

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>

İNSAN HAKLARINDAN CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCEYE

Luc
Ferry

Alain
Renaut

Türkçesi
Murat Erşen

Siyaset Felsefesi 3



DERGÂH

**İNSAN HAKLARINDAN
CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCEYE
-Siyaset Felsefesi III-
Luc Ferry - Alain Renaut**

DERGÂH YAYINLARI 978

Batı Düşüncesi 34

Sertifika No 49170

ISBN 978-625-8437-00-3

1. Baskı Eylül 2015

2. Baskı Nisan 2022

Eserin Orijinal İsmi

Des droits de l'homme à l'idée républicaine, 1985 (Philosophie politique, Tome 3)

©Presses Universitaires de France

Dizi Editörü

Asım O. Erverdi

Kapak Tasarımı

Ayşe Nurgül Kabasakal

Sayfa Düzeni

Melike Özdilek

Baskı

Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.
2622. Sok. No: 6/13
Bağcılar/İstanbul
Tel: (212) 446 05 99

Matbaa Sertifika No 52729

Dergâh Yayınları

Klodfarer Cad. No: 3/20 34122 Sultanahmet/İstanbul
Tel: (212) 518 95 79 80 Faks: (212) 518 95 81
www.dergah.com.tr/bilgi@dergahyayinlari.com

Siyaset Felsefesi'nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

İNSAN HAKLARINDAN CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCEYE -Siyaset Felsefesi III-

Luc Ferry - Alain Renaut

Türkçesi
Murat Erşen



LUC FERRY

1951'de doğan Ferry Paris IV Üniversitesi ile Heidelberg Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü. Doktorasını siyaset bilim alanında yaptı (1980). Bu üçlemeyi Lyon Siyasal Bilgiler Enstitüsü'nde hocalık yaparken kaleme aldı. CNRS, Reims Üniversitesi, École normale supérieure, Paris X Üniversitesi ve Sorbonne gibi kurumlarda dersler verdi. 1994-2002 arası Fransız MEB'i ulusal kurulunda yer aldı. 1997'de Yargı Reformu Komisyonu üyeliği yaptı. 2002-2004 arası Raffarin hükümetinde Fransa Milli Eğitim Bakanı rolünü üstlendi. Sonraki dönemlerde de çeşitli kamusal roller üstlenmeye devam etti. Türkçedeki kitapları: *Ekolojik Yeni Düzen* (2000), *Dinden Sonra Dinsellik* (M. Gauchet ile, 2005), *Gençler İçin Batı Felsefesi* (2008), *Homo Esteticus* (2012), *Sevgi Devrimi* (2014). Alain Renaut ile en meşhuru *La Pensée 68* (1985) olan birçok esere de imza atmıştır.

ALAIN RENAUT

1948 doğumlu Fransız filozof Sorbonne'da etik ve siyaset kürsüsünden emeklidir. École normale supérieure'den 1969'da mezun olmuştur. Sorbonne'dan önce uzun yıllar Nantes'da hocalık yaptı. 70'lerde Kantçılığa dönüşün öncülerinden olmuş, Kant'ın önemli eserlerinin yeni çevirilerini üretmiştir. 80'ler ve 90'lar boyunca birçok polemiğin ön saflarında yer almış, metafizik sonrası siyasal ve toplumsal düzene dair birçok metin kaleme almıştır. Ferry'le 1985'te *La Pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain* kitabıyla başlayan süreçte birçok müşterek metin kalem almış, liberal düşüncenin ve bireyin yeniden düşünümü için ürünler vermiştir. 2000'lerde başlayarak uygulamalı siyaset bilimine ağırlık verir ve Centre international de philosophie politique appliquée'yi (CIPPA) kurar.

MURAT ERŞEN

Strasbourg Marc Bloch ve Galatasaray Üniversitelerinde felsefe okudu, Jean Moulin Lyon III Üniversitesi'nde "Ortaklık" (*Communauté*) üzerine siyaset felsefesi doktora çalışmasına devam ediyor. Uzun süredir çevirmenlik ve editörlük yapıyor. Monokl Yayınevi'nin kuruluşunda yer aldı. Aralarında René Descartes, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Jacques Lacan, Leo Strauss, Oscar Wilde, Lars Svendsen gibi yazarların eserlerinin bulunduğu 60'a yakın kitabı Türkçeye çevirdi ve Agamben, Negri, Blanchot gibi düşünürlerin kitaplarını yayına hazırladı. Yıldız Teknik Üniversitesi, Doğu Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe ve Modernite temalı çeşitli dersler verdi.

İÇİNDEKİLER

7	ÖNSÖZ: İNSAN HAKLARI VE DEMOKRASİ
7	1. İnsan Hakları Geri mi Dönüyor?
14	2. İnsan Hakları ve Demokratik Değerler: Anlaşma mı (Konsensüs) Anlaşmazlık mı (Dissensus)?
21	3. Demokratik Referansın Temel İkircilliği
29	4. Özgürlükler Olarak Haklar ve Talepler Olarak Haklar: “Siyasal Demokrasi” ve “Toplumsal Demokrasi”
36	5. İnsan Haklarının Uygulanması: Devlet mi Tarih mi?
45	BİRİNCİ KISIM: İNSAN HAKLARI FELSEFESİ
47	I. İNSAN HAKLARINA KARŞI ANTİK DOĞAL HAK
48	1. Moderniteye Karşı İnsan Haklarını Savunmak?
51	2. Hak Düşüncesini Yenilemek İçin Eskilere Dönüş? (L. Strauss ve M. Villey)
59	3. Eskilerin Hakkına Karşı İnsan Haklarını Savunmak
66	4. Eleştirel ve Modern Bir Hümanizmi Savunmak
76	II. İNSAN HAKLARI VE MODERNİTE
79	1. Modern Doğal Hak ve Hakkın Öznelleştirilmesi: Rousseau’cu Genel İrade Öğretisi, Hukukî Hümanizmin Temeli
91	2. Modern Siyasi Teoride Toplum-Devlet Çiftinin Ortaya Çıkışı: Özgürlükler Olarak Haklar ve Talepler Olarak Haklar
94	3. Rousseau’dan Constant’a: Bir Karşı-İradeci Medeni Toplum Düşüncesi
99	4. Rousseau’nun Liberal Eleştirisinin Sınırları: Genel İrade Doktrininin Paradoksal Mirasçısı Sieyès

- 104 5. Rousseau'dan Kant'a Modern Siyaset Teorilerinin Sistematiik Oluşumu (Anarşizm, Sosyalizm, Liberalizm)
- 111 **İKİNCİ KISIM: ANARŞİZM, SOSYALİZM, LİBERALİZM: İNSAN HAKLARI KARŞISINDA ÜÇ SİYASİ TEORİ**
- 113 Başlangıç
- 117 **I. SORUN OLARAK TOPLUM İLE DEVLETİN BÖLÜNMESİ: İNSAN HAKLARINA DAİR ANARŞİST VE MARKSİST ELEŞTİRİ**
- 117 1. Beyannamelere Dair Proudhon'un Yaptığı Analiz
- 128 2. Anarşist Söylemin Totaliter Önvaryayımları
- 134 3. İnsan Haklarının Marksist Eleştirisi
- 140 **II. DEĞER OLARAK DEVLET VE TOPLUM BÖLÜNMESİ: LİBERALİZM VE İNSAN HAKLARI**
- 142 1. Çalışma Hakkı Konusunda Tocqueville'in Getirdiği Eleştiri
- 146 2. Taleplerin Tartışma Konusu Edilmesi ve Toplumsal Adaletin Reddi: Guizot ve Demokrasinin Eleştirisi
- 150 3. Özgürlükler Olarak Hakların Tarihsici Feshi: Hayek'in Evrimciliği
- 169 **III. İNSAN HAKLARINDAN CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCEYE**
- 170 1. Jaures'nin Demokratik Sosyalizmi: Marksizmden Kopuş
- 175 2. Fransız Demokratik Sosyalizminin Muğlâklıkları
- 180 3. Cumhuriyetçi Düşünce
- 189 4. Aklın Fikri Olarak Cumhuriyet
- 197 **ÜÇÜNCÜ BASKIYA SONSÖZ**

ÖNSÖZ

İNSAN HAKLARI VE DEMOKRASİ

1. İNSAN HAKLARI GERİ Mİ DÖNÜYOR?

Hiç kuşkusuz insan haklarının şansı yok.

Birkaç senedir, Marksizmin ideolojik hâkimiyetinin gözden düşürmeye katkıda bulunduğu şeye yönelik geniş çaplı bir geri dönüş hareketi gözlemleniyor. Bununla birlikte bu hareket şimdiden soluğunun kesildiğinin bazı işaretlerini veriyor gibi sanki ve insan hakları düşüncesi, alışlageldik kutlama ayinlerine ve enflasyon derecesindeki yayınlara rağmen, yine, antika aksesuarlar arasına konulma tehlikesi yaşıyor.

Bir düşüncenin bu yakın tarihinin, eğer varsa tabii, mantığını ortaya koymak için, 70'lerin sonunda, *Esprit* ya da *Libre* gibi dergiler çevresinde, insan haklarına referansın antitotaliter getirisine dair bir düşünümün nasıl yapılmış olduğunu hatırlamak gerekir. “İnsan hakları politik midir?” teması çerçevesinde *Esprit* tarafından düzenlenen bir toplantı sonrasında, özellikle M. Gauchet,¹

1 M. Gauchet, “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, *Le Débat* içinde, Temmuz-Ağustos 1980.

C. Lefort² ya da P. Thibaud'un³ bir tartışmanın ana eksenlerinin fitilini ateşleyen makaleleri gibi birçok yayın yapıldı. Fakat insan haklarına referansın yeniden canlanması üzerine yapılan bu tartışmada, bugün açıkça iki aşama ayırt etmek mümkündür.

1. İlkın, insan haklarına referansta, özgürleştirici ve talepkâr girişimlerin meşru bir bileşenini yeniden bulmak için, bilhassa Polonya hareketine ve onun 1980 yaz ve sonbaharında kazandığı başarıya dair bir düşünüş vesilesiyle yeniden bir *konsensüs* (uzlaşma) yaratıldı. İnsan haklarına “evet” ve insan hakları ihlallerine “hayır” denmesi; geride kalan on yıllarda, sömürü gerçeklerini güvence altına almaya ve örtmeye yönelik basit biçimsel bir kurgu olarak Marksist hak eleştirisi vulgaşasının 1789'un ilkeleri bakımından tersi yönde bir gözünü açma ve istihza uygulaması dayattığı yerlerde, yeniden ritüel haline geldi. C. Lefort yeniden yaratılan bu konsensüsün iddialarını meşrulaştırma hususunda; Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda Beyanname'ye dair yapmış olduğu okumaya karşı, insan hakları söyleminin nasıl “burjuva toplumu”nun ruhuna indirgenemeyeceğini ve böyle hakların hangi koşulda “demokratik toplumsal alanın kurucu unsurlarından olduğunun açığa çıktığını” göstererek, geniş biçimde katkıda bulundu.⁴ Marx'ın yorumunun kendisine indirgeyebileceğini sanmış olduğu ideolojik bir boyuttan arıtılınca, Beyanname'nin metni yeniden gençlik buldu ve ilk yapılış amacını geri kazandı: bireyin devlete karşı korunması –ve insan haklarına referansın fiili antitotaliter getirisi böylece nihai olarak tesis edildi.⁵

2 C. Lefort, “Droits de l'homme et politique”, *Libre* içinde, n° 7, 1980, tekrar basım *L'invention démocratique* içinde, Fayard, 1981.

3 Bk. Mart 1980 sayılı *Esprit*: “Droit et politique”.

4 C. Lefort, “Droits de l'homme et politique”, *Libre* içinde, n° 7, 1980; *L'invention démocratique* içinde, Fayard, s. 28.

5 “Devredilemez yaşam hakları” adına yapılan *hukuki* taleplerin özgüllüğünü ortaya çıkarmak için yapılan, “Polonya meydan okuması”na (P. Thibaud, *Esprit* içinde, Ocak 1981), “Polonya örneği”ne (K. Pomian, *Le Débat* içinde,

Bununla birlikte, bu ilk aşamadan itibaren; özgürleştirici meşruiyeti artık sorun yaratmayan bu referansın gene de tek başına, “bir buçuk asırlık işçi hareketi sırasında üretilen toplum tasarısının yıkılmasından sonra ortaya konulduğu haliyle politik sorunun anahtarını oluşturamayacağı vurgulanmak suretiyle bazı kaygıları ortaya koymak da es geçilmedi. “İnsan hakları bir politika değildir”⁶ –1789’un “soylu ilkelerine” çağrı yapmanın totalitarizme alternatif olabileceğini düşünme eğilimine karşı ihtiyatlı ama kararlı bir uyarı. Berrak bir akıl yürütme: Buna göre, insan hakları konusu meşru ve etkin olarak devletin toplumu kendi içinde eritmesine fren vazifesi görür; bu, netice itibarıyla totaliter tehditten kurtulmuş bir toplumun nasıl olabileceği ve nasıl olması gerektiği sorununu çözmeyi gerçekten içermez; zira “insan haklarının bazı öne sürülüş biçimleri, dolaylı yoldan, yerleşik Batı düzenini meşrulaştırmaya varır”, sanki komünizm ve faşizm bertaraf edilirse tüm sorunlar çözülecekmiş gibi – oysaki sorunlar (adaletsizlik, eşitsizlik, yabancılaşma sorunları) henüz aslında ortaya bile konmamıştır: kısacası, “bizi meşgul eden toplumsal soruna dair hiçbir şey çözüme kavuşmamıştır”; ve insan hakları söylemi totalitarizme karşı etkili bir engel olsa bile, hâlâ “adil, eşit ve özgür bir toplum yaratma sorunu”yla yüzleşmek durumundadır. Oysaki böylesi bir soru karşısında, tarihsel olarak (bu konuya yeniden geleceğiz) topluluğu (kolektivitelyi) bireyden hareketle ve bireye inanarak inşa etmeye çabalayan *bireyci* modern doğal hak geleneğinden çıkmış olan insan hakları retoriği; tam anlamıyla *siyasi* olan sorunu; yani, kendisinin gerektirdiği *bireylerin* kişisel egemenliğini, kısmen de olsa, olumsuzlama zorunluluğunu kabul ederek, bir topluluğun örgütlenmesi sorununu ele almaya

Şubat 1981) ya da yine “Polonya gediği”ne (Autogestion, Şubat 1981) dair pek çok analiz o zaman işte bu temel üzerinde yeşerdi (P. Thibaud, *Esprit* içinde, Ocak 1981). Krş. Daha o zaman, bu hususta, Mart 1980 tarihli *Esprit*’nin bu önemli sayısı “Hak ve politika” konusuna hasredilmişti.

6 M. Gauchet, *Le Débat* içinde, Temmuz-Ağustos 1980.

kalktığı andan itibaren ciddi güçlüklerle karşılaşmaya mahkûm değil midir? Bir başka deyişle –M. Gauchet’nin bu makalesinin temel sorgulaması da buydu–, eğer birey haklarının ilanını siyasi söylemin başı ve sonu yaparsak, kendimizi, bu durumda kaçınılmaz ve karşı konulmaz bir yabancılaşmanın ve güzel ruh’un ya da aynı şey olan mutsuz bilincin⁷ sahnesi olarak görülen politikadan basbayağı umudu kesmeye, kolektif yaşamın bizzat biçimine içkin olan “radikal kötü” yü ebediyen ifşa etmeye yazgılı kılmaz mıyız? Demek ki, insan hakları ile politikayı birbirine karıştırmamızın –yine mümkün olan– bir başka neticesi göz önünde bulundurulduysa da, uyarı net bir şekilde formüle edilmişti. Zira 1789’un ilkelerinin böylesi bir kullanımı, aynı zamanda, bizzat bu ilkelerin kendisi aleyhine dönebiliyordu: Bu ilkelerin doğrulanmasından bir politika yaratmak istenmiş olduğu için, onların kolektif örgütlenmenin somut sorunlarıyla uğraşmaksızın yaptıkları saptama karşısında, kısa vadede, bir kez daha insan hakları konusunun yetersizliğini ifşa etmek ve onu çarçabuk politik tartışmanın miadını doldurmuş araçlar hurdalığına göndermek zorunda kalınmış olmuyor muydu? Bu anlamda, son zamanlardaki dirilişlerinin bu ilk evresi esnasında insan haklarına gönderme yapılırken çoğunlukla kullanılan tarzda, ani bir tersine dönme riski; yalnızca usanç duyma değil aynı zamanda hayal kırıklığına uğrama riski de vardı.

