelecek tasarımı, geçmişin en sağlam geleneklerini “geleceğin hatıralarına” güçlü bir şekilde bağlar. Doğrusal zaman kavramını ihlal eder ve aynı psikanaliz gibi, şimdiyi, önceden tasarlanmış, ancak asla gerçekleşmeyecek güzel gelecek imgesi ile tasavvur eder. Lacan’ın tahayyülündeki, öngörülen bedensel tamamlanmışlık, ilhamını, aynı Bloch gibi, geleceğin beşeri kimliğinin önselliğinden ve ütopya ülkesinin “henüz değil”inden alır. İmgesel alan zorunlu olarak ütöpik, adem-i vücuttur. Ütopyaların hepsi gibi, imgesel olan gerçeğe dönüşürken ortaya çıkan sonuçlar felakettir. Yine de bu hiçbir yer ya da hiçlik, ütopyanın bir toplumsal kimlik hissinin doğmasına yardımcı olması gibi, kimlik hissimizin temelini oluşturur.

Bu nedenle, insan hakları, bedeni dilsel ve hukuki göstergelerle ikame edip, pek çok bağlantısız parçaya ayırırken aynı zamanda parçalanmış özneyi ütöpik bir insanlığa, çeşitli parçaları kendi biçimsel sınırlarında bir araya getiren yüceltilmiş bir benlik imgesine dahil eder. İnsan hakları hem salahiyetler çoğulluğu içerisinde çözölen parçalanmış bir benlik hem “benliğin kendisini oluşturduğu ve bir

³⁴ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985, s. *passim*. [Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayinevi, 2008]

tasarım dolayısıyla kendi olarak sürekliliğini sağladığı geleceğin değişkenliğinin tanınmasını”³⁵ kabul eden bütün bir insanın imago’sunu inşa eder. Hakların imgesel alanı tam olarak, benliğin hukuki sökümlü ile gelecekte gelip şimdiki benlik anlayışımızı belirleyen tam insanın düşsel senaryosu arasındadır. Lacancılara göre bu önceki imgesel gelecek, yalnızca cinsel olarak konumlanmış bedenin bütünlüğüne atıfta bulunurken, bize göre ütopyik fakat kaçınılmaz bütünlük vaadini benliğe ve siyasal topluma işler.

Ütopyik imgeyi canlandırıp onu insan hakları ile ilişkilendirmek zorlu bir görevdir. Yalnızca insan hakları hükümetler ve uluslararası komitelerce rehin alınmış ve radikal doğal hukukun ütopycılığı ile eski bağlantıları koparılmış değildir. Ütopyalar da iyi iş çıkarmadılar. Çağımızın ütopyik umutların gözden düşüşüne tanıklık ettiğini ve ilaveten eleştirel düşüncede ütopyik öğeye kuşku ile bakıldığını söylemek yersiz değildir. Ütopya kavramı ilk hastalık dalgasıyla, elliler ve altmışlarda Sovyet çalışma kampları ve tımarhaneleri büyük oranda bilinir hale geldiğinde karşı karşıya kaldı. Komünizmin çöküşüyle birlikte siyasal literatürden silinmişti. Bu ütopya karşıtı hava içerisinde Francis Fukuyama “bugün, kendi dünyamızdan köklü anlamda daha iyi bir dünya ya da gerçekten demokratik ve kapitalist olmayan bir gelecek hayal etmekte zorlanıyoruz (...) Kendimize, esasen şimdikiinden farklı ve aynı zamanda daha iyi bir dünya tanımı yapamayız”³⁶ diyerek dünya çapında büyük ün kazandı. Birey ve hakları evrensel bir din haline gelince, kolektif tahayyül kurumuş gibidir. Umut ilkesi ya liberal kapitalizm altında gerçekleştirilecek ya da sönüp gidecektir.

Russell Jacoby haklı olarak *The End of Utopia* [Ütopyanın Sonu] diye adlandırdığı eserinde solun son zamanlardaki cüret kaybına işaret eder ve “[E]n radikal ve solcu öngörülerde daha fazla tüketicinin pas-

³⁵ Ibid., s. 41.

³⁶ Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, London: Penguin, 1993, s. 46. [Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Simavi Yayınları, 1993, s. 75. “[B]ugün, içinde yaşadığımız dünyadan köklü olarak daha iyi bir dünyayı zor hayal edebilir, demokratik ve kapitalist olmayan bir geleceği çok güç gözümüzün önüne getirebiliriz (...) şimdiki dünyamızdan hem esastan farklı, hem daha iyi bir dünya tahayyül edebilmek mümkün değildir.” (ç.n.)]

tadan daha büyük pay aldığı modifiye edilmiş bir toplum bulunuyor. Yararcı, liberal ve zevk-ü sefa sahibi oldular. Piyasayı sömürü aracı olarak görmeyi bırakan sol, şimdi piyasayı rasyonel ve insani olmakla ödüllendiriyor”³⁷ sonucuna ulaşır. Bu ifade dördüncü maddeden* yeni İşçi Partisi’ne giden yolu tam olarak tarif eder. Ancak aynı zamanda *fin-de-siècle*’nin [yüzyılın sonu] büyük kuramlarla üst-anlatıların gözden düştüğü, temsili gelecek taahhüdünün yerini çeşitlilik, farklılık ve çoğulculuğun aldığı, sol tarafından da paylaşılan, daha geniş kültürel önemini de ima eder. Komünizmin çöküşü solda, liberalizme ve liberalizmin arzu ve çıkarları kaçınılmaz olarak çatışan bireyler arasında hakça müzakere iletişimini sağlayan makul bir model yaratmaya ilişkin başarısız çabalarına karşı gönülsüz bir saygı yarattı.

Yine de hiçbir yüzyıl yirminci yüzyıl kadar kanlı ve soykırımlı olmamıştır. “Tarihin sonu”, soykırımların sonu anlamına gelmiyor. Jacques Derrida “yenidünya düzeni”nin ve “yetersiz, zaman zaman riyakâr ve her hâlükârda biçimselci ve piyasa yasaları, ‘dış borçlar’, bugün insanlık tarihinin daha önceki dönemlerinden daha geniş boyutlu bir şekilde geçerli olduğu kadar büyük bir eşitsiz tekno-bilimsel, askeri ve ekonomik gelişim olduğu sürece kendisiyle tutarsız kalan insan hakları söylemi”nin kısıtlarını faydalı bir şekilde sıralar. “Bazıları, kendisini nihayet insanlık tarihinin ideali olarak gerçekleştirmiş liberal demokrasi adına yeni-İncilcilik atılmalılığı gösterirken, şöyle haykırılmalı: Dünya ve insanlık tarihinde pek çok insanın karşı karşıya kaldığı şiddet, eşitsizlik, yoksunluk ve açlığa dolayısıyla ekonomik boyunduruğa hayır.”³⁸ Binyıl sona ererken, Fukuyama’nın umur-

³⁷ Russell Jacoby, *The End of Utopia*, New York: Basic Books, 1999, s. 10.

* 1918 tarihli İngiliz İşçi Partisi tüzüğü’nün, parti amaç ve değerlerini düzenleyen maddesidir. Özgün haliyle “üretim araçlarının ortak mülkiyeti” ile “halk yönetimi”nin benimsendiği, hayli toplumcu bir ifadeye sahiptir. 1995 yılında Tony Blair döneminde değiştirilerek maddeye İşçi Partisi’nin “sosyalist” olduğu eklenmiş olsa da, “üretim araçlarının ortak mülkiyeti”ne ilişkin ifade çıkartılmıştır. (ç.n.)

³⁸ Jacques Derrida, op. cit., s. 85. [Türkçesi için bkz. 4. dipnot, ss. 134-135. “[P]azar yasası, ‘dış borç’, bilimsel-teknik, askeri ve ekonomik gelişmedeki eşitsizlik insanlık tarihinde bugüne dek hiç görülmedik ölçüde korkunç, gerçek bir eşitsizliği koruyup sürdürdükçe havada kalacak bir insan hakları söyleminin sınırlarını göstermeye başlamış bile” (...) “Bazılarının kalkıp ta, insanlık tarihinin ülküsü olarak en sonunda başarıya ulaşmış bir liberal demokrasi ülküsü adına yeni-İncilcilik yapma cesareti bulduğu şimdilerde avaz avaz bağırıyoruz:

samazlığı Jacoby'nın tespitlerini, gelecek için bugünün rezaletlerini reddetmek isteyen herkes için acı verici kılıyor.

Bu umutsuz bırakıldığımız, bireysel ve kolektif anlamda toplumsal düzenin kişisel yahut küresel kültür güçlerince özelleştirilmiş marjlarında ufak tefek tamiratlar yapmaya mahkûm olduğumuz anlamına mı gelir? Kendilerine karşı doğal hukukun sürekli başkaldırdığı iktidar savunucuları ile sağduyu pragmatistlerinin tavsiyesi de tehdidi de daima böyledir. Mevcudun mevcut olduğu için kutlandığı “tarihin sonu” tezi, istikrarın kutlanmasından daha çok, tarihin köklü olarak daha yeni bir evreye girmek üzere olduğu bir noktada yakın zamandaki değişim uyarısı olarak her tarihsel dönemde dile getirilmiştir. Mevcut durumdaki “son” öngörülerimiz, daha önceki dönemlerden farklı olarak, yeni düzenin pozitifleştirip evcilleştirerek geniş oranda bünyesine kattığı ancak büyük bir yaratıcılık ve patlama potansiyelini barındıran güçlü bir ütöpik insan hakları tahayyülünü de içermektedir. Simgesel düzenin yarattığı memnuniyetsiz uygarlığı teskin etmeye yönelik simgesel girişimler olarak adalet teorileri, Batı düşüncesinin en uzun süreli başarısızlığını oluştururken, bu düşünce ile ilintilenen adaletsizlik duygusu ve ütöpik umutlar daima, toplumların da aynı bireyler gibi bir bütünlük tahayyülü varmışçasına, bir tür toplumsal imge alanı olarak işlev görmektedir.

Ernst Bloch'un ütopya ile doğal hukuku birbirine nasıl harmanladığını gördük. Theodor Adorno, daha melankolik bir edayla, her türlü ütöpik umudun temel paradoksunu vurgular. Bir taraftan “[u]mutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılanın bakış açısından görünecekleri biçimleriyle düşünme çabasıdır. Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; başka her şey kurgudur, tekrardır, sadece tekniktir.” Öte yandan ütopya “aynı zamanda en imkânsız olan şeydir, çünkü varoluşun menziline dışarıda duran, bir milim bile olsa dışarıda duran bir bakış açısı gerektirir (...) Düşünce, koşulsuz olan adına kendi koşulluluğunu ne kadar yadsırsa, dünyaya da o kadar bilinçsizce ve dolayısıyla o

İnsanlık ve dünya tarihinin hiçbir döneminde şiddet, eşitsizlik, dışlanma, açlık dolayısıyla ekonomik baskı bu kadar çok insanı avcuna almamıştı.” (ç.n.)]

kadar yıkıcı biçimde teslim eder kendini.”³⁹ Ütopik düşünce çifte sıkıntı arasındadır: Kendisini bugünün rezilliklerinin üzerine çıkarmak adına, “bir milim bile olsa”, düşüncenin muayyen niteliğini yadsıyarak, düşüncenin belirlenimlerini unutmayı veya öznenin hüküm altına alınmasını böylece iktidarın kayıt dışı çalışma dayatmalarına izin vermeyi riske eder. Mevcudu eleştirmeyi ve bunu bir gelecek iddiasını kabul etmeksizin yapmayı bırakamayız. Keza, kendimizi, kurtarıcı bir fikri kabul etmek adına kendi şimdi ve buradamızdan yeteri kadar uzaklaştıramayız. Ütopik umut gerekli ve imkânsızdır. Eğer insanlara dayatılırsa, genel bir ütopik planın daha kötü bir baskı ve zulmün mümessili olma riski söz konusudur. Thomas Nagel’in daha yavan bir dille ifade ettiği üzere ütopyanın sorunu “ideal bir kolektif yaşam sunması, tek tek insanlara, bu ideal altında yaşamak isteyeceklerini göstermeye çalışması”, insanları özgür olmaya zorlamasıdır.⁴⁰

Bloch’un doğal hukuk ve toplumsal ütopya bileşimi, bu noktada bir postmodern perspektif olarak geliştirilebilir. Eğer, insan hakları söylemi ile desteklenen bir bütünlük hayali, radikal bir biçimde özneller-arası olan toplumsal kimliğimizin inşasına hizmet edecek ise, bu hayal ayrılmaz bir biçimde ötekinin arzularına tâbidir. Kendi haliyle imkânsız olan bağımlılık ve tahakkümün inkârı olarak varoluşsal tamamlanmışlık, ancak her biri emsalsiz diğerleri ile ilişkimizde ortaya çıkan eşsizlik duygumuzun tesisine yardımcı olur. Benzer şekilde, insani faaliyetlerin hepsi ilişkisel olduğuna göre, edimlerimiz, olaylar, olgular ya da haklar olarak nesneleşmeden önce doğrudan ya da dolaylı olarak bir başkasını muhatap almaktadır. Adil bir ilişki, birbiriyle ilişkili varlıkların ontolojik oluşumuna saldırmaz ya da varoluşsal bütünlüklerini görmezden gelmez. İnsan hakları imgesi tarafından tasarlanan ütopya, kendi imgesel alanlarında ifade olunan insanların varoluşsal bütünlüğünü tanıyıp koruyan bir toplumsal yapı olabilir. Postmodern ütopik umudun ontolojik bir önemi bulunuyor: Özgürlüğün dinamik

³⁹ Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, çev. E. Jephcott, London: Verso, 1991, s. 247. [Türkçesi: *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 259. Türkçesinden alınmıştır. (ç.n.)]

⁴⁰ Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 23.

olarak gerçekleştirilmesini teşvik ederek, varlıkların emsalsiz bütünlüklerini, kendi varoluşsal ötekilikleri içerisinde korur. Bireysel imge ötekine bağlı bir kimlik tesisine yardımcı olurken, toplumsal imge, insan ilişkilerinin tarafların eşsizliğine saygı gösterip bunu desteklediği bir toplumsal yapıyı besler.

Toplumsal imgede korku anıları, acı ve ıstırap hikâyeleri ile baskı deneyimleri kilit önemdedir. Yugoslav savaşları sırasında, insanlara Nazi toplama kamplarına dair anı ve duygularını anımsatan imgeler sunulduğunda, ortaya çıkan tepki büyük bir korku ve bir şey yapma isteği idi. Bugün pek çok kişi ilk elden deneyimlere sahip olmasa da Holokost, ahlâkî tahayyülümüzün temel parçalarından birini oluşturur ve bu kamusal kaynaklar, ütöpik umut tarafından harekete geçirilebilir. Her bir toplumun imgesel alanı, belli adaletsizliklere, çok sayıda büyüklü küçüklü tahakküm ve baskı örneğine gösterilen tepki sonucu oluşmuştur; gücünü insan yaşamının *a priori* eleminden alır. Adaletsizliğe karşı mücadele insan hakları formunu kazandığında, bu haklar, söz konusu tahayyülün enerji ve yaratıcılığını kullanırlar.

Postmodern ütopya, insan ilişkilerini şekleştirmeye, tahakkümün, bağımlılığın ve birinin diğerlerine efendiliğinin ilişkisizliğine dönüşmeye karşı korumayı taahhüt eder. Tahakküm bir ilişkiyi kaçınılmaz hale getirir ve bu nedenle tarafların, gerek efendinin gerekse tâbi kılınanın varoluşsal özgürlüklerini yok eder. Ütöpik umut insanların yaşamlarını zorunluluklardan bağımsızlarmışçasına deneyimledikleri toplumsal ilişkileri teşvik eder. Ancak yükseğe ulaşmaya çalışan ve yukarıdan aşağıya bir reform için uğraşan adalet teorilerinin aksine, ütöpik düşünce her zaman, baskılanmış popüler imge ve hatıralar, sayısız rüya ve hikâyeler, mütevazî anılar ve güzel gelecekle tasarlanan heyecanlı duygulanımlarla doludur. Bu anlamda, insan hakları ütopyacılığı, kolektif bir plana uyacak “yeni insan”ı yaratmayı uman klasik ütopyaların karşıtıdır. Klasik ütopyalar gibi insanların aşağılanmadığı, hor görülüp baskılanmadığı bir gelecek tasarısı; öteki arzusunun yalnızca rekabetçi ve tahripkâr olmayıp, erotik de olabildiği bir tamamlanmışlık öngörüsüdür. Diğer ütopyalar gibi, gerçekleştirilmesi daima ertelenirken, insan haklarının hükümetlerin muzafferiyetçiliğinden ve

diplomatik uyurgezerlikten ütöpik bir umuda dönüştürölmesi, siyasaö költürümüzün yeni binyıla yapacağı en büyük katkı olacaktır. İnsan hakları, postmodern ütopyanın mekânsızlığını doldurabilir; herhangi başka bir ideolojinin aksine, güçlü bir siyasaö ve ahlâkî enerji üretebiliyor; gücünü geçmiş anılar ve gelecek umutlardan alıyor; vaat ettikleri, gösterişsiz költürel biçimler çeşitliliğı içerisindeki anlaşma, sözleşme ve bildirgelerin arkasında saklı duruyor. İnsan hakları, kırılğan bir kişisel kimlik duygusu ve bireyle toplumu tamamen birbirine bağlayan bir –imkânsız- toplumsal bütönlük umudu gibi işlev görmektedir. Her ütopya gibi, gelecek için bugünü yani henüz ortaya çıkmamış çoğul insanlıklar için yasaların ve devletlerin belirlediğı hakları reddetmektedir.

Ancak Adorno'nun uyarıları haklıdır. Gelecek umudu, şimdinin rezilliklerinin üzerini örtmemeli ve eleştiri için gerekli mesafe, bir kopuş açıklığı haline gelmemelidir. İnsan hakları ile temsillenen postmodern umut ilkesi belki de, ütöpik olmaktan çok aporetiktir [çıkışsızdır]: Hukukun, bedeni fiziksel ve siyasaö olarak ikiye ayıran parçalama edimi (simgesel iş) ile varoluşsal bütönlüğün yükümlölükten kurtaran geleceğı (imgesel iş) arasında sıkışıp kalan insan hakları hastalığın hem kendisi hem şifası, hem zehir hem panzehir, gerçek bir Derridacı *pharmakon*'dur.⁴¹

⁴¹ Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy", *Disseminations*, çev. B. Johnson, London: Athlone Press, 1981, ss. 61-171. [Türkçesi: "Platon'un Eczanesi", çev. Melih Başaran, *Toplumbilim*, 1999/10]

Eleştiriyi Unutun*

Bugünlerde hepimiz nasıl insan haklarından veya demokrasiden yanaysak, aynı zamanda eleştireliz. Eleştirel bir tutum takınmadıkça hiçbir akademisyen, siyasetçi veya yorumcu ilginç veya önemli addedilmiyor. Hatta öyle veya böyle eleştirel değilseniz akademisyen de değilsinizdir; bu eleştiri yalnızca zevklere, tarzlara veya modaya ilişkin olsa bile. Peki, ama günümüzde eleştiri ne anlama geliyor?

Etimolojiden başlarsak, Yunanca *diakrinein* kelimesi ayırt etmek veya ayırmak anlamına gelir. Ayırt edici bir model olarak eleştiri, gerçeği veya bir fenomenin tezahürlerini, sahte emsallerinden ayırmayı amaçlar. İkinci olarak *krinein* kelimesi kelimesine çevrildiğinde kesmek veya sadeleştirmek anlamına gelir. Aynı Sokrates'in ortak kanıyı (*doxa*) sadeleştirerek kendi diyalektik-doğurtma yöntemini ortaya koyması gibi. Eleştiri kesici bir güç, şedit bir ayırt etme veya ayırma sürecidir. Bir bıçak, hançer veya kılıç aracılığıyla gerçekleştirilen ayırma faaliyetidir. Üçüncü bir anlam eleştiriyi** kriz kavramı ile ilişkilendirir. Kriz bir kırılma noktasıdır. Ekonominin veya hastanın durumunun kritik olduğunu söylediğimizde, yıkıma, dağılmaya veya ölüme neden olabilecek ciddi bir durum söz konusudur. Kritik bir durum, işlerin ters döndüğünü ifade eder ve ciddi bir yön değişimine neden olabilir.

* “Oubliez Critique”, *Law and Critique*, Vol. 16, 2015.

** *Critique* kelimesi Türkçeye doğrudan *kritik* olarak da çevrilebilir. (ç.n.)

Kritik ve kriz, büyük oranda modern bu iki kavram, yakından ilintilidir. Aydınlanma sayesinde zincirlerinden kurtulmuş özel, burjuva eleştiri pratiği dini, bilimsel, kültürel uygulamalar ve giderek siyaset ve mutlakiyetçi devlet ideolojisi hakkındaki bir hüküm formunu kazandı. Öte yandan kriz, nesnel bir tarihi sürece atfedildi. Reinhard Koselleck eleştiri pratiğinin, siyasal değişimin zeminini oluşturarak 18. yüzyıl devrimlerine yol açtığını gösterir.¹ Katılımcıları eleştirel süreçlerle siyasal radikalizm arasındaki bağlantının öneminin ve yakınlığının farkında olmasalar da, son iki yüzyılın siyasetini bu belirledi.

Her üç anlamda da eleştiri; hukuk, mahkeme ve hüküm ile yakından ilintilidir. Koselleck'in ifade ettiği üzere "18. yüzyılda, bir bütün olarak tarih, farkında olmayarak bir türden hukuki süreçlere dönüştü (...) aklın mahkemesi –ki yükselen elit kendini güvenle bu mahkemenin doğal üyeleri arasında saydı-, [tarihin] gelişiminin farklı aşamalarındaki her türlü faaliyet alanına müdahil oldu. Teoloji, sanat, tarih, hukuk, devlet ve siyaset, nihayet aklın kendisi er veya geç sorguya çağrıldı."² Fakat eleştiri aynı zamanda, kritik koşulların geçerli düşünce kalıpları ile makbul yaşam formlarını nesneleştirip kırması anlamında, krizin bir sonucudur. Varsayım ve öncüllerinin su yüzüne çıkmasına, doğallıklarını kaybetmesine ve gözlem altında, sorgulanamaz sebeplerin kendisine meydan okunan ideolojilere dönüşmesine izin verir. Kriz, zihinsel ile verili olan arasında, içinden eleştirinin doğacağı, gerekli mesafeyi veya boşluğu sunar. Krizin teşviki veya sonucu olarak, eleştiri varolan'la ilgilenmeyi bırakmaktı. Belli bir *ağırbaşlılık* özelliğiyle ayırt ediliyordu; sorunu hem kesip atıyor hem ifade ediyordu. İşte bu iki anlamda eleştiri son dönemlerde saldırılara maruz kalıyor. Modernitenin geçerli form ve değerlerinin daha kapsamlı krizi, erken modernitedekine benzer şekilde, eleştirinin formu ve özü olarak yargısal prosedür ile hükmü öne çıkaran bir eleştirel karşılığı gerektiriyor. Fakat bugün, bir süredir eleştiri, keyifsiz. En azından Berlin Duvarı'nın yıkılışından beri eleştirel proje kritik durumda. Öyleyse eleştirinin bazı temel öncüllerini irdelemek faydalı olabilir.

¹ R. Koselleck, *Critique and Crisis*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

² Ibid., ss. 9-10.

Eleştirinin mahkeme-benzeri karakteri Gillian Rose'un *Dialectics of Nihilism*³ [Nihilizmin Diyalektiği] adlı kitabının ilk sayfalarında vurucu bir şekilde hissettirilir. *Critique of Pure Reason*'ı [Saf Aklın Eleştirisi] yorumlarken Rose, Kant'ı izleyerek, eleştiriyi aklın mahkemesi olarak tanımlar. Kant'a göre eleştirinin görevi, felsefi dogmatizm ile skeptisizmi aşmak, özgür ve özerk olmanın ön koşulu olarak, kalıplaşmış geleneğin vesayetinin ötesinde kişinin kendi idrakini geliştirmesine izin vermektir. Eleştiri, bir fenomenin, söylem veya kudretin olabilirliğinin deneyüstü koşullarını; geçerli ve kıymetli olsa da uslamlamaya açık olmayan metafizik türden bilgi karşısında deneyimden yana bir bilginin, ahlâkî düşüncesinin ve estetik muhakemenin temelini oluşturan tarih-ötesi varsayımları gözler önüne sermeye çalışır. Eleştirinin amacı uç bir fikri ortaya koymak, insanları verili olanın ötesindekini bilmek için cesaretlendirmek, fakat aynı zamanda onun krallığına ait olmadığından nelerin bilginin kapsamı dışında kalması gerektiğini tasvir etmektir.

Rose'un tasvirinde Birinci Eleştiri*, Aklın "hukukun üç kurgusal kişisinden –yargıç, davacı/tanık ve zabıt kâtibi- oluşan bir koro" olarak sunulduğu bir mahkemedir.⁴ Gelin bu üç kişiliği sırasıyla değerlendirelim. Yargıç, yani bilinç olarak akıl "tanığı, kendisinin formüle ettiği soruları yanıtlamaya zorlar" ve bu "saf aklın sistematik olarak düzenlenmesiyle, sahip olduklarının *envanterinin*" çıkarılmasını da içerir.⁵ Mahkeme akli sorgular, gücüne ve kısıtlarına ilişkin kanıtları toplar ve nihayet spekülâtif aklın aşamayacağı sınırları belirleyip, kesin çizgileri çekerek hükmünü verir. Eleştiri, aklın boş spekülasyonların sahasına dümen kırmamasını ve sınırların dışındaki arazilere izinsiz girmemesini sağlar. Aklın doğru ve zengin bir kullanımı söz konusudur ve eleştirinin işi neyin akla ait olup neyin olmadığına karar vermek, böylece akli sınırları içerisinde tutmaktır. Eleştirel akıl mah-

³ G. Rose, *Dialectic of Nihilism*, Oxford: Blackwell, 1984, ss. 11-49.

* Birinci Eleştiri, *Saf Aklın Eleştirisi*'dir. Ardından *Pratik Aklın Eleştirisi* gelecektir. (ç.n.)

⁴ Ibid., s. 6.

⁵ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. P. Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. "Preface to the Second Edition", A 84-85 ve B xiii. [Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2010. "Birinci Yayıma [A] Önsöz" ve "İkinci Yayıma [B] Önsöz", s. 17 ve 27]

kemesinin “hukuki kişiler, nesneler ve yükümlülükler kurgusu” aracılığıyla mutlak mülkiyeti koruyan Roma hukuki kategorilerini kullanımı, felsefeye, tarihe ve topluma hukukun çelişkisini gösterir: “Hukuk ile gerçek, ahlâkîlik ile hukukîlik, özerklik ile yaderklik, iyi niyet ile doğal istenç arasındaki karşıtlık ve bir aradalık.”⁶ Eleştiri kendisini bir mahkeme olarak gördüğü ve eski *quaestio quid juris* [şimdi hangi yasayı uygulamalı?] kalıbına bağlı kaldığı sürece hukuk ile gerçeğin, olan ile olması gerekenin veya kural ile düzenliliğin, hukukiliğin yapısını güçlendiren ve hukuki prosedürlerin izin verdiği parametrelerle çözülemeyecek birlikteliğini hem yeniden üretir hem karşı karşıya getirir.

Eleştiri hukukun önüne çıkar ve hukuki protokollere, özelliklere ve prosedürlere göre şekillenir. Eleştiri hukukta özünü ve biçimini bulur; hukuk-benzeri olur. Kant’ın monolojik süje kavramına uygun olarak, bilincin veya süper-egonun hukuk-benzeri karakterine ilişkin Freud-yen anlayıştan da çok uzak olmayacak şekilde, eleştiri yargılama veya kolluk faaliyeti, eleştirel ise yargıç veya kolluk görevlisi haline gelir. Eleştirel ya ayırımlar yapan, hüküm veren ve sınır koyan yargıç veya bu sınırları koruyan ve yargısal *emirlerin* günlük uygulamaya yansımalarını sağlayan polistir. Entelektüel yaşamda bu iki konumun ve hukuk fakültelerindeki ifadesinin gayet iyi farkındayızdır. Eleştiri şedit ve katı duruşunu hukuki protokollerin yerindeliği ve ciddiyetinden alır.

Fakat eleştiri yalnızca bir mahkeme değildir. Aynı zamanda bir kolluk operasyonudur: Daha baştan itibaren ziyadesiyle ve öncelikle negatif bir fonksiyon olarak, sınır muhafızları içerisi ile dışarıları arasındaki çizginin güvenliğini sağlarken, eleştirinın hükmü sınırları oluşturur. Kant Birinci Eleştiri’de, “eleştirinın bu hizmetinin sağladığı *olumlu* yararı yadsımak böylece sözgelimi polisin de hiçbir olumlu yarar sağlamadığını, başlıca işlevinin yalnızca herkesin işini barış ve güvenlik içinde sürdürebilmesini sağlayabilmek için yurttaşın yurttaştan gördüğü şiddeti önlemek olduğunu söylemekle bir olacaktır” der.⁷ Eleştirinın görevi yasaklamak ve dışarıda tutmak, fikirlerin güvenli

⁶ Rose, *yukarıda* dipnot 3, 2.

⁷ I. Kant, *yukarıda* dipnot 5, 115. [Türkçe’de s. 35]

ve mahfuz kalmasını sağlamaktır. Her türlü hüküm ve sınır koymada olduğu gibi, eleştiri hem yasaklar hem olanak tanır.

Hegel'in öznellikler-arasına yönelimi, eleştirelin aklın mahkemesinde adeta bir tanık gibi hareket ettiği yeni bir tür eleştiriye ortaya çıkarır. Bu, daha sonrasında Marx'ın ideoloji eleştirisi olarak geliştirdiği, içkin eleştiridir. Eleştirel, eleştiri nesnesine, içinde yaşadığı topluma kapılır gider. Tanıklığı, toplumun ideolojisini, gerçekliğiyle karşılaştırmayı amaçlar. Marx, yabancılaşma ve ideoloji kavramlarını kullanıp, iktisat ve toplumun “nesnel” yasalarına daha fazla, bunlara ilişkin ideolojik yanlış yorumlara daha az vurgu yaparak, ideal olan ile reel olan arasındaki uyumsuzluk meselesini öne çıkardı. Post-Marksist teori, eleştirel sosyal fantezilere çok daha büyük bir önem atfeder ve reel ile idealleştirilmiş, ideolojik temsilleri arasındaki açık yarılmaya tanıklığa yönelir. Bu türden bir eleştiri erken dönem Frankfurt Okulu tarafından geliştirilmiştir. Max Horkheimer, 1937 tarihli “Geleneksel ve Eleştirel Teori” makalesinde içkin, diyalektik bir eleştiri önererek, “kriz dönemlerinde geçerli bir teorinin olumlayıcılığından çok eleştireliliğine” vurgu yapar.⁸ Eleştiri toplumu nesnesi olarak kabul eder ve onu siyasal iktisadın diyalektik aracı ile inceler. Horkheimer'a göre, eleştirel teori “burjuvazinin kendi düzenini açıklarken yararlandığı fikirleri –serbest mübadele, serbest rekabet, çıkarların uyumu ve diğerleri gibi- ciddiye almaya ve bu fikirleri kendi içsel çelişkilerini ve böylelikle bu düzenle karşıtlık içinde olduklarını gösterecek mantıki sonuçlarına kadar izlemeye” çalışır.⁹ Bu tür eleştirel teori için dışarıya veya bilgi üretiminin dışında kalan hiçbir faktör yoktur. Aksine, geleneksel teorisyenler bilimlerini, yurttaş olarak yaşamlarından ayırırken, eleştirel yaklaşım “değer ile araştırma, bilgi ile eylem” arasındaki ayrımı reddeder ve teoriyi, politikayı, eylemi birleştirir.¹⁰

İçkin eleştiri, toplumun tamamını nesnesi ve özgürleşmeyi amacı olarak kabul eder. Aksi takdirde eleştirel, ideolojinin mağduru hali-

⁸ M. Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum, 1995, s. 218. [Türkçesi: “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 387]

⁹ Ibid., s. 215. [Türkçe'de s. 362]

¹⁰ Ibid., s. 208. [Türkçe'de s. 357]

ne gelir: “Düşünen özne, bilginin ve nesnenin örtüştüğü, mutlak bir bilginin oradan yola çıkılarak edinilebileceği bir yer değildir. Descartes’tan bu yana idealizmin içinde yaşadığı bu görünüş, kesin anlamda ideolojidir, burjuva bireyinin sınırlı özgürlüğü kusursuz bir özgürlük ve özerklik biçiminde görünür.”¹¹ “Düşünen özne” yerine “hukuki kişi”yi koysak, Horkheimer’in önermesi eleştirel teorinin ne olduğunu betimleyen bir motto, üzerinde radikal bir toplum eleştirisinin kurulabileceği eleştirel hukuk ontolojisinin bir önermesi haline gelebilirdi. Fakat bu zorlu işe nadiren kalkışılmıştır.¹² Son zamanlarda, kafası liberal kapitalizmin ideolojik hegemonyası ile meşgul olan içkin eleştiri, dikkatini baskın fikirler ve söylemler üzerinde toplamış ve siyasal iktisadi bir yana bırakmış durumdadır. Toplumun kendine ilişkin normatif anlayışını, maddi gerçekleşmesinin yanına koyar. Eleştiri, sosyal bağın bütünlüğüne yönelir. Perspektifi dikkate alan bir yaklaşım sunabilecekken, normlar ile bunların hayata geçirilmesi arasındaki açıklık, bütünsel bir zaviyeden değerlendirilir.

Hegel’in eleştirel projeyi tarihsel bir zemine yerleştiren diyalektik yöntemi, Kantçı eleştirinin monolojik öznesini ardında bırakır. Burada aklın mahkemesinin yerine tarihin mahkemesi geçer. Uzun süren adliye stajının ardından akıl, mahkemeyi aldatmasına ve yargıcın niyetine rağmen istediği hükmü elde etmesine imkân veren özel bir kurnazlık geliştirmiş gibi görünmektedir. Eleştiri artık tarihselciliğin rezillikleri ve tarihin başlangıcı veya sonu adına vakaların geçiciliği –ki bu, felsefi antropoloji veya tarihsel eskatoloji şekline bürünen tarih felsefesidir- hakkındaki hükmünü verebilir. Hegel için tarihin sonu, Marx için komünizm, Bloch için ütopyanın ruhu, Benjamin için tarihin meleştiği, Derrida için mesihanik olmayan mesih hep nihai temyiz mahkemesinin yargıçlarıdır; daha doğrusu son hüküm mahkemesidir. Diğer bir deyişle yasa koyucudurlar. Farklılıklarına rağmen, hem tarihin içerisinde onun itici gücü olarak işleyen hem dışarıdan her şeyi gören göz olarak gelecekte geçmişi bakan tarihin yasasını ortaya koyarlar. Yasa

¹¹ Ibid., s. 211. [Türkçe’de s. 369]

¹² İçkin eleştirel teorinin hukukta kullanımına ilişkin son dönemlerden önemli bir örnek şurada bulunabilir: S. Marks, *The Riddle of all Constitutions*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 1. ve 4. Bölüm.

koyucu, şiddetten bağımsız bir geçmiş ve gelecek perspektifiyle şimdi'yi yargılayan bir muhakeme şeklinde hareket eder. Burada yargısal pozisyon sona erer. Eleştiri yasama, eleştirel ise yasa koyucu, tarihin hareketi içerisinde bütünü bir araya getiren adalet elçisi haline gelir.

Son olarak zabıt kâtibi. Kâtip hükmü açıklama, edimseli betimsel, adili doğru, olması gerekeni olan ile değiştirir. Eleştirel olarak kâtip, hukukun egemenliğinin dışındadır, adalet oyununa dışsaldır. Onun yasası hukuk değil, bilgidir. Hükmü normatif değil, epistemolojiktir. Yasa koyucu ve yargıç/kolluk yasayı koyup uyguluyorsa, kâtip, bu bilgi ister gerçek ister temenni olsun, kendi yasasını bir başka kitapta bulmak için ondan yüz çevirir. Esasen krizin tanığı olarak eleştirel, belli bir psikanalitik anlamda, kritik ve klinik bir durumdadır. Sembolik olandan uzaklaşıp, gerçeğe yönelen, hukuku reddeden bir psikoz hastasıdır. Bu Marx ve Engels'in, Genç Hegelcileri "eleştirelliğin" harici pratisyenleri, nesnelere müdahaleyi yorumlayıcı faaliyetlerine dışsal kabul eden kişiler olarak betimlemesi gibidir.

Eğer Kantçı eleştiri, Hegelci tarih felsefesi ve gözlem ile gerçeği söyleme bizi eleştirelin yargıç, tanık ve kâtip olarak üçlü kimliğine, bunun neticesinde yasa koyucuya çıkarıyorsa, hukuk hem kendisi hem kendi eleştirisidir. Hukuk her zaman/zaten muhtemel kritik pozisyonları tayin etmiştir ve eleştiri, hukuk pratiği protokollerini takip edip, zaman zaman bozmak için çalışmaya mahkûmdur. Eleştiri hukuka içkindir; eleştirel hukuku yadsıyıp kötüledikçe, hukuka bağlılığını ve sevgisini daha fazla belli eder. Burada modernitenin bir *nomophilía* [hukuk/yasa severlik] çağı olarak adlandırılabilirliğinden fazla bir şey söylemiyorum. Modern kültürün hukuk merkezliliği, farklı düzeylerde görünür: İyi yaşamın yerini doğru yaşamın, kurallara göre yaşamın alması gibi; hukukun üstünlüğünün, sosyal ve siyasi çatışmaları, yasa uzmanlarına emanet edilen hukuk kurallarının yorumlanıp uygulanmasına ilişkin teknik uyumsuzluklara indirgeyerek pasifize edeceği iddiası gibi; özel alanda "özel" kanıların, hukukun "nesnel" ve kamusal kurallarının arabuluculuk ettiği çatışmalar haline dönüşen ahlâkiliğin içinin boşaltılması gibi; biçim ve usule yapılan vurguda olduğu gibi. Bunlar, modernitenin yasaya duyduğu koşulsuz sevginin,

dışa yansıyan tezahürleridir ve şu şema içerisinde öznelliği belirlerler: Yasa bizi büyüler. Yasanın neyi emrettiğini, taleplerinin bizden neyi beklediğini bilmeden evvel bile, yasaklayıcı ve buyurucu gücüne tâbiyizdir. Hukuki işlem olarak eleştiri, eleştireli yasaya saygılı yurttaş kadar nomofil yapar.

Bu arada yeri gelmişken, henüz kesin emrin ne olduğu tam anlaşılmamışken benliği buyruğu altına alan iki yasa türünden söz edeyim. İlk olarak ahlâkî yasayı düşünelim. Her ahlâkî buyruk “belli bir durumda ne olmalı veya ne yapmalıyım” sorusuna verilen yanıtı içerir. Fakat somut bir buyruğun formülasyonundan evvel, ahlâkî buyruğun var olduğu gerçeği, aklın bir gerçeği olarak hukukun ben’i kavradığını gösterir. Ahlâkî bir ikilem karşısında ne yapmam gerektiğine ilişkin sorgulama, zaten bir şeyler yapmam gerektiğini hissettiğimi, bağlı olma duygusunu, bir yükümlülük altında olma durumunun somut bir yükümlülük ve buyruktan önce geldiğini ifade eder. Yasaya uyma konusunda rasyonel ve özgürüz: Kaotik temsiller ve duygular karmaşasını, kavram ve kategorilerin insicamı haline getirmek anlamında rasyonel ve ahlâkî yasaya, buyruklarının koyucusu sanki kendimizmişiz gibi uymak anlamında özgür. Modern özne çifte devinimle yaratılır: Hukuka tâbi olurken aynı zamanda özerk olduğumuzu, kendi kendimize hükmettiğimizi hayal ederiz.

Freud da, hukuka tâbi olduğumuzu ve içeriği hakkında bir bilgi sahibi olmadan evvel ona uyduğumuzu hatırlatır. Öznelliğimiz ve ideal benliğimiz, Oidipal-öncesi dönemde Lacan’ın annelik nesnesinden ayrılıp, dilin ve babalık yasasının sembolik alanına girişimiz ile varlık kazanır. Bu birincil ayrılık, kaderimizi başlatıp belirler. Ancak benliğin ve temsil sahnesinin önüne geldiğinde, tasvir edilemez ve bastırılmış, unutulmuş olarak kalır. Hukuk alanına giriş, ötekinin/annenin* mutlak gücünü denetim altına almakla kalmaz, aynı zamanda öznenin arzu alemine girmesini sağlar. *Eros*umuz, herhangi belli bir yükümlülük bildirilmeden evvel bize bir yükümlülük yükler ve buyruklarını bilmeden evvel bizi yasaya tâbi kılar. Diğer taraftan, sevgimiz bizi yasanın biçimlendirdiği, fitratında zevk ve acı olan bir zorunlulukla

* Burada “(m)other” şeklinde bir kelime oyunu yapılıyor.(ç.n.)

karşı karşıya bırakır. Yasa ile arzu arasında yakın bir ilişki vardır. Yasa arzuyu bastırır fakat aynı zamanda onu şekillendirir ve ona yön verir.

Buna ilişkin Peter Goodrich'in yazdıklarından daha iyi bir açıklama bulunamaz: Eleştirellerin hukuka âşık oldukları şeklindeki iddiası, malumun ilamından başka bir şey değildir ve bilinenden müthiş bir buluş çıkarmak için analitik fikirli bir eleştireli ele alır.¹³ Peter Goodrich'in İngiliz Eleştirellerini suçlamasını bu bağlamda düşünebiliriz. Goodrich yoldaşlarını hukuka yönelik ilgisizlik, cehalet ve hatta düşmanlıkla –ki bu, hukuka ilişkin derin bağlılık ve sevgilerini de gizler- itham eder. Tinin [psyche] hukuki kuruluşu ve sosyal bağ için hukukun merkeziliği, psikanalitik hukuk kuramının ve özellikle de Peter'in geniş oranda değerlendirip, tercüme ederek kendi ülkesine kazandırdığı Pierre Legendre'in çalışmalarının değişmez temasıdır. Peter'in erken dönemdeki büyük katkısı, sosyal bilinçdişi, gönderge, dini menşe ve hukuki kurumların kutsi işleyişi, hukukun pederşahi işlevi ve benzeri bir takım Legendreci temaları İngilizce konuşulan hukuk bilimine sokmak olmuştur.¹⁴

Ne var ki Legendre'in, hukuka bağlılığın kaçınılmazlığı ve cazibesine ilişkin –bu bağın zayıflaması modern demokraside bir anomi ve sosyal uyumsuzluğa varır- aşırı ısrarı, eleştirel hukuk düşüncesi-nin genel kanısının aksineydi ve eleştirel veya değil yalnızca birkaç kuramcı tarafından benimsendi.¹⁵ Modernitenin *nomofilisi* öznel ve sosyallik için hukuki formun öneminin altını çizirken, Legendre (ve daha az olmakla birlikte Goodrich) *tout court* [kısaca] hukukun, hem biçimi hem içeriği itibarıyla Batı medeniyetinin yaratımı olduğunu ileri sürer. Bu perspektiften bakıldığında, sevgi ile düşmanlığın, bağımlılık ile alakasızlığın paradoksal ve diyalektik karışımı, psikanalitiğe uyum sağlamış, hukuku teorik anlamda yapıbozuma uğrattırken, kendi yaşamı patriarki ve kurumsal iktidarın simgesel temsilcileriyle karşı karşıya kalışıyla kesintiye uğrayan eleştirel için apaçık

¹³ P. Goodrich, "The Critic's Love of the Law", *Law and Critique*, 10/3, 1999, s. 343.

¹⁴ P. Goodrich, *Languages of Law*, London: Weidenfeld, 1990; *Oedipus Lex*, Berkeley: University of California Press, 1995; *Law and the Unconscious: A Legendre Reader*, ed. P. Goodrich, London: Macmillan, 1997.

¹⁵ P. Legendre, "The Other Dimension of Law", *Cardozo Law Review*, 16/3-4, 1995, s. 943.

hale gelir. Psikanaliz hukuku sever. “Efendinin söylemi”nin bilgideki iktidarının üstünlüğü, faaliyetine ve hukukilik üzerindeki etkililiğine bağlanır. Psikanaliz bu bağlamda, hukuk haline gelir: Eleştiri kendisini yargısal olanda buluyorsa, psikanaliz sizden hukuka inanmanızı, onunla tanımlanmanızı ister ve bu inanç hem duygusal bağlar ve dostluklar hem paranoid hoşnutsuzluklar yaratır.

Eleştirel Hukuk Çalışmaları’nın Kısa Tarihi

Kafka bir dostuna “hukuk kitaplarını okumak talaş yemek gibi” diye yazmıştı. Hepimiz ağzımızdaki talaş deneyimini yaşadık. Hukuk öğrencilerinin de onaylayacağı üzere, hâlihazırdaki hukuk felsefesi kitaplarımızda da odun tadı yok olmuş değil. Hukuk felsefesi [jurisprudence], sağduyu [prudence], hukukun *phronesis*’i [bilgeliği] olduğundan, hem bilinç hem vicdandır. Birincisi, bilinç olarak hukuk. Platon’dan Hobbes, Kant, Hegel, Marx ve Weber’e bütün büyük filozoflar ayrıntılı bir hukuk anlayışına sahiptiler ve hukuki meseleleri ilgilerinin merkezine koydular. Aristo’nun *Constitution of Athens*’i [Atinalılar’ın Anayasası] Hegel’in *Philosophy of Right*’ı [Hukuk Felsefesi] kadar sosyal bağı inceleme, bedeni ruha bağlayan, bir arada tutan ve onu toplum ve kurumlarıyla ilintilendiren şeyin ne olduğunu anlayıp yüceltme girişimidir. Fakat bilgeliğin bu ilk anlamı, ikincisinden ayrılamaz: Hukuk kuramı [jurisprudence], hukukun vicdandır; hukukun adaletinin veya ideal hukukun veya hukukun daima yargılandığı kürsüde hakkaniyetin araştırılmasıdır. Platon’un *Laws*’u [Yasalar] Bentham’dan evvel yasamaya ilişkin eksiksiz bir rehber iken, *Republic*’i [Devlet], adaletin anlamına ilişkin ilk ve en kapsamlı araştırmadır. *Longue durée* [uzun ömürlü, dayanıklı, sağlam] bir perspektiften bakıldığında hukuk, sosyal yeniden üretimin, göçüp gidişin, bu dünyadaki geçici varlığımızdan geri kalanın ne olacağının ilkesini ortaya koyar. Felsefe, sosyal bağ ile ilgilendiğinde hukuka döner; içinden 17. ve 19. yüzyıllarda sırasıyla siyaset felsefesinin ve akademik disiplinlerin doğacağı hukuk felsefesi haline gelir.

Ancak disiplinlerin hukuk felsefesinin rahminden doğuşu, hukuk çalışmalarında ve modernist hukuk kuramında bir fakirleşmeye neden

olmuştur. İki tür fakirlik: Birincisi, hukuki bilim, kuralların entolomolojisi [böcek bilimi], teknokratik legalizm için rehber, hukuken varolanın bilimi ve mevcut ilkelerin yasalaştırılması haline döner. Edmund Burke'un "metafizik spekülâtizm"¹⁶ dediği türden bir matematiksel mantık, hukuki metnin ve yorumunun içine battığı insaniliğin yerini alır. Fakat kural formalizmi, ne yazık ki, tanım aşamasında bile yetersiz bir hukuk çabasını temsil eder. Sonuç olarak, hukuki bilim akademik dünyanın periferisine düşer; diğer sosyal bilimler ve disiplinler için bir bütün olarak hukuku anlamak gereksiz olurken, hukuk eğitimi mesleki bir alan haline gelir, öğrenciler ve akademinin büyük çoğunluğu tarafından da öyle kabul edilir. Hukuk akademisyenleri öğrencilerin teorik veya diğer "program dışı" meselelere ilişkin ilgilerinin eksikliğinden yakındığında aslında yalnızca kendimizi suçlamalıyız. Yaklaşık 100 yıldır kendimizi basmakalıp bilgi tedarikçisi olarak konumlandırdık. Bu basmakalıp bilgilerin muhatapları bunları akıllarında tutup daha yoğun ve tekdüze bir şekilde tekrarlamak için oradadır. Fakat Nietzsche'nin kendi çalışmaları için söylediği gibi, profesörün yöneldiği tek organ olduğunda kulak, beyni ufak ufak kemirerek orantısız şekilde büyür.

İkinci tür fakirlik etik'tir ve daha da kötüdür. Modern metafiziğin niteliği olan özne ile nesne ayrımına dayanır. Yukarıda ifade edilen gerçek ile norm, nesnel hukuk ile öznel ahlâk veya kurallar ve yorumlar şeklindeki hukuki karşıtlıklar yeniden üretilir. Legalizmin ardındaki esas amaç, ahlâkî sorumluluğu hukuk alanının dışında, katı kural mantığının ve dedüksiyonun sosyal çatışmayı kolayca kuralların mantığına ilişkin teknik sorunlara indirgeyebileceği ve güvenli bir şekilde kural teknisyenlerine emanet edilebileceği inancı veya umudu içinde tutmaktır.

Son 30 yılda hukuk kuramının meydan okuduğu bu tür bir fakirleşmiş hukuk çalışmaları yaklaşımıdır. Çağdaş hukuk kuramı dâhili ve harici yaklaşımlar şeklinde ayrılabilir. Harici teoriler -genel anlamda sosyo-hukuksal çalışmalar veya hukuk sosyolojisi- tanıklığa

¹⁶ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J.G.A. Pocock, London: Hackett, 1987, s. 51.

dayanır: Sebeplere, argümanlara ve gerekçelendirmelere daha geniş bir hukuk-dışı açıklayıcı bağlamı kapsayan “olgular” olarak muamele eder. Görev, bilgiden adaleti çıkartabilmek için, hukuki pratikleri şekillendiren veya bunlar tarafından şekillendirilen nedensellik zincirini belirlemektir. Sosyo-hukuksal çalışmaların hiçbir normatif gündemi olmadığı ileri sürülür. Pek çok durumda bunu göstermek o kadar zor değildir. Delaleten, bilinçli olarak veya olmayarak, normatif bir pozisyon (çoğulculuğun önemi veya alternatif uyumsuzluk çözümü) içeren gerçeklik tanımı ile başlarlar; eğer istekli iseler, başladıkları Olan-Olması gerekeni didikleterek sonuca ulaşırlar. En dindar Hristiyan’dan daha fazla Tanrı takıntısı olan agnostikler gibi sosyo-hukuksalcılar da görmezden geldiklerini veya ortadan kaldırmaya çalıştıklarını söylerken, hukuka en bağlı şekilde adanmış, hukukun en sadık özneleridir. Sosyolojik ve kriminolojik araştırma başlangıçta refah devletinin ihtiyaçları ile bağlantılıydı ve sosyal adalet talebi ile ilintilenmişti. Fakat refah devleti ricat edince, bilimsel ilgisi ve araştırma fonları da esas amacı kendi kendisinin yeniden üretilmesi olan işletmecilik, etkililik ve hesap kültürü faaliyetlerine yönlendirildi. İstatistik, devlet bilimi olarak başlayıp, öncelikle devletin büyütülmesi, sonrasında ise yeniden dağıtım projesi ile ilintilendirildiyse de, günümüzde uygulamalı araştırma, toplumu ve devleti tanıma çabasının bir parçası haline geldi. Siyaset, biyo-politikaya dönüştü ve hukuk, devlet ve iktidarın daimi fakat içi boş bir formu haline geldi. Önceki pek çok radikal hareket veya teori gibi, sosyo-hukuksal çalışmalar ve araştırmalar ilerlemeci siyasal motivasyonu muhafaza edebilirlerdi; fakat çabaları, bilerek veya bilmeyerek, aynı hiyerarşi ve kalıpların yeniden yeniden üretilmesine eklemelendi.

Öte yandan dâhili teoriler, genel anlamda değer ve ilkenin hermenötik hukuk kuramı ile Amerikan Eleştirel Hukuk Çalışmaları’nın büyük kısmı, avukatın veya yargıcın bakış açısını takınarak, hukuki argümantasyon ve muhakeme sürecini teorileştirmeye çalışır. Ortodoksiye göre, daha geniş çaplı normatif yükümlülükler, potansiyel olarak doktrinel gelişmelere denk düşer. Eleştirel içinse bu ikisi birbirinden ayrıdır. Birbiriyle çatışan rakipler, aslında, ayrımın doğasına ilişkin tek farkın tali ve ikame edilebilir olmak ile asli ve kaçınılmaz

olmak arasında görüldüğü, bir süreç içerisinde var olur. Amerikan Eleştirelleri, “temel çelişki”, “meşruiyet krizi” ve benzeri kavramlara yapmacık bir saygı gösterebilirler de, rakipler arasındaki çatışmayı asli ve kaçınılmaz gören bir pozisyonda değildirler.

Farklı post-yapısalcılıklar, bu tür bir eleştirinin, ortaya koyduğu iddiayla yargılamayı hedefleyen yani yargıçların her türlü ilişkisinde görülen içkin güç ve söylem rejimini sürdürdüğü yanıtını hemen verirler. Yine de içkin eleştiri galip çıkar: Habermas ile Dworkin’i, sosyal demokratlar ile liberalleri birleştirir; *tout court* [kısaca] eleştirinin bayrak taşıyıcısıdır. Fakat Leo Strauss’un yazdığı gibi “bilgi ve akıl otoriteye tâbi kılındığında onlara ‘teoloji’ veya ‘hukuki öğreti’ denir, felsefe değil.”¹⁷ İktidar edimleri, iktidarı zayıflatmak için kullanılabilir. Esasen hukukun, kendisine yönelik etkili bir eleştirinin araçlarını sunabileceği fikri, ancak zaten hukuka teşne olanlara cazip gelir. İçkin normatif eleştirel, aynadaki görüntüyü ve yargıca yoldaşlık etmeyi sürdürür. Hukuku, karşısındakıyla aynı sertlikle anlayıp uygular.

Fakat Habermas öncesi Frankfurt Okulu ve bu okulun neo-Markсист kültür ve kurum eleştirisi tarafından hayata geçirilen ideoloji eleştirisinin temsilcisi olduğu ikinci bir tür eleştiri de söz konusudur. Bir söylemin veya pratiğin dayandığı öncüllerden kaçınır ve fiili yanlış, ahlâkî talihsizlik ve siyasal tahakküm nedeniyle bunları hedef alır. Bu nedenle radikal eleştiri daima hayati nitelikte bir ütopyacı uğrağa sahip olmalıdır.¹⁸

Eleştiri “mümkün olan en aydınlanmış” şekliyle kurulmuş olsa bile, normatif ve egemen toplum anlayışına ram olmayı sürdürürse, eleştirel etkisi en iyi ihtimalle normatif “derin yapı” ile görünürdeki tezahürlerini denkleştirmeye teşvik etmekten ibaret kalır. Oysa bu “yapılar” tahakküm ve sömürü örüntüsü oluşturduğunda, bunları normatif gereklerine tümüyle uyarlamak yerine, ötelere geçmeliyiz. Daima bir mesafe kalmalı, bir miktar boşluk veya eksiklik normatif pozisyonları, radikal alternatiflerden ayırmalıdır. Belli bir dereceye

¹⁷ L. Strauss, *Natural Law and History*, Chicago: Chicago University Press, 1965, s. 92.

¹⁸ C. Douzinas, “Human Rights and Postmodern Utopia”, *The Future of Critical Legal Thought, Law and Critique*, ed. C. Douzinas, 11/2, 2000, ss. 219-240.

kadar, eleştirel (kendi geleneğine) yabancı olmalı, bir miktar anlayışsızlık, en mutlak tanımlarına ve samimi değerlendirmelerine dâhil olmalı, ona rengini kazandırmalıdır.

İnsanların daha fazla aşağılanıp küçümsenmediği, bastırılıp tahakküm altına alınmadığı bir hukuk veya toplum hayal etmeli veya bunun düşünüyü kurmalıyız. Bu imkânsız ama gerekli bakış açısıyla burada'yı ve şimdi'yi yargılamalıyız. Ne var ki bu düş hukuki akademinin büyük kısmında yoktur veya kabul görmemektedir; bu anlamda eleştiri, radikal yanlarını kaybediyor gibi görünmektedir. Bugün eleştirel hukuk teorisi özgürleştirici ve radikal politikalarla yeniden ilişkilendirilmelidir. Bu nedenle eleştirel bir hareket eşit oranda teorik ve politiktir. Eleştirel hukuk hareketi bir kurum, doktrin ve pratik olarak hukuk teorisi ve politikası ile hukukun hukuk bilimi ve hukuk kuramı biçiminde kendine ilişkin kavrayışının teori ve politikasını hedef alır. Ancak bu, radikal değişim perspektifinden bir eleştiridir.

İngiliz eleştirel hukuk bilimcileri hem dekonstrüktif hem ütopycı eleştiri örnekleri ile bağlantılıdır. Bağlamsal yaklaşımların aksine, İngiliz Eleştireller hukuki metinleri ve hukuk tarihini dikkatlice okuyup, bunları öncelikli çalışma alanı olarak düşünür. Fakat dâhili teorilerin aksine, bu metinleri yalnızca normatif tutarlılıkları için değil, baskıcı iktidarın işaretleri ve kurumların yarattığı travmaların semptomları olarak dışarıda bırakma, ezme ve saptırmaları için de okurlar. Eğer bir patriarki veya iktisadi sömürü varsa, bunun metinde, retorğinde ve temsilinde, kesinliğinde ve noksanlığında da izi olacaktır. Böylece tüm bunlar, metnin dışında, insanların yaşamlarında ve tahakkümün tarihinde izlenebilir. Eleştirel teori hukukun metinsel ve kurumsal örgütlenişini ne yalnızca metinde ne sadece metnin dışındaki “dünyada” araştırır: Bir göstergeler sistemi, sembolik düzenin bir parçası olarak hukuk, hem zorunlu hem kurgusaldır. Fakat hukukun kurguları dünyayı etkiler ve değiştirir. Öznenin özgürlüğünü tesis eder ve/dolayısıyla kurumsal mantığa tâbi olmasını sağlar.