2. Herkesin bildiği gibi, tarih tatil yapmaz ve ikinci bir safhanın başladığının işareti, 1981 Aralığından itibaren, Polonya hareketinin başarısızlığının neden olduğu tartışmalar dolayısıyla apaçık görünmektedir. *Solidarité* [Dayanışma] örneğinin, insan haklarına başvurarak bir “toplumsal özerkliğin yeniden inşasının” mümkün olduğuna inandırdığı 1980’de geçerlilik/değer taşıyan

7 “Yabancılaşma” (*Entfremdung* ya da *Entäusserung*), “Güzel Ruh” (*schöne Seele*), “Mutsuz Bilinç” (*das unglückliche Bewusstsein*) kavramları Hegel’e aittir. *Bk. Tinin Fenomenolojisi* [ç.n.].

bir yöntemin; “yeni hakların fethi”ne yönelmiş çeşitli hareketlerin yarattığı “beklentiler”in “boşa çıktığı” –1983 Mart’ından beri P. Thibaud’nun yapabileceğini düşündüğü gibi– saptandığında, çoktan gözden geçirilip düzeltilmiş olması gerekmez miydi?⁸ Tuhaf bir şekilde, [Marx’ın] *Yahudi Sorunu*’nun, bu söylemin etkisiz kalmasında, insana ve onun haklarına dair “çok soyut (bir) düşünce”nin etkisini göstermek üzere yaptığı bazı vurguları anımsatan yeni bir insan hakları söylemi eleştirisi başlar böylece. Aslında bu beklenmedik dönüş rahatlıkla öngörülebilirdi. Buna kani olmak için, kendimize, hangi yanılısamlara oranla bazılarının “beklentileri”nin “boşa çıktığını” sormamız yeterlidir. P. Thibaud bunu memnuniyetle kabul eder: “*Droit et Politique* (Mart 1980) sayısını yayımladığımızda, bize öyle geliyordu ki, insan haklarına yapılan göndermeden hareketle, siyasetle yeni bir ilişkilene biçimi kendini gösteriyordu.” Ve gerçekten de, 1980 Mart’ında çıkan bu sayıda, “insan haklarından hareketle, protestodan farklı bir şeyin, siyasi bir pratiğin kurulabile”ceğini, kısacası, “insan haklarının bir siyaset ilham edebile”ceğini okumak mümkündü.⁹ Üç yıl sonra, “insan haklarının, salt bireyci ve fazlasıyla apolitik bir kabul dâhilinde kullanıldı”ğı, bunların, “normları ve kurumları üstüne topluma dair bir düşünüm doğurmak yerine, edilgin modern yurttaşların devletlerine yönelttikleri hak taleplerinin temelini oluşturdu”ğu görülür; ve insan haklarına referansın sadece devletin karşısına bir “şikâyet listesi” çıkarmaya olanak tanıdığı, ancak bir “siyaset icat etme”nin araçlarını gerçekten sağlamadığı sonucuna varılır. Hem zaten, eğer, –“bize, insan haklarını düşünmek için asgari soyut bir hümanizmin gerekli olduğunu hatırlatan” “Kantçılar” a karşı Péguy’i yardıma çağıra-

8 P. Thibaud, “Droit et société”, *Esprit* içinde, Mart 1985, s. 85-90 (aynı sayı içinde yer alan bizim “Penser les droits de l’homme” başlıklı metnimize cevaben).

9 A.g.e., s. 3 vd.

rak– “tarih dışında konumlanmış bir evrensel”e dair, insan hakları söylemine içkin olan konum/tutum içinde, tanımı gereği gerçek olanın zenginliğini ve karmaşıklığını kavramaya elverişli olmayan “soyut bir evrenselcilik” semptomunu teşhis ediyorsak, nasıl böylesi yetersizliklere şaşırabiliriz ki?¹⁰ Evrensel ilkelere ilişkin olarak, “teorik ve kısır” olan, böylesi bir öne sürümden hareket edilince, “tartışma” o halde, bugün, bir kez daha “demokratik toplumların kendilerini hasrettikleri bir kendini tanımlama... çalışmasına” doğru kayacaktır, bireyci ve apolitik bu çalışma için, insan haklarına yapılan gönderme hiç kuşku yok fazlasıyla kısa olacaktır. Olsun olmasına ama insan hakları adına yapılan hak taleplerinin *yetersizlikleri* karşısında yaşanan böyle bir hayal kırıklığının, tam tamına, daha önce, bu hak talebinin siyaset icat edilmesini beslemeye *yeteceğine* inanmaya yol açabilen bir yanılsamayla aynı çapta olduğunu herkes görmüyor mu zaten? En sonunda ahlak, hak/hukuk ve siyasetin farklı alanlar olduğunun –ve dolayısıyla, M. Gauchet’in üç yıl önce altını çizdiği gibi “insan hakları bir siyaset değildir” sözünün– anlaşılması, kuşkusuz olumlu bir olgudur; bununla birlikte buradan, hakkın/hukukun fazlasıyla “soyut” ilkeleri üstüne yapılan tartışmanın “üç yıl öncesi”ne göre daha az perspektif sunduğu sonucunu çıkarmak, iki hatanın yapıldığı manasına gelir:

– *Teorik bir hata*: Bu aslında, insan haklarının geleneksel savına, *kendi kendine* bir siyaset kurabileceği iddiasının atfedildiğini varsayar –ki bu iddiaya bakarak, “siyaset icat etmeye” yönelik isteklerin yetersiz kalması karşısında daha sonra kendini hayal kırıklığına uğramış görmek ve tartışmanın yeni bir evresini başlatmak kolaydır: peki bu durumda, daha ziyade, en başta, hak ilkelerine dair sav ile bir siyaset tarifi arasında yaşanan, kaçınmadığımız, karmaşıklığın ve bu karmaşıklığın ifade ettiği teorik hatanın analiz edilmesi gerekmez mi?

10 A.g.e., s. 85-88.

– *Stratejik bir hata*: Böyle bir karmaşıklığın, insan hakları savının getirisine ilişkin olarak yol açtığı görece bir karamsarlıktan ötürü; hem, göreceğimiz gibi, Marksizmin ufku içinde hem de yeni-muhafazakâr¹¹ bakış açısının içinde, insan haklarını “soyut haklar” veya sadece “biçimsel” haklar olarak gösteren alışkanlık haline gelmiş eleştirilere yakın konumlara paradoksal bir biçimde yeniden döneriz. Böylece, hukuki hümanizm savının etkisiz bir soyutlama olduğunu göstere göstere, Marx gibi, ideoloji tarafından tuzığa düşürülme tehlikesi ile; başka bir deyişle bunların “pratikte ne anlama geldiklerini, toplumsal hayatta hangi karışmaya neden olacaklarını tetkik etmeksizin hakların ideolojik versiyonunun tutsağı olunması”¹² tehlikesi ile karşı karşıya bulunan bir konumun/tutumun yeniden canlandırıldığı nasıl olur da fark edilmez?

O halde, insan haklarına ikinci bir geri dönüş zorunlu görünmektedir, belki 80’li yılları başlatmış ama gülünç derecede kısa sürede alaşağı olma riski taşıyandan daha az coşkulu, ama savlarının hakiki getirisi ve statüsü konusunda daha özenli bir geri dönüş. Bugün, söz konusu olan şey, yalnızca, bir kez daha, insan haklarının “lehinde” olunduğunun ilan edilmesi değildir: Böyle ilkelere yapılan göndermenin etrafında yeniden şekillenmiş olan konsensüs, görünen o ki, kimsenin bundan böyle geri dönmeyi düşünmediği bir kazanımdır – her ne kadar insan hakları retoriğinin tam anlamıyla siyasi olan getirisine ilişkin bazı endişeler ve hayal kırıklıkları gün ışığına çıksa bile. Buna karşın, söz konusu olan, bu konsensüsün bizzat *nesnesini* sorgulamaktır; zira eğer insan haklarına yapılan referans, şimdi bir *sorunun* konusu yapılmazsa, bu geri dönüş hareketinin ideolojiye battığını hatta –az yukarıda izlerini fark ettiğimiz bir jسته bakarak– az çok kendi

11 Burada kastettiğim, elbette H. Arendt’in eleştirisi olduğu gibi M. Villey tarafından geliştirilen eleştiri, Bk. *yukarıda*.

12 C. Lefort, *L’invention démocratique*, s. 56.

kendini yadsıdığını görme tehlikesi büyüktür. Şu ya da bu tavır alışın olanağının koşulları veya temelleri üstüne bir soruşturma diye anlaşılan bir *felsefi* sorgulama, hukuki hümanizmin bu yeniden dirilişi konusunda, (eğer felsefe yapmak, olanı düşünmekle alakalı bir şeyse) sadece *felsefi olarak meşruymuş gibi* değil, aynı zamanda (eğer çağdaş tarihin, sıklıkla, –bu kez, kendimize düşünmek için zaman ayıralım diye– başarısızlığa uğrayan veya hatta kendi aleyhine dönen özgürleştirici tasarımlara sahne olduğunu kabul edersek) *siyasi bakımdan da zorunluymuş* gibi görünmesi bizim için ancak böyle bir bakış açısı içinde mümkün olmuştur.

2. İNSAN HAKLARI VE DEMOKRATİK DEĞERLER: ANLAŞMA MI (KONSENSÜS) ANLAŞMAZLIK MI (DİSSENSUS)?

İnsan haklarına yeniden yapılan referansın ifade edermiş gibi görüldüğü konsensüsün nesnesinin bizzat kendisini incelemek, öncelikle, böyle bir konsensüsün ne üzerinde ve hangi noktaya kadar var olduğunu sormaktır. Bu bakımdan, her şey sandığımız kadar basit ve açık değildir. “Fransızların birliğini ve farklılığını” değerlendirmek için 1983 Mart’ında Sofres tarafından yapılan bir anket, aslında, –Beyannamelerin mirasını zenginleştirdiği ve ifade ettiği varsayılan– demokratik değerlerin kamuoyundaki durumuna ilişkin pek çok yoruma neden olmuştur. Bu anketin sonuçları karşısında, Alain Duhamel, bilhassa vatandaşlarımızın “toplu olarak haklarının her birine bağlı olduklarını ilan etme” tarzlarının görünür kıldığı “parlak bir Fransız konsensüsü”¹³ manzarası çıkarabileceğini sanıyordu: Gerçekten de, ankete cevap veren kişilerin %70’i, örneğin, sendikal özgürlüğün muhtemel bir ortadan kaldırılmasını “vahim” olarak değerlendirmek konusunda uzlaşmıyor muydu? Bununla birlikte, eğer daha yakından bakarsak, tablo daha az “parlak” görünür, o kadar ki, Olivier Duhamel, anketin sonuçlarını yeniden okurken, adaşının tersine,

13 Alain Duhamel, *Le Monde* içinde, 8-9 Mayıs 1983.

burada “Fransız anlaşmazlığının”¹⁴ tam bir dışavurumunu bulur. Yapılan bu yeni okumadan, üç saptamayı muhafaza edeceğiz:

1. Yalnız çoğunluktaki toplam sayı göz önünde bulundurulduğunda, bir konsensüs izlenimi edindiğimiz noktada;¹⁵ farklı siyasi sempatileri bulunan grupların cevapları gözlemlendiği andan itibaren, kamuoyunun durumu bambaşka bir ışık altında belirir: Böylece, aynı örnek üzerinde, sendikalara bağlılığın, RPR [Rassemblement pour la République] (% 59), UDF [Union pour la Démocratie Française] (% 61), PS [Parti socialiste] (% 82) veya PC [Parti communiste] (% 90) sempatizanlarını dikkate almamıza bağlı olarak çok farklı şekilde dağıldığını saptarız –ve esnaflar gibi toplumsal-mesleki bir kategori düşünüldüğünde, sendikaların ortadan kaldırılmasını “vahim” bulan cevapların (hatta, genel olarak, “çok vahim”den “oldukça vahim”e giden fikirleri kapsayarak), soru sorulan kişilerin % 46’sından daha fazlasını oluşturmadığını görürüz. O halde görünüşteki konsensüs, şaşırtıcı yoğunluktaki bir anlaşmazlığı gizler (mevcut örnekte, eğer kendimizi siyasi sempatizan gruplarıyla sınırlarsak, yayılımı 31 puanı bulan bir anlaşmazlık vardır).

2. Bu ilk saptamaya dayanarak, dikkatimizi, Olivier Duhamel’in bizi davet ettiği gibi, bütünün çoğunluk sayısı üzerine yoğunlaştırmaktan ziyade, yayılım üzerine ya da gruplar arasındaki azami aralık [sapma] üzerine yoğunlaştırmayı kabul edelim ve bundan böyle derin bir bağlılığı açığa vuran cevaplarla (“...ortadan kaldırmak çok vahim olacaktır”) daha az kani bir iştirake delalet eden cevapları (“...oldukça vahim olacaktır”) artık birbirine eklememeye özen gösterelim; kısacası, gruplar

14 Olivier Duhamel, “L’évolution des dissensus français”, SOFRES içinde, *Opinion publique, enquêtes et commentaires*, 1984, Gallimard, s. 133-149. Ayrıca bk. *Le Débat* içinde, Mayıs 1984.

15 Özellikle sendikal özgürlüğe bağlı kişilerin % 70’lik oranı içinde, bu hakların kaldırılmasını “çok vahim” olarak değerlendiren % 40 ile sadece “oldukça vahim” diye hüküm veren % 30’u yeniden gruplandırırsak.

arasındaki sapmayı, şu ya da bu hakkın tartışma konusu yapılmasını “çok vahim” olarak belirten cevaplara bakarak ölçelim. O zaman, *bazı* demokratik değerlerin tam da bir *yüksek konsensüs* konusu olduğu –ki bu, muhafaza ettiğimiz ikinci saptamadır– apaçıktır ve bu değerler arasında ilk sırada *oy hakkı* gelmektedir: hatta, en derin konsensüs, bu hakkın kullanımına ilişkindir, zira uçlar arasındaki fark yalnızca 9 puandan ibarettir (UDF, 79; PC, 88). Şu halde, Fransız Devrimi’nden doğan hukuki değerlerin bazılarının, Fransız farklı gruplar arasındaki uzlaşmanın böylece net bir şekilde doğrulandığı zemin olması; kuşkusuz, 1789’un ilkeleri ile insan hakları tarihi boyunca bunlara eklenmiş bazı ilkeler etrafında yeniden oluşan bir konsensüs manzarasını teyit edermiş gibi görünen önemli bir olgudur.¹⁶

3. Bununla beraber, bu anketin gerektirdiği son bir saptama, daha ihtiyatlı olmaya teşvik ve düşünmeye davet eder: *Bazı* demokratik değerler yüksek bir konsensüs uyandırıyor da, diğer haklar herkesin içten kabulüne yol açmaz ve hepsi geleneksel olan *diğer* demokratik değerlere ilişkin tekil *anlaşmazlıkların* ortaya çıkmasına meydan verir. Anketi cevaplayan kişilerin %49’u grev hakkının ortadan kaldırılmasının çok vahim olduğunu beyan ediyorsa da, burada uçlar arasındaki aralık 52 puana varır (UDF, 29; PC, 81); anketi cevaplayan kişilerin %33’ü siyasi partilerin ortadan kaldırılmasını çok vahim bulduğunu açıkladığında ise, aralık 28 puana erişir (UDF, 24; PC, 52); ve hatta basın özgürlüğü konusunda aralık 15 puan olur (UDF, 64; PC ve RPR, 79).

Bizim konumuz açısından, bu analizlerin bilançosu ne olabilir? Konsensüsün arttığını yadsımaksızın, demokratik değerlerin tanımının tartışma konusu olmaya devam ettiğini kabul etmek

16 Ayrıca bk. toplumsal güvenliğe bağlılık, ki bu konuda sapma sadece 11 puandır, (1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin 22. maddesi): “Her kişi, toplumun bir üyesi olarak toplumsal güvenlik hakkına sahiptir”).

gerekir. Oy hakkı –“yasanın yapılmasına katkıda bulunmak” hakkının yeniden yorumu–¹⁷ Fransızların %85’ini bir araya getiriyorsa da; grev hakkı, sendikal özgürlük ve hatta siyasi partilerin mevcudiyeti, bir bakıma, kutuplaşmalar yaratır. Bununla birlikte, insan hakları tarihinin sonunda, sendikal özgürlük, 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyanname’si’nin 23. maddesinde yer alır ve grev hakkı ile siyasi partilerin özgür mevcudiyeti hakkı 1948’te BM tarafından kabul edilen Beyanname’de görünmüyorsa da (Doğu Bloğu bunlara itiraz etmişti),¹⁸ –ülkümüzde insan haklarına ilişkin yürürlükteki son metin olan–¹⁹ 1946 Fransız Anayasasının Başlangıç kısmı, grev hakkını, 1789 Beyanname’si’ni tamamlaması gereken, “özellikle çağımız için gerekli” haklardan biri yapar ve 1958 Anayasası, birinci faslında, siyasi partilerin serbest mevcudiyetini, “insan haklarına ve ulusal egemenlik ilkelerine” bağlılık beyanının mantıksal bir sonucu olarak düzenler. O halde, kamuoyundaki demokratik değerlerin durumu, çağdaş tarihin hukuki kazanımlarına göre fazlasıyla gecikmiş durumdadır.

Eğer demokratik değerlerin tanımı bu denli tartışma konusu yaratıyorsa arz, *bizim siyasi muhayyilemizde demokratik düşüncenin dayanıksızlığı* üzerine bir düşünme, ne kadar zahmetli olursa olsun, gerekli olmaktadır. Kuşkusuz, günümüzde, “demokratik devletin

17 1789 Beyanname’si’nin 6. Maddesi tüm yurttaşlar için sadece “yasanın yapılmasına şahsen ya da temsilcileri yoluyla katılma” hakkını ilan eder; buna karşılık 1948 Evrensel Beyanname’si’nin 21. maddesinin 3. fıkrasında şunu okuruz: “Halkın iradesi hükümet [kamusal iktidarların] otoritesinin temelidir. Bu irade, gizli veya serbestliği sağlayacak benzeri bir yöntemle genel ve eşit oy verme yoluyla yapılacak ve belirli aralıklarla tekrarlanacak dürüst seçimlerle belirlenir”.