Eleştirel hukuk düşüncesi hiçbir zaman monolitik bir grup veya teori olmadı. İlk olarak yetmişlerde Amerika'da başladı ve seksenlerin başında İngiltere'ye ulaştı. Ancak altmışların siyasal yaşamından kay-

naklanan ortak kökene rağmen, iki tarafı bir araya getiren fazla bir bağ yoktur. Amerikan Eleştirel Hukuk Çalışmaları (EHÇ) pek az politik bir politik hareketti. Başlıca entelektüel faaliyeti yargısal kurumların ve muhakemenin eleştirisiydi. Hareketin politikliği, akademik entrikalar ve sonu gelmeyen reklam pozları arayışı sonucunda büyük oranda tükenmişti. Avrupalı eleştirel bilimciler, Amerikalı EHÇ'nin önde gelen isimlerinin yargısal muhakemenin dâhili tutar(sız)lılığı ile meşgul olmalarını biraz garip buluyordu. Yargısal muhakeme ve yoruma ilişkin Amerikan takıntısının çok sayıda nedeni var ve burada hepsinin ele alınması mümkün görünmüyor. Bunlar arasında akut *nomofili*, hukukun merkeziliği, davalasma ve Amerikan kültüründeki yargıçlar, idarenin meşruiyetini gerekçeli tutarlılık iddiasına dayandırıp yargısal söyleme tarihsel olarak sadık kalan anayasal gelenek ve nihayet bunlarla aynı derecede önemlisi, akademisyenlerin kamusal söylemde imtiyazlı katılımcılar ve güncel meselelerin kıymetli yorumcuları olarak yer alma arzuları sayılabilir.¹⁹ Amerikalı akademisyenler kendilerini her türlü sosyal yaraya (hukuki veya siyasi) doğru yanıt verecek diğer temyiz mahkemelerinin hepsinin üstünde bir Süper Yüksek Mahkeme'nin yargıçları olarak görmektedir.²⁰

Amerika'yı ziyaret eden Avrupalı bilimciler, ne kadar çok sayıda hukuk akademisyeninin, uluslararası savaşımlardan genetiği değiştiril-

¹⁹ Bu yaklaşımın bir türünde terapi, psikanalitik teori ve kişisel dostluk/düşmanlık siyasetin yerini alır. Peki, ama terapinin eleştiriye ne faydası olur? Eğer kolektif faaliyetin temel amaçlarından biri, durmadan kendi karizmalarını ve iktidarlarını kamusal alanda takipçilerinin gösterdiği hayranlık ve bağlılık gösterileri ile pekiştiren çeşitli öncülerin taşkın egolarını bir araya getirmek olunca bu analizin siyasi kazanımlarından kuşku duyulabilir. Kamusal faaliyet aşırı methetme ile aşağılama arasında gidip geldiğinde ve siyaset aşırı derecede bireysel hale dönüştüğünde, "eleştirel" pozisyon gerçekten de Gerry Springer'in *duayeni* olduğu türden bir bireysel psikanaliz ve/ya kamusal grup terapisi olabilir. Bkz. P. Goodrich, "The Omen in Nomen", *Cardozo Law Review*, 24/3, 2003, ss. 1309-1359.

²⁰ Siyasete ilişkin olağanüstü bir aşağılama örneğinde, önde gelen bir eleştirel uluslararası hukukçu, Irak savaşının yaklaştığı dönemde planlı bir askeri müdahalenin hukuka aykırı olacağı şeklindeki görüşlerini gazetelerde paylaşan İngiliz ve Avustralyalı eleştirel akademisyenleri azarlardı. Eleştirel hukukçu, sanki bir yanıt olacaktı veya savaşı durduracaktı gibi uluslararası hukuku öne süren eleştirmenlerin, aslında kendilerini adadıkları formalizm eleştirisini bir yana koymuş olduklarını ileri sürmektedir. Lenin kapitalizmi asmak için kapitalizmin ürettiği ipi kullanabileceğini söylemişti. Fakat Amerika örneğinde olduğu gibi, hukuk siyasetin yerini aldığı anda, bu ikamenin eleştirel muarızlığı iyi yasalarla değil, kötü politikalarla son buluyor.

miş organizmaların cazibesine veya ev hayvanlarına nasıl davranılacağına varana kadar, yerel ve uluslararası gelişmelerin farklı yönlerine ilişkin değerlendirme yapmak üzere medya tarafından davet edildiğini görerek şaşırır. Bu anlamda, Monika Lewinski meselesi, bir yaşam şekli olarak hukukçuluğun zaferidir: Kurumlar ve partiler arasındaki güç dengelerine veya (Irak'ın Anglo-Amerikan bombardımanına maruz bırakılmasına eşlik eden sorunlar gibi) yerel ve uluslararası politikalara ilişkin önemli meseleler bir yana bırakılmış, kamusal tartışmalar aylarca Starr'ın hukukun üstünlüğünü "koruma" çabaları ile Clinton'un "cinsi münasebet" in anlamına dair hukuki yorumlarına odaklanmıştır. Benzer şekilde, 2000 yılındaki başkanlık seçiminin hemen ardından, Al Gore ve Demokratlar, seçimin Bush'lar tarafından çalınmasına etkin şekilde direneceklerine dair bir görüntü verirken, Yüksek Mahkeme'nin itibarsız 5'e 4 kararı eleştirileri ve muhalifleri susturdu. Amerika'nın barbarlıktan gerilemeye, arada uygarlaşma yaşamadan geçtiği, elbette sertçe, söylenir. Oysa anayasacılıktan ölümcül hukukiliğe, (öz) eleştiri yaşamadan geçtiğini söylemek daha doğru olur.

Amerikalı eleştirellerin ana akımın iddia ettiği gerekçeli tutarlılık iddiasının işlemediğini gösterme yolundaki çabaları, ortodoksinin yalnızca baş aşağı çevrilmiş aksi gibidir ve istemeyerek veya isteyerek anayasacılık ideolojisini onaylamaktadır. Esas siyasi mesajı yargıçları hedef almıştır; Dworkinci "doğru yanıt" taki kendinden memnun olma halini, hafifçe kendini beğenmiş "belirsizlik tezi" veya doktrinel "çerçöp" le değiştirmiştir. Oysa edebiyat teorisi, pek çok olağanüstülüğüyle, bir dizi metnin dâhili tutarsızlığını ortaya koymanın ne kadar kolay olduğunu göstermiştir. Eleştirelin işi kurumsal metinlerin birbiriyle nasıl ilişkilendiğini, *konuyla ilgisi olmayan laflara* rağmen neden siyasi ve kültürel anlam yaratma konusunda başarılı olup, güç asimetrisi ile gerçek ve sembolik sermaye eşitsizliklerini güvence altına alarak teşvik edebildiklerini göstermektir.

Amerikalı Eleştirellerin ikinci özelliği "zavallının yıldız sistemi" diyebileceğimiz şeyi benimseyişleridir. Gerçek veya algısal şöhret takıntısı ve bundan kaynaklanan donanım, akademik yaşamın her bo-

yutuna rengini verir. Amerikalı akademisyenlerin kafaları hukuk fakülteleri sıralaması ve maaşları ile meşguldür. Bu gösteriş, eleştirel faaliyet alanında da kalıcı ve aslında can sıkıcıdır.²¹ “Daha iyi” bir okula geçme çabasıyla geçirilen hayat, böyle bir makama kavuşulduğunda genellikle siyasal aidiyetlerin terk edilmesi ile sonuçlanır. Amerikan EHÇ’sinin siyasetini en iyi, Duncan Kennedy tarafından uydurulan tabirle “çapraz odak sendromu” temsil eder. Sendrom mağdurları, konferans ve seminerlere esas olarak, “daha iyi” kurumlardan gelen meslektaşları ile tanışma ve referans kazanma amacıyla katılır. Duncan Kennedy akut ÇOS hastalarına, avlarını konferansın ana bölümünün uzağındaki karanlık köşelerle sınırlamalarını, aksi halde çabalarının sonuçsuz kalabileceğini söyler. Sözelimi, Iowa Hukuk Fakültesi’nden gelen bir kişi Columbia veya NYU’dan gelen bir meslektaşının yakınlarında bir yere oturup erdemlerini övmeye başladıysa, bir yandan da göz ucuyla gelip geçenlerin yaka kartlarındaki isimlerine bakmayı, Yale veya Harvard’dan gelen birine yakın konumlanıp, zamanla onun dikkatini çekmeye çalışmayı aklında bulundurmalıdır. Yıldız sistemi, EHÇ tarihi hakkındaki bitimsiz makale üretiminde aşikârdır. EHÇ tarihi hakkında, siyasi, teorik ve ideolojik kabulleri ve ilkeleri hakkında yazıldığından daha fazla makale yazılmış gibidir.

Öte yandan İngiliz Eleştirel Hukuk Konferansı (EHK), siyasetle iç içe bir entelektüel faaliyettir. Yıllık EHK 1984’te başlamış ve o gün bugündür, aralıksız sürmektedir. Bu süreçte hiçbir yetkili veya makam, sözcü veya sekreterlik, komite veya temsilci oluşturulmamıştır. Bir örgütlenme yoktur. Konferans şundan ibarettir ve öyle kalmayı da sürdürmektedir: Bir konferans ve kapsayıcı isim. EHK’yi “hep gelecekteki bir topluluk”, her yıl üç gün süren ve bir araya gelinerek kurulup, sona ermesiyle sönümlenen geniş bir kilise olarak nitelendirebiliriz. Her Eylül’de, bir sonraki konferansın yerine karar verilir ve insanlar birbirlerine bir sonraki yıla kadar hoşça kal derler. Programı oluşturmak, bir sonraki düzenleyicinin işidir. Konferansa hiçbir onur, iktidar veya konum atfedilmez. Organizasyon veya katılım sonrasında terfi edilmez veya daha iyi bir mevkie ulaşılmaz. Yıllık bir konferans

²¹ Bir anekdota göre, eleştirel edebiyat teorisyeni Stanley Fish’in, hümaniter bilimlerde en fazla maaş alan akademisyen olma arzusu nedeniyle hukuk profesörü olduğu rivayet edilir.

söz konusudur ve insanlar her yıl gelirler, çünkü fikirleri severler ve hukukun toplumdaki yeri, kurum içerisinde kendi rolleri ile ilgilidirler. Yıllar içerisinde bu konferanslar hukuki çevrelerin bilmediği veya terk ettiği temaları, düşünce okullarını ve hareketleri ortaya çıkardı. Konferansın ilk yıllarında tesirli olan temel teoriler Batı Marksizmi, postmodernizm ve dekonstrüksiyonu. Fakat daha sonra ırk, toplumsal cinsiyet, queer ve post-kolonyal teorilerin yeni radikallikleri EHK aracılığıyla hukuk akademisine dâhil oldu. Aslında uzun yıllar boyunca, daha sonra itibar kazanıp, -marjinal olarak da olsa- ana akım akademiye girmeden evvel, bu temaların tartışılabildiği yegâne akademik mecra bu konferanslardı.

Hareketin ilk zamanlarında, eleştirel konferanslara ve bilim çevresine katılmış olmak, kınanma ve aşağılanmayı da beraberinde getiriyordu. Pek çok hukuk fakültesi kapılarını eleştirel akademisyenlere kapattı. Seksenlerin başında mesleki kariyerime başladığımda, bölüm başkanım tarafından, eğer bu teorik ilgimi sürdüreceğim olursam, doktrinel araştırma yapan bir kişi ile aynı kabul edilirlğe erişebilmek için iki katı fazla yayım yapmam gerekeceği konusunda uyarıldım. Birkaç yıl sonra Ronnie Warrington ile yazdığımız bir makale, “dekonstrüksiyon” ve “logosentrizm”in de içinde olduğu, Oxford İngilizce Sözlüğü’nde bulunmayan bazı kelimeler kullanıldığı ve bunların anlamlarının belirsiz olduğu düşünüldüğü için, bir hukuk dergisi tarafından reddedildi. Daha skandal olabilecek bir başka vakada, İngiliz ve Avustralya üniversiteleri, açmış oldukları kadroya yapılan en iyi başvurunun önde gelen bir İngiliz eleştireli olduğu belli olunca, süreci sona erdirdi. Fakültelerinde hiç de hoş karşılanmayan diğer bazı eleştirel akademisyenler İngiltere’yi terk etmek zorunda kaldı. EHK’nin ilk kuşağının hikâyesi, düşük düzeyli bir aşağılama, iltica, siyasal ve kültürel kızıl-avıdır.

Son on yılda, eleştirel teori ve metodolojinin, akademik yaşamın periferik fakat meşru bir katılımcısı olarak kabul görmesi ile tüm bunların sonuna gelindi. Akademik yaşamın ve üretimin tümü için olduğu gibi bizim etkimizin de sınırlı olduğunu biliyoruz. Fakat üniversitedeki yaşam, en az diğer yaşam alanları kadar gerçek ve gerçek

yaşamda karşılaşmadığımız, sıklıkla yinelenen ithamlar yapay. Bizim dünyamız üniversite ve en az diğer dünyalar kadar gerçek. Esasen üniversitede, zaman içerisinde herhangi bir anda, diğer yaşam ve meslek akışlarında olduğundan çok daha fazla sayıda insan (öğrenci ve akademisyen) meskündür. Ortodoksinin eleştirel hukuk teorisine zamanla ve nihayet hoşgörü göstermesini sağlayan şey, eleştirellerin teorik cüreti, ahlâkî kararlılığı ve siyasi sabrıdır. “Dekonstrüksiyon” kelimesi, ortodoksinin kalesi olan *Oxford Journal of Legal Studies* dergisinde yayımlanan makalelerin başlıklarında defalarca kullanıldı. Teoriye duyulan ilgi, akademik kadrolara başvuracak genç akademisyenler için bir olanaktır. Teori, yavaş yavaş ancak sürekli bir şekilde hukuk biliminin her düzeyine sızdı ve hukuk çalışmaları rönesansına yol açtı. Kısıtlılıklarına ve problemlerine rağmen, İngiliz Eleştirelleri hukuk bilimini daima ait olduğu yere, akademinin kalbine yeniden yerleştirdi.

Peki, ama İngiliz Eleştirellerinin teorik özelliği neydi? Hiç kuşku yok ki, dekonstrüksiyon İngiliz eleştirel hareketinin ilk zamanlarında önemli rol oynadı. Derrida *The Force of Law*’da çelişkili bir ifadeyle hukukun yapıbozuma uğratılabilir olduğunu, yapıbozumun adalet olduğunu ileri sürer.²² Pozitif hukukun yapıbozumu, ya hukukun tarihi olarak ileri sürdüğü süreklilik, meşruluk ve düzen iddialarına veya tutarlılığa, rasyonelliğe ilişkin sistematik iddialara yahut tartışmalı bir bütünlüğe dayalı ahlâkî haklara müdahale eder ve bunları çözer. Strateji, 1980’lerde teorik olarak muazzam önem taşıyan bir dizi hamleye dayanır. Birincisi, hukuku bir normlar sistemi veya ilke sahibi bilgelik deposu olarak değil bir metin olarak ele almaktır. Geleneksel normativizmin yerine neşeli bir metinsellik ve edebiyat teorisinin sistematik yaklaşımları koyulur. İkincisi, hukuku iktisadi, siyasi, ilkesel, sosyal ve diğer farklı bağlamları içerisine yerleştirmektir. Fakat diğer bağlam yaklaşımlarının aksine, metin ve bağlam arasındaki hat geçirgendir. İki kutupluluk *ad finitum* [sonsuzla kadar] yayılmıştır ve yinelenebi-

²² J. Derrida, “The Force of Law, The Mystical Foundation of Authority”, *Cardozo Law Review*, Vol. 11, 1990, s. 919. [Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, çev. Zeynep Direk, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2011, s. 59.]

lirlik, aşılama, ilave etme gibi stratejiler metinsel hukuki incelemelerin sükûnetini bozmuştur. Aslında yapıbozumun hedef aldığı standart metinlere sadakatle bağlı kalıyor gibi görülen hukukun, yapıbozum faaliyeti için harika bir alan sunduğu söylenebilir. Derrida'nın her bir takipçisi; Paul de Man²³, J. Hillis-Miller²⁴, Barbara Johnson²⁵, Chris Norris²⁶, Jonathan Culler²⁷, Geoffrey Bennington²⁸ gibi dekonstrüksiyonun önde gelen isimleri bir süreliğine eleştirel hukuk kuramcısı olmuştur.

Hukuk uygulandığında, karmaşık yazımın dinamikleri hukuki metinlerin öz-varlık ve tutarlılık iddialarının ötesinde ortaya çıkar. İlk dönem postmodernizminin uyguladığı bir yöntem olarak yakın okuma, hukuk metinlerindeki *logonomosentrizmi yapıbozuma tâbi tutmayı* hedeflemekteydi. Gerçekten, eleştirel Jonathan Culler'a göre, dekonstrüksiyon ile hukukun karşılaşması "sanki tevafuk etmişler, bir anlamda birbirleri için yaratılmış gibi görünmektedir."²⁹ Neden böyle olduğunu anlamak zor değildir. Hukuk bilimi, düzen takıntılıdır. Derdi, hukuku, katı bir kural mantığını takip eden sistem veya ilkelerin disiplinli ve tutarlı bir şekilde düzenlenmesi olarak ortaya koymaktır. Hukuka, öyle umut edilir ki, kimlik, itibar ve meşruluk kazandıracak olan bu süreçtir. Hukuk külliyatı, edebi anlamda bir beden olarak sunulur. Ya hukuk-dışı olanı hukuka dönüştürüp özümsemeli veya reddetmelidir. Doğalcılıkta Tanrı'nın yasası, pozitivistlerin *grundnorm*'u [temel

²³ P. De Man, *Allegories of Reading*, New Haven: Yale University Press, 1979. Rousseau'nun *sosyal sözleşmesi* ile sözleşme, mülkiyet gibi hukuki kavramları ele alır.

²⁴ J. Hillis Miller, "Laying down the Law in Literature", *Cardozo Law Review* 11/5-6, 1990, s. 1491.

²⁵ B. Johnson, *The Critical Difference*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980. *Billy Budd* okuması aracılığıyla doğal hukuk, pozitivism ve af gibi standart hukuk kuramı temalarını ele alır.

²⁶ C. Norris, "Against a New Pragmatism: Law, Deconstruction and the Interests of Theory", *XXI Southern Humanities Review* 4, s. 301. Derridacı eleştirel hukuk teorisi ve karşılaştırılabilir postmodern edebiyat teorisinin değerlendirilmesidir.

²⁷ J. Culler, *Framing the Sign*, Oxford: Blackwell, 1988. Ayrıntılı bir şekilde Amerikan Eleştirel Hukuk Çalışmalarını ele alır.

²⁸ G. Bennington, *Legislations: The Politics of Deconstruction*, London: Verso, 1994. Edebi eleştirelin ve hukukçu olarak felsefesinin rolünü ele alır.

²⁹ Culler, *yukarıda* dipnot 27, s. 150.

norm] ve tanıma kuralı, hermenötikçilerin ilkeleri ve doğru yanıtları düzen, kimlik ve bütünlüğün geleneksel öğeleridir. Yasanın hukukiliği sorunu baskın hale geldiğinde, farklı yanıtların bir öz tanımı önermesi şaşırtıcı değildir. Bir asli hususiyetler sistemi kuracaklar ve hukukiliği bilhassa anlamın ortaya çıkartılması olarak tasarlanmış bir tarih içerisinde tescil edeceklerdir. Hukuki olanı olmayandan ayırma çabası, tek türsel yasayı, hukukun yasasını, şart koşturmak için sahanın tamamını düzenleyecek kapsamlı işaretçiler listesi arayışıyla gelişir. Hukuk kendi imparatorluğu iddiasında bulunabilir, zira dışarıdan, bağlamından ve faaliyet sahasından kolayca tasvir edilebilir. Fakat en ikna edici uygulamasına hukuk alanında kavuşan etkileyici dekonstrüktif ilkeye göre, bir alan, ancak dışı sınırlar çizmek ve içerisini kurmak amacıyla kesin bir şekilde işaretleniyorsa kendi kendine yeterlidir. Dışarı, ahlâk, siyaset ve iktisat da en az hukuk kadar alanın oluşturulmasının bir parçasıdır.

Hukuki yapıbozumcular hukuki metnin kavramlarını, argümantasyonunu ve tutarsız örgütlenişini hedefledi. Kavramların hiçbir zaman yalın ve egemen olmadığını gösterdiler. Kavramlar, kapanmaya ve kendi kendine yeterliliğe izin vermeyen kavramsal bir ağ içerisinde oluşur. İfade özgürlüğü gibi temel ilkeler, devletin zor gücü, müstehcenlik, özel hayat ve benzeri diğer varsayılan istisnalarla tanımlanıp şekillenir. Argümantasyon aşamasında, bir argümanın vaat edip amaçladıkları ile gerçekte uygulanışı arasındaki çelişkiler bir ayırım yaratır; tıpkı sözleşme hukukunun güya geliştirdiği özgürlük ve özerkliğin, tam tersine döndüğünün ortaya çıkması gibi. Nihayet, metinsel düzenleme, görünürdeki semantik özelemlerinin altını oyup en sert argümanların bağlarını kopararak, semiyotik ve retorik uyumsuzlukları açığa çıkarır. İlk zamanlardaki dekonstrüksiyon, her türlü epistemolojik dayanağı reddetmiş, normatif değerler yerleşik tarihi soybağları veya imkân tanıyıcı senaryolarla yer değiştirirken, bunları birer durumsal ihtimal olarak değerlendirmişti. Farklılık, yazı ve iz, aynı/farklı, içeri/dışarı, olgu/değer, kural/ilke gibi ikili karşıtlıkların yerini aldı. Ahlâkî kararlar ile hukuki ayrımların kararlılığının yerini ne o/ne bu ve hem o/hem bu aldı. Karşıtlıklar arasında tercihte bulunma zorunluluğu, kararverilemezlik mekanizmaları ile imkânsız kılındı. Eğlenceli

bir dönüşüm de şuydu; aklın kurnazlığı, metnin kurnazlığı haline geldi ve metnin kendi mantığını işlemez kılma becerisi övüldü. Eleştiri, metinlerin, didiklenip radikallik potansiyellerini açığa çıkarmak üzere kendi aleyhlerine döndükleri bir yeniden anlamlandırma süreci olarak semiyotiğe dönüştü.³⁰ Dekonstrüksiyon, eleştiri ile mesafesini korudu, zira eleştiri kendi hükmünü ona karşı uygulamaya koyduğu normatif ölçütleri varsayıyordu. Erken dönem yapıbozumcular, diğer yandan, hürmet ettikleri hukukun var olmamasını temenni eden ironik tanıklardı.

Dekonstrüksiyon, eleştiri ile arasına mesafe koyarken hukuki söylem rejiminde ve hiçbir değeri olmadığı iddiasını koruduğu metinlerin çekimine içkin olmayı sürdürdü. Hakikat isteği ile gereğinden fazla içli dışlıydı. Doksanlardaki etik dönüşümle birlikte, işler değişmeye başladı. Dekonstrüksiyon artık, bağlam için metni bırakmak anlamına gelen adaletle tanımlanıyordu. Ortaya çıkmaya başlayan güçlü etik pozisyon yarı-aşkınsal veya esasen aşkın Öteki kavramının ithal edilmesi ve bununla ilintili olarak gelecek bir adalet, mesih veya gelmek üzere olan bir demokrasi hamlesi ile rahatladı. Teorik anlamda Alman yeni ahlâkçılarının, siyasi anlamda gelmekte olan yenedünya düzeninin ittiği Derrida, yasayıcıyı Öteki'nin yerine, daha doğrusu Öteki adına konuşan tuhaf bir yasa koyucu olarak konumlandırdı. İngiliz Eleştirelleri yasa koyucunun pozisyonunu desteklediler ve sıklıkla – ve bununla sınırlı kalmamak üzere- imgesel alan temelinde yeni bir ütopya kavramını ileri sürerken kullandılar. Fakat ötekinin karşılanması, adaletin ortaya çıkışı, Mesih'in gelişi veya bir şeyin gerçekleşmesi, (imkânsız) gerçekleştirmelerinin tarihi koşullarının geri çekilmesi ve imkânsızlığın imkânının imkânsızlaşması ile teorik ufukta belirdi. Bunu, Derrida'nın "Force of Law"da ortaya konduğu şekliyle, yasanın adaletle ilişkisinde görebiliriz. İki tür adalet bulunur. Birincisi, kendi vaatlerini unuttuğunda hukuku doğrultup yeniden yönlendiren tarihsel-siyasal adalettir. Fakat gerçek adalet, gerek hukukun içinden gerek dışından bir bütün olarak hukuku, aşkın öteki-temelli ilke adına

³⁰ P. Goodrich, *Reading the Law*, London: Balcwell, 1986; Goodrich, *Languages of Law*, yukarıda dipnot 14; C. Douzinas ve S. McVeigh, *Postmodern Jurisprudence*, London: Routledge, 1991.

yargılar. Bir başka yerde³¹ açıklamaya çalışacağım nedenlerle, teorik değil fakat empirik olarak bunların her ikisi de tükenmiş görünmektedir.

Eleştiri'yi Unutun

Öyle inanıyorum ki, karışıklığa yol açmamak için basitçe Yeni Zamanlar (YZ) diye adlandıracağım bir çağa girmemizle, farklı eleştiri türleri arasındaki içsel çatışma giderek daha anlamsız hale geliyor. YZ'nin üç bilinen özelliği var: (1) Kitle demokrasisinin küresel ihracı, (2) Soğuk Savaş sonrasında egemenliğin tedricen zayıflaması ve yerini Büyük Güçlerin kontrolündeki uluslararası örgütlere bırakması ve (3) her yere yayılmış, netameli ve birbirine dolanan mali, askeri, teknolojik ağların varlığı. YZ'de, modernitenin felsefi ve eleştirel *nomofilisi* artık sosyal bağın genel koşulu, bulaşıcı bir *nomokrasi* haline gelir. Hukuk artık iktidarın bir formu veya aracı, aygıtı veya sınırlayıcısı değildir. İktidarın özü, işleyişi haline gelmeye başlar. Hukuki biçim, kamusal faaliyet alanlarının özelleştirilmesi ve bununla eş anlı olarak özel faaliyet alanlarının kamuya açılması ile sıkışıp önemini kaybeder. Diğer yandan hukuki içerik, gücün işleyişi ile akran ve eş süreli bir hale gelir. Boş bir gösteren olarak kaldırımında yürümekten sigara içmeye ve Irak'ın özgürleştirilmesine varana kadar her şeye bağlanan hukuk, sona ermeyen geçerlilik döngüsünde kendi kendisini şairane bir biçimde yeniden üretir fakat bir anlam veya ifadeden yoksundur.

YZ'nin biyo-politik küresel dönüşümü ve yeni uluslararası düzen, modern hukukun temel normatif iddialarının, genel anlamda insan haklarının, artık güç ilişkilerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmesi anlamını taşır. Yeni düzenin dünyanın her yanına ulaşmasına öncülük ve eşlik eder; bunu meşrulaştırırlar. Sonuç olarak, normatif ilke ile gerçekleştirilmesi, temel yapı ile yüzeydeki görünüm arasındaki fark oradadır fakat kaybolmuştur. Ütopyacı hayal körelirken, kendi çıkar ve arzularını normatif sağduyuya tahvil etme gücüne sahip olanlar tarafından kamusal alandan kovulurken, içkin eleştirinin etkisi azdır.³²

³¹ C. Douzinas, *Human Rights and the New World Order*, London: Reaktion, (yayımlanacak).

³² R. Jacobi, *The End of Utopia*, London: Routledge, 1996.

Bir başka ifadeyle söylersek, modernitede hukuk hem bir topluluğun birlikte yaşama iradesini –ki normatif gücünü ve enerjisini bundan alır- hem otoritenin ve tâbî kılınmanın veya özneleşmenin yapısını ifade ederken; Yeni Zamanlarda, her zamanki gibi istikrarsız haliyle, bu ayrım oradadır fakat kaybolmuştur. Her türlü içkin eleştiri, yani her türlü gerçek eleştiri artık ya naiftir veya kötü niyetlidir. Yabancılık ve göçebelik, statülerini kaybetmişlerdir. Eleştirel evcilleşmiştir. Yeni Zamanlarda dışarısı yoktur. Tam da bu anlamda söylüyorum: Eleştiri-yi unutun. Peki, bir alternatif var mı?

Bu noktada, geçici fakat muhtemelen hoyrat öneriler getirmek istiyorum. Foucault’nun Kant yorumunda, eleştirinin, sınırların belirlenip kontrol edilmesinden oluştuğu kabul edilir. Fakat Kant bilginin dış sınırlarını araştırıp, bilişsel bir sınır kolluğu kurarken, Foucault’ya göre eleştirinin işlevi pozitif ve saldırgan olmalıdır. Eleştiri “bize evrensel, zorunlu ve bağlayıcı olarak sunulanın içerisinde tekil, rastlantısal ve keyfi kısıtların ürünü olanın işgal ettiği yerin ne olduğunu [araştırır]. Özetle mesele, zorunlu sınırlılıklar formunda yürütülen eleştiri-yi, muhtemel sınırları aşma formunu kazanan pratik eleştiriye dönüştürmektir.”³³ Eleştiri bir *l’art de n’être pas tellement gouverner*; bu kadar çok veya bu şekilde yönetilmeme sanatı geliştirmek anlamına gelir. Eleştirinin görevi, yönetime veya yönetimselliğe direnmek, öznesizleştirme eylemleri, biyo-politik iktidarın taleplerinden kopma girişimi ile ilintilidir.

Foucault bunu “Toplumu Savunmak” genel başlığı altında toplanan bir dizi seminerde şu şekilde dile getirir:

Dolayısıyla konuşanın rolü, çok önce Solon’un ve sonra Kant’ın düşlediği konumdaki barış ve mütareke adamı olan, cephele arasındaki yasa koyucunun ya da düşünürün rolü değildir. Düşmanlar arasına, merkezde ve yukarıda konumlanmak, herkes için genel bir yasa dayatmak ve uzlaştıran bir düzen kurmak, söz konusu olan kesinlikle bu değildir. Daha çok bakışsızlığın damgasını taşıyan bir hukuku yerleştirmek, bir güç ilişkisine, bir silah-gerçeğe ve tekil bir

³³ M. Foucault, “What is Enlightenment”, *Ethics*, ed. P. Rabinow, London: New Press, 1997, s. 315. [Türkçesi: Özne ve İktidar, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, dördüncü basım, 2014, s. 188]

hukuka bağı bir gerçeklik kurmak söz konusudur. Konuşan özne -saldırgan bile demeyeceğim- savaşan bir öznedir.³⁴

Bu hermenötik veya eleştirel hukuki türün, ne epistemolojik ne içkin eleştirisidir. İçerisinde iktidarın kendisini ve dünyayı değiştirme potansiyelliği olarak yeniden keşfedildiği tarihsel ontolojinin işleyişi anlamında krizden doğan bir eleştirel savaş haline yaklaşır.