18 Bu konuda bk. J. Rivero, *Les libertés publiques*, 1: *Les droits de l’homme*, P.U.F., 3^e éd., 1981, s. 104 vd.

19 4 Ekim 1958 tarihli Anayasa, Başlangıç kısmında, Fransız halkının “1789 Beyanname’si’nde tanımlandığı, ve 1946 Anayasası’nda tasdik edilerek tamamlandığı haliyle insan haklarına” bağlılığını ilan eder.

ilk serpilmesi ile insan haklarının tesisi”ni²⁰ sıkı sıkıya birbirine bağlamak ve insan haklarını “demokrasiyi oluşturan”²¹ şey olarak düşünmek konusunda uzlaşmıştır. Ama *öyleyse, demokratik düşünce, hangi insan hakları düşüncesiyle*, daha ziyade, *hangi insan haklarıyla bağdaştırılmaktadır?* Eğer, bugün, en azından bazıları bizi bir araya getirmekten çok karşı karşıya getiren insan haklarını, demokrasiyi oluşturan şey olarak görüyorsak, demokratik düşüncenin istikrarı/dayanıklılığı hususunda ne düşünmeli? İnsan hakları düşüncesinin hangi anlam belirsizliklerine göre kâh birleştirebildiğini kâh karşı karşıya getirebildiğini ayırt etmeye kalkışmak için, öncelikle, bizzat insan hakları düşüncesini yeniden incelemek gerekmez mi? Öncelikle, hukuki hümanizme hakiki bir istikrar/kararlılık verebilmek için bu yanlış anlamaları sona erdirmek ve ondan sonra insan haklarını bir siyaset haline getirmeyi değil de, böylesi ilkelere düşünülüp taşınarak yapılan referansın hangi –*demokratik düşünce* veya, nedenini göreceğimiz gibi, *cumhuriyetçi düşünce* olarak adlandırdığımız– siyaset düşüncesine götürebildiğini ortaya çıkarmayı ummak gerekmez mi? Demokratik ideal, üstünde ortaklıklar kadar anlaşmazlıkların da olduğu belli belirsiz bir haklar toplamına yapılan savruk bir göndermeyle yetindiği sürece, siyasi yaşamımıza öylesine damga vurmuş aynı tuhaf fenomeni saptayacağız şaşmazcasına: bir yandan, *bazı* demokratik değerlere ilişkin olarak, her şeye rağmen göze çarpan, yeterince geniş çaplı bir konsensüsten hareketle, büyük bir siyasi harekette toplanma umudu dönemsel olarak yeniden canlanır; deyim yerindeyse: “merkezci” umut –hangi biçime bürünürse bürünsün– bugün, siyasi hayallerin bazen S. Veil ile M. Rocard’ı ortak başbakan olarak tayin ettiği bir “tatlı rüya”nın umududur; öte yandan da, bu merkezci umut, hakiki bir siyasi güce yaşam verebilmek konusunda tekrar edip duran

20 C. Lefort, *L'invention démocratique*, s. 63.

21 *A.g.e.*, s. 29.

bir beceriksizlik sergiler –sanki demokrasinin değerlerine ilişkin toptan uzlaşma, şu ya da bu demokratik değerın görelı önemine dair görünüşte ortadan kaldırılamaz mesafeleri yok etmemişçesine, bu ilkelere ilişkin uzlaşmadan hareketle, bir siyasi tasarıyı ne zaman dilendirmek söz konusu olsa kaçınılmaz olarak anlaşmazlığa dönüşür.

Bu durumun benzersizliğini, âdeta “deneysel” şekilde açıklayalım. Yakınlarda *Le Nouvel Observateur*’un “aralarında olası bir uzlaşma zemini”²² olup olmadığını araştırmak için davet ettiğı Simone Veil ve Michel Rocard, karşılıklı liberalizm ve sosyalizm tanımlarının, bu iki modelin en saf biçiminden simetrik olarak uzaklaştığını –görünüşe bakılırsa biraz şaşkınlıkla– saptarlar. Simone Veil, Milton Friedmann’ın neo-liberalizmine karşı, bir yandan hukukun himayesinde “cüzi iradeye ve kişisel inisiyatife mümkün olan en geniş alanı” bırakırken, her şeye rağmen “asgari devlet müdahalesini” de kabul eden bir liberalizmi savunur; Michel Rocard ise, “üretimin ortaklaştırıldığı sosyalizm”e karşı, “üretmeyen ve üretmeyi bilmeyen” devletin, “grupların ve bireylerin temel haklarının tanınacağı” bir yolda sadece “üretim birimlerine tüm özerkliği bırakması gereken merkezi bir düzenleyici” olduğu bir sosyalizmi savunur. Bu şartlar altında, eğer iki yöntem, demokratik çoğulculuğu, bir durumda liberalizmin “tek dogması”, diğeri durumda da, “Jaurès ve Blum geleneğı içinde” yer alan bir sosyalizmin “bizatihi öz”ü haline getirmek konusunda birleşirse, bunda şaşılacak bir şey olmayacaktır. Fakat diyalogun bir mesafenin kabaca yeniden ileri sürölmesiyle sona erdiğini belirtmek gerekir: “Fransa’nın parçalarını yeniden birleştirmek için” aralarında siyasi bir işbirliğinin mümkün olup olmadığı sorusunu, Simone Veil “tamamıyla farklı, hatta birbiriyle çelişik toplum görüşlerine başvuranlar arasında, muhtemel hiçbir orta yol yoktur” diye yanıtlar, ve Michel Rocard “bize sorulan sorunun, günümüzde bir anlamı yoktur” diyerek tamamlar. Kuşkusuz, tüm

sorun, aslında, *niçini* belirlemektir. Bununla birlikte, tanıtlama öylesine açık biçimde yapılmıştır ki, referans, “sağ”da ve “sol”da, bireylerin özerkliğini koruyan temel haklar ve demokratik değerler için, tamamıyla müşterek olabilir; bir başka deyişle, iki taraf, en azından, en akli başında temsilcilerinin işin özü olarak gördükleri şeyde tam olarak uzlaşabilir ve yine de konumlarında ısrar edip derin bir karşıtlığı devam ettirebilir. Sanki burada bir “duyarlık” sorunu söz konusudur. Belki, ama yine de, *hassasiyetler arasındaki bu ayrılmanın hangi anlaşılır farktan dolayı bulanık [bir] ifade olduğunu* nihayetinde ayırt etmek lazımdır; aksi takdirde, yineleyelim, demokratik düşüncenin dayanıksızlığı (yani kararlılığı o kadar netlikten uzak ki, çoğulcu diye belirtilmiş bir demokrasiye dahi yapılan referans, hasım olarak algılanan düşünceler arasında bir “orta yol”u mümkün kılmaya kâfi değil!) demokratik değerlerin kutlanmasını ancak, kolayca, gerçek bir siyasi anlamdan yoksun olarak kabul edilen biçimsel ve alışıldık bir davranış olarak icra edilmeye mahkûm eder. Gerçek siyasetin, hatta siyasi gerçekçiliğin icapları adına, dönüp dolaşıp böyle bir biçimciliğin geçersizliğini ilan etmeye varmak, öyleyse nerdeyse kaçınılmaz olarak ortaya çıkar, hem de bu yeni geri çekilmeden eksik kalmayacak sapkın neticelerle birlikte. Bundan ötürü, İnsan Hakları Beyannameleri’nin, tarihleri boyunca, ifade ettikleri demokratik değerlere müşterek olarak referans yapan konumlar arasında ortadan kaldırılmaz kabul edilen bu farklılaşmanın temeli nedir sorusunu artık baştan savmamak gerekir. Eğer bu değerlere ve bu haklara sadece yüzeysel ve gerçek bir getirisi olmayan bir uzlaşmadan başka bir şey sağlamak için fazla yüksek olan bir soyutlama ve biçimcilik derecesi isnat etmekten ibaret olacak tüm cevapları ilke olarak ve açık nedenlerden ötürü reddedersek, *insan hakları söyleminin kendisinin bu farklılaşmanın olasılığını içerip içermediğini sormaya devam ederiz*. Başka bir deyişle: *bu söylemin dile getirdiği demokratik değerler, bir benzeşmezlik (heterojenlik) ortaya koymazlar mı? Şöyle*

ki; bu durumda aralarında herhangi bir “orta yol” olasılığı düşünmenin zor olacağı iki taraftan birine ya da diğerine mensup olduğumuzu, beyan edilen muhtelif haklar arasından gerçekten demokratik alanı meydana getirenler olarak elde tutacağımız haklara göre mi kestireceğiz? (ki Sofres tarafından yapılan ankete verilen cevapları tahlil ederken, farklı demokratik değerlere hepimizin benzer biçimde uymadığımızı çok iyi gördük).

3. DEMOKRATİK REFERANSIN TEMEL İKİRCİLLİĞİ

Her cenahın, kendi geleneği üzerine düşündüğünde, çoğulcu demokrasinin değerlerine ilişkin olarak diğer tarafla uzlaşmayı başardığı bilindiğine göre, iki taraf arasındaki karşıtlığı alevlendirmeye devam eden nedir? Bize, bilhassa, insan hakları üzerine –belki de benzersizce heterojen– bir söylem analizi tarafından (nasılını göreceğiz) bu açıdan sınanması gerekirmiş gibi görünen hipotezi hemen formüle edelim: Açıklığa kavuşturulmaları gerekecek ve (aynı zamanda böyle olsalar bile) yalnızca duygusal veya tarihsel değil, aslında derin biçimde felsefi olan sebeplerden ötürü, *liberalizm, kitlelerin ve onların modern siyasi iktidarını hesaba katmayı kolayca kendi siyasi ufkunun içine dâhil edemezken, sosyalizm ise hakkı/hukuku, kendi başına özgül bir değer teşkil ediyor olarak düşünmek hususunda çok büyük güçlükler sergiler.*

Bu şekilde dile getirildiklerinde, bu öne sürümler, hiç kuşku yok, ya herkesin bildiği korkunç gerçekler ya aşikâr saçmalıklar gibi görünürler; bu hususta yine de gerçek bir sorun olduğunu gösterme işi bu denemenin devamına düşecektir. Biz şimdilik, iki yanlı ve simetrik bir zihinsel sakatlanma olarak ve belki de, demokratik değerlerin kendileri için yine de ortak bir referans olduğu söylemler arasında devam eden bölünmenin/farklılaşmanın kaynağı olarak görünecek şeye dair bazı ipuçları sağlamakla yetineceğiz.

Liberalizm cephesinde, sözüm ona neo-liberal düşüncenin günümüzdeki İncil’i okunduğunda, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük* eserinin son cildinde, üyelerinin çoğunluğunun iradesi tarafından

oluşturulan bir örgütlenmenin yönetim biçimi olarak anlaşılan demokrasi düşüncesi karşısında Hayek'in gösterdiği tereddütlerin şaşkınlık yaratmaması mümkün değildir: eğer demokrasi, başka bir açıklama getirmeksizin, “çoğunluğun iradesi” üzerine kurulmuş bir siyasetin tanımı olacaksa, “açık yüreklilikle kabul etmek” gerekir ki diye teslim eder Hayek, “ben bir demokrat değilim”.²³ Şimdilik Hayek'in akıl yürütmesinin ayrıntılarına girmeyeceğiz; ama bu konuya, halkın egemenliğinin liberal yorumu tarafından ortaya konan sorunları incelemek söz konusu olduğunda tekrar döneceğiz. Ancak burada sadece şunu belirtmek lazım gelir: Hayek'i okuduğumuzda, –kuşkusuz “savunulması gereken”– demokratik ideali benimsemenin, liberal cephede, çoğunluğun yönetimi ile demokrasi arasındaki eşdeğerliğin yeniden tartışma konusu yapılması tarafından dengelediğini kaydetmeye mecbur kalırız. Daha açık söylersek: (Ortak menfaati amaçlayan bir yönetim ideali olarak anlaşılan) demokratik idealin gerçekleştirilmesinin, en iyi teminatını, siyasi otoriteyi çoğunluğun iradesi üzerinde temellendirmekte bulmadığı, çoğunluğun iradesinin gerçekte zorunlu olarak ortak menfaate yönelmeyip, aksine şahsi menfaatlerin karmakarışık bir çokluğunu bir araya getirebildiği kanaati Hayek'te açıkça görülür. Netice olarak, “örgütlenmeyi yönetmek ya da örgütlenmenin izleyeceği hedeflere karar vermek konusunda söz sahibi oldukları” meşru görülen “üyeler”in kimler olduğunu sorma cesareti göstermek gerekirdi, diye yazar Hayek

23 Friedrich Hayek, *Hukuk Yasama ve Özgürlük (Adaletin ve Politik İktisadın Liberal İlkelerinin Yeni Bir İfadesi)*, 1. Cilt *Kurallar ve Düzen*, Türkiye İş Bankası Yay., 1996, çev. Atilla Yayla; 3. Cilt *Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni*, İş Bankası Yay., 1997, çev. Mehmet Öz, s. 60; “Hükümetin halkın çoğunluğu tarafından onaylanan ilkelere göre yönetilmesi ve barış ve özgürlüğü koruyacaksa bu şekilde idare edilmesi gerektiğine kesinlikle inanıyorsam da, samimiyetle itiraf etmeliyim ki, eğer demokrasi çoğunluğun sınırlanmamış iradesinin yönetimi anlamında kabul edilirse ben demokrat değilim ve hatta böyle bir hükümeti tehlikeli ve uzun vadede işe yaramaz addediyorum.” [ç.n.].

açık biçimde. Belki de, kitlelerin iktidarına ilişkin bu seçkin te-
reddüdün Hayek’in aşırılıkçılığına has olduğu söylenecektir, ki bi-
lindiği üzere Hayek, en azından temsilcilerin seçimine ilişkin özel
bir anlayışa sahiptir: yani, yaş dilimlerine bakarak ve temsilcilerin
yaş ortalamasının 52,5 olması gibi özel şartlara göre bir seçim!²⁴
Bununla birlikte, demokrasi ile yaşlılar yönetimini (*gérontocratie*)
birbirine karıştırmasıyla bilinen bir eğilimin ötesinde, Hayek
tarafından geliştirilen düşünceler, aslında, –Constant ve hatta
belki de Tocqueville’den beri, halk egemenliği tarzlarını kısıtlı
bir şekilde yeniden tanımlamaktan ibaret olan– 1789 ilkelerine
dair liberal bir yeniden yorumlamanın geleneksel bir özelliğini
ortaya koyar. Böylece, bir yandan halk egemenliği ilkesini tüm
meşru siyasi iktidarın temeli olarak kabul ederken, Constant’ın
nasıl ve niçin seçme ve seçilme hakkının vergi şartına bağlandığı
seçim sistemini (*suffrage censitaire*) aklamaya ve hatta 1815 ilkbaha-
rında, bu sisteme, Napolyon’un Elbe adasından dönüşü esnasında
talep etmesi üzerine kaleme aldığı *İmparatorluk Anayasalarına Ek
Akit* [*Acte additionnel aux constitutions de l’Empire*]’de yer vermeye
teşebbüs ettiğini göreceğiz: Hem X. [Napolyon] yılından beri
yürürlükte olan hükümleri²⁵ tekrarlayıp hem de sadece en çok
vergilendirilen yurttaşları seçmenler topluluğu üyesi olarak ka-
bul eden Benjamin Constant’ın anayasası (la “Benjamine”); VI.
başlık altında sıralanan “yurttaşların hakları” arasında, “yasanın
yapılmasına katkıda bulunmak”²⁶ gibi bir haktan söz etmekten

24 Bk. *a.g.e.*, s. 170 vd.

25 “X. Yıl Anayasası” [La Constitution de l’an X] (1802) Bonaparte’in birinci
konsül olarak diktatörlüğünü tesis ediyordu.

26 Bu formül 1789 Beyannamesi’nin 6. maddesine aittir ve 1793
Beyannamesi’nde yinelenmiştir: “Her yurttaş yasanın yapılmasına ve ve-
killerinin ya da görevlilerinin tayin edilmesine katılma *esit* hakkına sahiptir.”
(mad. 29); 1795 Beyannamesi yine aynı şeyi ilan eder: “her yurttaş, yasanın
yapılmasına, halkın temsilcilerinin ya da kamu görevlilerinin tayinine, doğ-
rudan doğruya ya da dolaylı olarak, katılma *esit* hakkına sahiptir.” (mad. 20).

kaçınıyordu. Genel olarak, Constant'ın, eğer toplumun tüm üyeleri özgürlükten yararlanma hakkına sahipse, buradan, yine de, herkesin, aynı zamanda siyasi kararın etkin bir parçası olma hakkına sahip olduğu sonucu çıkmadığı görüşünü nasıl savunduğu bilinmektedir.²⁷ Kısacası, yurttaşlar “yasanın önünde eşit” kalsalar da, halkın temsilcilerini atama hakkına ve dolayısıyla “yasanın yapılmasına” katılma hakkına gelince artık eşit değillerdir. Bundan başka, Tocqueville'in, bir yandan demokratik devrimi, insanlığın gelişiminin “karşı konulamaz” ve kesin bir unsuru yaparken, öte yandan ünlü metinlerinde, halkın egemen olduğu bir yönetimin tehlikelerinden nasıl bahsettiğini (çoğunluğun tiranlığı, bencil tutkuların azması, bireyin “ortak karanlığın ortasında” yitip gitmesi, vb.) hatırlatmaya lüzum var mı? İster Constant'da ister Tocqueville'de olsun, demokratik düşüncenin liberal yorumu, en büyük bir açıklıkla, çağdaş tarihin kuşkusuz en önemli siyasi olayını oluşturan şeye; yani, *kitlelerin ve onların taleplerinin siyasi sahneye yaptığı baskına* ilişkin olarak apaçık bir çekinceye delalet eder. Tocqueville tarafından 12 Eylül 1848'de dile getirilen çalışma hakkı sorununa ilişkin söyleve,²⁸ ancak böyle bir çekince perspektifi içinde dikkat etmek gerekecektir: sosyalistlerin çalışma hakkı talepleri, bu söylevde, aslında, “insanın doğal tutkuları”nı okşamak ve toplumsal sistemin tek amacı olarak herkes tarafından “sınırsız (bir) tüketim” imkânının elde edilmesini saptamak yönündeki daimi temayüllerinden kaynaklanıyor olarak açıklanır; –demokrasiye ya da en azından bazı eğilimlerine karşı eleştirel bir ilişkinin manidar bir mahkûm edilişi: sosyalizm, burada, sadece demokratik rejimin –halk egemenliği ilkesinin kitlelerin akıldışı despotluğuna dönüşme tehlikesi taşıdığı– kötü bir eğilimini vurgularmış gibi okunur âdeta. Temellerine ve getirisine yeniden

27 Bu konuda bk. Ph. Raynaud, “Un romantique libéral, Benjamin Constant”, *Esprit* içinde, Mart 1983.

28 Bk. yukarıda ikinci kesim, 2. Kısım.

döneceğimiz bu Tocquevilleci eleştiri ile toplumsal adalet düşüncesinin çağdaş “neo-liberal” eleştirisi arasında belli bir süreklilik vardır ve bu anlamda, Hayek ve Chicago Okulu’nun neo-liberalizmi hakiki hiçbir yenilik göstermez:²⁹ liberalizmin fikri tarihi, 1848’de, kitlelerin taleplerini siyasi sahnede yer alma noktasına taşıyan –*bir bakıma* karşı koyduğu– ikinci büyük [devrimci] patlama sırasında aslında donmuş gibi görünmektedir ve *demokratik değerlere yapılan referansın liberal versiyonu*, insan haklarına yapılan referansın (bunun tarzlarını açıklayacağız) bir uygulaması uyarınca –ama her halükârda, az çok, *halk egemenliği ilkesini, kitlelerin taleplerinin tatmininden ayırmaktan ibaret olan konumlarda–* kati surette kemikleşmiş görünür.

Sosyalist gelenek cephesinde, bu kez, *hakkın/hukukun talepleri açısından*, yine bir o kadar doğuştan gelen bir tereddüt saptandığını söylemiştik. Esas itibarıyla, sosyalist düşüncenin, bilhassa Marksizmin etkisinde kalarak, her zaman kendisiyle birlikte sürükleyip götürdüğü tarihsici kavramlar/şemalar nedeniyle; hukuki normlara, gerek siyasete nazaran, gerekse, daha genel olarak, siyasi oluşumun bizzat bir ifadesi olduğu tarihsel sürece nazaran asgari bir özerklik tanınması açıkça çok zordur: bunun hukuki referansı çoğunlukla *değerden düşürülür*, çünkü zaten, eğer değerler düzenindense, (tarihsel, dolayısıyla değişken olan) olgular düzeni yeğleniyorsa; hak/hukuk da ancak olgunun devamlılığına katkıda bulunan bir kurmaca, hatta bir aldatmaca uyarınca olguya karşıt olarak görünür.³⁰ Hakkın böyle bir tarihsici değersizleştirilmesinin, H. Arendt’e göre, hangi neticelere yol açtığını biliyoruz: hukuki olanın doğruluğu, [hakkın/hukukun] sadece yansıttığı tarihi bir seyirde bulunuyorsa, bu şekilde görelî kılınan

29 Bu konuda bk. P. Rosanvallon, *La crise de l’État-Providence*, Seuil, 1981, ikinci kısım.

30 Hakkın tarihsici olumsuzlanması üstüne bk. L. Ferry ve A. Renaut, “Penser les droits de l’homme”, *Esprit* içinde, Mart 1983; L. Ferry, *Siyaset Felsefesi*, 1: *Hak: Eskiler ile Modernler Arasındaki Yeni Tartışma*.

hak –sadece pozitif yasalar değil, aynı zamanda olduğu haliyle insanın bir doğal hakkı mefhumu da– otoritesinden kaybeder ve bu hakkın ihlali de; hakkın sadece, onu taşıtırmak suretiyle basit bir uğrağını ifade ettiğı bu tarihsel ilerleyište mümkün bir önceleme adına âdeta meşru hale gelir.³¹ Kuşkusuz, burada söz konusu olan, sosyalist düşüncenin, tarihsiciliğın özünde bulunan bu eğilimi her zaman sonuna kadar izlemeye ve dolayısıyla onun tüm sapkın etkilerini yeniden üretmeye yazgılı olduğunu ileri sürmek değildir: yine de Beyannameler’de, temel özgürlüklerin ilanının ifade ettiğı, hakka ve bilhassa demokratik değerlere yapılan göndermenin, sosyalist gelenek içinde, –büyük oranda fikri veya, dilersek, ideolojik nedenlerden ötürü– kolayca hakiki bir istikrar kazanamadığına itiraz etmek kolay değildir. Şimdilik, –çoğunlukla, demokratik bir sosyalizmin babalarından biri olarak görülen– L. Blum’ın manidar cümlesini anımsatmakla yetineceğiz: Tours Kongresi’nde 27 Aralık 1920’de yaptığı konuşmada, III. (Komünist) Enternasyonel’e katılmaya taraftar olanlara muhalefet eden L. Blum, yine de proleterya diktatörlüğüne ilişkin sorun hakkında onlarla hemfikir olduğunu doğrulamakta tereddüt etmiyordu –hatta şunu belirtmeye varacak kadar: “Marx yazmış olsa da..., proleterya diktatörlüğünün demokratik bir biçimi muhafaza etmekten sorumlu olduğunu düşünmüyorum... Bir diktatörlüğün bizzat özü, tüm anayasal buyruğu ortadan kaldırmaktır.”³² Ve Blum’un, –bir yandan bir tiranlık rejiminin Sovyetçi devamlılığını reddetse de–, yönetimin bu baskıcı yöntemlerine rağmen, izlenen hedeflerin aynılığının (mülkiyet rejiminin değışmesi) sosyalistlerle Bolşevik sistemin savunucuları arasında bir dayanışmayı mümkün kıldığını kabul etmeyi –partisinin çoğunluğuyla hemfikir

31 Bk. H. Arendt, *Le système totalitaire*, Seuil, 1972, s. 204 vd.

32 Alıntılan J. Lacouture, *Léon Blum*, Seuil, 1977, s. 170. Bu konuda bk. M. Rocard, *Parler vrai*, Seuil, 1979, s. 54: “Tarihte hata yapmış olanlar yalnızca komünistler değil. Léon Blum’un, Tours konuşması da dahil, kullanmayı sürdürdüğü proleterya diktatörlüğü kavramından bahsediyorum.”

biçimde— nasıl bırakmadığını göstermek kolay olacaktır. Bu saptamanın altını çizen Nicole Racine, tarihsel sebeplerin, Sovyetik tecrübe ve onu tanımlayan haklardan bütünüyle yoksun kalma konusundaki eleştirel bakış açısının —ki kuşkusuz iki savaş arası dönemde Sosyalist Parti’de temsil edilen bakış açısıdır— SSCB ile süregelen dayanışma savına üstün gelmesini nasıl engellediğini çok açık bir şekilde gösterdi: PC ile PS arasında (27 Temmuz 1934 tarihinde) imzalanan faşizme karşı eylem birliği sözleşmesinden itibaren iki parti karşılıklı olarak saldırılardan ve eleştirilerden vazgeçme vaadini yerine getirmeye çalışacaklardır; Fransız-Sovyet anlaşmasının imzalanmasının ardından (Mayıs 1935), PS’nin çoğunluğu, kayıtsız şartsız SSCB’yi savundu: Blum’un çok üzülmeyi sürdüreceği,³³ demokratik değerlerin Sovyetler tarafından ihlaline ilişkin tartışma, birlikçi taktiğin (yetkinin kullanımı sorunu ortaya çıktığından, çok geçmeden zorlayıcı hale gelen) gereklikleri kendilerini gösterir göstermez ikinci plana atılıyordu.³⁴ Bu birlikçi taktiğin daha doğrudan zamandaş olan versiyonu konusunda, bu analizin kolayca sürdürülebilir olduğu kabul edilecektir: C. Lefort’un³⁵ taslağını çizdiği gibi, “totalitarizm tecrübesi biçimsel demokrasinin tahribinin, olduğu haliyle demokrasinin tahribiyle kesiştiğini öğretse” bile; bu bilgi, kolektif ve bireysel hakların bu inkârından dersler çıkarmak maksadıyla, biçimsel özgürlüklerin ötesine geçmeye ilişkin Marksist sorun-saldan radikal bir biçimde vazgeçmek gerektiği için, geniş ölçüde “Sol Birliğin kara kutusu” olarak kalmıştır; PC’nin ideolojisinin

33 Bk. L. Blum’un son makalesi, emekçi Büyük Britanya ve totaliter Rusya, *Le Populaire-Dimanche*, 5 Mart 1950: Sovyet Rusya “kişinin tüm temel özgürlüklerinin acımasızca yadsındığı uçsuz bucaksız ülke”.

34 Bk. Nicole Racine, “Sovyet rejimi karşısında Fransız sosyalistleri (1920-1939)”, *L’interprétations du stalinisme* içinde, bu eser E. Pisier-Kouchner yönetiminde yayınlanmıştır, PUF, “Recherches politiques”, 1983.

35 Bk. C. Lefort, *L’impensé de l’Union de la Gauche, L’invention démocratique*, Fayard, 1981, s. 129 vd.

ve totaliter eğiliminin tavizsiz incelemesini gerektiren böyle bir kopuş, aslında, en azından kamusal olarak, bir seçim birliğinin zorunluluklarıyla pek bağdaşmıyordu. Yine belirtmek gerekir ki, böyle bir siyasi stratejinin tarihsel olarak benimsenmesi, hak düşüncesini arka-plana attırmak için derin fıkri sebeplere bağlansa da, bunlar kendi başlarına *yeterli* değil ama en azından *gerekliydi*ler: hakkın kurban edilişinin suç ortağı olarak algılanan bir partiyle –taktik olsa bile– eylem birliği,³⁶ nasıl olup da, aslında, hukukî referansın, *her halükârda*, tarihin nihaî amaçları düşüncesi lehine gözden düşürüldüğü bir ufkun dışında tasarlanabilecekti? Yine de, biçimsel hakların değer kazanmasının her zaman güç ilişkilerinin değerlendirilmesine öncelik vermeye elverişli olduğu sosyalist bir geleneği ağır şekilde ezmeye devam eden, işte bu iki –fıkri ve stratejik– mirastır.³⁷

Şu halde, çatışmaları siyasi tartışmanın esasını tanımlayan iki büyük gelenekten her birinin, tam tamına, kendi ötekisiyle tüm “olası orta yol”u dışlayan [bir] yetersizliği, doğuştan bir şekilde, gösterip göstermediğini sormak mümkündür: sosyalist geleneğin, en biçimsel hakların özbeöz demokratik getirisine karşı doğuştan körlüğü; liberal geleneğin –ulus egemenliği savının kendisiyle birlikte taşıyormuş gibi görüldüğü– (özellikle toplumsal adalet konusunda) gerekliklerin bazılarını hesaba katma konusundaki doğuştan çekingenliği –tümü gösteriyor ki, demokratik değerlere yapılan ortak göndermeden hareketle, iki *yorum* inşa edilmiş, biri toplumsal adalete diğeriye özgürlüğün biçimsel güvencelerine öncelik vermek üzere birbirini dışlayan iki *okuma* çıkarılmıştır. Olgu apaçık olsa da (dolayısıyla hatırlatmak bayağı görünebilir), sorun –yineleyelim– bir o kadar gerçektir: demokratik geleneğe

36 Bk. N. Racine, adı geçen makale, s. 106

37 1981’de oy sandığından çıkan çoğunluğun vekillerinden biri, muhalefete “hukuki olarak haksızsınız, çünkü siyasi olarak azınlıksınız” diye sesleneli çok zaman olmadı.

ve 18. yüzyıl sonundan itibaren insan olan şahsın (*la personne humaine*) kurucu haklarını ilan etmiş Beyannamelere yapılan ortak gönderme, o halde, görünüşte ortadan kaldırılamaz çok derin bir bölünmeyi maskeler sadece; *bu anlamda*, demokratik düşünce bir belirsizlikten, hatta demokratik değerler üzerindeki konsensüsün pek gerçek olan uyuşmazlıkları niçin zorlukla gizlediğine açıklık getiren bir ikircimden mustarıptır. O halde, insan hakları söyleminin, kendi tarihinde, bu muğlâklığa düşmeye nasıl izin verebildiğini kavramaya teşebbüs ederken bu ikircimin köklerine inmek gerekmektedir. Fakat bu bakış açısından, böyle bir muğlâklığın en iyi emaresi –ki bu, onun doğasını en anlaşılabilir biçimde değerlendirmeye olanak tanıyacaktır–, kuşkusuz, Bildirilerin tarihinin, insan hakları arasında, temelde farklı iki tip hakkı –özgürlükler olarak haklar ve talepler olarak haklar–³⁸ yavaş yavaş nasıl birbirine karıştırdığında bulunmaktadır.

4. ÖZGÜRLÜKLER OLARAK HAKLAR VE TALEPLER OLARAK HAKLAR: “SİYASAL DEMOKRASİ” VE “TOPLUMSAL DEMOKRASİ”

İnsan haklarının *zihinsel* (*intellectuelle*) tarihinin incelenmesi, gerçekten de, bizzat insan haklarının belirlenmesine dayanan ilk sorunu ortaya çıkartır. Bu sorunun siyasal kapsamı pek nadiren anlaşılrsa da, en azından onun tarihsel verileri iyi bilinmektedir ve burada onları kısaca anımsatmak yeterli olacaktır.³⁹ Şu halde,

38 *Droits-libertés*: “Özgürlükler olarak haklar”, yani ondan pozitif bir eylem talep etmeksizin, devletin çekimser ve yansız kalıp müdahale etmemesini imleyen haklar. Örn: Din ve vicdan özgürlüğü. *Droits-créances*: “Talepler olarak haklar”, yani devletin fiili bir eylemini imleyen haklar. Örn: kamu fonlarının devreye sokulmasını gerektiren iş hakkı. Burada birey devletten hizmet sağlamasını, destek sağlamasını talep eder [ç.n.].

39 Daha ayrıntılı bir analiz için bk. J. Rivero, *Les libertés publiques*, 1: *Les droits de l'homme*, PUF, 3^e ed., 1981. Özgürlükler olarak haklar ile talepler olarak haklar arasındaki ayrım için ayrıca bk. R. Aron, “Pensée sociologique et droits de l'homme”, *Études politiques*, Gallimard, 1972, s. 116 vd.

insan haklarının bizzat içeriğinin, 19. yüzyıldan beri, özellikle de insan hakları tarihinde hakiki dönüm noktası olan 1848'den beri, hangi bakımdan önemli bir evrim geçirdiğini hatırlatmak gerekir. Biliyoruz ki, Şubat devriminin aktörlerinin bir kısmının zihninde, 1789 ilkelerinden vazgeçmek değil, ilk devrimin ilham ettiği şeye (yani siyasal haklar için mücadeleyle), endüstri devriminin ve işçi şartları sorununun –toplumsal hakların teyidi– ortaya çıkmasıyla zorunlu hale gelen bir *katkı* sağlama düşüncesi vardı. Aslında, fazlasıyla muhafazakâr ve sosyalist etkilerden çok uzak bir Kurucu Meclisin çalışmalarından doğan 1848 Anayasası, ihtiyatlı ve nispeten kapalı görünür. Elbette, Anayasa, Başlangıç Kısımında, “toplumdaki vergilerin ve kazançların gittikçe daha hakkaniyetli bölüşümünü sağlamayı, herkesin refahını yükseltmeyi”, kısaca: “tüm yurttaşları her daim daha yüksek bir maneviyat ve refaha ulaştırmayı” Cumhuriyet’in görevleri arasında sayar. Şu halde, devlet, –kendisine karşı “ödevler”ini kabul ettiği– tüm yurttaşların mutluluğundan değilse de, hiç olmazsa refahından kendini mesul ilan eder.⁴⁰ Ancak devletin bu *toplumsal ödevlerinin* tanınmasına henüz yurttaşların bağlantılı *haklarının* hakiki bir ilanı eşlik etmemektedir: Her ne kadar Başlangıç kısmı, Cumhuriyet’e “tüm bu ödevlerin yerine getirilmesi amacıyla ve tüm bu hakların güvencesi için” çalışma görevini emanet ederek kapansa da, II. bölüm, “anayasa tarafından güvence altına alınan yurttaş hakları” arasında, sadece 1789 Beyannamesi’nin sonucu olan biçimsel haklardan (“özgürlükler”den) bahseder; böylece, özellikle sosyalistlerin hak olarak talep ettikleri ve, daha önce söylediğimiz gibi, Thiers tarafından desteklenen Tocqueville’in ilkesine itiraz ettiği çalışma hakkını dışarıda bırakır.⁴¹ Böyle olmakla birlikte,

40 Bk. 1848 Anayasası’nın Başlangıcı, VIII: Devlet, “kardeşçe bir yardımla, ya kendi kaynakları ölçüsünde onlara iş sağlayarak ya da çalışacak durumda olmayanlara, ailelerinin bulunmaması durumunda yardım yaparak muhtaç yurttaşların yaşamlarını idame ettirmesini temin etmekle mükelleftir.”