Her ne kadar egemenliğin anlamına ilişkin çeşitli ezoterik tartışmalardan daha rahatsız edici bir okuma olduğu için ihmal edilmiş olsa da, bu bence Carl Schmitt'in de en önemli dersidir. Filozof veya hukukçunun/eleştirelin evrenselleştirici konumu olmaksızın özne, savaş alanında etrafı düşmanlarla çevirili, belli bir zafer elde etmeye kararlı ve bir hakikat perspektifine sahip savaşçıdır. Foucault savaşın, barış örtüsü altında hiddetli olduğunu söylerken, Benjamin'in şiddet eleştirisine katılır. Bir sosyal bağ modeli olarak savaş, artık tam bir eleştiri olmayan ancak eleştirel direniş, eleştirel yıkıcılık hatta eleştirel isyan eylemleri şeklinde farklı bir tür eleştiri olanağı tanır. Yeni Zamanların maksadı, insan hakları veya dünyanın kapitalist sömürü ve teknolojik bağımlılık aracılığıyla mümkün olan en bütün şekliyle kaynaşması biçimindeki evrenselleştirici iddialarla, bizi savaş kaygısı karşısında tam olarak rahatlatmaktır. Dönemin semiyotiği ve etiği çatışmayı rekabet, tahakkümü piyasa etkisi ve savaş özgürleşme ve insancılık olarak yeniden adlandırıyor. Bu, adını anmayı ret ederken tahakkümün çıkarları adına savaşın kullanılması çabasına karşı Foucaultcu farklı kendiliklere biçim verme ve yönetimin iktidarını praksisin potansiyelliği ile göğüsleme eylemlerindeki eleştirel savaş geleneğini diriltmelidir.

Sürekli "bizimle olmayan" Amerika'nın düşmanıdır derken Bush'u sevmem bu yüzdendir. Dünyada kalıcı bir barış hali veya *pax americana* sağlamaya çalışırken, geçici ve koşullu bir gereklilik olarak antagonizm ilkesini yeniden ortaya çıkardı. Düşman haline geldi ve Schmittçi bir ironiye temas ederek, siyaseti yeniden canlandırdı. Na-

³⁴ M. Foucault, *Il faut defendre la societe*, ed. M. Bertani ve A. Fontana, Paris: Seuil/Gallimard, 1997, s. 46. [Türkçesi: *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2002, s. 65]

polyon işgali esnasında İspanyol askerlerinin “kahrolsun özgürlük” sloganı gibi, dünya halklarının sokakları “kahrolsun insan hakları” diye haykırarak doldurması çok uzak değil. İmparatorluk ve küreselleşme etrafındaki tartışmayı bu şekilde değerlendiriyorum: Egemene veya İmparatora ne olmuş olursa olsun, hayaletleri yeniden hortlatmak için yanlış bir egemen yaratmaya, bir Bush’a ihtiyacımız var; yoksa egemenliğin tuzakları devam edecek. Egemenlik bir birlik ve bütünlük, dışlama ve aynılık ilkesi olarak sunuldu. Fakat Yeni Zamanlarda egemenlik aynı zamanda farkında olmaksızın antagonistik kutupların bir yaratıcısı, hiç niyeti olmadığı halde yönetimin normalleşmesinin alt oyucusudur. Egemenlik bir karşı Egemen veya karşı eylem gerektirir; karşı ilke değil. Kendisini antagonizmin yaratıcısı ve ürünü, husumetin kişiselleşmesi olarak sunar. Yeni Zamanların normatif iddialarının yokluğunda veya bunlara karşı direniş eylemleri ortaya çıkabilir. Aslında gerçek veya fantastik bir egemen sinik Batılılar ile kolayca aldanan doğuluların, iktidar ve hukukun günlük, rutin, sıradan işleyişi içerisindeki evrenselleştirici iddialarını görmelerini sağlayabilir. Bu, tarih içinde veya dışında hüküm olarak eleştiri olmayacaktır, fakat hukuku uygulamayı veya kurtarıcı bir tezahür anı beklemeyi sona erdiren bir etki yaratacaktır. Erken dönem eleştiri krize sebep olup devrimler için zemin oluşturmuştu. Bugünkü eleştirel şartlarımız radikal düşünce ve eylemi canlandırmaya yardımcı olabilir. Bu, hukuka kafa tutmamıza yarayabilecek (baskın) eleştiri (türlerini) unutarak olur.

ADALET VE YAPIBOZUM

Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş

Rabia Sağlam

Sömürge sonrası eleştirel çalışmalar, insan hakları aurasının çekim gücünü zayıflatacak pek çok konuyu tartışmaya açtı. İnsan haklarının ‘bin bir riyakârlığını’ ortaya seren bu çalışmalar edebi, siyasi, hukuki, ekonomik ve psikanalitik çözümlemeyi de içine alarak muhteva ve yöntem bakımından çoğulcu bir bakış açısını benimsedi. Hiç kuşkusuz, postmodern dönem içinde konumlanan bu çalışmaların Batı hukuk ve etik külliyatına ilişkin en çarpıcı eleştirileri, hakkın öznesi olabilmek için “insan” sıfatı taşımanın ön koşul olarak kabul edildiğini ifşa etmeleridir. Buna göre, insan sıfatının kazanılabilmesi, Avrupalı, beyaz tenli, Hristiyan-Musevi, heteroseksüel ve erkek cinsiyeti gibi belirlenmiş standartları karşılamakla mümkündür. Bu niteliklere haiz olmayan insanlar ise ‘alt-insan’ kabul edilir ve –bu standartları taşımadıklarından- bütünüyle hak sahibi bir özne olarak tanınma şansına neredeyse hiç erişmezler. Modernite projesi ile eklemlenmiş ‘insan hiyerarşisi’nin idraklerimize saptadığı eşitlik ve adalet anlayışının dayandığı temel, kutsal Aydınlanma suyu ile yıkanmış, evrensellikle süslenmiş türdeş birey, kültür ve toplumlardır. İnsan ve hak hiyerarşisinin yapısını bozmanın yolu, felsefi öncüllerini sarsmak, ön kabullerini ve yargılarını ters yüz etmek, kurumsal ve politik boyutunu radikal eleştiri süzgecinden geçirmek ve nihayet yeniden biçimlendirmektir.

Kant’la birlikte, modern hukuk ve ahlâk anlayışının ihtiyaç duyduğu “aklını kullanma cesareti gösteren” ben öznesi inşası zirve noktasına ulaştığında, “all men are created equal”ın cazibesi hepimizi büyülemişti. Bütün insanların eşit yaratıldığı miti o kadar etkiliydi ki soyutlanmış kişiliklerimizle ve salt insanlığımızla layık olduğumuzu düşündüğümüz haklara dört elle sarıldık. Oysa Kant’tan hemen sonra Hegel, Marx, hermenötikçiler ile postyapısalcılar farklı anlatılarla insanın soyut bir varlık olarak yüceltilmesinin yanlgısını ortaya koydu: İnsan, bireyselliğini sarmalayan tarihin ve kültürün, toplumsal ve ekonomik sınıf aidiyetliğinin, içinde doğduğu dilin ve nihayet cinsiyetinin belirlediği kodlanmış bir varlıktı. Tarih-üstü, kültür-dışı, aidiyetsiz bir birey kurgusuna dayanarak, eşitleyici söylem kılıfıyla hak bahşetmek aslında eşit olmayanları eşit muameleye tâbi tutmaktı. Nijerya’da yaşayan bir kadın ile Norveç’te yaşayan bir erkek arasında hak/ödev dağılımında denkleştirici bakış, iki farklı mekânı, kültürü, aidiyeti, tarihsel deneyimi, cinsiyeti ve ihtiyacı birbirine eşitleyerek, farklılıkları görmezden gelmeyi zorunlu kılmaktadır. Hak söyleminde adaletin aynılıklar üzerinden -ki o da sözde ırk, sınıf vb. farklılıklara bakılmaksızın herkesin insan kabul edilmesidir- kurgulanması, ayrılıkların yarattığı eşitsizliklerin yok sayılmasına yol açar. Tarihsel, sosyal ve ekonomik koşullar aynı olmadığında insan olmakla hak sahipliğinde eşit olduğumuz söylemi en büyük adaletsizliğin ta kendisi olur: Farklı bir dil, din, ten rengi, cinsiyet veya etnik kimlik dışlanır, yapısal şiddete maruz kalır. Eşit olmadığımız halde eşit öznelermiş gibi muamele görmemiz teorilerin, hükümlerin, kurumların vazgeçilmez ve kutsal bir ilkesine dönüşür. Bugün insan haklarının riyakârlığından bahsetmek bir anlamda bu adaletsizliği vurgulamaktır. Her bir insan öznesi başkadır ve başkalıkları dikkate alan bir hukuk ve etik anlayışına ihtiyacımız var!

Öte yandan modern hukuk ve ahlâk kuramlarının bir diğer dayanak noktası da sorgulanmalı: ‘Benlik’ fetişizmi. Benlik kurgusunun en önemli özelliği diğerleriyle arasına görülmez duvarlar örmesi, kapatılamaz bir mesafe koymasıdır. Hukuktaki hukuki ‘kişi’, etikteki ahlâkî ‘fail’, felsefedeki ‘kendilik’ ve psikanalitikteki ‘ego’ daima diğerlerinden yalıtılmış, kendinden menkul bir varlığı varsayar. Bu akıl sahibi ben, her türlü yasanın muhatabı olabilecek yegâne varlık-

tır; kendi benzerleri dışındaki her şeyi ‘mutluluğunu’ azamileştirmek için araçsallaştırabilir. Her şeye gücü yeten, kendi yasasını kendi koyan, yekdiğerine sofrasında kendisinden sonra yer gösteren bu benlik anlayışının bir sonucu olarak adalet düşüncesi de hesap makinesinin gördüğü işlevi görür: Tüm ben’ler özgürse, hak taşıyıcılığı ve yükümlülükler anlamında eşitse, dağılımda dengeyi tutturmak, teraziye doğru tartmak yeterli olacaktır. Adalet, her yerde ve zamanda ‘özdeş’ tasavvur edilen ‘ben’ öznelerine kuralları eksiksiz ve tam bir şekilde uygulamak, hak edileni hesap edip paylaşmaktır. Adaletin öznesi ve muhatap aldığı nesnesinin varsaydığı ‘insan’, bir ve aynı, birbirine özdeş ben özneleridir. Levinas’ın farklı bir bağlamda altını çizdiği gibi, Themisçi bu adalet, “tüm yolculuğu boyunca doğduğu adaya doğru yol alan ve sonunda kendi evine doğru dönen Ulysses gibi başına ne gelirse gelsin kendini hep kendi olarak yeniden bulan bilinç”lere¹ hitap eder. Adaletin türdeş öznelere yönelik tutkusu, hak ve yükümlülükleri bahşederken ‘öteki’ni, hem kendisi ile ‘aynı’ görür hem onu kendi varlığının dışında ve altında “tehditkâr bir benlik” olarak tanır. Öteki, ben’in ayn(ı/a)sıdır. Adaletin göz bağını çıkarmasına gerek yoktur, zira adalet talep eden ötekiler, ben’in hem özdeşi hem aşağısında yer alan temsilleridir. Kültürel ayrımlara, toplumsal farklılıklara, sınıfsal eşitsizliklere güya tarafsız kalan Themisçi adalet, garip bir paradoksla, adaletsizliğin kalıplaştırılıp, sürekliliğinin sağlandığı koşulları da güvence altına alır: Modern hukuki söylemin adaletle biçtiği rol, Antale France’ın veciz ifadesiyle, “o görkemli eşitçiliğiyle, köprü altında yatmayı, dilenmeyi ve ekmek çalmayı yoksula da zengine de yasak”lamasıdır. Oysa kader kurbanı yasadışı bir göçmen ile refah/iktidar sahibi bir yurttaşın ceza ve hak dağılımında alacakları pay söz konusu olduğunda terazinin ayarı zaten çoktan şaşmış, hesaplar karışmıştır; adalet yön veren “herkes eşit doğar” ilkesi adaletsizliğin yeniden üretildiği bir mekanizmaya dönüşmüştür.

Peki, nasıl bir adalet adına “ayarı şaşmış” terazi düzeltilebilir? İnsan hakkının, birey özgürlüğünün, adaletin ve sorumluluğun çıkış noktası, ben öznesinin mutlak varlığı değil de, ‘öteki’ olduğunda. Hukuki bir

¹ Emmanuel Levinas, “Başka’nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 131.

karar ötekine yönelikse, ahlâkî bir edim ötekinin talebini karşılamaya adanmışsa adildir. Etik adalet, Kant'taki gibi özgür istencin "aklı dinleyen ve işiten" iyi istemi veya "ahlâkî davranış düsturunun evrenselliği karşısında duyulan saygı"² değil, doğrudan ötekinin arzusuyla şekillenen ve tüm ben'lere kaçamayacakları sorumluklar yükleyen bir edimdir. Zira ben'in özgürlüğünü önceleyen modern anlatıların aksine sorumluluğunu öne çıkaran öteki etiği, ego ile öteki (alt) insan arasında inşa edilmiş hiyerarşileri, karşıtlıkları ters çevirir. Öteki, ben'in varlığına musallat olur, yukarıdan seslenir ve ona, benliğinde, ahlâkî ediminde, hukuki yargısında, siyasi tercihinde 'başkası olarak kendisi' şeklinde yer açmasını buyurur. Ben, ötekinden kopamaz, ilişkiselliğini sekteye uğratamaz, araya duvarlar öremez. Ötekine adil olmak, ötekinin içinde bulunduğu tarihsel koşulların münferitliğini aşkın bir sorumlulukla ilintilendirmek, ötekini her türlü yasanın evrenselci yaklaşımına nazaran biricik bir kendilik olarak "buyur etmek" anlamına gelir. Buyur etme, tüm ben özneleri için koşulsuz ve şartsız bir bağlayıcılık içerir. Etik adalet, ötekinin sesine kulak vermek, onun arzusunu hiçbir karşılık beklemeden yerine getirmektir. Böylece ben öznesi, bilincinde, kararında ve eyleminde ötekine yöneldiği ölçüde; yani ötekinden sorumlu olduğu müddetçe gerçek anlamda özgür bir bireye dönüşür. Öteki olmadan, onun kararı, arzusu olmadan kurgulanan benlikler ve buna dayanarak formüle edilen hak ve adalet reçeteleri her seferinde kendini tatmin etmeyi amaçlamış bir narsisizm söylemine dönüşür. Ahlâkî bir edim olarak adaleti 'ben' iktidarından kurtarmak, ötekine hesapsızca, tüm dengeleri altüst ederek vermek, yasaları, kuralları askıya alarak, eldeki avuçtaki her şeyi bağışlamakla mümkündür. Zira öteki, haktan yoksundur, farklılığı tanınmadığından onuru zedelenmiştir, çoğunluğun dilini, örfünü, yasasını bilmediğinden yabancı/düşman ilan edilmiştir, fakat aynı zamanda yoksuldur, açtır, kimsesizdir. O halde adalet, *yoksun* ve *yoksul* ötekine sonsuz bir özen borcunun ifa edilmesidir.

Öteki etiği ile harmanlanan yapı-bozan bu adalet, hukuki norm, kurum ve uygulamalar söz konusu olduğunda nasıl konumlandırılmalı?

² Emmanuel Levinas, "Öteki İnsanın Hakları", *Levinas*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 298.

Ötekinin sonsuz özen borcu hukuk düzenine rağmen nasıl gerçekleştirilir? Ötekinin hukuk önünde ilk maruz kaldığı şiddet, çoğunluğun tahakkümünü rasyonelleştiren ve meşrulaştıran yasa dilidir. Yasanın kendine özgü bilinmeyen dili ötekini dört bir yandan kuşatır, onu savunmasız bırakır. Öteki, terminolojisini ve prosedürünü bilmediği hukuk otoritesinin önünde yargılanır, suçlu ilan edilir, kısıtlanır. Konuşmasına, sözünü istediği dilde söylemesine sınırlı ve belirli koşullar altında izin verilir. İkinci şiddet türü ise hukuki hükmün cebridir; hukukun zorlayıcılığıdır. Hukuk yasası ötekinin rızasına veya talebine bakmadan hükmünü zorla dayatır. Ötekinin farklılığı, her hukuki hükümle yasanın genelliğine, kıyas edilebilir mantığına ve sistemin yeknesaklığına kurban edilir. Fakat yapı-bozan adaletin bir açmazı vardır: Yargıç hukuki yasayı askıya alıp ötekinin tekil koşulları, benzersizliği, kıyas kabul etmezliği uyarınca bir yargıda bulunduğunda, askıya aldığı yasaya göndermeler yapmalı, argümanlarını tehir ettiği talimatlara uyarlamalıdır. Adalet, hem ötekinin başkılığı dikkate alındığı, hem normun kendi iç işleyişindeki tutarlılığı, genelleştirici mantığı takip edildiğinde gerçekleşme imkânı bulur. Bir bakıma yargıç, adalet adına ötekinin tekil talebine, her bir olayın kendi biricikliğine göre hüküm kurmalı, hukukun buyruklarına göre de hükmünü gerekçelendirmelidir. Çelişkili gibi görünen bu adalet hukuki düzenin sağladığı biçimsel eşitlik ile etiğin sınırsız özen borcunun eş zamanlı uygulanmasını zorunlu kılar. Öyleyse,

“Adaletten konuşmak bilgi, teorik yargı meselesi değildir. Bu yüzden adalet hesaplama işi değildir. Haklı olanı hesaplayabilirsiniz. Yasalara göre, örneğin suç işleyen on yıl hapis cezasını hak ettiğini söyleyebilir, yargılayabilirsiniz. Bu hesaplama işi olabilir. Fakat bunun doğru olarak hesaplanması adil olduğu anlamına gelmez. Bir yargıç adil olmak istiyorsa, yasayı uygulamakla yetinemez. Her seferinde yasayı yeniden icat etmelidir. Sorumlu olmak, bir karar vermek istiyorsa, yasayı kodlanmış bir program olarak verili bir duruma basitçe uygulaması değil, her münferit durumda yeni bir adalet ilişkisi icat etmesi gerekir ki bu, yaptırım, ceza ve ödül hesaplamalarına indirgenemeyecek bir adalet anlamına gelir.”³

³ Jacques Derrida, “The Villanova Roundtable, A Conversation with Jacques Derrida”, *Deconstruction in a Nutshell*, ed. John D. Caputo, New York: Fordham University Press, 1997, s. 17.

Douzinas'ın bu iki makalesi adalete çarpıcı, bir o kadar kışkırtıcı bir üslupla yaklaşıyor; konuya ilişkin yerleşik yargıları, güçlü teorik referanslar ve güncel olaylar eşliğinde geçersiz kılıyor, delik deşik ediyor. Üslubun damağınızda bırakacağı şaşırtıcı tada hayran kalacaksınız...

Adaletin Yüzü: Başkalığın Hukuk Kuramı*

Binyılın sonuna yaklaşıldıkça, epistemolojik kesinlik göstergeleri, ahlâkî ve siyasal eylemin güvenilir zemini ve kaynakları zayıflıyor. Temeldeki bilişsel ya da pratik söylemlere ilişkin amansız eleştiri, bu temelin çözülmesi sürecini hızlandırmıştır. Modernite projesi nihayete eriyor; hem de Habermas'ın kehanetinde olduğu gibi, yaşamda tam bir rasyonalizasyona erişilmesi anlamında değil, MacIntyre'in 'ahlâkî felaket'inin mutlak zaferi anlamında. Sona ermenin hüznüne, zayıflayan toplumsal bağlar için tutulan mateme –paradoksal olarak ya da öngörülebileceği üzere- kamusal yaşamda etik değerlere ve ahlâkî ilkelere dönülmesine ilişkin büyük bir talep eşlik etmektedir. 1990'ların parolası '*Back to Basics* [Temele Dönüş]'tir.¹

* "The Face of Justice: A Jurisprudence of Alterity", *Social Legal Studies*, Vol. 3, 1994. Makalenin Türkçe tercümesi daha önce İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası (Sayı:1, 2014)'nda yayımlanmıştır.

¹ 'Temele Dönüş', 1990'lardaki Muhafazakâr hükümetin ideolojik sloganıdır. Anlamı açık değilse de genel olarak, eğitimde temel becerilerin öğretilmesi, geleneksel aile birliği, ulusun geçmişiyle ve başarılarıyla gurur duyması gibi kamusal hayattaki bazı iyi tutumlara ve yerindelik duygusuna dönüş arzusunu imlediği düşünülür. Aynı zamanda, sanatta, mimari- de ve edebiyattaki modern ortodoksiye saldırı olarak da görülmüş ve apolitik, reaksiyoner postmodernizmle ilişkilendirilmiştir. Bu düşüncenin ahlâkî göndermeleri 1993-1994 yılları arasında hükümeti büyük bir sıkıntıya soktu: Bakanların parlamentoya yalan söyledikleri ve yolsuzluk suçlamaları, hükümetin riyakâr olduğu ve ilkelerini bir yana bıraktığı izlenimini

Bu ahlâkilik kaygısını hukuktan daha güçlü bir şekilde deneyimleyen başka hiç bir alan söz konusu değildir. ‘Hukukun krizi’ nihayetinde ahlâkî bir boyut kazanmakta, etik bir talep üstlenmektedir. Bu etik ilginin işaretlerine her yerde rastlanır. Adaletle erişim ve sunulan adaletin niteliğine, hukukun kadınlar ve azınlıklara yaklaşımına; keza ceza sisteminin bitmeyen adli hatalar silsilesi şeklinde görülen ve *Royal Commission on Criminal Justice*’nın [Ceza Adaleti Tahkikat Komisyonu] oluşturularak raporlar hazırlamasına varan başarısızlığının ortaya konuşuna ilişkin yaygın bir endişe söz konusudur. Peki, hukuk için temele dönmek ne anlama gelir? Adaletin ‘temeli’ nedir?

Hiç kuşku yok ki tıpkı geçmiş komisyonlar ve benzer insiyatifler gibi, Tahkikat Komisyonu da adalet yönetiminin zorlu problemlerine ilişkin pek çok önemli reforma ve olumlu gelişmeye yol açacaktır. Fakat büyük sayıda ayrıntılı öneride bulunma telaşı içerisinde temel problem atlanmakta ya da ihmal edilmektedir: Hukukun, farklı toplumsal çıkarlar arasında yegâne uygun başhakem olduğu evrensel olarak kabul edilmekle birlikte, işleyişi esnasında asgari adalet standartlarını tutturmakta mütemadiyen başarısız olmakta ve cezaevleri örneğinde görüldüğü üzere, hiç değilse kısmen, sürekli bir kriz içerisinde bir Komisyondan ve öneriler silsilesinden diğerine sekmektedir. Zira işleyebilmesi için gerekli kabul edilebilir bir etik temeli yitirmiş görünmektedir. Tezimiz, modernitenin hukuk ve etik, hukukilik [legality] ve ahlâkilik [morality] arasında köklü bir ayrım yarattığıdır. Bu ayrılık şimdiye kadar büyük oranda tamamlanmış ve yıkıcı sonuçları, hâlihazırda görüldüğü üzere, hukuka ilişkin hayal kırıklıklarına yol açmıştır. Ne var ki hukuka yeniden etik değer kazandırmak ve hukuku adalet önüne çıkarmak yolundaki hiçbir girişim, salt, modernitenin baskın ahlâkî kaynaklarına dönmekten ibaret olamaz. Kantçı deontoloji, faydacılık ve biçimsel adalet anlayışları hukuktaki etik eksikliği probleminin bir parçasıdır ve bir çözüm sağlayamaz. Etik temelle hukuki pratiğin ayrılmasına izin ve cesaret veren bu gelenekleri sorgulamamız gerekir. Aksine hukukta etiğin yeniden inşası faaliyeti,

yaratırken, önde gelen muhafazakârların bazı cinsel patavatsızlıkları, kimi bakanların istifası ile sonuçlandı. Uzun süren tek parti iktidarının kamusal hayattaki ahlâkî standartların zayıflamasına yol açtığı şeklinde yaygın bir anlayış oluştu. Şaka yollu söylendiği gibi: Komünizm çöktükten sonra, İngiltere, tek partinin hükümet ettiği yegâne devlettir.

hukuk ile adalet arasındaki ilişkiyi yeniden tahayyül etmekte kullanılabilecek diğeri bastırılmış ya da unutulmuş geleneklerin ve felsefi yaklaşımların keşfini ve onlara yönelmeyi içerecektir.

Adalet Açmazı

Modernite sorununu, hukuk sorunu ya da daha doğrusu hukuk çatışkısı; hukuk ve etiğın, hukukilik ve ahlâkiliğın, geçerlilik ve değeri, biçim ve özün çift yanlı dışlanması olarak gören felsefi bir gelenek bulunur.² Fakat normativitenin iki veçhesine ilişkin bu modern bölünme ya da “*diremption*”³ [ayrılık], adalet talebinin kurumsal-hukuksal ve bireysel-ahlâkî olmak üzere iki kutba ayrılmadığı, siyasal ve etik boyutlarının hâlâ kaçınılmaz bir şekilde birbiriyle ilişkili olduğı daha erken dönemlere işaret etmektedir. Heidegger *natüre-physis* [doğa] ile onun muazzam düzeni-*dike* arasındaki çığırsal ayrımın klasik dönemden ve Batı felsefesindeki Platonik başlangıçtan evvel Yunan’da ortaya çıktığını ileri sürer. Kuşkusuz, adalet olarak *dike* eleştirel bir kavram haline gelmeden önce böylesi bir ayrım gereklidir. Adil bir toplumu tahayyül ve talep etme, öncelikle dünyaya yabancılaşmayı, mevcut durumdan tatminsizliğı ve -beşeri ya da ilahi- bir failin müdahale ederek insanı ve toplumu ıslah edebileceğı yolundaki umudu varsayar. Heller’in ifade ettiğı üzere, hem Eski Ahit’te hem Yunan felsefesinde adalet sorununun ilk formülasyonu menfidir ve çifte adaletsizliğın ifşasını içerir:

(A)daletin yadsınması anlamında, dünyaya *adaletsizlik* addedilmek-
te ve adaletin yadsınmasının kendisinin yadsınması gerekmektedir
(...) insan adaletsizdir çünkü faziletli olmak yerine, yozlaşmıştır ve
kötüdür. Toplum (ya da siyasal bünye) adaletsizdir çünkü kötülüğeri
prim vermekte, faziletin ayaklar altında çiğnenip mahvolmasına izin
vermektedir.⁴

Bu *etiko-siyasal* adalet düşüncesinin en çarpıcı özelliğı, adaletin faziletle ve adaletsizliğın ise kötülükle özdeşleştirilmesi, diğeri bir deyiş-

² Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law*, Oxford: Blackwell, 1984; Gillian Rose, *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*, Oxford: Blackwell, 1992.

³ Rose, *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*, s. xiii.

⁴ Agnes Heller, *Beyond Justice*, Oxford: Blackwell, 1987, s. 54.

le adalet ile iyi fikri arasındaki yakın ilişkidir. Ahlâkın antik tanımında insanların, onları *physis* ile *dike* şemasında konumlandıran bir *telos*u, bir yaşam gayesi bulunmaktadır. Erdemli eylem, insanların, olduklarından olmaları gerekene doğru ilerlemelerine ve daha geniş *kosmos* düzeni içerisindeki gerçek konumlarına yerleşmelerine yardımcı olur.

Platon'un *Republic* ve *Gorgias*⁵ eserleri, iyi ve adil bir kentin şartları üzerine düşünmeye ilişkin en erken iki felsefi girişimdir. Soruşturma, erdem olarak adaletin savunucuları Sokrates ile Sofistler; Callicles ve Thrasymachos arasındaki bir diyalog ve münazara biçiminde ortaya konulur. *Gorgias*'ta Callicles, erken-Nietzscheci bir tarzda, insanların doğa tarafından güçlüler ve zayıflar olmak üzere ikiye ayrıldığını ve hukukun, üsttekileri kendi alçak düzeylerine çekmeye çalışırken adaleti dillerine dolayan alttakilerin yaratımı olduğunu ileri sürer. *The Republic*'te Thrasymachos'un görüşü daha siniktir: 'Adalet' denilen, hükmedenlerin, refah ve iktidar sahiplerinin çıkarlarının ifadesidir. Gerçekten faziletli olan daima kaybedecektir. Öyleyse adaletsizlik, uyduruk 'adalet'ten daha fazla güç, özgürlük ve otorite kazandırdığına göre, adaletsiz davranmak ve kendi menfaatini düşünmek erdemli olanın çıkarıdır.

Akılcı filozof Sokrates, bu iddialara yalnızca akıl yoluyla karşı çıkar. Adil bir devletle adil insan arasında paralellik kurarak, iyi bir anayasanın kentin üç sınıfı arasında dengeli bir ilişki sağlayacağını ve bir yurttaşın ruhunun üç kısmı arasındaki benzer bir uyumun onu erdemli yapacağını ileri sürer. Fakat Sokrates felsefenin aklın yasalarına tâbi olduğunu ve aklın bu münazarayı kazanamayacağını hemen fark eder. Akıl tek başına, adaletsizliğe taraf olmaksızın ondan muzdarip olmanın daha iyi olduğunu kanıtlayamaz. Sokrates, modernitede Kierkegaard tarafından yeniden keşfedilen, klasik gelenek sayesinde Ovid'in ortaya koyduğu üzere *video meliora proboque; deteriora sequor* (iyiyi biliyor ve tasvip ediyorum, ama kötüyü izliyorum)'u bilir. Dinleyicilerinin onayını almak için Sokrates, akılcı çizgisini bazı

⁵ Plato, *The Republic*, çev. D. Lee, London: Penguin, 1955; Plato, *The Gorgias*, çev. W. Hamilton, Harmondsworth: Penguin, 1960. [Türkçesi: Platon, *Devlet*, çev. M. Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası, 2011; Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2011]

gayri-akli iddialarla destekler. Pek çoklarına göre kanıtlanamayacak savlar ileri sürer: Erdemli davranılmalıdır çünkü bu mutluluk getirir, biraz tartışmalı bir iddiadır. Karşısında bulunan diğer konuşmacılara kötülüğe verilen ilahi cezalardaki dini tehditleri hatırlatmak üzere Radamanthus ve Er mitlerini öne sürer. Nihayet bilgelik ve bilginin uygulaması olarak felsefenin, vicdan ve kent için iyi bir öğretici olduğunu söylerken, pek çokları için erdem öğretiminin, ailenin ya da yasa koyucunun dışsal otoritesinin yegâne pratik kaynak olabileceğini kabul eder.

Uzun uzun akli ve gayri-akli iddiaların tartışılmasına rağmen, Sokrates hiçbir adalet tanımı ortaya koymaz. Adalet ilk olarak akılla yer değiştirir, sonra da onun özü ve en üst değer olarak sunulan iyi fikri ile. Bireyin ve *polis*'in iyiliği, birbiriyle rekabet halindeki eylem tarzlarından hangisinin seçileceğine ilişkin zorunlu bir ölçüt sunmaktadır, ama iyi, akıl için ulaşılabilir değildir. Adalet de benzerdir: İçeriğini tanımlamak ya da betimlemek yolundaki her girişim, diyalog adaletten iyiye ve geçmişe doğru kaydıkça bir kenara bırakılmıştır. Nihayetinde Sokrates, iynin *epekeina ousias*, *Varlığın* ve özün ötesinde, bilginin ve aklın diğer tarafında olduğunu ifade eder. Tartışmanın adalet sorununa bir yanıt bulur gibi olduğu her durumda mevcut pozisyon terk edilir ve yalnızca aynı süreci izlemek için soruşturmaya yeniden başlanır. Platon'un *Seventh Epistle* [Yedinci Mektup]'ta⁶ kabul ettiği üzere, "bilginin diğer türleri gibi sözel ifadeleri kabul etmediği için" iyiyi hiçbir zaman tam olarak bilemeyiz.⁷ İyinin siyasal ifadesi olan adalet dahi bir özü olmadığı ya da özü hâlihazır hayatın ötesinde 'göklerdeki kent'te bulunduğu için yasalardan veya yazılı sözleşmelerden çıkartılamaz. Ama adalet, gizemli bir şekilde var olur ve kendisini filozoflara ve yasa koyuculara ifşa eder. Adalet araştırması, Sokrates'in en uç tarzda formüle ettiği mantık paradoksunun örneklerindendir: "Mantıksızlığa mantık götürür. İman üç ayrı formda üç kat kaplanmıştır:

⁶ Plato, *Epistles*, çev. G.R. Morrow, Harmondsworth: Penguin, 1975.

⁷ Adalet ve iynin anlamı hususundaki Platonik arayışa ilişkin bütünlüklü bir inceleme ve yenilgisinin kabulü için (bkz. Hans Kelsen, "The Metamorphoses of the Idea of Justice", ed. P. Sayre, *Interpretations of Modern Legal Philosophies*, New York: Oxford University Press, 1947).

Öteki dünyadaki adalete iman, otoriteye iman ve vahye iman.”⁸

Platonik diyaloglar Batı felsefesini başlatmıştır ve rasyonalizmin ilk belirgin açıklamaları olarak okunmaktadır. Yine de ahlâk ve adalet meselelerinde aklın gücünün önemli oranda sınırlandığı, hatta zayıflatıldığı görülür. Adalet üzerine yürütülen dolambaçlı diyalogların ardında Sokrates’in son kanıtı yatmaktadır: Tanımlanamayan bir adaletin sunağında kurban edilişi ve adaletin rasyonel olarak kanıtlanan, ama öyle ya da böyle, en büyük bedele rağmen uyulması gereken üstünlüğü. Sokrates, pek de öyle aklın zaferini değil belki ama *adalet açmazının* ilk apaçık formülasyonunu temsil eder: Adil olmak, *adil davranmak*, bir düşünce yapısına bağlanmak ve cazibe ya da üstünlüğüne ilişkin herhangi bir nihai rasyonel gerekçelendirme olmaksızın belli bir davranış şekline uymak demektir.⁹ Adaletsizliğe ilişkin en erken Batılı ithamlardan başlayarak felsefe, insanların hem adalete ihtiyaç duyduklarını hem sürekli olarak hukuki ve ahlâkî sistemler kurmalarına neden olan bir adalet duygusuna sahip olduklarını ileri sürdü. Fakat bu adalet tümüyle bu dünyaya ilişkin değildir. Böylece adalet bilgi ile tutku, akıl ile eylem, bu dünya ile öteki ve rasyonalizm ile metafizik arasında sürekli bir hareket olarak kalır.

Aristoteles¹⁰, adalete ilişkin rasyonel soruşturmayı bir adım ileri taşır.¹¹ Fazlalık ile eksiklik arasındaki orta diyerek, erdeme geometrik bir tanım getirir ve adaleti, herkese hakkını verme önermesi ile tanımlar. Aristotelesçi ahlâkî fail, ahlâk duygusunu ve ayırım yapmayı deneyimle dolu bir yaşam sürecinde kazanan *phronimos* [aklıselim sahibi]’tur. Pratik yargı ya da hüküm daima mevcut olayın somut koşullarına göre konumlanır. Ahlâkî bilgi, bağlama ve koşullara duyarlı-

⁸ Heller, op.cit, s. 73.

⁹ Aklın ve adaletin açmazı Yahudi geleneğinde çok daha güçlüdür. Adil olmak için bir Yahudi, herhangi bir mantık ya da gerekçelendirme aramaksızın yasalara itaat etmelidir. Buber’a göre Yahudiler anlamak için eylemde bulunurken, Levinas, Batı kökenli “ayartmanın cazibesi” diye adlandırdığı şeyi, her davranışı bilgiye tâbi kılmaya ve davranışların “saflığı” ve “masumiyetini” aşmaya ilişkin -Yunanlı- arzuyu ileri sürer. (Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic Readings*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990, ss. 30-50).

¹⁰ Aristotle, *Ethics*, çev. J.L. Ackrill, London: Faber, 1973.

¹¹ Aristoteles etiğine ilişkin tartışmalar için (bkz. J. O. Urmson, *Aristotle’s Ethics*, Oxford: Blackwell, 1988; William F. R. Hardie, *Aristotle’s Ethical Theory*, Oxford: Clarendon, 1980).

dır. Pratik yargı ya da hüküm, deneyim ve sağduyuyla yumuşatılmış, kişilere ve şeylere doğaları gereği içkin *teloî* [erekleri]'nin rehberlik ettiğı hesaplamaları da içerir. Fakat adalet ile fazilet ve etik ile kent arasındaki ikiz bağ varlığını sürdürür: İnsan siyasal bir hayvandır ve birey, ancak adil bir *polis*'te erdemli bir yurttaş olabilir; buna karşın, adil insanlar, kenti mükemmel yapar.

Ne var ki modernitenin başlangıcıyla birlikte her iki bağ dizisi de kopmuştur. Etik alanındaki Aristotelesçi rasyonalizmin temelleri bir kenara bırakılmıştır, zira Yunan polisinin ahlâkî kesinliğı entelektüel çekiciliğini yitirmiş ve böylece MacIntyre'ın "ahlâkî felaket"¹² diye adlandırdığı duruma yol açmıştır. O zamana kadar iradi bir edimle gerçekleştirilen ahlâkî yükümlülük artık bilince sarılarak, rasyonel akıl yürütme ve karar verme ile temellendirilmektedir. Diğer yandan ahlâkî ödev, davranışların ya Kant tarafından otonom bir şekilde formüle edilen ya da modernitenin hukuk düşüncesinde heteronom, fakat meşru bir şekilde vazedilen kurallara tâbi kılınmasıyla yaratılır. Klasik teleoloji, modern deontoloji olur. İyinin (iyi yaşamın) etik amacı, üstün erdem şeklindeki Platonik konumundan uzaklaşarak, koşulların bilimsel olarak hesaplanmasıyla çözülecek nicel bir problem haline dönüşür. Adaletin zemini, sözleşmelerde ya da pazarlıklarda, yasal hakların ve onlara eşlik eden ödevlerin muhafazasında aranır. Fakat bu zemin çok zayıf ya da ihtilaflıdır; pek çok insanlık kategorisini geçici ve inandırıcı olmayan bir meşruluk söylemi olarak nitelendirerek ya çok hafife almakta ya da doğrudan ortadan kaldırmaktadır. Her türlü geleneksel eleştirel kaynaklarımızın geri çekildiğı şu anda, modernitenin sonuna gelmişken, etik ve adalet meselesi, postmodern siyaset için ana meşguliyetlerden biri haline gelmektedir. *Ethos*'un kaynakları ilahi *logostan* şeylerin formuna ve Hristiyan etiğinden seküler varisi beşeri rasyonaliteye geçmiş; yine de ahlâkın her türlü geleneksel temeli zayıflamıştır. Birbiriyle çatışan ahlâkî ve hukuki otorite çoğulluğı karşısında, modernitenin yalnızca tek bir büyük entelektüel ve siyasal buluşuna, kendi kendini inşa eden ve tanımlayan kişisel

¹² Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1981. [Türkçesi: *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 2001]

özgürlüğe hâlâ dokunulmamıştır. Kısmen yetkili otoriteler bolluğu içerisinde bu kendi kendini tanımlama sorunu, yaşam planları ve tercihlerini yeni bir etik vurgu ile kuşatır ve kurumsal adalet taleplerini yeniden uyandırır. Peki, modernitenin bütün büyük anlatılarının sona erişinin ve toplumsal bağları evrensel uygulanırlığı olan bir ilkeye dayandırma girişimlerinin başarısızlığının ardından, hukuk sistemimiz için çağdaş bir eleştirel ve yeniden kurucu adalet kavramı geliştirebilir miyiz? Modernitenin hukukilik ile ahlâkiliği birbirine bağla(yama)yışını yeniden sorgulamalıyız.

Hukuk ile Etik Ayrımı

Klasik etiko-siyasal adalet anlayışı birey ile toplumu, hukuk ile etiği bir araya getirdi. Öte yandan modernitenin en mükemmel ifadesi olan Kantçı felsefe, hak ile iyi arasında bir ayrım yaparak, her şeyi kapsayan erdem fikrini bir yana bıraktı. Kant’a göre ahlâk, daha evvelden mevcut olan bir iyi fikrine dayanmadığı gibi, dışsal bir kaynaktan da elde edilemez. Klasik kuram, önce iyi ve kötüyü ortaya koyma, ardından ahlâkî yasaya ve irade nesnesine buna göre şekil verme gibi bir yanlış yapmıştır:

Antikler, kendi etik araştırmalarını tümüyle en üstün iyi kavramının tanımlanmasına hasrederek bu yanlışlığı açıkça ortaya koymuşlar ve böylece daha sonra ahlâk yasasındaki iradenin belirleyici temeli yapmayı hedefledikleri bir amaç öne sürmüşlerdir.¹³

Fakat böyle yapmakla “temel ilkeleri daima heteronomi olmuştur ve kaçınılmaz olarak bir ahlâk yasasının empirik koşullarına varmışlardır.”¹⁴ Kant süreci tersine çevirir; yasayı varsayan bir iyi anlayışı değildir, aksine iyiyi ve kötüyü tanımlayan ahlâkî yasadır. Kant ahlâkî edimin evrensel ön koşullarını araştırır ve bunu saf bir ödev ve saygı duygusunun dışında, kategorik emperatifte varsayılan yasayı takip eden özerk failin özgür ve rasyonel eyleminde bulur: “Böyle davranıldığında, iradenizin maksimi daima evrensel yasayı kuran ilke olarak

¹³ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. L.W. Beck, Oxford: Clarendon, 1956, ss. 66-67. [Türkçesi: Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009].

¹⁴ Ibid., s. 66.

geçerli olur.”¹⁵

Bu yasa biraz tuhaftır: Emperatif bir kuraldır (şu şekilde davran...); ama iradeye buyruğu, saf bir formu, yasallık formunu (davranış ilkesi evrensel norm formunda daima geçerli olabilmelidir) takip etmesidir. İradeyi zorlayıp, ona yükümlölük yüklerken, bir yandan da iradeden kaynaklanmaktadır. Kantçı otonomi modern insanı iki anlamda hukukun *öznesi* yapar: O yasa koyucudur, yasaya karar veren ve yasasına katılmış olma koşuluyla, yasaya tâbi hukuki öznedir. Keza sözde doğa yasası olan ahlâkî yasa, doğal hukuk geleneğinde, hem şeylerin evrensel bağlantısı anlamında bir düzen hem belli bir amaca yönelik emir olarak ortaya çıkar. Modern hukuk kuramı ve sosyal teorisindeki her türlü kavramların, kavram karşıtlıklarının ve stratejilerin bu ‘kurucu’ metinde izi sürülebilir: Form ve öz, geçerlilik ve değer, düzen ve güç, egemen ve özne, hukuk ve yasa, hukukilik ve ahlâkilik.

Kategorik emperatif bana, eğer irademin maksimi evrensel bir yasa koymanın ilkesi olabilecek ise öyle davranmam gerektiğini söyler. Yasa yalnızca, aklın bir parçası olarak ifade olunan evrensel, saf bir formu takip etmemi buyurur. Fakat akıl bunun için harekete geçip, irademe ilişkin yasa koyduğunda, her türlü belirlenimini kendinde bulan ahlâkî irade özgürdür. Pratik aklın gereklerinin izlenmesine ilişkin modern irade, özgür hale gelir ve modern otonom özne felsefi ve siyasal alana adım atar.

İradenin davranışlarla ilişkisine dair kabul, saf aklı, pratik akıldan ayıran tipik bir modern hamledir. Dahası, ben’in hem yasa koyucu hem özne olarak tespiti, iradenin tahta çıkışının diğeri bir görünümü olarak, modern otonomi ya da özgür irade anlayışının başlangıcına işaret eder. Bundan böyle hukuki sistemde yasalar, ancak eğer onlara itaat etmeleri gereken kişilerce düzenlenmişlerse göz önüne alınacaktır. Ödev ve hukuka saygı, ahlâkilik için de hukukilik için de eşit derecede önemlidir. Ahlâkî edim, evrensel aklın emperatif yasasını takip eder, hukukilik ise devletin yasalarına itaattir. Fakat yalnızca evrensellik kıstasına uygun olan maksimler, kurallar ya da normlar ahlâken bağlayıcıdır, zira diğeri çelişiktir. Her şeye şamil bir teleolojinin ya

¹⁵ Ibid., s. 30.

da kabul edilebilir bir iyi fikrinin yokluğunda ahlâkîlik, öznelarası empirik temelini yitirir ve tek başına yalıtılmış bir özneyi temel almak zorunda kalır. Ne var ki rasyonalizm, sübjektif ahlâkîliğe karşı kuşkuludur, zira bu, etik özü evrensel yasa biçiminde konumlandırarak sübjektivizm ve rölativizm iması içerir. Modernitede, yerel anlam ve değer birlikteliklerinin yok edilmesinin paradoksal sonucu, evrensellüğün, normatif genelliğin gerçek anlamı haline gelmesidir.

Kantçı devrim, anlamın temelini ve hukukun zeminini ilahi ve aşkın olandan beşeri ve toplumsal olana kaydırmıştır. Bu hukuk, dolaysız ve mutlak olarak buyurur ve yükümlü kılar, fakat ne bir iyi anlayışından kaynaklanır ne empirik ya da toplumsal bir kıstası veya topluma ilişkin bir teori içerisinde yer alan herhangi bir betimleyici önermeyi takip eder. Ahlâkî yasa, biz onun doğasını ya da işleyişini sorgulamaya başlamadan evvel bize sunulmuştur. Fakat bu ilk radikal adım, bütünleştirilebilir bir akıl toplumunda yaşadığımız iddiası ile birlikte sona erer. Rasyonel insanların hepsinin eylemlerini idare ederken kabul edilebilecek ve arzu edilecek ilkelere dayalı olarak davranmak, ben'in arzu ve eylemlerinin ötekilerinkiyle uyumlu ve tutarlı olduğunu varsaymaktır. Bu varsayım, ahlâkî normları bir iyi fikrinden çıkarmanın epistemolojik bir emperyalizme dönüşmesi gibi, ahlâkîliği de bir ontolojik emperyalizme dönüştürür. Kantçı pratik felsefe eleştirimizi şu şekilde özetleyebiliriz: Adalet açmazının, akıl, özgürlük ve yasanın sentezlenebilmesinin çözümü modern öznenin doğuşundan geçmektedir. Fakat bu otonom özne için ahlâkî olan, başkası, benim itibar ve davranışına ilişkin, hukukun varlığının bir örneği ve kanıtı olmak dışında bağımsız hiçbir talebe sahip değilken, münhasıran hukuka itaattir. Ayrıca (ahlâkî) yasa işleyişi için evrensel topluluk ufkuna başvurur. Ne var ki böyle bir topluluk var olmadığından ve yaratılmayacağından, ona yapılacak göndermeler, etik bir adalet iddiasından mahrum olan devlet hukukunu rasyonelleştirme ve meşrulaştırma işlevi görecektir.

Kant'tan sonra, bütünsel etiko-siyasal adalet anlayışının çeşitli unsur ve problemleri, yeni ortaya çıkan disiplinlerce soruşturulup çözülme kavuşturulmak üzere parçalara ayrılmıştır. Siyaset felsefesi ve si-

yasal iktisat, adalet ve güç kullanımının meşru temelleri sorunlarıyla meşgul olmuştur. Diğer yandan ahlâk felsefesi, toplumsal örgütlenme, kamusal erdem ve iyi problemlerini sorgulamayı bir yana bırakır, özel, hatta neredeyse münferit bir vicdan alanına çekilir ve bireysel ahlâkî eylem hakkında büyük oranda soyut spekülasyonlara yoğunlaşır. Artık bundan böyle otorite, dışsal ilkelere ya da yasa-koyuculara gönderme yapmaksızın haklılaştırılmalıdır. Fakat klasik idealin yıkımından ve etiğin bireysel vicdan alanına temlikinden sonra hayatta kalan sosyal adalet anlayışı ağır bir darbe aldı. Toplumsal ve siyasal adalete ilişkin liberal kuram, yalnızca bireylerin hak ve mülkiyetlerinin güvence altına alınmasıyla ilgilenir ve yasalar arasına sıkışmış insanların tercihine bırakılan iyi yaşam hakkında hiçbir iddiada bulunmaz. Liberal kuramın reçeteleri ahlâkî yasanın formundan kaynaklanmakta ve çelişmezlik ilkesinin işleyişi ile tanımlanmaktadır. Bu kısıtlı anlayış içerisinde, sosyal adalet alanı kaynakların, fırsatların, ödül ve cezaların adil dağılımına doğru genişlerken, biçimsel ya da yasal adalet yalnızca, belli bir kategoride yer alan herkese aynı kuralın uygulanması ile ilgilenir.¹⁶ Fakat bu baskın modern hakkaniyet olarak adalet anlayışı, “bir zamanlar ‘adalet’ diye anılan ‘erdemler genel toplamı’nın sefil kalıntılarından başka bir şey değildir. Sosyal-siyasal adalet safhasında, yalnızca *minima moralia* varlığını sürdürmektedir.”¹⁷

Hukuk kuramı da biçimsel adalet nosyonunu ana gerekçesi ve meşguliyeti haline getirmiştir. Sonuç itibariyle, gerek kurum gerekse otorite ve toplumsal bağların zayıflamasına ilişkin kuramsal bir çözüm olarak modern hukuk, etiğin bir kenara bırakılışının en radikal biçiminde uygulandığı bir alan olmuştur. Hukuk kuramı, hukukun özgüllüğünü, her türlü değer ve öz mülâhazalarını programatik olarak kendi çalışma alanı dışında bırakarak temellendirmektedir. Fakat hukuk aynı zamanda, değer uzlaşısı yokluğunun ve içi boşaltılmış normatif alanın ana ikamesi olarak sunulur. Modern hukuk kuramının büyük çoğunluğu için hukuk, kamusal ve nesneldir. [Hukukun] vazedilmiş kural-

¹⁶ Cahim Perelman, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

¹⁷ Heller, op.cit., s. 93.

ları, ‘nesnel’ bir tarzda bulunabilen ve tahkik edilebilir ‘gerçek’lerle yapısal olarak eşdeğerdir; bireysel tercihlerin kaprislerinden, ön yargı ve ideolojiden muaftır. Usulleri teknik, iş görenleri bitaraftır. Hukuka değer bulaştırılması, onun toplumsal ve siyasal çatışmaları, önceden varolan kamusal kuralların anlamı ve uygulanabilirliğine ilişkin idare edilebilir teknik uyuşmazlıklara dönüştürebilme yeteneğinden taviz verilmesi anlamına gelir. Ahlâkilik de en az siyaset kadar belli bir mesafede tutulur. Aslında çağdaş hukukilik uyarlaması içerisinde hukukun üstünlüğünün temel gereği, her türlü sübjektif ve rölatif değerın hukuk sisteminin işleyişinin dışında bırakılmasıdır. Hukukun etiko-siyasal değerlendirmelerden bu yalıtılmışlığı, güya iktidarı gayri şahsi yapacak ve yurttaşlarla devlet görevlilerini, insanların kurallarının aksine kuralların kuralının duygulara yer olmayan gereklerine eşit bir şekilde tâbi kılacaktır. Sonuç olarak, adalet eleştirel karakterini yitirmektedir. Adaleti yasallıkla özdeşleştirmenin moderniteye varana kadar uzun bir tarihsel geçmişi vardır. Ne var ki bu kurumsal-biçimsel adalet anlayışı bir eleştiri değil, yalnızca mevcut hukuki sistem için mahcup bir özür anlamına gelir.

Yüz Etiği

Moderniteyle birlikte otoritenin temellerinin ve anlamın sekülerleşmesi, aklın evrenselleştirici yetisi üzerindeki iktidar iddialarına ve eleştirisine dayanan her türlü dışsallık ya da aşkınlık ilişkilendirmesinden yoksun, bağımsız normatif ahlâkilik ve hukukilik alanları ortaya çıkardı. Postmodernite biliş, akıl veya *a priori* olarak öngörülen iyi kavramı üzerindeki eylem zeminine ilişkin yüceltilmiş girişimlerin tükenişini kabul eder ve yeni bir etik farkındalığın ortaya çıkışına dikkat çeker. Ne var ki klasik teleolojinin tarihsel olarak tükendiği ve dinsel aşkınlığın yaygın ya da tekdüze kabulleri yönetemediği bir durumda, iki alanın yeni bağlantısı başka bir iyi anlayışından geçmelidir. Tarihimize ve deneyimlerimize sağlam bir şekilde konumlanırken, hukukun çatışkısını yeniden postmodern adalet açmazına dönüştürmek için, ahlâkî ve hukuki pratiklerimizi eleştirmemizi sağlayacak yarı-aşkın etik ilkelere ihtiyacımız var. Başkalık deneyimi keşfimizin başlangıç noktası olabilir.

Başkalık felsefecisi Emmanuel Levinas kuramını¹⁸, ben ve başka arasındaki değişen ilişkilere dayandırır: Etik alanı var eden, hâlihazırda ve temsil edilemez bir bedensellikte yaşayan başkası ile benzersiz bir karşı karşıya geliştirebilir. Levinas etiği, geleneksel ahlâk ve hukuk felsefesinden tamamen farklı bir girişimdir. Hukukun yeniden etikleştirilmesini talep eder, fakat yasalar bütününe yeniden dâhil edilip, yürürlüğe konan bu etik özün, münhasıran ahlâkî faillerce izlenen kurallar ve ilkeler toplamını inşa eden geleneksel ahlâk felsefesiyle çok az ortak noktası vardır.

Levinas, ben ve başkası arasındaki mesafeyi indirgeyen ve farklıyı aynıya dönüştüren dünyaya karşı, Batı felsefesinin ve etiğinin ortak bir tavrı paylaştığını iddia eder. Klasik Yunan çağından beri felsefe, odak noktasına *Varlığın* anlamı hususundaki spekülasyonları koyar ve çeşitli biçimlerde *Varlık* meselesinin aklın kurallarıyla yönetildiğini ileri sürer. Ontolojik alan kuramsal zorunluluğun gereklerini izlediğinden, evrensel logos, gerçekliğin yapısını yansıtır ve ortaya koyar. Bu ontolojik totalitarizmin kalıntıları felsefî yapıyı ortaya çıkarır. Bunun modern versiyonunda ise tüm bilginin başlangıç noktası bireysel bilinç olur ve aynıdan farklılaşmanın sonucu, başkasının varlığını bilebildiğim ve onun zihinsel yaşamını anlayabildiğim keşif koşulları altında epistemolojik bir soruna dönüşür. Heidegger ‘ben’in tarihsel ve toplumsal doğasını vurgular. Ben, ona göre, ötekilerle karışmadan oluşmaz: “Başkaları ile, yalnızca benim dışındaki herkesi -‘Ben’in karşısında durduklarını- kastetmeyiz (...) kişinin arasında olduklarıdır (...) Dünya daima başkalarıyla paylaştığım bir yerdir.”¹⁹ Başkasıyla birlikte yaşanmayan bir yaşam yoktur. Ben, başkasını kendi imgesinde varsaymaz, fakat kendini keşfederek, eş zamanlı olarak ötekini tanır.

Öte yandan Heideggerci ontoloji, *Varlık* sorusunu öne çıkararak, varolanlar ve *Varlık* arasındaki ilişkiyi felsefenin temel konusu haline getirir ve başlangıçtaki *ethos* adına etikten doğrudan vazgeçer. Heidegger’e göre, dünyayı paylaştığımız ‘biz’deki ben ve başkası eşit

¹⁸ Bkz. Emmanuel Levinas, *The Levinas Reader*, ed. S. Hand, Oxford: Blackwell, 1989.

* Ben (*self*) ve başka (*other*), ‘benlik’ ve ‘öteki’ şeklinde de çevrilmiştir. (ç.n.)

¹⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie and E. Robinson, New York: SCM Press, 1962, ss. 144-145. [Türkçesi: Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora: İstanbul, 2011]

katılımcılardır. Ne var ki *Varlığın* anlamı hususundaki kaçınılmaz spekülasyon benim kendi varoluşumu soruşturmamdan başlar ve ontolojinin ‘ben’le meşguliyetine döner. Bunun riski ise *başkasının* daima bir *başkası*, ‘ben’in karşıtı, bir tehdit, bir tehlike olmasıdır.

Ontolojik felsefe etiğe döndüğünde, *Varlığı*, saf aklın hükümrânlığında bulunmayan bir nitelik olan özgür irade varsayımı ile tamamlamalı, ardından özgürlüğü aklın gereklerine tâbi kılmalıdır. Böylece evrensel *Logos*, bir eylemin ahlâken geçerli doğasını belirleyen kıstasları sağladığında, hem zorunluluk hem ahlâkî bir yükümlülük olur. Kantçı ahlâk felsefesinde uyulması gereken yasayı çıkaran öznedir. Fakat bunu yapabilmesi için mantiken özdeş değilse de benzer olan ve ego konusunda yatkınlık gösteren bir evrensel varolanlar topluluğunu varsayması gerekir.

Bu nedenle başkasına saygı, Kantçı ahlâkiliğin de koşulsuz temel ilkesidir. Fakat bu saygı, en az benim kadar yasaya boyun eğen bir başkası olgusuyla harekete geçer ve benim kendi saygımın bir boyutu olur. Başkasını, benim gibi ahlâk yasasınca yönetildiği müddetçe özgür bir özne olarak algılarım ve ona, hukukun işleyişinin en iyi kanıtı olarak, itaati için kendi saygımı sunarım. Başkası, ne olduğuma ve ne olmam gerektiğine ilişkin fikrime uyduğu sürece anlaşılır.

Şüphesiz, başkasının hukukla yönetildiğinden tam olarak emin olamam, fakat buna inanmalıyım; onun fiil ve davranışlarının hukuka uygun olduğunu, buna dair bir kanıtım olmasa da hukukun ona hükmettiğini kabul etmeye mecburumdur; tikelin (edimin) evrenselin (yasanın) örneği olarak nasıl varolabildiğine ilişkin bir model, bir ‘tip’ olarak başkasının tâbiyetine ihtiyaç duyarım, buna mecburum. Bu, hukukun bir başkasında, onu başkası olarak var eden işleyişinin anlamıdır.²⁰

Hukukun işleyişini “başkasının tikel -irrasyonel bir şekilde dürtüsel- doğasını, evrensel doğa sistemine rasyonelce indirgeyen” bir acıda anlar, “ötekinin iradesinde bir motif olan ve nesnelerinden duyumsal bağları kesip atan bir evrenselle cezalandırmayı”²¹ duyumsarım.

²⁰ Alphonso Lingis, *Deathbound Subjectivity*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989, s. 179.

²¹ *Ibid.*, s. 179.

Otonom öteki, hukukun ibretlik örneği olur: Ötekinin acısında ve kederinde tüm duygusal temayüllerimi ve cinsel dürtülerimi edilgenliğe indirgeyerek bana da cefa veren evrenseli hissederim. Hem ben hem öteki, “evrenselin tezahürü önünde tikel ölümü”²² mukadder kılan bir yasaya itaat eden örnekler olarak otonomuzdur. Ahlâkî özne epistemolojik özne kadar yalıtılmıştır ve bunun bir sonucu olarak ahlâkilik, en evrensel ve ayrımcı olmayanda temellenmelidir. Ancak hem Heidegger’in hem MacIntyre’in ileri sürdüğü üzere, ahlâkî fail çok az şeyle başlar ve ahlâkî edim için kural ve kıstas arayışı, bu arayışın başlamasına neden olan temel gerekçe sebebiyle başarılı olamaz. Bu gerekçe, dünyanın anlam ve amacına ilişkin değerler konusunda hemfikir olunamamasıdır. Tüm bu örneklerde hareket, öznenin ve içeriden dışarıya, özneye bir engel ya da öznenin bir uzantısı olarak takdim edilen ötekine doğrudur. Özgürlük, “hiçbir başkalığın Aynı’yı engelleyip mani olmamasının güvencesidir. Başkalığa doğru yapılacak her *çıkış*, ben’e, zihinsel bir ödül olarak dönecektir.”²³

Başkalık etiği, geleneksel felsefenin bu gibi ontolojik ve epistemolojik varsayımlarına ve ahlâk-hukuk felsefesindeki uygulamalarına meydan okur. Başkalık etiği, ötekiyle başlar ve ötekinin aynıya indirgenme biçimlerine meydan okur. Öteki, benin alter ego’su [öteki ben’i] ya da ben’in uzantısı değildir. Ne de öteki, daha sonra bir bileşimde toplanabilen diyalektik ilişkideki benin olumsuzlamasıdır. Heidegger çok doğru bir şekilde ‘ben’in tarihsel ve sosyal doğasını vurgular. Fakat öteki, benle aynı değildir; Heidegger’e göre, dünyayı paylaştığımız ‘biz’in ben ve öteki tarafları birbirine eşit değildir. Keza Sartreçi varoluşçuluktaki tehdit edici dışsallık ve benliği nesneye dönüştüren esaslı bir yokluk da değildir.