41 13. maddede elde tutulan formül, hakiki bir çalışma hakkı ilanına nazaran

ilk bildirilerin söz ettiklerine, bazılarına göre, eklenmesi gereken yeni bir haklar kategorisi hakkında, ilk kez, tartışma yarattığı için, 1848 Anayasası'nın hazırlanması, insan haklarının zihinsel tarihinde önemli bir tarihtir.

Zira bunlar, her şeyden önce, ve neredeyse münhasıran, *yurttaşlara sağlanan ve bunların sınırlarını çizdiği devlete karşı temel özgürlükler* üzerinde duruyorlardı. Demek ki, 1789'da ilan edilen haklar, birey için fikri (düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü, ibadet özgürlüğü...) ya da fiziki (çalışma özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, toplantı özgürlüğü...) imkânlarını tanımlayan *özgürlükler olarak haklardı*. Hiç kuşku yok ki, bunların ilanının siyasal kapsamı, yasanın işleyişinin gösterdikleri aracılığıyla ortaya çıkıyordu: “yasa ancak toplum için zararlı fiilleri yasaklama hakkına sahiptir”, yani bir kimseyi haklarından birini kullanmaktan men edebilecek fiilleri (5. madde). –Bu, 1793 Beyannamesi'nin 9. Maddesinde çok daha kesin olarak açıklığa kavuşturulur: “yasa, yönetenlerin baskısına karşı, kamusal ve bireysel özgürlüğü korumak zorundadır.” Kuşkusuz, 1791 Anayasası, sık sık kaydedildiği gibi, “terk edilmiş çocukları yetiştirmek, engelli fakirlerin yardımına koşmak, kendileri bundan mahrum kalacak sağlıklı fakirlere iş sağlamak için” “kamu yardım”ının devlet tarafından zorunlu örgütlenmesini hatırlatıyordu –bu, bazen, nüve olarak, *devleti karşısına alarak eylemde bulunma haklarını değil ama devleti birtakım hizmetleri yapmaya yükümlü kılma haklarını* tanımlayan, bir başka deyişle kişinin toplum üzerindeki *talepler olarak haklarını* tanımlayan başka tip hakların ilkesi olarak algılanmıştı. Ama 1791 Anayasası, bu ödevlerin tanınmasını “anayasa tarafından güvence altına alınmış temel düzenlemeler”e dâhil etse de, aynı şeyi *insan hakları* için

geniş ölçüde geri durmaktadır. “çalışma özgürlüğü” garanti edilmiştir ve toplum “bedava ilk öğretim yoluyla çalışmanın gelişimini, mesleki eğitimi... ve işlenmeyen kolları kullanmaya yönelik kamu çalışmalarının tesisini” desteklemekle sınırlanır.

yapmamıştı, insan haklarını sayıp sıralarken, böyle bir şeyden hiç söz etmeyen 1789 Beyannamesi’ni, Başlangıç Kısmı olarak tekrar etmekle yetinmişti.

Şu halde, 1848 Anayasası’na –bu açıdan, 1791 Anayasası’ndan pek ileri gitmese de– ilişkin tartışma; toplumsal hakların, Marksizmin ve toplumsal Katolikliğin ikili etkisiyle, daha sonraki tanınmasına yönelen geniş bir hareketin çıkış noktası olacaktır. İnsan haklarının üçüncü bir dönemi –1789’ta özgürlükler olarak hakların ilanından ve talepler olarak haklar üzerine 1848’teki tartışmadan sonra–, aslında, Sovyetlerin “emekçi ve sömürülen halkın hakları”nı (1918) beyan etmesiyle ve SSCB’nin Stalinci anayasasında (1936) “toplumsal ve ekonomik haklar”dan –çalışma hakları, tatil/dinlenme hakları, maddi güvence hakları, öğrenim hakları, vs.– bahsedilmesiyle başlar. Bununla beraber, “1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi tarafından kabul edilmiş yurttaşın ve insanın özgürlükleri ve hakları”nın toplumsal hakların ilanıyla tamamlanarak yeniden ileri sürüldüğünü, demokratik bir çerçevede görmek için 1946 Fransız Anayasasının Başlangıç Kısmını beklemek gerekir: Bu toplumsal haklar ise “bir iş edinme hakkı”, “işini sendikal eylemle savunma hakkı”, grev hakkı, “maddi güvence” hakkı ve çalışmanın olanaksız olduğu durumlarda “yaşamını sürdürmek için yeterli olanaklar” hakkıdır.⁴² Ve 10 Aralık 1948’te Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, bunları başlatmış tartışmalardan bir yüzyıl sonra, özgürlükler olarak haklara (3.-21. maddeler) koşut olarak toplumsal ve ekonomik hakların da

42 Ekim 1945’te seçilen ve sol çoğunluklu birinci kurucu Meclis’te kaleme alınan anayasa tasarısı (5 Mayıs 1946’da yapılan referandumla reddedilirken, yalnızca sosyalistler ve komünistler “evet” için kampanya yürütmüşlerdi) daha bile açtı; bu tasarı gerçekten de, hakları iki sıfat altında toplayan bir “İnsan Hakları Beyannamesi” ile açıyordu: I- *Özgürlükler*, II- *Sosyal ve ekonomik haklar*. İkilik böylece açık hale getirilir. 1945 Anayasası sonrası batılı anayasalarda insan haklarına ilişkin diğer düzenlemeler için bk. Rivero, *a.g.e.*, s. 101-102.

(22.-27 maddeler: Toplumsal güvenliğe, çalışmaya ve çalışmanın âdil ücretlendirilmesine ilişkin haklar, sendikal hak, tatil hakkı, yeterli yaşam seviyesine ulaşma hakkı, vs.) tanınmasına yönelik hareketi tamamlayacaktır.

Bu tarihsel veriler hatırlandıktan sonra, insan hakları söylemindeki bu gözle görülür gelişimin anlamının ve siyasal bahsinin altını kuvvetle çizmek gerekir. Gerçi, böyle ilan edilmiş hakların gittikçe artışını –M. Villey’in yaptığı gibi–⁴³ kaydetmek yeterli değildir: Gelişim sadece niceliksel değildir, *niteliğe/doğasına* da ilişkindir. Kısaca söylenirse: Özgürlük olarak hakların yanında, içeriği ve sayısı *a priori* tanımlanabilir olmayan ve şu halde alabildiğince çeşitlilik gösterebilen⁴⁴ talepler olarak hakların yavaş yavaş artan belirişi, *devlet* ve *toplum* arasındaki ilişkilere dair anlayışta önemli değişiklikler yaratır. Özgürlükler olarak hakların ilanı, hiç kuşku yok ki, yurttaşlara bir toplumun varlığıyla bağdaşan azami eylem olanaklarının güvencesini vermekle yetinmesi beklenen devletin *sınırlarına* ilişkin bir teoriye benziyordu. Talepler olarak haklar düşüncesi ise, tam tersine, devletin *hizmetler* sağlaması ve doğru oldukları ortaya koyulan taleplere cevap verecek güçte olması için, iktidarının artmasının kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Şu halde, açıktır ki, bu iki tip haktan birine ya da diğerine yapılan ayrıcalıklı referansta bahis konusu olan, *yasa* ve *demokrasiye* dair iki anlayıştır.

– Bir yandan, başkasının özgürlükleriyle bağdaşırlıklarının sınırları içinde yurttaşın özgürlüklerinden yararlanmasını yasaklama yönünde (devletin, grupların veya bireylerin) tüm girişimlerini –söylenildiği gibi– yasaklamakla yetinen salt *negatif* bir yasa anlayışı:

43 Özellikle bk. *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, 1983. İlk kısımda, insan hakları söyleminin bu eleştirisinin ilkesi ve ufkuna geri döneceğiz.

44 O halde burada söz konusu olan, M. Villey tarafından kaydedilmiş artışın *ilkesidir*; talepler olarak haklar aslında, kesinkes, ele alınan toplum tarafından genel olarak ulaşılan maddi bolluğun derecesine göredir. Bu konuda bk. R. Aron, *Essais sur les libertés*, Calmann-Lévy, s. 116 vd.

yasaklamayı yasaklayan ve işlevinin bahis konusu *siyasal demokrasi* olan bir yasa. Gerçekten de, 1793 Beyannamesi'nin ifadelerine göre, ancak toplumun üyeleri “özgür insanlar”sa (27. madde), etkin/fili olarak “egemenlik halktadır”: Tüm yurttaşların, eşit olarak –halk egemenliği, yani siyasal demokrasi ilkesi olan– yasanın yapılmasına katkıda bulunması için, herkesin, egemenin üyesi olarak, “tam bir özgürlük”le (26. madde) iradesini ifade edebilmesi ve oluşturabilmesi, şu halde yasanın olduğu haliyle insanın doğal haklarını koruması gereklidir.

– Buna karşılık, toplumsal hakların mülahazası için içine girdiğinde, devletten, özellikle zenginliğin en iyi şekilde bölüşümünü sağlamak ve eşitsizlikleri gidermek üzere, yasalarıyla toplumsal alana müdahale etmesi beklenir: Yasanın şu halde *pozitif* olan işlevi, artık sadece siyasal eşitliğe (“yasanın yapılmasına eşit olarak katkıda bulunma hakkı”na) değil ama koşulların en azından kısmen eşitlenmesine yönelik bir *toplumsal demokrasinin* yaratımına katılmaktır. Sonuç olarak, eğer, özgürlükler olarak hakların savunusunun ufkunda, yurttaşların özerkliğini korumakla yetinen bir *asgari devlet* temsili varsa, talepler olarak hakların savunusunun ufkunu sanki herkese sağlanmış bu “maddi güvence”nin ortaya çıkışına, pozitif yükümlülük aracılığıyla, katkıda bulunmaya muktedir *koruyucu devletten* (*État-Providence*) tarafta aramak gerekir.

O halde, özgürlük olarak haklar ile talepler olarak haklar arasındaki bölünmenin –ki bugün insan hakları retoriğinde yer almaktadır– bize neden demokratik düşüncenin mustarip olduğu ikircilliğin kusursuz bir belirtisi olarak görüldüğü anlaşılır. Emaresi kitlelerin ihtiyaçlarını dikkate almaktan geri durmak olan liberal bir gelenek ile tarihin ulvi amaçları düşüncesi lehine hakkın değersizleştirilmesiyle tarif edilen sosyalist bir gelenek arasındaki farklılaşma, kendini insan haklarına dair olası iki vurguda gösterir ve aslında şu şekilde dile getirilecektir: *Liberaller talepler olarak hakları reddetme ve sosyalistler ise özgürlükler olarak haklara yalnızca*

görelî bir önem verme (sauf en parole) eğilimindeydi. Bu iki iddia, burada bir kez daha, kesinmiş gibi görünebilir: bu kitabın devamı bunu keşfetmeye girişecektir –ancak, daha şimdiden, tarihi boyunca insan hakları söylemine, onun anlamını bulanıklaştırma ve dolayısıyla böyle haklara yapılan referansın ehemmiyetini büyük ölçüde zayıflatma tehlikesi arz eden bir ikircilliğin girdiği açıktır. Şu halde, böyle bir ikircilliğin yaratıcı ilkesini anlamak ve siyasal sonuçlarını bütünüyle ortaya çıkarmak gerekir. Aynı zamanda insan haklarına yapılan referansın, olduğu haliyle, bu muğlâklığa mahkûm olup olmadığını –bu durumda, elbette, bu referansın siyasi sahneye dönüşü, amaçlarda açıklık kaygısıyla da olsa, hızla hedefini kaçırabilecektir– ya da böyle bir söylemi daimi olarak kurtarmanın yolunun başlangıçta yapılan bir *eleştirisinden* geçip geçmediğini sormak gerekir: Bu defa, söylemi değersizleştirmeyi değil, ama daha ziyade içinde gitgide karışmış farklı türden öğeleri fark etmeyi veya ayırt etmeyi amaçlayan bir eleştiri. Dahası, daha az aceleci ve daha verimli bir yeniden dirilişin önkoşulu olan bu başlangıcın, aynı zamanda; tartışmalarını bu söyleme kadar sokan –onu böylece siyasi açıdan karşıt amaçlara hizmet etmeye elverişli kılan ve tüm getirisini kaybettirme tehlikesi yaratan– iki gelenek arasındaki bu farklılaşmayı yıkmaya teşebbüs etmek için izlenecek yollardan biri olması muhtemeldir,

İnsan hakları geleneğinin –yukarıda belirttiğimiz anlamda– eleştirel bir yeniden okumasının bahis konusu da (*liberalizm ve sosyalizm arasındaki, söz konusu gelenekte dile getirilen, tartışmayı sorgulamak*) bu ise, onu belki çok da rahatça onaylardık; tabii eğer insan haklarının fikri tarihini etkilemiş ikinci bir soruna dikkatimizi verirsek: talepler olarak haklar (dolayısıyla insan haklarının içinde yer almaları) sorununun ortaya çıkmasından önce, devletin hakların uygulanması sürecindeki rolü sorunu, bu söylemin siyasi olarak belirişinden itibaren ortaya konmuştu; bu sorun daha sonra, insan haklarına yapılan referansın çok farklı hatta birbirine zıt iki uygulamasını belirlemek üzere talepler

olarak hakların entegrasyonu sorunu ile iç içe geçer, bunun nasıl olduğunu görmek gerekir.

5. İNSAN HAKLARININ UYGULANMASI: DEVLET Mİ TARİH Mİ?

Eğer insan haklarına yapılan referansın siyasal olarak birdenbire ortaya çıkışını anımsatırsak, kökenin/başlangıcın iki yerde bulunduğunu mutlaka hatırlatmak gerekir. *Fransız* beyannameleri ve en başta da 1789 Beyannamesi, 1776'daki *Amerikan* beyannamelerinden sonra gelmektedir: şu halde, ilk İnsan Hakları Beyannamesi, 12 Haziran 1776'daki *Virginia Devleti Anayasasına* Başlangıç hizmeti görendir. Bu beyannamenin ruhu, 4 Temmuz *Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi*'nin devletler arasına giriş hakkını insan haklarının koruması altında değerlendirdiği on üç koloni tarafından hazırlanan anayasaların büyük çoğunluğunda bulunmaktadır.⁴⁵ Bu Amerikan Beyannameleri'nin Fransızca metinleri kaleme alanlar üzerinde –baskın olan ya da olmayan– etkisi hakkında klişeleşmiş bir tartışmaya yeniden hayat vermek söz konusu değildir.⁴⁶ 1776'nın beyanları ile 1798'inkilerde tartışma götürmez biçimde ortak olan ve tüm bir modern hak geleneğinden miras kalan öne sürüm şudur: İnsanlar “doğal olarak özgür ve bağımsızdırlar”, devletin iktidarını sınırlayan devredilemez haklara sahiptirler; siyasi meşruluğun temeli, sözleşmecî şemaya göre, bireylerin kendi haklarını temin etmekle görevli bir hükümet zorunluluğu konusundaki *uyumda* bulunur. Beyannamelerin *içeriğine* gelirsek, farklı bir takım yön değişikliklerine

45 *Bağımsızlık Beyannamesi* Başlangıç Kısmı'nda şunu ilan eder: “tüm insanlar eşit yaratılmıştır” ve “Yaratıcıları tarafından bazı devredilemez haklarla donatılmıştır”, bunlar arasında, “yaşam, özgürlük, mutluluğu arama” hakları bulunur.