Önce öteki gelir. Öteki dilin, benin ve yasanın varlık koşuludur. Öteki, beni daima şaşırtır, gedik açar. Öteki, benden önce gelir ve bana: ‘Nerede duruyorsun’dan ziyade (hatta bunun yanında) ‘sen kimsin’ sorularını yöneltir. Tüm ‘kim’ soruları temel (de)ontolojik

²² Ibid., s. 183.

²³ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell, 1992, s. 6.

hamlelerde son bulur. *Varlık* ya da kartezyen bilincin ‘Ben’i ve Kantçı aşkınsal özne, benle başlar ve onları *imitatio ego* [sahte ben] olarak yaratır. Ancak başkalık felsefesinde öteki, benliğe ya da farklılık ay-nıya asla indirgenmez.

Başkasının göstergesi yüzdür. Yüz biriciktir. Ne yüzle ilgili karakteristikler toplamıdır ne empirik bir varoluştur ne de ruh, benlik ya da özneelliğe saklı bir şeyin temsildir. Yüz, olmayan bir mevcudiyeti temsil etmez ve tam da bu nedenle bilişsel bir veri olamaz. Duyular çatışmasına ve organların tanzimine maruz kalmayan bir bütünlükte sözü ve bakışı, konuşmayı ve görmeyi bir araya getirir. Düşünce sözde, söz yüzde yaşar; konuşma daima bir yüzü hitap eder. Başka, başkasının yüzüdür. “Kesinlikle şu anda, yüzde, Başkası –hiçbir metafor olmaksızın- benimle yüz yüze gelir.”²⁴ Yüz, kimin ne ve kime borçlu olduğunu gösteren her türlü sözleşmeye ve uzlaşmaya öncel olan öteki kişiye minnettar, yükümlü ve borçlu olduğuma ilişkin kendimdeki etik kavrayışla beni hâkimiyeti altına alır. Kavramak bir şeyi kendimin yapmaktır. Fakat başkasının yüzü evcilleştirilemez ya da tüketilemez; başkalık, yüz sorumluluğumu yerine getirmemi talep ettiği oranda dışta, yarı-aşkın, biricik ve kırılımandır. Yüz-yüze ilişkide ben, tamamen oracıkta ve geri dönülemez bir şekilde benimle yüz yüze gelen başkasından sorumluyumdur. İstiraplı bir yüz buyruk, hususi edime ilişkin bir emir tebliğ eder; ‘beni öldürme’, ‘beni ağırla’, ‘bana barınacak yer ver’, ‘beni besle’. Etik buyruğa olası tek cevap ise şudur: “Ötekine anında saygı duymak (...) zira bu tür bir saygı, evrenselin tarafsızlık unsurunun ve Kantçı anlamıyla yasaya saygının içinden geçmez.”²⁵

Ötekinin talebine beni mecbur bırakan başkalık etiğinin ‘özü’dür. Fakat bu ‘öz’, örnek bir kavrama, yasanın uygulanmasına ya da evrensel egonun bir özelliğine dönüştürülemeyen başkasının öz-olmasına dayanır. “Öteki, mutlak yoksulluk göstergeleri ile birlikte benim algı alanımda ortaya çıkar. Kendisine izafe edilenler olmaksızın,

²⁴ Levinas’tan aktaran: Jacques Derrida, *Writing and Differences*, London: Routledge&Kegan Paul, 1978, s. 100.

²⁵ Derrida, op.cit., s. 96.

ötekinin yeri, zamanı, özü yoktur; talebi ve benim yükümlülüğümden başka bir şey değildir.²⁶ Başkasının yüzü bana döndüğünde, o komşum olur, komşuluk hukukundaki gibi değil. Mutlak farklılık ve başkalık olarak komşum, aynı zamanda tuhaf ve yabancıdır. Ötekinin çağrısı doğrudan, somut ve kişiseldir; bana yöneltilir ve ben de bu çağrıya karşılık verecek yegâne kişiyimdir. Ahlâk felsefesinin aksine, ötekinin talebi evrensel akla ya da yasaya değil, ötekiyle somut tarihsel ve empirik karşılaşmaya bağlıdır. Beni ahlâkiliğe tevdi eden ve bağlayan, etik bir özne yapan tam da bu yerleşik karşılaşma ve tekrar edilemez tekil taleptir. İlişkimiz zorunlu olarak bakışimsız ve karşılıksızdır, zira ötekinin tekil talebi sadece bana yöneltilir. Eşitlik, denklik değil, mutlak bir simetri yokluğudur. Bu, başkasının bana ilişkin doğrudan ve kişisel çağrısıyla ortaya çıkan bir başkasının sonucudur. Başkasının yöneldiği kişi, evrensel ego ya da hukuki kişilik değil, her şeyden önce Antigone'un keşfettiği gibi, 'ben'imdir.²⁷ Özgür olmak, benim yerime başka hiç kimsenin yapamayacağı şeyi yapmaktır.

Tanrı'nın ölümünden sonra aşkınlık tarihe yerleştirilmelidir. Ötekilik deneyimi, her türlü bütünlüğün ötesine uzanan, bütünlüğün kırıldığı noktaya bizi götüren ve bütünlüğün koşullarını belirleyen bir durumdur. Beni tanımlayan öteki, aynı zamanda paradoksal bir biçimde bana "dışsallık ya da aşkınlık ışığını da verir."²⁸ Bu empirik-tarihsel aşkınlık, norm için başkalığı unuttuğunda ve evrensel tarihin ya da aklın yargısı için tekilliği yıktığında, hukuki ve tarihsel yargıları eleştiren ya da onlarla yer değiştiren görünmez bir hükmün, yargının temeli olur. Görünmez hüküm ya da yargı öznelliğin, hukukun ve siyasetin ötesindedir, fakat arkasında durduğu örtüden kurtulmalı, açığa çıkmalıdır. Ancak o zaman, başka bir hükmün, yasanın kıstası olacak adalet hükmünün temeli haline gelir.

²⁶ Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester University Press, 1988, s. 111.

²⁷ Costas Douzinas and Ronnie Warrington, *Justice Miscarried: Ethics and Aesthetics in Law*, Hemel Hempsted: Harvester Wheatsheaf, 1994, 2. Bölüm.

²⁸ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969, s. 24.

Başkalığın Hukuk Kuramı

Peki, bu sorumluluk etiğini hukuka nasıl uyarlayabiliriz? Pre-ontolojik ve pre-rasyonel statü iddiasında olan ve yüzün biricikliğini vurgulayan başkalık etiğinin, evrensellik iddialarına sahip bir meşruiyet için hukuk imparatorluğunu, koşulların ve kişilerin konumlandırmasını hükmün rasyonelliğine dayandıran bir söylemle ne ilişkisi olabilir? Eğer etik karşılık, ihtiyaç halindeki yüzün arızı ortaya çıkışına dayanıyorsa, bu anlık etiğin ötesine geçerek, hukukun yeniden etikleştirilmesine hizmet edecek bir adalet olabilir mi? Başkalık etiği genelleştirilip hukukun adaleti yapılabilir mi?

Başkalık etiği dolaysızdır; sorumluluk hissi, hukukun temelinde yatan ‘yapmalısın’ ve ‘yapmamalısın’ı bana buyuran ve benimle konuşan ‘içsel bakış açısı’ öteki ile yüz yüze geldiğimizde ya da ona yöneldiğimizde karıştığımız ve bulaştığımız bir olgudan, birinin diğerine yakınlığından kaynaklanır. Başkasına yakınlığımda, hukukun içinde ya da dışında, başkasının mutlak bakışsızlığıyla meşgulümdür ve kendimi geri dönülmez, vazgeçilmez bir ikame ilişkisi içinde bulurum. Etik eleştirimizin temel gayesi, hukukun etik anlamını tetiklemek ve onu *dikenin sunağı* (*altar of dike*) önüne geri getirmektir. Bu tür bir eleştiri, adalet ya da *dike* adına yürütülür. Şüphesiz hukuk, hesaplama, sistematikleştirmeyeyle ilgili bir şeydir; önüne gelen talepleri düzenler, bütünleştirir. Hukuk bu tür talepleri evrenselleştirilebilir hakların diline, hukuki kişiliklere ve usuli kurallara dönüştürür ve tüm bu talepleri birbirine eşler, eş zamanlı ve kıyas edilebilir kılar.²⁹ Ne var ki neredeyse tanımı ve doğası gereği hukuk, farklının farklılığını, ötekinin ötekiliğini unutmuş görünür. Dolayısıyla hukukun, etikle, sonsuzla, ötekiyle bütünleştirilemez ve ayarlanamaz bir anda karşı karşıya gelmeyle başladığını söylemek, olgulara aykırı gibi görünmektedir. Yine de hukuk düzeninin bütünleştirme eğilimini rahatsız edecek bir hukuk politikası tahayyülümüzü dayandırabileceğimiz temel, *dike* olarak adalet veya ‘etik olarak hukuk’tur. Bu tür bir politika, hem ontolojinin kapanışını engelleyen bir aşkınlık ve dışsallık noktası

²⁹ Örneğin bkz. James Boyd White, *Justice as Translation*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1991.

olarak, hem dışta bırakılmış, temsil edilemez bir siyaset ve hukuk teorisi olarak ötekinin yeniden görünmesine imkân tanıyacaktır.

Klasik liberal ifadeyle, kurallar yasa önünde eşitliği güvence altına alır ve tarafların özgürlüğünü garantiler. Ne var ki bu eşitlik biçimsel olmaktan öteye gitmez: Özgül tarihi, davacı tarafın, kuralın takdir edilmesini ve tedbirlerin uygulanmasını sağlamak üzere hukukun önüne getirmesine yol açan saik ve ihtiyacı zorunlu olarak göz ardı eder. Hukuki özgürlük için de aynısı geçerli: [Hukuki özgürlük] Mevcut hukuki formlar ve haklar repertuarına razı olma özgürlüğü; hukukun takdir ettiğine katılmamayı tercih etmeye izin vermeyen bir tehdidin eşlik ettiği, hukuki norma itaatsizliğin *tout court* [kısaca] hukukun üstünlüğüne itaatsizlik anlamına geldiği ve hukuki form dışındaki yaşamın sönümlendiği bir özgürlüktür. Bu tür kurallar ve zihniyet yapıları şaşılabilecek şekilde ahlâk dışıdır, zira etik sorumluluk yerine önceden belirlenmiş ve ahlâkî olarak tarafsız kuralların mekanik bir tarzda uygulanmasını; adalet yerine ise adli işleyişi ikame etmeyi taahhüt ederler. Dahası da vardır; ahlâk felsefesi, varlıkbilimsel sömürgeciliğiyle, anonim bir ötekine ihtiyaç duyar ve onu yaratır. Öte yandan soyutlama ve genelleştirme kaygısını paylaşan hukuk, tekil insanları anonim hukuki öznelere dönüştürür. Fakat hukuki özne de bir kurgudur ve doğal (hukuki) özne tüzel kişiden çok daha fazla uydurmacadır. Rawls'ın³⁰ kurgusu ile hukukunkiler arasındaki fark, hukuki öznenin, ahlâk felsefesinin soyutluklarının aksine, acı ve ıstırap çeken gerçek insanlara giydirilmiş bir dış kişilik, maske, perde ya da gözbağı olmasıdır. Bu nedenle hukukta ve hukuk kuramında, öznenin yüzünden maskeyi, adaletin gözlerinden gözbağını çekip almak iki kat önemlidir. Öyleyse hukukun içerisinde, biçimsel hukuksallığın giz perdesinin ardında, etik bir kalıntı bulabilir ve onu aşabilir miyiz?

Levinas *Otherwise than Being [Olmaktan Başka Türölü]* kitabında etik ve ontoloji karşıtlığı için temel bir metafor olarak *söylenen* (*saying*) ve *söylenmiş* (*said*) arasındaki farkı öne çıkarır. Karşıtlık, ne aynı fenomenin iki boyutu arasındadır ne söylenen ile söylenmiş arasındaki karşıtlık bütünleştirilebilir diyalektik bir ilişkidir. Bu ikisi

³⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

hem birbiriyle ilişkili hem birbirinden tamamıyla ayrıdır. Söylenmiş, köklü bir şekilde ötekine müracaat eden ve seslenen bir söylenenden kaynaklanır. Ancak söylenen, söylenmiş/duyulmuş olur olmaz, betimleyici ya da tanımlayıcı bir önerme veya öznenin yükleme tahsis edildiği bir yargı biçimini alır (Y, Z'dir). Betimleyici önerme, Levinas'ın belirttiği gibi, hakikati ifade eder; kamusaldır, genelleştirilebilir ve neseldir; söylenmiş, varolanın anlamıyla ilgilenen, özlere *Varlığın* mevcudiyetine ait olan kavramları ve kurumları temalaştıran ontolojinin diline yerleşir. Fakat ontolojik felsefe *Varlık* ve varolana dair sözlü biçimdeki tüm spekülasyonların daima öteki(ler)ne hitap ettiğini unutmuştur. Felsefe açısından münhasır müdahale alanı söylenmiş olan ya da metindir. Söylenen, yani konuşma-duyma edimi ya da yüz yüze ilişkide en azından iki kişiyi kapsayan ve art zamanlı meydana gelen performans, konu dışıdır. Aslında yapısalcı dilbilim dile getirme edimini inceler, fakat bu incelemeyi dile getirme edimini söylenmişe, şimdi ve burada meydana gelen bir söylenen olarak köklü doğasını kaybetmiş bir durumun ifadesine indirgedikten sonra yapar. Söylenmişin zamanı eş anlıdır, birleşiktir ve yapısı doğrusaldır; geçmişin, şimdinin ve geleceğin düzenli silsilesi süreklilik gösterir. Bu, aynı zamanda (hukuki) yorumun da zamanıdır. Öte yandan söylenenin zamanı art zamanlıdır; tekrar edilemez anların, olayın meydana geldiği özgün zamanın, süresiz ve öngörülemeyen dizgesiyle dağınık düzenidir. Bu etiğin zamanıdır.

Levinas, başkalık etiği ile ana sembol ya da araç olarak her şeyi gören gözü (*theorein, theoria*, görmek, bakış) kullanan Batı ontolojisi arasındaki farkı vurgulamak için işitme metaforunu kullanır. Fakat bu metafor, başkalığın öneminin hâlâ farkında olduğu anlaşılan hukukun en etkili alanını tespit etmemize yardım eder. Hukuk bu metaforu, kendi usulleri içerisinde kabul eder ve belli oranda diğer karar vericilere ve yargıçlara dayatmaya çalışır: Konuşma-duyma ilkesi, *-audi alteram partem-*, ötekine konuşma izni verir, başkasını yargılamadan önce onu dinler. Bu doğal adaletin ilk ilkesi olduğu gibi, aynı zamanda *dikenin* de ilk ilkesidir. Yargıcın ötekini dinlemesi gerektiğine ilişkin emir, ilk bakışta mantığın bir gereği olarak açıklanabilir. Ceza hukuku ve yargılama usulüne baktığımızda kasıt, öngörülebilirliğin,

tahmin edilebilirliğin bir gereği ve birinin edimlerinin kabulü olarak tanımlanır. Diğer alanlarda olduğu gibi, burada da, hukuk, tüm bu gibi meseleleri kapasite sorunu olarak ele alarak ya da meseleleri, davalının eylemlerinin sonuçlarını meydana getirme kastıyla mı edimde bulunup bulunmadığına ilişkin biçimsel bir soruya indirgeyerek iyi ve değer boyutlarını saf dışı eder. Suçun faili, sorumluluğunu yüklediği bu edimleri otonom bir şekilde ister, hesaplar ve gerçekleştirir, fakat suçluluk meselesine ilişkin herhangi bir ahlâkî mevcudiyet söz konusu değildir. Ne var ki modern eylem teorisi kasıt ile öngörülemez ya da istenmeyen davranışların sonuçları arasında bir ayrım yaptığından, davacıyı dinlemek, ediminin sınıflandırılması ve sorumluluğun belirlenmesi için temel bir ön koşuldur. Yargılama usulü, davacının suskunluğunda tam olarak yürümez. Bu usul, özellikle özel hukuk davalarında, davacı kişisel olarak nadiren dinlendiğinde bir formaliteye dönüşmüş olabilir, ama yine de yargılamanın meşruiyeti büyük oranda sözlü prosedüre dayanır.

Öte yandan *audi* [işitme] kuralı hukukun, soyut hukuki kişinin genel özelliklerini ve karakteristiğini dikkate alıp karara varmaktan ziyade, önüne çıkan tekil kişiyle ilgilendiğini de gösterir. Ötekini dinlememek, onun insanlığını yadsımak, ona ahlâkî değer ve kapasitenin temel niteliklerine sahip değilmiş gibi davranmak demektir. Dahası tekil ötekini işitme isteği, hukukun temel iddiasına yani kişilerin münhasıran geniş kategorilerde sınıflandırılarak yargılanmasını ve genel kuralların uygulanma örnekleri olarak onlara eşit davranılmasını talep eden bir adalet iddiasına zarar verir. İşitme kuralı, tüm hükümlerin mantıksal ön koşulu olarak ötekine tam ve biricik bir kişiymiş gibi davranılmasına ilişkin etik yükümlülük imkânına fırsat tanır.

Hüküm, bu yüzden, yalnızca ezeli *dike* hükmün imkân alanını açtığı için varlık kazanır ve uygulanabilir. İlk önce hukuki kurumun varlık kazanmasının nedeni, ben'in, ötekiliğe tartışmasız ve açık bir biçimde bağlı olmasıdır. En eski Yunan mahkeme salonları *agora* [meydan] ve en eski yargıç bir *histor* [tarihçi] idi.³¹ Ben, ötekine 'kulak vererek'

³¹ Homer, *The Iliad*, çev. R. Lattimore, London: Phoenix, 1961, s. 388. [Türkçesi: Homeros, *İlyada*, çev. A. Kadir, Azra Erhat, İstanbul: Can, 2012]; Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and the Law*, s. 66.

var olduğu gibi, hukuk da baştan beri bir anlatıyı işitmekle ilgilidir. Hukuk, insanın ahlâkiliği doğal olarak ötekini işitmeye yöneldiği için var olur. Seneca'nın *Medea*'da belirttiği gibi; "öteki tarafı işitmeden karar veren, adil bir karar verebilir, fakat kendisi adil değildir."³² Hukuk daima sonra gelir ve etîğin açtığı alan üzerine inşa edilir.

Fakat etik sorumluluğun, kim olduğu bilinmeyen ötekinin kapsayıcı talepleriyle başladığı söylenebilse bile, hukuk, üçüncü tarafın talep ve beklentilerini de karşılamalıdır. Biri hukuka başvurduğunda ya da hukukun önüne çıkarıldığında zaten çekişmeli bir durumun içindedir ya da en azından birden fazla kişiyle ihtilaflıdır; yargıç çoğunlukla iki tarafın çatışan taleplerini dengelemek zorunda kalacaktır. Aslında taraflar açısından düşünüldüğünde yargıcın kendisi, üçüncü taraftır; yargıcın edimi, anlaşmazlığı kişilerarası düşmanlık alanından çıkarıp kurumsal sınırların içine yerleştirir. "Öteki, diğer tüm insanlar arasındaki ilk kardeşlerdendir."³³ Ancak "diğer tüm insanların" birlikte varoluşu, ötekine karşı olan sonsuz sorumluluğuma bir sınır çizer.

Çünkü üçüncü taraf, ötekiyle karşılaşmamda daima mevcuttur, hukuk her ahlâkî edime müdahildir:

Adalet zorunludur, yani karşılaştırma, birlikte varolma, zamandaşlık, birleştirme, düzen, yüzlerin *görünürlüğü*; dolayısıyla yönelimsellik ve idrak, yönelimsellik ve idrakte bir sistemin kavranırlığıdır. Tam da bu yüzden adalet divanı önünde eşit koşullarda birlikte varolabilmektir.³⁴

Levinas açısından 'hukuk', Tevrat'a gönderme yapar ve Levinas'ın Talmud okumaları, hukuk nimeti karşısında minnettar olan Yahudilerin kayıtsız şartsız rızalarının dokunaklı bir analizini içerir. Bu, herhangi bir sorgulama olmaksızın gösterilen rıza ve herhangi bir kavrayış ya da bilinçli yandaşlık olmaksızın bir edime bağlılıktır. 'Hukuk' kavramının bu kendine özgü kullanımı, Levinas'ın, hukuki kurumların faaliyetlerini tanımlamak için 'adalet'i kullanmasına se-

³² L.C. Seneca, *Medea*, çev. H. M. Hine, Aris and Phillips, 2000, ss. 5: 199-200. [Türkçesi: L.C. Seneca, *Medea*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: İş Bankası, 2010]

³³ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, London: Kluwer, 1991, s. 158.

³⁴ Ibid., s. 157.

bebiyet verir. Ötekine karşı sonsuz sorumluluğu sınırlandıran ve simetrik olmayan etik karşılaşmaya hesap etme, temsil, eş zamanlılık ve tematikleştirme unsurunu sokan, biziminde hukuk, Levinas terminolojisinde ise adalettir. “Adaletin düzeninde Ben ve Öteki, aynı eş zamanlı düzende bulunan aynılar ya da eşitler olarak karşılaştırılabilir (...) Adalet düzeyinde, Ben ve Öteki müşterek *polis*’in ortak vatandaşdır.”³⁵ Eşitlerin toplumunda, ben de ötekiler gibi başkasıyım; ben de meşru hak sahibi ve ötekine özen borcunun muhatabıyım. Klasik ‘polis’in aksine toplum iki niteliklidir: İlk olarak, öteki karşısında, eşit olmayan rehinelerin etik toplumu; benim de sorumlu olduğum ve ötekinin isteklerine karşılık verme ödeviyle bağlandığım, belirsiz fakat dolaysız etik ilişkiler ağıdır. Ancak toplum aynı zamanda hukukun müşterekliğini, eşitliğin hesaba katılmasını ve hakların karşılıklı uyumunu da kapsar. Bu noktada, adalet açmazının kilit önemde güncel bir görünümüne ulaşırız: Adil davranmak için ötekine, hem eşit ve normların simetrik uygulanmasını hak eden biriymiş gibi, hem etik bakışsızlığın karşılığını hak eden yegâne kişiymiş gibi davranmalısınız.

Etik toplum, söylenenin aktif modunda ifade edilen burada ve şimdinin eş zamanlılığında yaşarken, hukuk toplumu söylenmişin eş anlısıdır. Söylenen öznelliği ve bireyselliği yaratır, söylenmiş ise karşılaştırılmaz olanları karşılaştırarak temsilin, aklın ve bilincin alanını açar. Adalette,

her şey bir aradadır, biri, birinden başkasına ya da başkasından birine geçebilir, ilişkiye girer, yargılar, bilir, ‘peki ya...?’ diye sorar, konuyu dönüştürür (...) Söylenen, söylenmişte sabitlenir, yazılır, kitap, yasa ve bilim olur.³⁶

Etik hukuktan ve öznenen önce geliyorsa, adalet temsilin ve ika-
menin, diğer bir deyişle varolanın temelidir. Tam olarak bu anlamda hakikat adalettir; adalet, hakikatten türemez ya da hakikat yaratımı değildir, tüm hakikat iddialarının ve hukukun ortaya çıktığı, yargılandığı temelin kendisidir.

³⁵ Critchley, op.cit., s. 232.

³⁶ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, ss. 158-159.

Fakat söylenenden söylenmiş, etikten adalete ve hukuka doğru yol alırken ötekine olan sorumluluğumuzu ihlal etmez miyiz? Adalet mümkün müdür? Peşinen adalet ‘x ya da y’dir diyemeyiz. Zira bu tür bir tanımlama etik buyruğu soyut bir kurama ve ‘adil ol’a ilişkin hüküm ise boş bir yargı ifadesine dönüştürecektir. Adalet, teorilerle ya da hakikatle ilgili bir şey değildir, adil toplumun hakiki bir temsilinden türemez. Eğer hukuk hesap ediyorsa, insanları haklar ve yetkiler bahşedilmiş hukuki öznenin çeşitli *tiplerine* dönüştürerek tematikleştiriyorsa, o halde etik, belirlenemez, ölçütü olmayan bir yargı meselesidir ve adalet, hukukun sınırlı hesaplanabilirliğini ve belirliliğini başkalarının sonsuz açıklığı ile bir araya getirir.

Belirlenemez yargı fikri bizi, Aristotelesçi pratik bilgelik ve Kantçı reflektif yargı gibi görünüşte ilişkisiz iki geleneğe havale eder. Aristotelesçi etik, yeni Kantçılar tarafından ahlâkî ilke ile belirlenemez olması ve bu nedenle, (var-olmayan) erdem gibi küstah bir kararcılık kılığına girerek manipölasyonlara açık hale gelmesi açısından eleştirilir. Benzer şekilde, pratik yargı evrensel ahlâk yasasının belirlenmiş edimi olarak sunulurken, reflektif yargı ilkesi estetik konularla sınırlandırılır. Hâlbuki postmodern durum, adalet açmazına ilişkin farkındalığımızı arttırmıştır: Hukuki yetkiler, evrensel aklın sahte avantajı ya da modernitenin vaat ettiği ilke olmaksızın kurallar tarafından eksik belirlenerek çoğulcu bir minvalde ürer. Bu çoğulculuk, etik sorumluluk duygusu ve kaçınılmazlığı ile birlikte kararlara zerk edilir. Oysa aynı zamanda, evrenselleştirilebilir yegâne ilke kişisel özgürlüktür. Öyleyse pratik bilgelik ve reflektif estetik yargı geleneklerinden, ilkelere hukukuna eklektik bir uyarlama zorunludur.³⁷

³⁷ Bu yüzyılda Aristoteles ve Kant’ın pratik felsefelerini, özellikle bağlama bağlılık ve ahlâkî-siyasi yargıların biricikliğini de vurgulayarak kombine etmeyi deneyen ilk felsefecilerden biri Hannah Arent’tir. (Bkz. Hannah Arent, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978; Hannah Arent, *The Human Condition*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1958. [Türkçesi: Hannah Arent, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2009]; Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press, 1992, 4. Bölüm). Öte yandan Lyotard’ın son dönemdeki yazıları, pratik yargılara ilişkin Üçüncü Eleştirinin önemini göstermeye hasrolunmuştur. (Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*; Jean-François Lyotard, *Peregrinations: Law, Form, Event*, New York, 1988).

Aristoteles'deki *phronesis* ya da pratik bilgelik tutarlı bir yargı teorisi olabilir; zira kişiler ve edimler teleolojisiyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Etiğin amacı iyi yaşam idamesidir, ne var ki aynı şekilde her pratik, meslek ya da meşguliyet, iyi bir avukat, politikacı ya da marangoz çağırılmamıza izin veren, MacIntyre'ın 'mükemmellik standartları' dediği şeyle bütünleşir. İyi hayat, daima bir yerlerde bulunur, bizim için iyidir ve içinde bulunduğumuz çeşitli pratiklerin mükemmellik standartlarını hedefleyen eylemlerimiz ile hayatımızın, çeşitli serüvenler aracılığıyla, iyi ya da kötü, başarılımış bir hayat olduğuna bizi inandıran beklentiler, az ya da çok belirgin bir takım fikirler, umutlar ve hayallere ilişkin her türlü 'hayat planımız' arasında süregiden diyalog ve uzlaşmayı kapsar. Bu geçmişe karşın, *phronesis*, iyi yaşam kurmanın daha geniş tasarımı bir parçası olarak, çeşitli pratiklerin mükemmellik standartları kazanmasını sağlayacak yargılara ulaşmak için sağduyunun eşlik ettiği bir müzakere metodudur.

Öyleyse pratik bilgelik, kontrolümüz altındaki pratik meselelerde iyunin gerçekleştirilmesidir; bir praksis erdemidir. Sağduyulu biri iyi müzakere edebilir, düşünebilir ve "insanın ulaşabileceği şeylerin en iyisini"³⁸ hedefleyebilir. Teorik ifadelerin aksine pratik yargılar, özlerle, zorunlulukla ve değişmez ilişkilerle ilgilenmez; zamansal ve dolaylı karakterleri vardır ve olgusal durumların tam ve detaylı bir kavranışına dayanırlar. Teorik bilimler, genel ilkeleri ve fenomenler arasındaki biçimsel bağlantıları incelerken, pratik bilgi değişimi ve değişkeni "nihai ayrıntıları" ile birlikte ele alır, durumu kendi tikelliği içinde algılamayı dener.³⁹ Aslında, Aristoteles pratik yargıların tikelliğini bu algılamayla, *aisthesis* 'le, karşılaştırmaya kadar gider.⁴⁰ Tam da bu nedenle iyi hayatın amaçlarını değerlendirme bilgisi Aristotelesçi etiğin ufuklarını şekillendirirken, *phronesis* ahlâkî normları ve değerleri sadece bir ufuk olarak tanımlar. Adalet tartışmasında Aristoteles, yasanın genelleştiriciliği nedeniyle yetersiz olmasından ötürü eşitliğin, *epieikein*, yasal adaletin ya da *nomosun* bir tashihi olduğunu ileri sürer. Yasalar evrensel olsa da "insan davranışının ham maddesini"

³⁸ Aristoteles, op.cit., ss. 213-214.

³⁹ Ibid., s. 215.

⁴⁰ Ibid., ss. 219-220.

genel kavramlarla ifade etmek çoğunlukla imkânsızdır. Bundan ötürü “adalet ve eşitlik çakışır ve her ikisi de iyidir, (fakat) eşitlik daha üstündür.”⁴¹ Aristoteles hukuk açısından kuralı bir metafor olarak kullanmayı sürdürür. Ne var ki tanzim edilen konu “düzensiz bir şekle” sahipse yasa da kurşun Lezbiyen kuralı⁴² gibi olmalıdır: “Her ne kadar bu kural sert değilse de taşın şekline uyarlanabilir, dolayısıyla emir farklı koşullara uygulanmak için düzenlenir.”⁴³ Adalet ve farklı koşulların deneyimlendiği pratik yargı, kuralların uygulanmasının ötesine geçen bir sağduyuyu gerektirir. Aristoteles kazuistik bir yoldan gitmemiştir ve ortaçağdaki takipçileri gibi, iyi ve kötü eylemlerin bir sınıflandırmasını ya da listesini yapmamıştır.⁴⁴ Aksine, Aristotelesçi pratik yargı, durumun özgünlüğüyle, tekili tekil olarak algılama, kavrama ve yargılamaya ilgilidir.

Diğer yandan Kantçı ödev ahlâkı açısından pratik yargılar, belirleyicidir ve görevleri sadece tikel olanı evrensel ahlâk yasası altında toplamaktır. Estetiğin aksine pratik yargıların *factum rationis*’i, pratik akılda *a priori* aşkın bir ön koşul olarak verili olan yasayı takip ettiğine değindik. Bu biçimsel yasa, şu ya da bunu yapmaya ilişkin spesifik ödevlere değil, özne tarafından somutlaştırılması gereken genel bir ödev duygusuna ve yükümlü olmanın acısına ilişkin bir ödev sebebiyet verir. Oysa ahlâken iyiye öncülük ettiği için saygı duyulan ahlâk yasası ‘duyular üstü’ iken, ahlâkî eylemler olgular dünyasına ve duyular alanına aittir.⁴⁵ Defaten görüldüğü gibi, aklın bir unsuru olarak ahlâk yasası fikri ve evrensel özgürlük, empirik davranışları ihtiva etmez ya da yönlendirmez. Ahlâk yasası duyular üstü bir dünyaya aitse, Hegel’in Kant eleştirisinden bildiğimiz gibi, yasanın kendisi belirsiz bir kavram olur. Dolayısıyla özgür iradenin ahlâkî olması için yasalarca belirlenmiş eylemleri somut bir şekilde dışa vurması gere-

⁴¹ Ibid., s. 199.

⁴² Eski (klasik) Midilli adasında inşaat sektöründe kullanılan ‘Lezbiyen çetveli’, yumuşak kurşundan yapılmıştır ve düzensiz şekillenmiş nesnelerin çevrelerini ölçmek için eğilip bükülebilir.

⁴³ Ibid., s. 200.

⁴⁴ Bkz. Douzinas and Warrington, *Justice Miscarried: Ethics and Aesthetics in Law*, 3. Bölüm.

⁴⁵ Kant’tan aktaran: Benhabib, op. cit., ss. 130-131.

kir, fakat yasa somutlaşır somutlaşmaz saflığını yitirir ve aklın bir unsuru olma yetisini kaybeder.⁴⁶ Pratik yargının bu paradoksu, reflektif yargının analizinin etik ile ilgisi hususunda bizi uyarır.

Reflektif bir yargı, Lezbiyen meselesindeki gibi, bizi karşılayan ve önceden varolan herhangi bir genel kural olmaksızın iş gören tikel bir nesneden başlar. Estetik yargılar evrensellik iddiasında bulunur, fakat estetik yargıların yasası bilinmez, hatta aslında mevcut değildir, uygulanırken aktiftir, böyleyken bile daima olmak ve formelleştirilmek üzeredir. Evrensele başvuru, bir toplum vaadidir ve estetik yargıları arızı ya da kendine has tercih ve zevklerden farklılaştırır. Ne var ki toplum sanal kalmaya devam eder; estetik yargı toplumun varlığını ima eder, fakat bu lezzet ülkesi asla gerçek olmaz. Bu katı ön koşullar ya da nitelikler, estetiği, zorunlu olarak ihtiyaç, çıkar, arzu ya da kullanım mülâhazalarıyla kirlenmemiş saf biçimsel bir yargı yapar. Herkes, estetik bir nesneyle karşılaştığında güzellik duygusunun zevkini deneyimleyebilirken, özne, kendi yargısının imlediği ve dolayısıyla ötekiler için de bu yargıyı ulaşılabilir kılan kavramı ya da yasayı formüle edemez. Estetik yargılar, belirsiz bir evrenselin hizmetinde olsa da öznel ve bireysel kuralların araştırılmasının örnekleridir. İma ettikleri evrensel yasa ve toplum gerçekleştirilemeyeceğinden, onlar yalnızca “biricikliğinin kurucu niteliği olarak evrenselleştirme iddiasını taşıyan” her yargıda bulunan bir İdea’dır.⁴⁷ Estetik toplum, süregiden bir oluşma ve çözülme durumudur; yargının ufku ve ön koşuludur; öte yandan verilmiş her yargı, toplumun sonunu gösterir.

Bu analiz, hukukta adaletin ve etiğin yeniden canlandırılması için büyük önem taşır. Geleneksel Aristotelesçi *phronesis*, durumun ve bağlamın öneminde direnir, ne var ki artık varolmayan bir teleolojiyi esas almaktadır. Yargıç, modernite açısından *phronimos*’un klasik ve kazuistik modeline muhtemelen en yakın kişidir, fakat paylaşılan

⁴⁶ Benhabib, op.cit., ss.130-131.; Lyotard, *Peregrinations: Law, Form, Event*, s. 37.

⁴⁷ Lyotard, *Peregrinations: Law, Form, Event*, s. 38; krş. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. J.C. Meredith, Oxford: Clarendon, 1978. [Türkçesi: Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011]; Ayrıca (bkz. Costas Douzinas, Ronnie Warrington, Shaun McVeigh, *Postmodern Jurisprudence*, London: Routledge, 1991, 3. ve 10. Bölüm).

evrensel bir değer olmadığına, ötekinin hakkını vermenin ve hukuku adalete dönüştürmenin yeni yollarını tasavvur etmeliyiz. Modern hukuki *phronesis*, her tikellikte belirsiz bir evrenselliğin izini bulan reflektif yargılar gibi, norm ve olay arasında hareket etmelidir. Hukuki ödevin ve hakkın ahlâkiliği, hukuki kurumun yalnızca ctiğin başlangıçtaki -pratik yargıların yalnızca iyi (hayat) bağlamında işleyebileceği şeklindeki- sezgisine dönerek çağrıda bulunabileceği kaçınılmaz ve önlenemez çekişmeler ve adaletsizlikler üretir. Ancak modernitenin sonunda iyi, yalnızca ötekinin ihtiyaç ve taleplerine ya da muhtaç kişiye göre değil, beklentisi, adalet duygusunun doğasındaki tekilliğe ilişkin duyarlılığın yeniden uyanışı olan otonom kişinin kendi kendisini tanımlaması açısından da belirlenebilir. Ötekinin tastamam bir kişi olarak dinlenme talebi, diğer bir deyişle etik talep, hukuk usulü açısından, hukukun önündeki kişiye verilecek dinlenme türü ve ilgili hukuki kuralın yorumlanması ve uygulanmasının doğasına ilişkin belirli asgari iletişimsel ve ahlâkî gereksinimler ortaya çıkarır. Adalet duygusu, hukuku, ötekine ve iyiye döndürür. Ancak tekrar ederek şöyle bağlayalım: Hukukun kurala kaçınılmaz bağlılığı, adaletsizliğin hukukun kaçınılmaz bir koşulu olduğu anlamına gelir.

Yasalar ve yargılar performatiftir. Dünyada icra edilir ve dünyayı değiştirirler. Hukukun gerçekleşmesi, kişileri norma tâbi kılar ve onları kuralın örnekleri yapar: Öndeyiyi ve olguların resmi anlatı örüntüleri repertuarı altında kapsanmasını esas alır. Normatif formülasyonu yasayı bilişsel bir alan, temsilin, yorumun ve betimlemenin konusu yapar. Yukarıda gördüğümüz gibi, normun 'biz'i, yani yasanın otoritesi, farklılıkların tasfiyesine, düzenlenmesine ve kısıtlanmasına, kişilerin nesneleştirilmesine ve koşulların genelleştirilmesine dayandırılır. Hukuk, hem bir temsiliyet nesnesi olur, hem tüzel ya da gerçek hukuki özneyi yaratır. Fakat temsil edilebilir ve bilinebilir olmakla hukuk düzeni bir imaya sahip olduğu iddiasındadır ve temsil edilemez olan herkesi susturma adaletsizliği kaçınılmazdır.

Buna karşın adalet, temsil edilemez; normatif bir cümleye dönüştürülemez. Fakat adaletin ne olduğunu söyleyemesek de adaletsizliğin ne olabileceğini söyleyebiliriz. Vurgulanması gereken ilk şeyse, yasal

adalet yargıçtan hüküm içerisinde kalmasını istese de “adalet, kendini yakınlıkta bulmaya özgüleyen biri olmaksızın imkânsızdır (...) Yargıç tartışmanın dışında değildir, fakat hukuk, yakınlığın tam ortasında-
dır.”⁴⁸ Yargıç yargılarken daima etik ilişki çağrısına karşılık verir, bu ilişkiye karışır ve bulaşır. Adalet, yalnızca konuları düzenleyen ya da tikel durumları genel kuralları altında toplayan hukukilik değildir. Yargıç karşılaştırmalı ve hesap etmelidir; ancak sorumlu olmayı sürdürür ve daima ödevlerin hakları karşısındaki aşırılığına döner. Adaletsizlik, ötekine sorumluluk temeli üzerinde yükselen hukuku, etik yakınlığı ve hakların eşitliğinden taşan asimetriyi unutmak olacaktır. Yasa, hiçbir zaman söylenecek son söz değildir. Eşitliğin, karşılaştırmanın ve atfetmenin hukuki ilişkisi ancak “yakın olanın yanından geçip gitmenin imkânsızlığını”⁴⁹ fark ettiğinde adildir.

Bu, yeniden açmaz biçimini alan adalet duygusunun bir başka örneğidir: Adil olmak için *hem* özgür olmalı *hem* bir kuralı ya da talimatı takip etmelisiniz. [Yargıcın] adil ve sorumlu bir kararı, hukuku hem muhafaza etmeli hem bozmalı ya da her somut durumda yeniden icat etmek ve meşrulaştırmak üzere askıya almalıdır. Her somut durum hiçbir kuralın mutlak olarak garanti edemeyeceği eşsiz bir yorumu zorunlu kılar. Ne var ki aynı zamanda, yargıç, yasaya ya da bir kurala gönderme yapmıyorsa, karar verilemez olan karşısında kararını erteliyorsa ya da tüm kuralları bir kenara bırakıyorsa ortada yine adil bir karar yoktur. Bir kararın adil olduğunu söyleyemememizin nedeni tam da budur. Bir karar, hukuka uygun, hukuki kural ve teamüllere uyumlu olarak kabul edilebilir. Fakat adil olduğu söylenemez, çünkü adalet, hukukun söylenmişinin, etüğün -temsil edilemez- söyleneni ile değiştirilmesidir. Hesaba vurulamaz adalet, bizden hesaplı olmamızı, hesaplama ve hesap edilemez arasındaki ilişkiyi her kararın merkezine koymamızı talep eder. Adalet, evrenselin karşıtına dönüştürme riskine meylettiği andaki tikelliği arar ve bu şekilde çifte bağıllık karakterine sahiptir. Adaletin işleyişi, genel kural ile sürekli devinen somut durum arasında durmak bilmeyen bir devinimi gerektirir. Hukukun her

⁴⁸ Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 159.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 159.

şimdiki zamanı ile etiğin daima gelmek üzere olan geçiciliği arasında bir yerinden oynatma, tehir etme ya da erteleme mevcuttur. Adalet kendi kendisini bu görülmez an'a kaydeder ve "çokluğun eş anlılığı-nın ikinin zaman içerisinde değişimi etrafına bağlandığı"⁵⁰ genelleştirilemeyen engin, çoğul, bulanık bir etik ilişkiler ağını harekete geçirir. Eğer adaletin ölçütleri varsa, bunlar ancak anlık olabilir ve bu ölçütler uygulanmakla ortaya çıkar; zira adil bir karar hem düzenlenmiş olmalı hem bir düzenlemesi olmamalıdır. Bu ölçütler yereldir, tikeldir ve somuttur; *adalet*e beden, cinsiyet ve mekân sağlar.

Sonuç olarak, adalet bir vaat ifadesinin niteliklerine sahiptir. Vaat, şimdi, gelecekte icra edilecek şeyleri dile getirir. Adil olmak daima gelecektedir; geleceğe yapılan bir vaattir, olaya ve her bir durumun biricikliğine bakma ve benden bir talepte bulunacak yüzün mutlak yinelenemezliğine karşılık verme sözüdür. Diğer tüm vaatler gibi, bu vaadin de bir şimdiki zamanı 'işte adalet budur ya da şudur' diyebileceğimiz bir zamanı yoktur. Ötekinin-yüzündeki-iyi ve hukuk arasında ertelenmiş adalet daima ya gelmek üzeredir veya zaten gerçekleşmiştir. Ne var ki ötekine etik açıklık, kaçınılmaz ve zorunlu bir biçimde metnin eş anlılığına indirgendiğinde, hukuk ve yargıç ister istemez şiddete bulaşır. Hukukta şiddet vardır; ötekini bir yorumun örneğine dönüştüren şiddet; fakat her kararı ve hükmü takip eden fiziksel bir şiddet de vardır. Postmodern hukuk kuramı, adalet adına hukuku bozmaya ve hukuka, içerdiği önlenemez şiddeti hatırlatmaya devam etmek zorundadır. Postmodern bir adalet teorisi, ötekiliğin yaşamasına izin verir ve aynılığın işleyişini yadsıyacak eleştirel bir alan haline gelir. Hukuk, zorunlu olarak evrensellik ve soyut bir eşitlik formuna bağlıdır; fakat arızinin, vücut bulup somutlaşmış ötekinin taleplerine de saygı duymalıdır; etiğe gömülmüşlüğü'nün hakkını verebilmek için başkalık etiğine nüfuz etmelidir. En genel ve hesap edilebilir olan ile en somut ve hesaplanamaz arasındaki ya da formun ve kişiliğin hukuksallığı ile gerçek kişiye karşılık verme etiğinin durmaksızın devam eden bu deviniminde hukuk, ezeli başka bir adalet duygusuna cevap verir.

⁵⁰ Critchley, op. cit., s. 225.

Şiddet, Adalet ve Yapıbozum*

Derrida, 1989 yılında Cardozo Hukuk Fakültesi'ndeki ünlü "Hukukun Gücü (The Force of Law)" adlı konuşmasında incelemelerini Eleştirel Hukuk Çalışmaları hareketiyle ilişkilendirir. Bu konuşma yapıbozuma dair bir yön değişikliğinin ön habercisidir. İlk dönem yapıbozum formalizmle, estetizmle ve siyasal realiteyi çok az dikkate almakla eleştirilmişti. Derrida'nın (kötü) şöhretli "metnin dışında hiçbir şey yoktur" cümlesi, dilin, iletişimin ve toplumsal etkileşimin, genel olarak varsayıldığının aksine, yazılı metnin muğlaklıklarını ve belirsizliklerini engelleyemeyeceği anlamına gelen olağanüstü bir felsefi ifadeydi. Ne var ki Derrida'nın bu aforizması, çoğunlukla, gerçek dünyayı önemsememe, edebi ve felsefi indirgemecilik ve aşırı idealizm anlamına geldiği iddia edilerek yanlış yorumlandı. Öte yandan "Hukukun Gücü", hukuk ve adalet tartışmasıyla da simgeleştiği üzere, açıkça politik ve ahlâkî meselelere bir yönelişi göstermektedir. Konuşmanın ardından yapıbozum ahlâkî sorumluluk, dostluğun anlamı ve öteki ile kurulan karmaşık ilişki meselelerine takıntılı bir şekilde bağlı hale geldi. Ölümünden önce Derrida güncel politik meseleler üzerine bazı makaleler kaleme aldı. Kosova ve Irak savaşlarını kınadı. Amerika Birleşik Devletleri'ni en büyük haydut olarak nitelendirdiği

* "Violence, Justice and Deconstruction", *German Law Journal*, Vol. 6, No.1, 2005. Makalenin Türkçe tercümesi daha önce Küresel Bakış Çeviri Hukuk Dergisi (Sayı: 5, 2012)'nde yayımlanmıştır.

haydutluğa ve haydut devletlere ilişkin bir kitap yazdı.¹ 2004'deki zamansız ölümünden hemen önce, modernitenin trajedileri ve zararları temelinde egemenlik kavramıyla meşgul olmuştu. İşte yapıbozumun bu ahlâkî ve politik dönüşümünü eleştirel hukuk teorisi bağlamında ele almak istiyorum.

Marksizm, realizm ve feminizmle bağlantılı eleştirel gelenek da-ima şunu sormuştur: "Hukuk kimin çıkarlarına hizmet eder?"; tarafsız, doğal, günlük hayatın risklerinin ve politikanın dışında olduğunu iddia eden bir kurumun işleyişine yansıyan, -sınıf, cinsiyet ya da ırk gibi- yasa dışı güç dengesizlikleri ve orantısızlıkları nelerdir? Yapıbozum bu eleştirileri reddetmez. Yapıbozum "egemen toplumsal güçlerin ekonomik ve siyasal çıkarlarını hem gizleyen hem yansıtan hukuk ilişkilerini"² kurcalar. Fakat Derrida, bu kurumun yaşamını belirleyen iki hayati ilişkiyi ortaya çıkarmak adına bu köklü eleştirinin ötesine gitme derdindedir: Hukukun cebir ve adalet ile ilişkisi.

Hukuk, cebir ile yakından ilişkilidir. Potansiyel olarak uygulanamayacaksa, muhtemel ihlalleri engellemek ve cezalandırmak için polis, ordu ve hapisane bulunmuyorsa, hukuk yoktur. Bu açıdan, cebir ve cebren uygulama hukuksallığın özünün bir parçasıdır. Feodal beylerin ve prenslerin bitmek bilmeyen kavgaları sonucunda ortaya çıkan modern hukuk, kendi yargısal yetki alanında şiddet tekeli iddia etmiş ve bu tekeli hukuka uygun olduğunu ileri sürdüğü işlev ve amaçlarını olduğu kadar, hukukun kendi imparatorluğunu korumak üzere de kullanmıştır. Hukuku sürekli takip eden ve yorumun ona karşı çalışacağı arka planı biçimlendiren bu şiddet, filozof, kâhin ve *aylak* Walter Benjamin tarafından hukuk-koruyucu (*law-preserving*) şiddet olarak adlandırılır. Hukukun sürekliliğini ve uygulanabilirliğini teminat altına alır. Hukuku-koruyan şiddetin iki cephesi vardır.

"Her hukuki sözleşme (...) şiddet üzerine kurulur" der Derrida ve hukukçu akademisyen Robert Cover aynı fikirdedir: "Hukuki yorum,

¹ Jacques Derrida, *Rogues*, California: Stanford University Press, 2003.

² Jacques Derrida, "The Force of Law, The Mystical Foundation of Authority", *Cardozo Law Review*, Vol. 11, 1990, s. 919. [Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2011]

acı ve ölüm alanında vuku bulur.”³ Hukuki hüküm, hem bir ifade hem bir fiildir. Hem hukuku yorumlar hem yeryüzünde bir edimde bulunur. Bir ceza davasının sonunda verilen karar ve mahkûmiyet yargının hukuki yorum ediminin ürünüdür. Fakat aynı zamanda çeşitli şiddet hareketlerinin başlangıcı ve iznidir. Sanık yargısal kararlar doğrultusunda bağlantılı, aslında ondan doğan hapis ya da infaz edimlerinin gerçekleştirileceği yere götürülür. Aynı şekilde hukuk davalarının sonunda da insanlar evlerini, çocuklarının velayetini, mallarını kaybeder ya da işkence ve zulüm görecekları yerlere gönderilir.

Hukuk felsefesinde hermenötiğe, göstergebilime ve edebiyat teorisine yönelik son zamanlarda ortaya çıkan ilgi, yargıcın sözüne odaklanmakta ancak sözün içerdiği gücü unutmaktadır.⁴ Hüküm vermenin anlam arayan ve anlam dayatan unsurları, değerlendirmeyi yapanın siyasal meşrebine göre makul ya da hercai, kurala ya da takdire dayalı, öngörülebilir ya da arızı, paylaşılan, paylaşılabilir ya da açık-uçlu olarak ele alındı. Pek çok yargısal kararın, yegâne değilse bile, en temel niteliği, geçmiş ve gelecek şiddet edimlerini meşrulaştırıp harekete geçirmektir. Söz ile eylem, önerme ile mahkûm etme, söyleme ile eyleme iç içe geçmiş bir şekilde birbiriyle bağlantılıdır.

Hukuki yorum ve kararlar, kaçınılmaz bir şekilde, şiddet edimi içermelerinden bağımsız olarak anlaşılamaz. Bu anlamda hukuki yorum, ötekinin varlığına dayalı pratik bir faaliyettir. Etkili bir tehdit ve –genellikle şiddet içerikli- bazı fiiller ortaya çıkarabilsin diye gerçekleştirilir. Şiddetin, yargısal faaliyetin her düzeyindeki varlığı apaçık ortadadır. Mahkeme salonunun mimarisi ve duruşma usulü, sanığı, bedeni de dâhil olmak üzere baskı altında tutmak üzere kurgulanmıştır. Hukuki sürece özgü, görünüşteki, alışılmış ancak aynı zamanda

³ Robert Cover, “Violence and The Word”, *Yale Law Journal*, Vol. 95, 1986, s. 1601. [Türkçesi: Robert Cover, “Yasa ve Söz”, çev. Ferit Burak Aydar, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2011]

⁴ Hukuka dilbilimsel ve yorumsal yaklaşım her zaman hukuk teorisinin bir parçasıydı. Hukuksal pozitivizmin altın çağında bu iki yaklaşım bir şekilde ihmal edildi, fakat hukuk felsefesindeki itibarları daha sonra tekrar iade edildi. Şimdi ise hukuk, çoğunlukla, münhasıran dilsel ve anlamsal bir yapı ya da ‘dil hapishanesi’ etkinliğini haklılaştırmak ve açıklamak için uyarlanmış bir tür yorumbilim ya da edebiyat teorisi olarak görülmekte. Bu teorilerin eleştirileri için bkz. Douzinas & Gearey, *Critical Philosophy of Law*, 13. Bölüm, 2005.

kırılğan medenilik, sanığın gözüyle bakıldığında, “kendisine karşı saf tutan şiddet düzeninin bunaltıcılığının ve direnmenin ya da çılgınlık atmanın faydasızlığının”⁵ ifadesinden başka bir şey değildir. Öte yandan yargıç açısından da hukuki yorum, hukuku yürürlüğe sokacak etki gücüne sahip resmi tutumla bağlantı kurma zorunluluğundan ayrı düşünülemez. Aslında “hukuki yürürlük (*enforcement*)” ifadesinin kendisi, cebrin ve bu cebrin tatbikinin yargısal faaliyetin merkezinde bulunduğunu gösterir. Hukuki hüküm (*sentences*), hem bir hukuk önermesidir hem mahkûm etme (*sentencing*) edimidir.

Öyleyse hukuki yorum, tetiklediği fiillere ve hukuki hükümlerin içerisinde uygulanacağı etkin bir egemenlik için gerekli koşullara zorunlulukla bağlıdır. Böyle güçlü kurumların, uygulamaların, kuralların ve –polis, gardiyan, göçmen bürosu görevlisi, icra memuru, avukat gibi- rollerin bulunduğu bir düzen olmaksızın yargısal söz, cansız bir yazıdan ibaret olurdu. Hukuki hükmü ve yargısal kararı yalnızca hermenötik olarak anlamaya yönelik her türlü çaba eksiktir. Hukuki yorum, aynı anda hem bir anlam ufkuna hem güç ekonomisine aittir. Yargıçlar her ne yapıyorlarsa bu, korku, acı ve ölüme ilişkindir. Eğer durum gerçekten böyle ise, tutarlı ve herkes tarafından paylaşılan bir hukuki anlam arzusu, şiddetin özneleri ile nesnelerini ayıran kaçınılmaz ve trajik çizgi üzerinde debelenir. Hukuki kararlar insanların evlerini ya da çocuklarını yitirmelerine, zulüm ve işkence görmelerine yol açar; hukuki yorum insanların yaşamlarını kaybetmelerine neden olur.

Ancak elbette dilin kendi şiddeti de vardır. Hukuk, insanların anlamadıkları bir dil ya da deyimle hüküm giydikleri örneklerle doludur. Göçmen bürosu görevlileri tarafından rutin bir şekilde, konuşmadıkları bir dilde durumlarını açıklamaları ve uğradıkları acımasızlıkları ve karşı karşıya kaldıkları işkenceleri tekrar tekrar anlatmaları istenen sığınmacılar için durum böyledir. Derrida “adaletsizliğin şiddeti, toplumun üyeleri her hususta aynı terimleri paylaşmadıkları anda başlar”⁶ der. Jean-François Lyotard için adaletsizliğin korkunç bir türü de *ah-*

⁵ Cover, s. 1607.

⁶ Jacques Derrida, “Declarations of Independence”, *New Political Science*, Vol. 15, 1986.

lâkî haksızlık ya da uyuşmazlıktır. Bu durumda, mağdurun uğradığı eziyet, bu eziyet hakkında konuşma ya da onu kanıtlamaktan yoksun kalmakla da birleşir.

“Bu, mağdurun yaşamından ya da her türlü özgürlüğünden ya da görüş ve fikirlerini kamusallaştırabilme özgürlüğünden ya da basitçe uğradığı zararı ifşa etme hakkından mahrum bırakıldığı ya da çok daha basitçe ifşa etmenin kendisinin otoriteden mahrum bırakıldığı durumdur (...) Mağdur bu imkânsızlığı dolanmanın yollarını arayıp, kendisine yapılan yanlış açığa çıkarmaya çalıştığında şöyle bir akıl yürütme ile karşılaşır: Ya şikâyetçi olduğun zararlar ortaya çıkmadı ve ifşaatın yanlış ya da evet bu zararlar ortaya çıktı ve bunları ifşa edebildiğine göre sana verilen etik bir zarar değildir.”⁷

Ahlâkî bir haksızlık ortaya çıktığında, taraflar arasındaki çatışmaya ilişkin adilane bir karar verilemez, zira her iki argümana da karşılık gelecek bir yargılama kuralı yoktur. Bu gibi durumlarda, dil, her iki tarafı da ifade edecek ortak bir dilin bulunmadığı, sınırlarına erişmiş olur. Adaletsizliğin şiddeti, yargılayan ve yargılanan aynı dili ya da terimleri paylaşmadıklarında başlamış olur ve hukukun önündeki kişinin özelliklerinin her bir nişanesi, tekdüzeliğe ve yargılayanın kontrolündeki idrake indirgenene kadar sürer. Esasen her hukuki yorum ve hüküm, ötekinin yani dilin adaletsizliğinin mağdurunun, genel olarak dil ehliyetinin olduğunu, insanın konuşan hayvan olduğunu varsayar. Ama İskoç şair Tom Leonard’ın da ortaya koyduğu üzere:

“Ve yargıçlar konuştu bir dille,
Ama mahkûmlar konuşuyordu birçok farklı dille,
Ve hapisaneler doluydu,
Yargıcınkiyle aynı olmayan birçok sesle.

Ve hükmetti yargıç:
‘Kimse hukukun üstünde değildir’ diye.”⁸

⁷ Jean-Francois Lyotard, *The Differend*, 1988, s. 5.

⁸ Tom Leonard, *Situations Theoretical and Contemporary*’den aktaran Willy Maley, “Beyond the Law: the Justice of Deconstruction”, *Law and Critique*, Vol. 10, No. 49, 1999, ss. 59-60.

Öte yandan cebrin hukuk yaşamında bir başka önemli rolü daha vardır: Cebir hukuku tesis ve inşa eder. Modern anayasaların büyük çoğunluğu, ya bir savaş, ya bir halk ayaklanması ya da kolonyal işgal sonrasında, yürürlüğe girdikleri dönemin anayasal meşruiyet ilkelerine rağmen ortaya çıkmışlardır. Devrimci şiddet hukuku ve anayasayı askıya alıp, kendisini, yeni bir devletin kurucusu ilan ederek; daha iyi bir anayasa, karşı çıktığı çürümüş ve yoz sisteme ikame edeceği daha adil bir hukuk iddiası ile meşrulaştırır. Vuku bulduğu anda uyguladığı şiddet hukuk dışı, vahşi ve kötü olarak addolunur. Ancak bir kez başarıya ulaştığında uyguladığı devrimci şiddet toplumsal ve hukuki dönüşümün bir aracı olarak geriye dönük bir şekilde meşrulaştırılır. Hukuk düzenlerinin büyük çoğunluğu bir cebrin sonucu; savaşın, devrimin, isyanın ya da işgalin ürünüdür. Bu kurucu şiddet, ulusun ya da devletin kuruluşuna ilişkin büyük törenlerde ya yeniden canlandırılır ya da yeni hukukun yürürlüğü ve yeni anayasanın yorumu esnasındaki edimlerde unutulur.