46 Bu konuda bk. bu yüzyılın başında, (kendileri de Lutherciliğin, dolayısıyla Germen kültürünün bir mirası sayılan) Amerikan beyannameleri ile Fransız beyannameleri arasında doğrudan bir soy zincirine taraf olan Alman hukukçu Jellinek ile Fransız metinlerinin özgünlüğünü savunan Fransız hukukçu E. Boutmy'yi karşı karşıya getiren tartışma.

rağmen,⁴⁷ doğrudan bir etkidен ziyade daha çok fikri kaynakların ortaklığından ileri gelen bir “koşutluk”un⁴⁸ saptanması demek ki kuşku götürmez. Buna karşılık, –J. Habermas’ın çok net olarak vurguladığı gibi–⁴⁹ iki durumda da insan haklarının yerleştirilmesi sürecinin parçası olan *devrim temsili*, Amerikan metinlerini Fransız metinlerinden derin bir şekilde ayırmaya imkân verir. Gerçekten de, 1776 Beyannameleri, toplumun *doğal* işleyişinin *kendiliğinden* insan haklarını gerçekleştirmek eğiliminde olduğu kanısına dayanır, yeter ki bu onun eline bırakılsın ve yeter ki devlet müdahalelerini mümkün olduğunca sınırlasın: O halde, “Amerikan devrimi”, Amerika’yı İngiliz idaresinden kurtararak; siyasal iktidara göre özerkleştirilmesi, toplumun içkin yasalarına etkilerinin özgürce teşekkülü için olanak verecek toplumsal bir alan oluşturmayı hedefler yalnızca. Bu, Thomas Paine’in 1792’de yayımlanan insan haklarına ilişkin kitabının⁵⁰ ikinci bölümünde özel bir ısrarla dile getirilen bir konudur: Ticari malların dolaşımına ve toplumsal çalışmaya ilişkin doğal yasalar, –ki devletin görevi sadece bunları korumaktır–, felsefi gelenek tarafından ilan edilmiş insanın doğal haklarına kesinkes eşdeğerdir –o kadar ki, bireyler bu yasalara çıkarlarına uygun olduğu için riayet ettiklerine göre, felsefenin insan haklarının uygulanması sorununun varlığını koyması gerekmez. Bir başka deyişle, Amerikan Devrimi, sadece, toplumsal gerçekliğin yasalarının tarihsel öz-serpilişinin *koşullarını* yaratmıştır –bu gerçekliğin, ona gelişimin temel gücünü, yani bireylerin layıkıyla anlaşılmış çıkarını ortaya koyma izni verildiği andan itibaren, doğası gereği iyi olduğu varsayılır sanılan bir gerçeklik: Doğal hak; siyasal inisiyatif tarafından, bir

47 Bk. J. Rivero, *a.g.e.*, s. 56.

48 J. Rivero’nun ifadesini kullanıyoruz, *a.g.y.*, s. 57.

49 Bk. J. Habermas, *Théorie et pratique*, I, Payot, 1975, s. 109 vd.: “Doğal hak ve devrim”.

50 Thomas Paine, *The Rights of Man*, Seldon, 1958 [T. Paine, *İnsan Hakları*, MEB, 1954, çev. Mehmet Osman Dostel].

erdem ülküsüne uydurulması gereken yozlaşmış bir toplumsal düzen, herhangi bir iradeci düzelti tarafından pozitif kılınmadı; bu hakka “yasa gücü kazandıran” süreç, yalnızca, devletin tüm inisiyatifinden önce de varolan ve *tarihteki* etkilerini kendiliğinden yaratan (elbette menfaate dair) bir “ortak akıl”dan (*sens commun*) ileri gelmektedir.⁵¹ Tam tersine, Fransız beyannamelerinin ruhu, erdem sahibi bir irade tarafından, ahlakî bir ideal adına, toplumun radikal bir biçimde düzeltilmesi olarak bir devrim temsiline bağlıdır. Paradoksal bir biçimde, gerçekten de, 1789 metninin başlıca esin kaynakları olan fizyokratlar, Habermas’ın layıkıyla gösterdiği gibi, “liberal doğal ahenk anlayışından farklı olarak”, doğal hakkın ancak siyasal iktidar sayesinde bir pozitiflik kazanabileceğini düşündükleri için Rousseaucu iradeciliğe katılıyorlardı: Quesnay’de bile Smith’in “bırakınız-yapsınlar”a ilişkin tezlerinin nüvelerini bulduğumuz halde, fizyokrasi ekolü, doğal düzenin apaçıklığını anlamak açısından kanaatler dolayısıyla fazlasıyla yolunu yitirmiş bireyleri yargılar ve şeylerin doğasına ilişkin felsefi bilgi ile aydınlanmış bir despotluktan, ekonomik dolaşımı ve şahsi çıkarların özgür rekabetini *düzenlemesini* bekler. Sonuç olarak, “fizyokratlar, Rousseau’ya, insan haklarının yalnızca yurttaş hakları *olarak* mevcut olabileceği ve özgürlüğün ancak devlette var olduğu noktasında katılırlar”⁵²—demek ki, insan haklarının uygulanması/gerçekleştirilmesi, *siyasal* bir modele göre düşünülen ve devletin yol gösterici inisiyatifinden hareketle, bir bakıma, *yukardan aşağı doğru* gerçekleştirilen bir süreçtir: O halde Amerikan bildirilerinin ruhuyla karşıtlık apaçıktır, çünkü bu beyannamelerde hakların uygulanması, layıkıyla anlaşılmış bireysel menfaatlerin oyunundan hareketle, *aşağıdan yukarıya doğru* gerçekleşen *tarihsel* bir süreçte göndermede bulunur.⁵³

51 Bk. Habermas, *a.g.e.*, s. 118 vd.

52 *A.g.e.*, s. 125.

53 Bu konuda bk., L. Ferry ve E. Pisier-Kouchner, “Les droits de l’homme dans les sociétés contemporaines”, *Encyclopoedis Universalis*, 1985.

Sadece getirisinin ve siyasal sonuçlarının belirtilmesinin önem arz ettiği bu ikiliği, şimdilik, daha fazla incelemeyeceğiz. H. Arendt, *Devrim Üzerine Deneme* adlı eserinde, bu iki modeli ayıran şey olarak, bir “siyasal devrim”le (Amerikan devrimi) bir “toplumsal devrim” (Fransız devrimi)⁵⁴ arasındaki karşıtlığı görmekle kaldı –ilkinin tasarısı devlet gücünü basitçe sınırlamakken, ikincisi tüm parçalarıyla yeni bir toplumsal düzen yaratmayı amaçlıyordu. Kuşkusuz, Arendt’in yorumu yanlış değildi –ve hatta bu anlamda, hakların uygulanması sorunu ile böylesi hakların (özgürlükler, talepler) içeriğine ilişkin daha geç ortaya çıkan sorun arasında, insan haklarının daha sonraki tarihinde, birbirinin içine girme olabilecektir.⁵⁵ Yine gerçekten görmek gerekir ki, 1776 ruhuyla 1789 ruhu arasındaki bu ikiliğin kökenini, her şeyden önce, tarihin karşıtlıklarla dolu iki temsilinde aramak gerekir –tıpkı Habermas’ın şiddetle işaret ettiği gibi: “orada, doğal hakla uyum içinde bir öz-düzenlemenin kendiliğinden güçlerini serbest bırakmak söz konusudur, oysa burada bozulmuş bir topluma ve yozlaşmış bir insan doğasına karşı, doğal hakka dayanan tesis edilmiş bir bütünü zorla kabul ettirmeye çalışılmaktadır.”⁵⁶ Bir başka deyişle:

– Kuşkusuz *Siyasi* ufku liberalizm olan (beyannamelerin içeriğinin uygulanmasındaki gelişmelerden doğan özel çıkarların

54 H. Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1961.

55 İç içe girme düzeneği açıktır: Talepleri savunanlar, toplumsal hakların (asgari bir devlet tarafından) temin edilmesinin uygulama/gerçekleşim olmadan hiç değerinde olacağı fikrini desteklediklerinden, ilke itibarıyla, Beyannamelerin uygulanmasını (yukarıdan aşağıya) *siyasi* bir modele göre tasarlayacaklardır: aynı şekilde, ilke olarak, sadece özgürlük olarak hakları savunanlar, toplumsal hakların devlet tarafından üstlenilmesini reddetmek için, biçimsel hakların basitçe temin edilmesinin, toplumsal hakların kendiliklerinden gerçekleşmesini sağlayan toplumsal bir ahengin *kendi kendine serpilmesine* olanak tanıyacağı kanısına dayanacaklardır. Bu bölünmenin ne tarzlarda gerçekleştiği ve iki tarafta da konumların nasıl da birbirine karıştığı sorununa geri döneceğiz.

56 Habermas, *a.g.e.*, s. 129.

bencilliğinin özgürce harekete geçmesine izin verilebilir) Amerikan temsili, *felsefi* olarak belli bir tarih anlayışını var sayar: Bu anlayışa göre, (toplumsal) gerçeğin, hakkın görünüşteki zıtlığının (özel çıkarların bencilliği) can verdiği toplumsal ilişkilere içkin basit oyun aracılığıyla, (insan hakları) ideale kendiliğinden katıldığı kabul edilir: Böyle bir tarih vizyonu, daha şimdiden, bilhassa, modeli –bildiğimiz üzere– Hegel tarafından “aklın hilesi” şemasına göre bütün bütüne hazırlanan, akılcı oluş filozoflarını anımsatır.⁵⁷

– *Siyasal* görüşü kadir-i mutlak ve sürekli etkin (hiç olmazsa *jakoben*) bir iktidar fikri olan Fransız temsili,⁵⁸ *felsefi olarak*, iradeci ve ahlakî bir ilerleme anlayışını varsayar –yani, gerçeğin, evrensel bir ahlakî ideal adına (bu noktada, uygulanması *gereken* tam olarak Beyannamelerin içeriğidir), insanlar tarafından, dışarıdan dönüştürüldüğü *pratik* bir tarih felsefesi: Böyle bir tarih vizyonu, doğrudan, –1793’ten itibaren, genç Fichte’nin tam da Fransız devrimini savunmak için geliştireceği düşünceden başlamak üzere *praxis* düşüncelerini akla getirir.⁵⁹

Şu halde, insan haklarına yapılan referansın siyasi açıdan ortaya çıkmasından itibaren, bu hakların (ya kendiliğinden gelişen bir süreç olarak *tarihe* ya da yeniden üretici bir *praxis*in yeri olarak *devlete* bırakılan) uygulama/gerçekleştirilme tarzlarına ilişkin sorun, liberal gelenekle sosyalist gelenek arasındaki karşıtlığın tam ortasında varlığını sürekli hissettiren bir ikiliği ortaya çıkarır. Göreceğimiz gibi, illa ki liberal gelenekle Amerikan Devriminin ruhunu, sosyalist gelenekle Fransız Devriminin ruhunu birbirine tekabül ettirmek gerekmez: aksi takdirde mirasların nasıl aktarıldığının anlaşılması güç olacaktır –ancak yine de bir o kadar açıktır ki, hakkın uygulanmasına ilişkin görüşler konusunda, iki

57 Bk. L. Ferry, *Siyaset Felsefesi* 2, “Hegelci Tarih Felsefesi ve Praksis Fikrinin Akılcı Olumsuzlanması”

58 Bk. Habermas, *a.g.e.*, s. 128.

59 Bk. Ferry, *a.g.y.*, “Etik Tarih Vizyonu ve Genç Fichte’nin Düşüncesinde Praksis Fikrinin Temeli”

“devrimci” modelden birinin ya da diğ erinin lehine yapılacak bir seçim daima siyasal evrenimizde sürüp giden anlaşmazlık unsurlarından biri olacaktır.

İnsan haklarının uygulanmasına ilişkin soruna verilen –Amerikan ve Fransız– yanıtların doğ ası, ayrıca, ikinci bir önem arz eder. Bu yanıtlar sadece, demokrasinin yerleştirilmesine ilişkin, liberal ve sosyalist, iki anlayışın en belirgin özelliklerinin bazı yanlarının habercisi değildirler. Ancak, paradoksal bir biçimde, *ortaya koydukları simetrik ve ters uygunsuzluklar dolayısıyla, demokratik değerlerin yadsınmasının en çağdaş boyutlarından bazılarının da habercisidirler* –böylelikle, gerekirse, demokratik düşüncenin, bir çözümün belirtisinden çok bir sorunun saptanması olduğunu doğrularlar: Paradoksun açıklaması herhalde çok basittir:

– İnsan haklarının tarihsel uygulanmasının/gerçekleşiminin Fransız örneği, iradeci ve ahlakî bir tarih vizyonuna dayanır: günümüzde, böyle bir vizyona bağlı olan tehlikenin *Terör* olduğu⁶⁰ –ki bu tarihsel olarak doğrulanabilir– artık hiç şüphe götürmez: Gerçekten de, insan hakları evrensel ve kayıtsız şartsız değerli olan bir ideal oluşturuyorsa, bu idealin gerçekleşmesi yolunda ilerleme kaydettirecek gerçekteki –şiddetli de olsa– her dönüşümün bir insanlık zaferi olduğu inancından nasıl kurtulmalı? “Ahlaki dünya vizyonu” ile “terör” arasındaki ilişki, Hegel’den ve onun hakkın gelişimi konusunda Fichte’nin anlayışına⁶¹ getirdiği ısrarlı eleştiri-

60 Bu konuda bk. F. Furet, “Au centre de nos préoccupations politiques”, *Esprit* içinde, Eylül 1976.

61 Bu konuda örneğin bk. Hegel, *Écrit sur la différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling* [Fichte ile Schelling’in felsefi sistemleri arasındaki fark], Ed. Ophrys, s. 134. Fichte’nin konumunu şu şekilde özetler: “Hak vuku bulmak zorundadır. Hak sebebiyle, güven, sevinç, aşk ve otantik olarak etik bir kimliğin/aynılığın tüm güçleri tepeden tırnağa köküyle birlikte sökül-melidir.” Bizim burada Hegel’in bu Fichte eleştirisinin filolojik doğruluğu/kesinliği konusunda konum almadığımızı belirtelim. Hegel’in metninden muhafaza ettiğimiz şey, *siyasi şiddet* (Terör) ile *etik iradecilik* arasındaki ilişkileri

rilerden beri, Beyannamelerin içeriğinin uygulanmasına ilişkin soruna getirilen bu ilk tipteki çözümün içerdiği tehlikenin apaçık olması bakımından yeteri kadar iyi bilinir. Jakobenizm mirası artık insan haklarına ilişkin bir savununun muhtemel besin kaynağı olarak, en azından açık bir şekilde, hiç de muteber değildir.

– Doğal hakların tesisinin Amerikan örneği, hiç kuşku yok ki, terörizm tehlikesinden kaçınır; çünkü toplumsal gerçeklik, burada, tarihsel basit bir mekanizma aracılığıyla tam aksine kendiliğinden ulaşacağının kabul edildiği bir ideale doğru dıştan yönlendirilmemelidir. Bununla beraber, bu konunun barındırdığı tehlikeler bütünüyle açıktır. Yalnızca insan haklarını bencil çıkar oyununa dayandırmak az biraz hassas olduğu için değil: Böyle bir yararcılığın bakış açısından ele alındığında, insan hakları, Marx'ın bu konuda *Yahudi Sorunu*'nda, bunları burjuva toplumun bencil üyesinin hakları yaparak geliştirdiği eleştirinin çok kolaylıkla etkisi altında kalmaz mı? Ama aynı zamanda ve daha da vahimi: Doğal hakkın gerçekleşmesini tarihe içkin bir hareket olarak düşünmek, hakkı tarihsel bir sürecin zorunlu sonucu haline getirmektir; işte bu *tarihsicilik* diye adlandırılan düşünce yapısıdır ve tarihsel sürece nazaran hukukî alana hiçbir özerklik vermeyerek bu yapının nasıl da tarihin ereklerini hesaba katmak için tarihsel referansı görelileştirmeye ve nihayetinde değersizleştirmeye katkıda bulunduğu günümüzde çok iyi bilinmektedir. Tarihsicilik figürüyle yolumuz boyunca yeniden karşılaşacağız; ancak böyle bir modele yapılan tüm başvuruların tehlikeleri anlaşılabilir olsun diye, sosyalist gelenek üzerindeki daimi cazibesi dolayısıyla, onun yoldan çıkarıcı etkilerinden daha şimdiden yeterince bahsettik.

İnsan haklarının gerçekleşmesi sorunuyla yüz yüze geldiğinde, *Terörizm* ve *tarihsicilik* arasında seçim yapmak isterken, hukukî hümanizm, demek ki, sahip olduklarına rağmen, demokratik

değerlerin ve hakkın en aşırı modern yadsımlarından birine ya da diğerine katılmaya mahkûmmuş gibi görünür. *Şaşılacak bir paradokstan dolayı, ilk İnsan Hakları Beyannameleri –1776 Beyannameleri ve 1789 Beyannamesi– zaten ilan ettikleri şeyin inkârının bizatihi olanağını içlerinde barındırmaktaydılar.* Bu şartlarda, hukukçu sıfatıyla M. Villey tarafından veya siyasete ilişkin bir düşüncüyü –H. Arendt veya L. Strauss gibi– modernitenin Heideggerci yapısökümünü dayandıranlar tarafından hazırlanmış bulunan en radikal insan hakları söylemi eleştirilerine dikkat etmemek mümkün mü? Hukukî hümanizme *içkin* böyle bir zorluk karşısında, bu sorgulamaları kışkırtan evrensel iddiaya razı olmak gerçekten de çok çekici gelebilir: İnsan hakları söylemi vesilesiyle, modernite (ki bu söylemden –göreceğimiz gibi– kesinlikle ayrılamaz) bir kez daha, kendisini trajik bir şekilde biçimlendiren diyalektiği açıklamış ve olduğu haliyle hümanitenin bir savunusunu, kendi zıttına dönüşmeye ve insana ilişkin en kötü yadsımları uyandırmaya mahkûm etmiş olmaz mı? Aydınlanmacıların diyalektiğinin yeni dönemi, hukukî hümanizmin kaderi, şu halde, totalitarizm eleştirisi ile insan haklarına yapılan referansı birbirinden ayırmayı bize öğretmeyecek midir?

Şu halde insan hakları, kısacası üç yönde sorgulanmayı gerektirir:

1. Eğer insan haklarının ilan edilişi bir siyaset oluşturmuyorsa, ona başvuran siyasi teorilere bakarak, insan hakları söylemine hangi *statüyü* vermeli?

2. Ayrıca, bu söyleme hangi *içeriği* atfetmeli? Talepler olarak hakların, özgürlükler olarak hakların yanına yerleştirilmesi, insan haklarına yapılan referansa ilişkin, özgürlükler adına liberal gelenek tarafından olduğu kadar talepler adına sosyalist gelenek tarafından da harekete geçirilmeye elverişli aşılamaz siyasi bir ikircime tanıklık etmez mi?

3. Hukukî hümanizmin, hakkın kökten inkârlarının tohumlarını bünyesinde barındıran fıkırî biçimlenmeleri (ahlakî iradecilik,

tarihsicilik) kendisiyle beraber sürükleme riskini taşıdığını, Beyannamelerin içeriğinin uygulanmasına ilişkin sorun aracılığıyla fark etsek dahi, son olarak, insan haklarının ilanına ne gibi bir önem atfetmeli?

Özellikle son soru, geri dönüşün insan haklarına referansın ortaya çıktığı bu modernite üzerine yapılmasını gerektirir. Adeta, hukukî hümanizme modernitede tahsis edilen yerin anlam ve işlevini saptamak için, *bizim modernitemize ilişkin etnolojik bir yaklaşımı* denemek söz konusu olacaktır: İnsan hakları söyleminin siyasal düzlemde karakteristik bir ögesi olduğu bu kültürel alanda durum nedir? Böyle bir soru sormak, etnolog açısından, en başta, modernite karşısında meselesi bir geri çekilmeye meyl etmektir: Hukukî hümanizmin olabilirliğinin koşullarını saptamak için, şu halde, hakka ilişkin antik düşüncelerden hareket ederek, insan hakları mefhumunun ta kendisinin orada nasıl muğlak olduğunu göstermek, bir de, tezat yoluyla, yeni bir hak düşüncesinin doğal yeri olarak modernitenin nasıl belirlediğini görmeyi gerektirecektir; ancak ondan sonra, temel zorlukların modernitenin içinde nasıl yerleştiğini saptamak mümkün olacaktır; bu güçlüklerin yarattığı tehlike ise, aşılammaları durumunda, insan hakları söyleminin yok olup gitmeye mahkûm olmasıdır.

BİRİNCİ KISIM
İNSAN HAKLARI FELSEFESİ

I.

İNSAN HAKLARINA KARŞI ANTİK DOĞAL HAK

İnsan Hakları Beyannamesi'ne sahne olduğu halde, totaliter rejimlerin uygulamaları yüzünden bu beyannamenin en korkunç inkârlarını gerçekleştirmiş olan bir modernitenin trajik yazgısı karşısında, birkaç yıldan beri, bizzat bu moderniteyi suçlamak alışkanlık haline gelen bir tutumdur. Daha açık söylersek, sorun yaratan sanki modernite ile tuhaf bir ısrarla beyannameye vurgu yapan bu haklar düşüncesi arasındaki ilişkidir —o kadar ki, bazı müdafileri için, hukukî hümanizmin hakiki bir dirilişi, modernitenin bir eleştirisini gerektirmiş gibi durmaktadır. İlk bakışta, söz konusu tutum reddedilmesi zor bir ihtiyata tanıklık etmektedir: Eğer, görmüş olduğumuz gibi, insan haklarının modern zuhuru, en radikal inkârları, fikrî anlamda, tohum olarak zaten içinde barındırıyorsa; insan hakları savunusunun, en başta, hukukî hümanizmi, bizzat modernite içinde onun değerlerini yozlaştıran tehlike neyse ondan kurtarmayı amaçlaması gerekmez mi?

1. MODERNİTEYE KARŞI İNSAN HAKLARINI SAVUNMAK?

Önsözümüzün başında incelediğimiz haliyle, hukukî hümanizmin son zamanlardaki (geri) dönüşüne, aslında, Beyannameleri yaratmış olduğu halde bu modernitenin bazı düşünsel boyutlarına karşı bir uyarı eşlik etmiştir çoğu kez. Biz, böylece neredeyse beylik düşünceye dönüşmüş olan şeyi kısaca hatırlatmakla yetineceğiz.

Şu apaçıktır ki, şu ya da bu toplumsal evrim/oluş anına indirgenemez değerler olarak anlaşılan haklara yapılan göndermede rastlanılan pratik, “bir aşkınlığı ifade etme iddiasını yanılığdan kurtarmış pek çok tarihsel incelemeyle” bir kopuşu gerektirir ve dolayısıyla, “aşılamaz bir şeye işaret eden bildirilerin bir otorite sağlaması” için, “tarih ve ilerleme felsefelerini”n naklettiklerinin terk edilmesi gerekecektir: “Evrensel tarih hareketini açıklama” iddialarıyla, bu felsefeler, –örneğin kurumsal veya zihinsel– tüm insani fenomenleri; bu fenomeni bilinebilir yasalara göre belirledikten/türettikten sonra, onu bu aynı yasaların aman vermez mantığına uygun biçimde aşabilecek bütünsel bir seyir içinde yerleştirip, tarihsel bir ürün olarak inceleyeceklerdir aslında.¹ Bir başka deyişle, –tüm gerçeği aklın egemenliğine tabi kılan modern tasarının gerçekliğine iştirak ederek–, Hegel’in reçetesine göre nasıl “tarihte her şey(in) akli olarak gelişti”ğini göstermeyi dileyen akılcı tarih felsefelerine karşı ilk önce insan haklarını savunmak kaçınılmaz olacaktır: Eğer tarihin mantığı tüm olanların kilit noktası ise, hukukî hümanizmin değerleri tezahür ettikleri tarihsel zamana bağlı olarak kesinkes *görelidir*; şu halde hiçbir şekilde “aşılamaz” değildirler, nitekim Engels’in serinkanlılıkla yazdığı gibi, “doğan her şey ölür” –burada yeniden, daha önce karşılaştığımız kimi değerlerin ihlal edilmesi, gerçekte, sadece, onların iflasının zorunlu seyrini, tarihin anlamı adına öncelemektir düşüncesini buluruz. O halde böylesi tarih felsefeleri hukukî hü-

1 Cf. P. Thibaud, “Droit et politique”, in *Esprit*, mart 1980, s. 3.

manizmin değerlerinin olumsuzlanması ilkesini çok açık şekilde kendi içlerinde barındırırlar.

Böylece, Tarih Felsefesini çoğu kez müphem biçimde tartışma mevzuu yapmak suretiyle modernitede suçlanan şeyi, eğer L. Strauss'un *Doğal hak ve tarih* eserinde kastettiği anlamda *tarihsicilik* olarak adlandırırsak; yani, "tüm insani düşünce tarihseldir ve tam da bu nedenle ebedi herhangi bir şeyi kavramaktan acizdir" diye anlarsak, daha kesin şekilde sınırlandırabiliriz. Fakat, eğer Strauss'un insan hakları geleneği içinde yer alan hakkın temsiline ilişkin kendine has konumunu şimdilik bir kenara bırakırsak, *Doğal hak ve tarih*'i, aslında Machiavelli ve Hobbes'tan beri tüm modern felsefenin tarihsiciliğe yöneldiği şeklinde okumaktan başka çare kalmaz: Hegel'in gerçek ile akli olanı özdeşleştirmesi dolayısıyla, "Machiavellici gerçekçilik"ten beri yolu hazırlanan şey gerçekleşir; yani (doğru ve iyi ile bir tutulan, akli olan) idealin artık gerçekle ters düşmediği, ancak görünür karşıtı aracılığıyla gerçeğin içinde kendiliğinden gerçekleştiğini kabul eden diyalektik ve akılcı bir tarih felsefesi ortaya çıkar; "aklın hilesi teorisinin" ortaya çıkışının ta kendisi olan böyle bir teorik yapıya göre, ideal, gerçeği yargılamak için artık onun karşısında olamayacaktır: (gerçek ile ideal arasındaki ayrım, aslında artık sadece, olduğu haliyle, idealin gerçek içinde öz gerçekleşimi sürecinde kendi aşılmasını üretecek bir uğraktır) ve bu anlamdadır ki, Marx'ta olduğu gibi Hegel'de de, namına pozitivitenin yargılandığı ve geçersizliğinin ilan edildiği aşkın bir merci olarak algılanan bütün bir "soyut hak" kavramı eleştirilebilecektir.² O halde tarihsiciliğin hukuk karşıtı önemi gözle görülür derecede açıktır. Tarihsel olanın hakkın ölçütlerine göre yargılanması şöyle dursun, bilindiği üzere, tarihin ta kendisi "dünya mahkemesi"ne dönüşür, ve hakkın kendisi tarihsicilik içine yerleşmesinden hareketle düşünülmalıdır.

2 Soyut hakka dair Marksist eleştiri için bk. A. Bergounioux ve B. Manin, *Le social-démocratie ou le compromis*, PUF, 1979, böl. I: "Socialisme et démocratie".

Burada, tüm modernitenin tarihsici yönelimine dair bu Strussçu yorumu daha fazla geliştirmeyeceğiz; bu yorumun *çeşitli* modern tarih felsefelerinde meydana getirdiği türdeşleştirme konusunda bizce hangi çekinceleri yaratabileceğini de hatırlatmayacağız.³ Buna karşılık, altı çizilmesi gereken şey şu ki, tarihsiciliğin, hukuki değerlere dair herhangi bir aşkınlığın tüm öne sürülüşlerinin fikri engellerinden biri olarak (doğru biçimde) böyle adlandırılmasından hareketle,⁴ modern felsefenin bütünüünü ikircikli olarak tarihsici diye (basite indirgeyen) temsilin, insan hakları söyleminin yeni müdafilerinde, modernitenin en kökten eleştirileri bakımından bir sempati uyandırması *zorunluydu*. Bu bölümün sonunda, insan haklarının böylesi modern karşıtı savunularının güçlüklerini saptamak mevzu bahis olduğunda, bu noktaya yeniden değineceğiz, ancak, daha şimdiden, bu koşullarda, insan hakları söylemini yeniden canlandıranların neden genelde fenomenolojik gelenek cephesinde kendi felsefi referanslarını bulduklarına inandıklarını anlamak mümkündür. Zira, çok açık nedenlerden ötürü, Heidegger'in külliyatı, en azından doğrudan, pek seferber edilemediyse (bu bağlamda, 1933'ün yanılıklarını unutmak zordu), Arendt'in veya Merleau-Ponty'nin Heideggerci mirası; insan haklarına yapılan göndermeyi, modernitenin içinden, bu göndermenin tüm anlamını boşaltmakla tehdit eden şeye karşı korumak için kılavuzluk etmeyi öğretmesi gereken şey olarak ortaya çıkmalıydı.⁵ Ama yine de, sorun, insan haklarının

3 Bu konuda bk. *Siyaset Felsefesi*, 1: *Hak: Eskiler ile Modernler arasında yeni tartışma*.

4 Tarihsicilik hukuki normlar adına pozitifliğin eleştirisini iki kat tehdit eder: 1) *Göreliliği* içerimlemesi itibarıyla, herhangi bazı ilkelere evrenselin bir figürü olarak görünmeyi yasaklar; 2) *Akılcı tarihsicilik* olarak tarih içinde ideal ile gerçek arasındaki çakışmayı içerimlemesi itibarıyla, haktan pozitifliğe karşı eleştirel merci olma rolünü alır (çünkü olan ile olması-gereken arasındaki tüm bölünme anlamını yitirir).

5 Merleau-Ponty'ye yapılan gönderme için, özellikle bk. C. Lefort, *Sur une*

böyle *karşı modern* savunularının hangi noktaya kadar, adeta, *contradiction in adjecto* oluşturmadığını ve insan haklarına geri dönüşün, böyle bir teorik çerçevenin içine yerleşmekle, hak ettiği felsefeyi bulmuş olup olmadığını saptamaktır.

2. HAK DÜŞÜNCESİNİ YENİLEMEK İÇİN ESKİLERE DÖNÜŞ? (L. STRAUSS VE M. VİLLEY)

Tarihsicilik, hakkın *teorik* olumsuzlanması olarak, moderniteyle aynı özü paylaşıyor olsun olmasın, felsefi akılcılığımızın ürünlerinden biri olmaktan geri kalmaz. Ayrıca, çağdaş totaliter sistemlerin akılcılaştırılmış örgütlenmelerinde, modern aklın ürünlerinin, özgürleştirici olmak bir yana, insanın esaretine ve haysiyetinin yerle bir edilmesine yaptığı katkının yaptığının kanıtını *pratik* düzlemde bulmayı denemeye değerdi. Gizemli bir diyalektiğin, “gerçekten insani olan koşullara nüfuz etme” maskesi altında, “barbarlığın yeni bir biçimine” düşmeye sürüklediği bu moderniteden, hak düşüncesini yenilemek için, kaçıp kurtulmaya çalışmakta kesinlikle meşru görünen bir tutum vardı: *Aufklärung* “insanları korkudan kurtarmak ve egemen kılmak amacıyla” ydı; fakat bugün “bütünüyle “aydınlanmış” dünya, her yanda muzaffer olan felaketlerin alameti altında ıslıl ıslıl parlıyor”; o halde, –amacı insanı egemen kılmak olan– bu “*Aufklärung* programı”, –sözgelemi kendini, *Aufklärung*’un farklı izleklerini bir araya getirdiği bu moderniteden çıkarmayı deneyen bir yol tutsaydı– bizzat *Aufklärung*’un kendisine karşı daha sadık bir biçimde gerçekleştirilmiş olmaz mıydı? Çeşitli fenomenolojik modernite eleştirilerinin ortak tavrı olan klasiklere dönüş, burada, görünüşe göre itiraza en az açık bir dayanak noktası bulur. Yine de, söz konusu olan, böyle bir tavrın ayartısına direnerek, sonuçlarını ağırbaşlılıkla ölçüp biçmektir.

L. Strauss'un külliyatına ya da M. Villey'in çalışmalarına baktarsak; Antik Çağ hak anlayışına dönüş, öncelikle, modern zamanda hukuki olanın tarihsel olan içinde erimesine bir alternatif önermeye elverişli görünür. Gerçekten de, bu açıdan, klasik hak düşüncesini (özellikle Aristotelesçi olanı) meydana getiren üç özelliğin altı çizilebilir:

1. Klasik hak düşüncesi, ilkin, geleneğin otoritesine karşı, *bir "ölçü" olarak anlaşılan doğa kavramının keşfiyle* tanımlanır. Bu noktada, Strauss'a kulak verirse: "Başlangıçta, otorite atavi (atalardan kalan) gelenekte kök salıyordu. Doğa kavramının keşfi, bu atavi geleneğin itibarını yerle bir etti. Felsefe, atavi olanı, kendinde iyi olan şey için, doğa gereği iyi olan şey için, terk eder... Felsefe, atavi geleneğin otoritesini yerle bir ederken, doğanın en yüce otorite olduğunu kabul eder. Böylelikle, felsefenin, doğayı ölçü olarak kabul ettiğini söylemek daha doğru olacaktır." O halde, burada su yüzüne çıkan, bir *doğal hak* fikridir ve bu fikir atalardan kalma hakkın (aslında, tarih tarafından kutsanmış) yerini alarak; gerçeği aşmak ve en iyi yönetim biçimi düşüncesinden hareketle pozitiviteyi yargılamak için pozitiviteyi geride bırakmak üzerine düşünmeye olanak verir. Böylelikle, hem (gelenek olarak) tarih bakımından hem de siyaset bakımından, *hakkın özerkleşmesi* hareketi gerçekleşir: M. Villey'in altını çizdiği gibi, Aristoteles hukukî işleyişi, geçmişten miras kalmış ya da siyasi otorite tarafından yapılmış pozitif yasaların toplanmasına ve uygulanmasına indirgemez (ne tarihsicilik, dolayısıyla, ne de hukukî akılcılık); aksine yasanın temelinde yatan ve hatta yazılı yasaları düzeltmek ve bunların uygulanmasındaki küçük farklılıkları belirtmek için işin içine girebilen şey, doğal doğrunun düşünülmesidir.

2. Öyleyse, bu klasik hak anlayışını daha iyi belirginleştirebilmek için, kendisine referansla, (bizzat hak fikrine anlamını veren ayırım olan) varolan ile olması gereken, gerçek ve ideal arasında bir ayırma imkân veren bu *doğa* kavramının ne anlama geldiğini açıklamak gerekir. İlkin şunu kaydedelim ki, Modernlerin aksine,

Eskiler, “doğa”yı doğrunun ölçütü olarak (ölçü) benimsemek suretiyle, norm diye, *öznenin* aklını değil ama *öznenen* bağımsız olmasıyla *nesnelliliğin* bir boyutunu oluşturan tözel bir öğeyi, yani evrensel düzeni kabul ederler. Modernlerin “öznel hak”kına karşı, antik doğal hak, demek ki, insani aklın gerekliliklerinden çıkarılmış olmayan, daha ziyade doğada gözlenen ve keşfedilen bir “nesnel hak” modeli önerir. O halde, doğanın izlenmesinin “doğru” olanı belirlemeyi hangi anlamda mümkün kıldığını anlamak için, Yunanlıların bu doğayı nasıl anladıklarını hatırlamak gerekir: “Klasik biçimiyle doğal hak, evrene dair teolojik bir bakış açısına bağlıdır”. Bilhassa Aristoteles’in *Fizik*’inin yardımıyla, Yunanlıların evreni kafalarında nasıl temsil ettiklerini biliyoruz;⁶ yani kendimizi esas olanla sınırlarsak:

– *Kapalı bir dünya* (döngüsel); böyle bir dünyada, netice itibarıyla, her şeyin bir yeri vardır: Newtoncu evrende, uzayın sonsuzluğu, (gözlemciye) görelî olanlardan başka yerlerin olması ihtimalini dışlarken, Yunan evreni, bu kapalılıktan dolayı, nite-lik bakımından farklı, dolayısıyla yansız veya eşdeğer olmayan yerlerin zuhur etmesine izin verir.

– *Sıradüzene sokulmuş (hiyerarşik) bir dünya*, mutlak bir yukarıya ve aşağıya sahip bu evrende, cisimler, uzayda, doğalarına bağlı olarak, onlara “uygun” olan belirli bir “yer” işgal ederler. Böylelikle, ağırlığı olan cisimler; herhangi bir çekim gücünün etkisinde kaldıkları için değil, doğal yeri (doğalarına uygun olan yer) tam tamına aşağı kısmında bulunduğu için, aşağı doğru yönelirler.