Fransız Devrimi, retrospektif olarak *Declaration des droits de l'homme* ile; Amerikan Devrimi, Bağımsızlık Bildirisi ve Haklar Bildirgesi ile meşrulaştırılmıştır.⁹ Ancak bu kurucu belgeler, esas işlevlerinden temsili niteliklerine doğru ilerlerken, ortaya çıkışlarındaki şiddeti de içlerinde taşırlar. Amerikan Haklar Bildirgesi bunun açık bir örneğidir. Bağımsızlık savaşı sırasında büyük önem taşıyan milis kuvvetlerinin şiddeti, anayasal olarak korunan silahlanma hakkı şeklinde idame ettirilmiştir. Öyle ki, devrimden iki yüz küsur yıl sonra bile ABD savaş hali içerisindeydi. Keza ölüm cezası, savaşın kurucu şiddetini, hukuki normallüğün hem karanlık hem yetki verici taraflarının birleşmesiyle ortaya çıkan bir hukuki işlem olarak her bir infazda yeniden üretmektedir. Ancak yeni hukukun bu travmatik kökenlerinin tekerrürü, bir meşruiyet talebi olarak yorumlanır ve özgün şiddet unutulmaya terk edilir. Aslında bu unutma politikasının en önemli stratejilerinden biri hukuki yoruma ilişkin baskın bir yaklaşımın yaratılmasıdır. Muzaffer, devrimci ya da işgalci; derhal, “diğer, sorgulanan yorum modeli içinden, ortaya çıkan şiddetin nasıl okunacağına, nasıl

⁹ Costas Douzinas, *The End of Human Rights*, 5. ve 6. Bölümler, 2000.

bir anlam taşıyacağına, gerekliliğine ve her şeyden öte meşruiyetine ilişkin yorum modellerini yani kendi meşruiyetinin söylemini”¹⁰ üretir. Dolayısıyla Derrida’ya göre hukukun kurucu ve koruyucu şiddeti, Benjamin ya da Cover’ın yapmaya çalıştığı gibi, birbirinden ayrılmaz. Güncel hukuki “koruma” ve yorumlama edimleri, yeni hukuku yerleştiren özgün hukuk yaratıcı şiddeti tekrar edip yeniden pekiştirdikçe, iki tür şiddet iç içe geçmekte ve birbirine bulaşmaktadır.

İyi tesis edilmiş, demokratik hukuk sistemlerinde bile, yaygın şiddet, devlet şiddetini gölgeler ve hukuku öngörülme-yen ve arzu edilme-yen zor kullanan bir istikamete sürükler. Hukuk, sınırlı bir protesto ve gösteri hakkını kabul eder. Bu anlamda, gönülsüzce ve korkuyla da olsa, şiddetin tarih dışı olmadığına farkındadır. Yorumcular, son zamanlardaki kamusal kargaşalarda ve madenci grevlerinde, oy kullanma vergisi karşıtlarının eylemlerinde, küreselleşme karşıtı gösterilerde yer alan eylemcileri demokratik olmamakla itham etmişlerdir. Dayandıkları temel şudur; Batılı, demokratik hukuk devletlerinde halk, hükümet üzerinde baskı kurarak politikaların ve yasaların demokratik kanallarla değiştirilmesini sağlayacak uygun araçlara sahiptir. Yine de, İngiltere’nin ve Batı’nın tarihi, ortaya çıktıkları dönemlerde kınanmakla birlikte, bugün güvence altına alınmış olan hak ve özgürlüklerimize katkı sağlayan protestolar, isyanlar ve grevlerle doludur. *The Diggers* ve *Levellers*, *Gordon* asileri ve Reform göstericileri, genel oy hakkı ve medeni haklar hareketleri, Doğu Almanya’daki, Prag’daki, Bükreş’teki ve Belgrad’taki göstericiler bilinen örneklerin bazılarıdır ve anayasaların, yasaların, hükümetlerin değişmesini sağlamışlardır.

Gösteriler çoğunlukla hukukun muhafaza ettiği şiddeti hedef alır. Daha büyük adaletsizlikleri göstermek üzere küçük çaplı düzenlemeleri ihlal eder. Göstericiler, o ya da bu reformun gerçekleşmesini talep ettikleri sürece, -ne var ki o ya da bu ödün önemlidir- devlet bunu düzenleyebilir. Korkulan, “temel, kurucu şiddet; yani meşrulaştırabilir (...) ya da hukuki ilişkileri dönüştürebilir ve kendisini hukuk yaratma hakkına sahip olarak ortaya koyabilen şiddettir.”¹¹ Ancak hukukun

¹⁰ Derrida, “The Force of Law”, s. 993.

¹¹ Ibid., s. 990.

kendi varoluşunda hissettiği karakteristik güvensizlik onu, radikal gösterileri ve umutsuz reform girişimlerini, kendi kurucu otoritesine karşı, gayri nizami değişim araçları ya da ihtilalci ayaklanma eylemleri şeklinde tarif etmesine neden olur. Amerika’da medenî hak savunucuları, komünist diye yaftalandılar. Grev yapan madenciler “içimizdeki düşman”, Doğu Avrupalı muhalifler CIA ajanı diye adlandırıldılar. Bu kitlesel göstericilere verilen abartılı tepki “bir şiddet eleştirisinin –yorumcu ve anlamlı bir değerlendirmenin- mümkün olabilmesi için, şiddetin içerdiği anlamın hukukun dışından arızı olarak gelmediğinin farkına varılması gerektiğini”¹² göstermektedir.

Adalet ve Hukuk

Hukukun zorla uygulanması olmaksızın hukuk olmaz, ne var ki hukukun işleyişi için gerekli olan cebir adalet adına uygulanır. Aslında hukuki cebir, gerekli bir uygulama ya da yargısal faaliyet dolayımıyla ortaya çıkan şiddet olarak yorumlanabilir. “Şiddetli depresyon” gibi deyimlere karşın doğal ya da fizik dünyaya ait şiddet yoktur; şiddet, cebirin aşırı kullanımıdır ve ahlâk ile hukukun sembolik düzenine aittir. Cebir, en üstte adaletin yer aldığı ahlâkî ölçütlere göre şiddet olarak değerlendirilebilir, takdir edilebilir ya da mahkûm edilebilir. Hukuk ve adalet karşıt şeyler değildir; paradoksal olarak birbiriyle ilintilidir. Hukuk kendi inşa ettiği kuralları ihlal edip birine zarar verdiğinde; insanların hâlihazırda sahip olduğu ya da makul olarak sahip olmayı bekledikleri hakları koruyup tanımadığında; temel eşitlik ve onur ilkelerini ihlal ettiğinde, işte tüm bu durumlarda hukuk kendi içsel adalet ölçütüne göre haksız bir şekilde davranmış olur. Bu ilk tür adaleti yasal adalet olarak adlandırabiliriz, zira hukuka içseldir ve hukukun kendi standartlarına ve ilkelerine göre işler.

Fakat yasal adalet, adaletin yalnızca bir yüzüdür. Yahudi felsefeci Emmanuel Levinas’ın, adaletin bir kişinin öteki ile ilişkisinde var olduğu şeklindeki ifadesiyle farklı bir adalet anlayışı ortaya çıkar. Öteki, tekil, belirli kişisel özellikleriyle, ayırt edici fiziksel ve şahsi vasıflarıyla varolan, kendine has bir sonludur. Fakat ‘ben’ için öteki,

¹² Ibid., s. 991.

aynı zamanda sonsuzdur; bu sonlu kişi, ‘ben’i sonsuz ötekine temas ettirir. Fenomenolojinin ileri sürdüğü gibi, ötekini öteki olarak bilemem; onun niyet ve eylemlerini hiçbir zaman tam olarak anlayamam; asla uygun bir eşitliğe ya da bulunuşa sahip olamam zira vasıtasız bir ötekilik algısı ya da erişimi bulunmaz. Ötekinin ötekiliğinin anlamı, onun bana kendisini hiçbir zaman tam olarak sunmamasıdır. Ona yalnızca kendi bilincimde varolan algılara, niyetlere ve eylemlere kıyas yaparak erişebilirim. Sonuç olarak belirli talep ve arzuların taşıyıcısı sonlu bir varlık olarak ötekine karşı adil olmam gerekse de, ötekinin sonsuzluğu adil olmama imkân vermez. Ötekine adil davranabilmemiz için ölçütlere ihtiyaç duyarız, ne var ki bu ölçütler adaletin gereklerine tekabül etmez. Aslında (bazı Marksistlerin yaptığı gibi) adaleti bir teoriye ya da (Kantçıların yaptığı gibi) bir dizi normatif ifade ve buyruğa dönüştürmeye yönelik her türlü girişim zorunlu olarak adaletin ihlalidir. Kuramlar ve yasalar uygulanmalıdır, fakat her uygulama ötekinin biricikliğini bir kavramsal kalıba ya da bir norm haline dönüştürecek, dolayısıyla ötekinin tekilliğini ihlal edecektir. Adaletin yegâne ilkesi ötekinin tekilliğine saygı duymaktır. Bu ilke, evrensel bir zaruriyet, mutlak bir buyruk biçimi kazanır. Ancak bu garip bir yasadır ve aslına bakılırsa buna hukuk demek bile onu yanlış adlandırmaktır. Zira diğer adalet teorilerinin aksine, tekil öteki ile karşı karşıya kaldığınızda özgün olun demek dışında hiçbir talimat vermez ya da tavsiyede bulunmaz.

Sonsuzluk sonlulukta, adalet hukukta ikamet eder. Ancak hukuk ötekinin sonsuzluğunu unutmak zorunda olduğu için adalet aynı zamanda hukuka meydan da okur. Hukuk pek çok öteki ile uğraşır ve onları birbirine benzetip birbirinden ayırmalıdır. Bunu yapabilmek adına, hepsini aynı kefeye koyar. Onları farklının benzer, ötekinin aynı olmasına olanak veren hak, ödev ya da ortak payda gibi araçlar kullanarak birbirine benzetir. Adalet hukuka içkindir, fakat bu içkinlik, hukukun kendisine adil olmaması anlamına gelir. Hukuk, yeni bir hukuku, yeni bir politikayı, yeni bir yeri ya da olmayan-yeri (ütopya) içinde barındırır. Adalet, hukukun içerisinde hem özgül adaletsizlik ve şiddet hallerini hem hukukun genel yönelimini yargılayan bir boşluk, derin bir yarık olarak bulunur.

İçeride de dışarıda da, adalet, hukukun hem günlük mutat yanlışları hem adaleti unuttuğu için yargılandığı bir ufuktur. Hukuku ister tarihsel bir kurum, ister bir kurallar ve kararlar sistemi olarak görelim; işleyişi, bir yapıbozum faaliyetine tâbidir. Bu yapıbozum, günlük işleyişteki şiddetin kökenini ortaya çıkartıyor ya da (olgu-değer, kamu-özel, nesnel-öznel gibi) düzenli karşıtlıkları parçalayıp, bunların hukuk düzenini dengeleyemeyeceğini gösteriyor olabilir. Ancak bu yapıbozum faaliyeti, işte burada, önümüzde, bütünüyle ve tam olarak gerçekleşmiş diyemeyeceğimiz bir adalet faaliyetidir.¹³ Yapıbozum adalettir.

¹³ Douzinas&Warrington, *Justice Misscarried*, 4. Bölüm, 1995.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, çev. E. Jephcott, London: Verso, 1991. [Türkçesi: *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2009]

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998.

Althusser, Louis, *For Marx*, çev. ve ed. Ben Brewster, London: Verso, 1969.

Arent, Hannah, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

Arent, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1958. [Türkçesi: Hannah Arent, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2009]

Aristotle, *Ethics*, çev. J.L. Ackrill, London: Faber, 1973.

Balibar, Etienne, *Politics and Truth*, Athens: Nissos, 1999.

Bankowski, Zenon, *Living Lawfully: Love in Law and Law in Love*, London: Kluwer Academic, 2001.

Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell, 1993. [Türkçesi: *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998]

Baxi, Upendra, *The Future of Human Rights*, New Delhi: Oxford University Press.

Beck, Ulrich, *Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity, 2006.

Benhabib, Seyla, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press, 1992.

Benjamin, Walter, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, çev. H. Zohn, New York: Schocken, 1969.

Bennington, G., *Legislations: The Politics of Deconstruction*, London: Verso, 1994.

Bloch, Ernst, *Natural Law and Human Dignity*, çev. Denis Schmidt, Cambridge MA: MIT Press, 1988.

Bloch, Ernst, *The Principle of Hope*, çev. N. Plaice, S. Plaice and P. Knight, Oxford: Blackwell, 1986. [Türkçesi: Umut İlkesi, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013]

Bourgeois, Bernard, *Philosophie et droits de l'homme: de Kant à Marx*, Paris: P.U.F., 1990.

Brauman, Rony ve Salignon, Pierre, "Iraq: In Search of a Humanitarian Crisis", ed. Fabrice Weissman, *In The Shadow Of Just Wars*, London: Hurst, 2004.

Brennan, Rony, "Contradictions of Humanitarianism", *Alphabet City*, Vol. 7, 2000.

Brown, Wendy, "Human Rights and the Politics of Fatalism", 103, 2/3, *South Atlantic Quarterly*, 453, 2004.

Burke, Edmund, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the*

Sublime and Beautiful, ed. J. T. Boulton, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J.G.A. Pocock, London: Hackett, 1987.

Cain, Kenneth- Postlewait, Heidi ve Thomson, Andrew, *Emergency Sex*, London: Ebury Press, 2004.

Castoriadis, Cornelius, "Reflections on Racism", *Thesis Eleven*, 1992, 32: 9.

Chandler, David, *From Kosovo to Kabul*, London: Pluto Press, 2002.

Charlesworth, Hilary, "Author, Author!: A Response to David Kennedy", 15 *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 127, 2002.

Chow, Rey, *The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism*, New York: Columbia University Press, 2002.

Clark, Wesley, *Waging Modern War*, Oxford: PublicAffairs, 2002.

Cmiel, Kenneth, "The Emergence of Human Rights Politics in the United States", 86/3, *Journal of American History*, 1999.

Coker, Christopher, *Humane Warfare*, London: Routledge, 2001.

Cornell, Drucilla, *The Imaginary Domain*, New York: Routledge, 1995.

Cover, Robert, "Violence and The Word", *Yale Law Journal*, Vol. 95, 1986. [Türkçesi: Robert Cover, "Yasa ve Söz", çev. Ferit Burak Aydar, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2011]

Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell, 1992.

Culler, J., *Framing the Sign*, Oxford: Blackwell, 1988.

Derrida, Jacques, "Plato's Pharmacy", *Disseminations*, çev. B. Johnson, London: Athlone Press, 1981. [Türkçesi: "Platon'un Eczanesi", çev. Melih Başaran, *Toplumbilim*, 1999/10]

Derrida, Jacques, "Declarations of Independence", *New Political Science*, Vol. 15, 1986.

Derrida, Jacques, "The Force of Law, The Mystical Foundation of Authority", *Cardozo Law Review*, Vol. 11, 1990. [Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2011]

Derrida, Jacques, *Rogues*, California: Stanford University Press, 2003.

Derrida, Jacques, *Writing and Differences*, London: Routledge&Kegan Paul, 1978.

Derrida, Jacques, *Spectres for Marx*, çev. P. Kamuf, London: Routledge, 1994. [Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yaş Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007]

Douzin, Costas, "Prolegomena to a Legal Iconology", *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law*, ed. Douzin and Nead, Chicago University

Press, 1999.

Douzinas, Costas, *The End of Human Rights*, Oxford: Hart, 2000.

Douzinas, Costas, *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Routledge, 2007.

Douzinas, Costas- Warrington, Ronnie ve McVeigh, Shaun, *Postmodern Jurisprudence*, London: Routledge, 1991.

Douzinas, Costas, "Human Rights and Postmodern Utopia", *The Future of Critical Legal Thought, Law and Critique*, ed. C. Douzinas, 11/2, 2000.

Douzinas, Costas, *Human Rights and the New World Order*, London: Reaktion.

Douzinas, Costas ve Warrington, Ronnie, *Justice Miscarried: Ethics and Aesthetics in Law*, Hemel Hempsted: Harvester Wheatsheaf, 1994.

Douzinas, Costas ve Gearey, Adam, *Critical Jurisprudence. The Political Philosophy of Justice*, Oxford: Hart, 2005.

Ellul, Jacques, *The Technological Society*, çev. J. Wilkinson, New York: Random House, 1964.

Ferguson, Euan, *The Observer*, July 2005.

Finkelkraut, Alain, *In the Name of Humanity*, New York: Columbia University Press, 2000.

Foley, Conor, "Caught in the Crossfire", *The Guardian*, May 7, 2004.

Freud, Sigmund, "A Child is Being Beaten", ed. Ernest Jones, *Collected Papers*, London, Vol. 2.

Foucault, M., "What is Enlightenment", *Ethics*, ed. P. Rabinow, New York: New Press, 1997. [Türkçesi: Özne ve İktidar, çev. Işık Ergüden ve Osman Akinhay, İstanbul: Ayrintı Yayınları, dördüncü basım, 2014]

Foucault, M., *Il faut defendre la societe*, ed. M. Bertani ve A. Fontana, Paris: Seuil/Gallimard, 1997. [Türkçesi: *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY, 2002]

Fukuyama, Francis, *The End of History and The Last Man*, London: Penguin, 1993. [Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Simavi Yayınları, 1993]

Fukuyama, Francis, *Our Postmodern Future*, London: Porfile, 2002.

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

Geoghegan, Vincent, *Ernst Bloch*, London: Routledge, 1996.

Geoghegan, Vincent, *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, ed. J.O. Daniel ve T. Moylan, London: Verso, 1997.

Goodrich, Peter, "The Critic's Love of the Law", *Law and Critique*, 10/3, 1999.

Goodrich, Peter, *Languages of Law*, London: Weidenfeld, 1990.

- Goodrich, Peter, *Oedipus Lex*, Berkeley: University of California Press, 1995.
- Goodrich, Peter, *Law and the Unconscious: A Legendre Reader*, ed. P. Goodrich, London: Macmillan, 1997.
- Goodrich, Peter, *Reading the Law*, London: Balcwell, 1986.
- Goodrich, Peter, "The Omen in Nomen", *Cardozo Law Review*, 24/3, 2003.
- Gunter, Klaus, "Human Rights and Political Culture", ed. Philip Alston, *The EU and Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Habermas, J., *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity, 2003.
- Halttunen, Karen, "Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture", 100/2, *American Historical Review*, 303, 1995.
- Halward, Peter, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Hardie, William F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon, 1980.
- Hardt, Michael ve Negri, Antonio, *Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- Harlow, Barbara, "From the civilising mission to humanitarian intervention", ed. Peter Pfeiffer, *Text and Nation*, New York: Camden House, 1996.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie and E. Robinson, New York: SCM Press, 1962. [Türkçesi: Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora: İstanbul, 2011]
- Heller, Agnes, *Beyond Justice*, Oxford: Blackwell, 1987.
- Homer, *The Iliad*, çev. R. Lattimore, London: Phonenix, 1961. [Türkçesi: Homeros, *İlyada*, çev. A. Kadir, Azra Erhat, İstanbul: Can, 2012]
- Horkheimer, M., "Traditional and Critical Theory", *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum, 1995. [Türkçesi: "Geleneksel ve Eleştirel Kuram", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012]
- Ignatieff, Michael, *Human Rights as Politics and Ideology*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Ignatieff, Michael, *Empire Lite*, London: Vintage, 2003.
- Ignatieff, Michael, *Virtual War*, London: Vintage, 2001.
- Jacoby, Russell, *The End of Utopia*, New York: Basic Books, 1999.
- Johnson, B., *The Critical Difference*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.
- Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, çev. L.W. Beck, Oxford: Clarendon, 1956. [Türkçesi: Immanuel Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009]

Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, çev. J.C. Meredith, Oxford: Clarendon, 1978. [Türkçesi: Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011]

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. P. Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. "Preface to the Second Edition", A 84-85 ve B xiii. [Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2010. "Birinci Yayına [A] Önsöz" ve "İkinci Yayına [B] Önsöz"]

Kelsen, Hans, "The Metamorphoses of the Idea of Justice", ed. P. Sayre, *Interpretations of Modern Legal Philosophies*, New York: Oxford University Press, 1947.

Kennedy, David, *The Dark Side of Virtue*, Princeton: Princeton University Press, 2004.

Koselleck, R., *Critique and Crisis*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

Lacan, Jacques, "The Mirror Stage As Formative of the Function of the I As Revealed in Psychoanalytic Experience", *Ecrits: A Selection*, çev. Alan Sheridan, London: Routledge, 2001.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985. [Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2008]

Legendre, Pierre, *Le Crime de Corporal Lortie*, Paris: Fayard, 1989.

Legendre, Pierre, *L'Amour du Censeur*, Paris: Seuil, 1974.

Legendre, Pierre, "The Other Dimension of Law", *Cardozo Law Review*, 16/3-4, 1995.

Levinas, Emmanuel, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, London: Kluwer, 1991.

Levinas, Emmanuel, *Nine Talmudic Readings*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.

Levinas, Emmanuel, *The Levinas Reader*, ed. S. Hand, Oxford: Blackwell, 1989.

Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity*, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969.

Lingis, Alphonso, *Deathbound Subjectivity*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989.

Lyotard, Jean-François, *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester University Press, 1988.

Lyotard, Jean-François, *Peregrinations: Law, Form, Event*, New York, 1988.

Lyotard, Jean-François, "The Other's Rights", ed. Stephen Shute and Susan Hurley, *On Human Rights*, New York: Basic Books, 1993.

Lyotard, Jean-François, *Heidegger and the 'jews'*, çev. A. Michel and M. Roberts, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

Lyotard, Jean-François, "A l'Insy (Unbeknownst) in Miami Theory Collective", ed. Community at Loose Ends, Minnesota: Minnesota University Press, 1991.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1981. [Türkçesi: *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 2001]

Maley, Willy, "Beyond the Law: the Justice of Deconstruction", *Law and Critique*, Vol. 10, No. 49, 1999.

Man De, P., *Allegories of Reading*, New Haven: Yale University Press, 1979.

Mann, Michael, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Marcel, Gabriel, *Creative Fidelity*, çev. R. Rosthal, New York: Farrar, Strauss, 1964.

Marks, S., *The Riddle of all Constitutions*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

McPherson, C. B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

Miller, J. Hillis, "Laying down the Law in Literature", *Cardozo Law Review*, 11/5-6, 1990.

Mutua, Makau, "Savages, Victims, Saviours", 42/1, *Harvard International Law Journal*, 201, 2001.

Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press, 1993.

Nancy, Jean-Luc, *The Inoperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Neil, William Mac, "Law's *Corpus Delicti*: The Fantasmatic Body of Rights Discourse", *Law and Critique*, IX/2.

Norris, C., "Against a New Pragmatism: Law, Deconstruction and the Interests of Theory", XXI *Southern Humanities Review* 4.

Perelman, Cahim, *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

Plato, *The Republic*, çev. D. Lee, London: Penguin, 1955. [Türkçesi: Platon, *Devlet*, çev. M. Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası, 2011]

Plato, *The Gorgias*, çev. W. Hamilton, Harmondsworth: Penguin, 1960. [Türkçesi: Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2011]

Plato, *Epistle*, çev. G.R. Morrow, Harmondsworth: Penguin, 1975.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

Rief, David, *A Bed for the Night*, London: Vintage, 2002.

Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*, Vol. 3, Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin, 1999.

Rorty, Richard, "Introduction", *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rorty, Richard, "Human Rights, Rationality and Sentimentality", ed. Stephen Shute and Susan Hurley, *On Human Rights*, New York: Basic Books, 1993.

Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Rose, Gillian, *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law*, Oxford: Blackwell, 1984.

Rose, Gillian, *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*, Oxford: Blackwell, 1992.

Seneca, L.C., *Medea*, çev. H. M. Hine, Aris and Phillips, 2000. [Türkçesi: L.C. Seneca, *Medea*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: İş Bankası, 2010]

Singer, Peter, "Great Apes deserve life, liberty and the prohibition of torture", *The Guardian*, May 27, 2006.

Slaughter, Joseph, *Human Rights Inc*, USA: Fordham University Press, 2007.

Sloterdijk, P., *Critique of Cynical Reason*, London: Verso, 1988.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Strauss, L., *Natural Law and History*, Chicago: Chicago University Press, 1965.

Urmson, J. O., *Aristotle's Ethics*, Oxford: Blackwell, 1988.

Villey, Michel, *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris: P.U.F., 1983.

Žižek, Slavoj, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* London: Verso, 1996.

Žižek, Slavoj, "Against Human Rights", *New Left Review* 34, Temmuz-Agustos 2005.

Waal, Alex de, "The Moral Solipsism of Global Ethics Inc", *London Review of Books*, August 23, 2001.

Waal, Alex de, *Famine Crimes, Politics and the Disaster Relief Industry in Africa*, Oxford: James Currey, 2002.

Wallerstein, Immanuel, *European Universalism: The Rhetoric of Power*, New York: The New Press, 2006.

Walzer, Michael, *Arguing about War*, New Haven: Yale University Press, 2004.

White, James Boyd, *Justice as Translation*, Chicago, IL: Chicago University Press, 1991.

Dizin

A

Adalet 9, 16, 46, 70, 127, 129, 131, 133, 137, 138, 139, 140, 144, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 172, 173

Ahlâk 28, 42, 61, 141, 151, 160, 180

Aristoteles 31, 140, 158, 159, 160

B

Başka 93, 131, 150, 153

Başkalık 146, 147, 149, 152

Benlik 31, 54, 130

Bloch

Ernst 15, 76, 77, 80, 81, 82, 93, 96, 97, 106, 175, 177

C

Cebir 170, 172

D

Dekonstrüksiyon 119, 122

Derrida 7, 8, 22, 50, 75, 95, 99, 106, 119, 120, 122, 133, 149, 150, 165, 166, 168, 171, 176

Doğal Hukuk 81

Douzinias 8, 10, 13, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 34, 44, 62, 68, 71, 74, 90, 113, 122, 123, 134, 151, 160, 161, 167, 170, 174, 176, 177

E

Eleştirel 7, 21, 101, 103, 104, 105, 107, 110, 112, 114, 115, 117, 120, 124, 165, 178

Eleştirel Hukuk 110, 112, 115, 117, 120, 165

Erdem 61, 141, 180

Etik 45, 72, 78, 87, 132, 136, 141, 142, 147, 150, 152, 157, 175

F

Fukuyama 29, 30, 94, 95, 177

H

Habermas 7, 29, 30, 113, 135, 178

Hak 23, 89, 90, 130

Hegel 7, 63, 105, 106, 110, 130, 160

Heidegger 29, 71, 137, 147, 149, 178, 179

Hukuk 7, 8, 9, 10, 16, 81, 87, 104, 107, 108, 110, 111, 112, 115, 117, 120, 121, 123, 133, 135, 142, 145, 152, 154, 156, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173

Hukuk Felsefesi 8, 110

Hukuk Kuramı 7, 16, 135, 152

Hukukun Gücü 8, 165

İ

İnsancıl 35, 40, 41, 51, 56, 59,

66

İnsancılık 35, 41, 47, 60

İnsan hakları 15, 23, 24, 30, 33, 34, 37, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 56, 60, 63, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 84, 85, 89, 93, 97, 99

İnsanlık 23, 27, 28, 32, 34, 36, 48, 51, 55, 64, 66, 71, 75, 96, 158, 175

K

Kant 7, 22, 61, 74, 103, 104, 110, 124, 130, 132, 141, 142, 144, 158, 160, 161, 175, 178, 179

L

Lacan 34, 83, 86, 91, 93, 108, 179

Levinas 53, 131, 132, 140, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 157, 163, 172, 176, 179

M

MacIntyre, Alasdair 61, 135, 141, 159, 180

Marksizm 79, 83, 118, 166

Marx 7, 22, 24, 28, 74, 75, 76, 77, 105, 106, 107, 110, 130, 175, 176

Ö

Öteki 31, 53, 67, 69, 70, 84,

85, 86, 122, 131, 132, 133, 140, 149, 150, 156, 157, 172

Özne 124, 177

P

Platon 7, 8, 99, 110, 138, 139, 176, 180

Postmodern 15, 16, 19, 21, 29, 31, 73, 87, 97, 98, 113, 122, 161, 164, 175, 177

Postmodernizm 158, 175

Psikanalitik 32, 67, 83, 91

Psikanaliz 70, 83, 110

R

Rawls, John 29, 30, 153, 180

Rorty, Richard 52, 53, 54, 59, 61, 67, 180, 181

S

Smith, Adam 34, 58, 181

Sorumluluk 13

Ş

Şiddet 16, 165

Ü

Ütopya 15, 21, 73, 76, 79, 80, 94

V

Varlık/varolan 13, 29, 147, 150, 154, 178

Y

Yapıbozum 16, 127, 165, 166,
174

Yasa 90, 106, 107, 108, 109,
143, 163, 167, 176

Yüz 146, 150

HUKUK, ADALET VE İNSAN HAKLARI

ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

COSTAS DOUZINAS

Çeviri ve Sunuşlar:
Rabia Sağlam - Kasım Akbaş



İnsan haklarının gerçekten sonuna mı geldik? Neoliberal hukuk anlayışının vaat ettiği haklar bir işimize yarar mı? Kapitalizmin “insanı”, “öznesi” gerçekten “evrensel” mi? Bu insan’dan bir gelecek çıkacak mı?

Türkçede son zamanlarda görünür olmaya başlayan Costas Douzinas, bir süredir hem siyaset felsefesi hem hukuk alanında bu soruların yanıtını arıyor. Bu arayışında on dokuzuncu yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla, Marx’tan Derrida’ya pek çok kuram ve kuramcıdan yardım alarak “insanlık” fikrini görülmemiş bir keskinlikle eleştiriyor:

“Çağımız bir önceki ‘aydınlanmış’ çağıdan çok daha fazla insan hakları ihlaline tanıklık etti. Bizimki toplu katliam, soykırım, etnik temizlik yüzylı ve Holokost’tur. İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde kuzey ile güney, ‘ayartılmış’ ile dışlanmış arasında bu kadar derin olmamıştı.”

Douzinas’ın derlemesinde yer alan insan haklarına karşı, b o kadar korkutucu bir şekilde yaklaşıyor. yerleş yargıları, güçlü teorik referanslar ve 19 00T şliğind geçersiz kılıyor, delik deşik ediyor. Uslubun damağınızda bırakacağı şaşırtıcı tada ise hayran kalacaksınız.



9 786059 020626