– *Ereği olan bir dünya*: Bu doğal yerler teorisi gereğince, burada, cisimlerin hareket etmesini açıklayacak olan şey; Modernlerde devinimin etker nedeni olan çarpışma⁷ değil, hareketin neden-

6 Oldukça ayrıntılı bir analiz için, bk. *Du monde clos à l’univers infini* (Alexandre Koyré, Gallimard, “Idées”). [*Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, İdea, 1998, çev. Aziz Yardımlı]

7 Krş. elbette Descartes’ın hareket teorisi, *Principe de la Philosophie* içinde [Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Say, 1998, çev. Mesut Akın]

selliliğinin *erek* olmasıdır. Eğer cisimler hareket ediyorsa, bu doğal yerlerine kavuşmak içindir, yani evrende doğalarına uygun olan ve netice itibarıyla özlerinin gerçekleştiği yeri işgal etmek içindir. Öyleyse hareketin ilkesi, bizzat doğanın kendisidir; hareket, bir cisim kendi yerine yönelen bir başka cisim tarafından kendi doğal yerinden edildiği için meydana gelir: Sonuç olarak, cisim kendi yerine kavuştuğunda hareketi sona erer.⁸

Aristotelesçi evrene dair bu kısa hatırlatma, burada, doğrunun ölçütü olarak doğanın tayin edilmesinin ne anlama geldiğini anlamak için yeterlidir. Hakkın belirlenimi; var olan her şeyin –doğası gereği– kendine uygun/düşen yeri işgal etme hakkına sahip olduğu ve özünün mükemmel haline eriştiği, bu dünya düzeni düşüncesinden hareketle gerçekleştirilebilir: Öyleyse, bir şey için doğru, kendi doğal ereğine (kendi *telosuna*) uygun olandır. Adaletsizlik, temelde, insan eylemleri düzeyinde, Aristotes’in, *Fizik*’inde sunduğu bütünsel bir bakış açısına göre, “şiddetli hareket” olarak adlandırdığı şeye benzer şekilde ortaya çıkar; başka bir deyişle, bir gerçekliğin, bir diğer gerçekliği, bu ikincinin doğal yerini teşkil eden [yerin] dışına itmesi ve onun neyse o olmasını engellemesi sonucunu veren harekettir. Eğer adaletsizlik, tam da bu anlamda, doğayı ihlal etmekse, pozitif yasalar, hem (şeylerin doğasında yer aldığı için) *nesnel* hem de (bu şekilde algılanan doğa, her şeyin kendisine yöneldiği bir erek, bir varış noktası olduğu için) *aşkın* olan bu doğal doğruyu olabildiğince uygun şekilde ifade etmeye çabalamalıdır.

3. O halde, bu antik hak düşüncesinin son özelliği doğrudan doğruya buradan çıkarılabilir: Eğer hakkın temel amacı olan doğal doğru, ereği olan evrenin içinde bir şeye uygun düşen yer olarak belirlenirse, hukuk bilimi de davranış kurallarını tesis eden bilim olarak değil, ama –Roma hukukunda *sum cuique tribuere* (herkese

8 Krş. bu husus hakkında Aristoteles, *Fizik*, YKY, 2005, çev. Saffet Babür, IV, özellikle 211 a 5 vd.

hakkı olanı/kendisine düşeni vermek) formülünün ifade ettiği anlamda— *paylaşım veya bölüşüm bilimi* olarak tanımlanacaktır; bir başka deyişle, adalet, burada, her şeyden önce, dağıtıcı adalet olarak anlaşılır.⁹ Doğru, bizatihi şeylerin doğasında kayıtlı olduğundan, hukuk yönteminin, esas olarak, doğanın izlenmesinden ve herkese düşenin —evrenin doğal sıradüzenine göre— belirlenmesi amacıyla yapılan makul tartışmadan ibaret olacağını ekleyebiliriz: *a priori* konulan öncüllerden değil, gerçeğin gözlemlenmesinden hareketle gelişen bu makul söylem sayesinde, Aristoteles'te di-yalektiği tanımlayan ve öyleyse, Eskilere geri dönüş açısından, hakkın gerçek mantığı olarak ortaya çıkacak şeyi tanırız.¹⁰

Klasik hak anlayışı bir kez başlıca özellikleri içinde şemalaştırıldığında, Eskilere dönüşün, tabii böyle bir seyrin mümkün olduğu varsayılsa, neden, hak fikrini, modern zamanda onu geçersiz kılan görüşler karşısında yenilemeyi hedefleyen bir girişimin tayin edici jesti olarak kabul edildiğini kolayca anlarız. Hatta, doğal antik hakka dönüşün görünüşteki verimliliği iki bakımdan; yani: Strauss'a göre, Modernlerde hakka yapılan göndermenin siyasi getirisini geçersiz kılmaya en çok katkıda bulunmuş iki teorik yapılanma (*configuration*) açısından gösterilebilir:

— Eskilere dönüş, yinelersek, ilk bakışta, yadsınamaz bir *karşı tarihsici* etkiye sahipmiş gibi görünmektedir: Tarihsiciliğin, özellikle (Hegelci Marksizmde doruk noktasına varan) akılcı versiyonunda, ideal ile gerçek arasındaki tüm farkı inkâr ettiğini, dolayısıyla *olgular* düzenini (doğru olan şey, tarihsel olarak be-

9 Doğanın paylaşım bilimi olarak tanımı için bk. M. Villey'in tüm çalışmalarından önce, örneğin "Une définition du droit", *Seize essais de philosophie du droit*, Dalloz, 1969; ayrıca bk. Strauss, a.g.e., s. 161 vd.

10 Bk. M. Villey, *Philosophie du droit*, II, S. 32-84; ayrıca bk., bazı küçük farklara rağmen, Ecole de Bruxelles'in çalışmaları, hakkın aklılığının analizini *Topikler*'de değilde *Analitikler*'de aramak gerektiğini göstermek için, özellikle de Ch. Perelman'in çalışması.

nimsenmiş/geçerli olan şeydir)¹¹ *değerlere* tercih ettiğini [*değerler* düzeninden çok *olgularla* yetindiğini] kabul edersek, klasik anlayışlarda köklerini arayan bir hak düşüncesi, aşkınlığın anlamına büyük bir olasılıkla yeniden kavuşacaktır – çünkü *eğilim* olarak norm, doğanın mümkün olan en iyi (şekilde) gerçekleşmesinde bulunur: Demek ki, burada, doğru olan şey, *olan* değil tam da *olması* *gerekendir*. Bu durumda doğal hakka yapılan referansın politik (eleştirel) işlevi yeniden bulunmuş olur, Aristoteles’in *Nikhomakos’a Etik*¹² eserinde açıkça belirttiği üzere, yönetim biçimi yerlere ve dönemlere göre değişse de, “buna rağmen” “her seferinde, doğaya uygun olarak [doğaya göre] en iyi olan” ve kendisine referansla, tahayyül edilen siteden, bir ihtimal farklı olan bir örgütlenmeye böylelikle itiraz edebileceğimiz “yalnız, tek bir yönetim biçimi vardır”.¹³

– Ancak, Eskilere dönüş, hakka ilişkin modern inkârlara katkıda bulunan ve –Strauss’a kulak verirse– paradoksal olarak, yine de olgular ve değerler ayrımının temel ilke olarak işin içine dahil olduğu bağlamların ta kendisinde beliren ikinci bir teorik yapılanıştan kaçıp kurtulmaya da imkân vermelidir. Aslında, *Doğal hak ve tarih*, Weber’in, bile, olgular ve değerler alanı arasındaki apaçık bir bölünmeden (Neo-kantçı ilhamdan) hareketle, hukukî kural koyuculuk (*normativité*) için yıkıcı sonuçlara nasıl ulaştığını göstermeye girişir: Bildiğimiz üzere, Weber, bir kesinliğe etik veya politik bir konu hakkında gerçeğe yakın bir fikre varmanın

11 Tarihsiciliğin bu apaçık etkisi Fichte tarafından, 1793’e *Katkılar*’da çok açık biçimde ifşa edilmiştir: “adalet/doğruluk ve bilgelik konusunda başarıyı mihenk taşı olarak alıp, bir haydudu kahraman ya da katil diye ve Sokrates’i bir baş belası ya da erdemli bir filozof diye adlandırmak için bir olayı mı bekleyeceğiz?” O halde modernite de, geçerken hatırlatalım, tarihsiciliğin karşı hukuki etkilerini bazen ifşa etmeye elverişlidir.

12 *Nikhomakhos’a Etik*, V, 10, 1135 a 3-5.

13 Burada P. Aubenque’in bu minvalde önerdiği analizi yineliyoruz, “La loi chez Aristote”, *Archives de philosophie du droit*, 1980.

bile mümkün olduğunu reddeder, ve netice itibarıyla, akli olarak eşdeğer veya karara bağlanamaz olan farklı değerler sisteminin, kesinlikle keyfi tercihlerle ilintili olduğunu savunur. Eğer, gerçekte, yalnızca olgular alanı, nedensellik ilkesinin yargılanabilirliğinden dolayı, akli tanıtlamayı amaçlayan bir yönetime neden olabileceks; değerler, açıklayıcı çözümlemeden kaçıp kurtulabilirler. Ve, bu durumda, değerleri, *açıklanamayan*, ancak –geçerliliği tüm ispatlayıcı yaklaşımdan kaçıp kurtulan– bir tasarıyla, artık nedensellik terimleriyle açıklanamayan bir tercihle ilişkilendirerek *anlaşılabilen* keyfi tercihlerden doğan şeyler olarak düşünmekten başka çare kalmaz: Aslında, açıktır ki, eğer, değerler tercihi, akli açıklamaya tabi idiyse, *olgular* düzenine ait olacaktır ve o halde *özgürlüğün* ya da *olması gerekenin* değil *doğanın* ya da *olanın* alanına ait olacaktır. O halde, Weber, değerler ve olgular arasındaki (özünde karşı tarihsici olan) ayrımı korumak için, değerlerin *stricto sensu* (bir hakemden, bir başka deyişle özgür bir karardan kaynaklanan) “keyfi” tercihlerden doğduğu *pozitivist* teze yöneldi: Sonuç olarak, değeri yaratan keyfi tercihtir, öznenin özgürlüğü aracılığıyla değerın kurulması veya değerin ortaya atılışı, olduğu haliyle değeri tesis eden şeydir –iki anlamda, yalnızca *olguya* ilişkin soruların, meşru olarak evrensellik (tümellik) talep eden cevaplara neden olabildiği ve değerlerin konuluşunun değerlere geçerlilik kazandırdığı– böylesi bir *pozitivizm*, şu halde, Weber’in, ne çare ki, ayrılmayı dilediği tarihsicilikle benzer sonuçlara ulaşır:¹⁴ “Eğer doğal hak kavramı reddedilmişse, bu, sadece, tüm insan düşüncesini tarihi olarak düşündüğümüz için değildir; bu, aynı zamanda, –birinin diğerine olan üstünlüğü ispatlanmadan kendi aralarında çatışan– hakka ve iyiye ilişkin değişmez ilkelerin bir çoğulluğu olduğunu sandığımız içindir.”¹⁵ Bir başka deyişle, “gerçek değerler sistemi” olmadığı, ama sadece, “çözümü her

14 *Droit naturel et histoire*, s. 54-55.

15 *A.g.e.*, s. 52.

bireyin özgür, akli olmayan kararına bırakılması gereken” bir ihtilaf içinde “gerekleri birbirine karşıt olan aynı düzeydeki bir değerler çokluğu olduğu”¹⁶ düşünüldüğü için. Kısacası: Burada, değerlerin göreliliğiyle karşılaşırız, hatta ne olursa olsun herhangi bir şeyin karşısına bir mahkûmiyetle/hükümle çıkmanın artık hiç de mümkün olmadığı bir çerçevede, bir “nihilizm”le¹⁷ karşılaşırız, çünkü “her tercih, kötü, bayağı veya saçma olsa da, aklın mahkemesi tarafından herhangi bir diğeri kadar meşru olarak görülmek zorundadır”.¹⁸ Weberci pozitivizme dair bu Straussçu eleştiri hakkında ne düşünürsek düşünelim, kabul etmek gerekir ki: 1) Bu eleştirinin, tarihin mahkemesinden böylelikle kurtardığımızı aklın mahkemesine iade etmek için, tarihsiciliğe karşı, olguları ve değerleri yeniden ayırmanın, kuşkusuz, yeterli olmadığına dikkat çekmek gibi bir değere sahiptir: gerçek ve ideal ayrımı, hukukî referansı yeniden etkinleştirmek için gerekli bir koşuldur, ancak tek gerekli koşul değildir; şunu da kabul etmek zorunludur: 2) Pozitivizmin sakıncasının gözler önüne serilmesi, klasik doğal hak anlayışına geri dönüşün lehine ek bir argüman olarak görünebilir: Zira değerlerin ve olguların ayrılması yeniden, Weberci tarzda, hakkın (göreci bir) olumsuzlanmasına götürüyorsa, bunun sebebi tam da, burada değerlere tanınan aşkınlığı, olguların gözlemlenebilir verisi üzerinden özneliliğin aşkınlığı gibi saptamak değil midir? Buna karşılık, gerçek ile idealin, pozitivite ile doğal hakkın aradaki farktan dolayı birbirini tutmamasını, nesnellik ile idealin çeşitli öznel temsilleri arasındaki karşıtlığa ilişkin *modern* anlamda değil de, bir şeyin verili hali ile bu şeyin ne olması gerektiği ve doğası uyarınca neye yöneldiği arasındaki ayrıma ilişkin *klasik* anlamda yorumlarsak, o zaman (etik veya hukukî) olması-gereken, doğanın bizzat kendisinde, nesnellikte

16 A.g.e., s. 57.

17 A.g.y.

18 A.g.e., s. 58.

yer alır, deyim yerindeyse varlıkta okunabilir –ve bu nedenle, idealin farklı hatta zıt versiyonlarının eşdeğer olabilmesi artık düşünülebilir değildir: Aklın mahkemesi, otoritesini yeniden bulur, tabii ki, burada doğanın bizzat kendisinde bulunan bir düzenin itirazlarına açık olabilecek bir akıl söz konusudur, yoksa Modernlerde olduğu gibi, doğaya hâkim olmaya ve şeylere fiyat biçmeye, kendini beğenmişçesine, teşebbüs eden bir akıl değil.

Özetlersek: Antik doğal hak anlayışına dönüş, iki avantaj sunar: Tarihsiciliğe karşı, “doğru”nun aşkınlığını (ideal ile gerçek ayrımını) yeniden tesis eder ve pozitivizme karşı, hukukî değerlerin geçerliğini bizzat nesnellik içine yerleştirir –böylece normlara, Modernlerde tersine değerlerin öznellikten kök almasının bunlardan çekip almakla tehdit ettiği bir istikrar verir. Söz konusu akıl yürütmenin etkisiz olmadığını ve hukuki hak talep etmeye tüm siyasi ehemmiyetini yeniden verme gayretinde olduğunda Strauss’unki gibi savlar karşısında duyulan apaçık sempatiyle sıklıkla karşılaşmanın, bu koşullarda, şaşırtıcı olmadığını kabul edelim.¹⁹ Bununla birlikte, tüm güçlük, böyle bir antik doğal hakka dönüş düşüncesinin tüm içerimlerini sonuna kadar üstlenip üstlenemeyeceğimizde yatar –ve her şeyden önce, Eskilere dönüş bakış açısından bu döneme insan haklarıyla ilgili herhangi bir düşünce yerleştirmek konusundaki apaçık olanaksızlık söz konusudur. *Hak düşüncesini yenilemek için, insan haklarını kurban etmenin zorunlu olduğunu kabul mü etmek gerekir.*

3. ESKİLERİN HAKKINA KARŞI İNSAN HAKLARINI SAVUNMAK

Hukukî hümanizmin, Aristoteles’te tüm hukukî düşüncenin çerçevesini nasıl sağladığını gördüğümüz bu kozmolojiye bir anlığına geri dönecek olursak, açıkça ortaya çıkan iki nedenden ötürü

19 Örneğin bk. C. Lefort, *Droits de l’homme et politique, a.g.e.,* s. 45. Burada Strauss eserleri insan haklarının mümkün temellendirilmesi sorusuyla uğraşan düşünüm için “değerli ilk adımları atan”, “zamanımıza en iyi nüfuz eden düşünürlerden biri” olarak selamlanmaktadır.

klasik hak anlayışıyla kesinlikle bağdaşmadığında hiç kuşku yok.

1. Böylesi bir kozmoloji, gerçekten de, *doğalcı bir siyasi vizyona* yol açar; buna göre “en iyi siyasal rejim”in belirlenmesi doğal düzenin göz önüne alınması yoluyla gerçekleşir, ama burada insani gerekliliklerin hesaba katılmasından hareket edilmemektedir. Siyaset sanatı, Platon’da olduğu gibi Aristoteles’te de, tüm sanatlar gibi, doğayı taklit etmekten, yani sitede kozmosunkine benzer bir düzen yaratmaktan ibarettir –zira doğrunun ölçütü, şu ya da bu yatkınlığa sahip *insanlıktan* ziyade *doğallıkta* yer alır. Zaten bu doğalcılık, “iyi”nin belirlenimine ilişkin klasik tarzları sergilerken, Strauss tarafından fazlasıyla vurgulanmıştır: “tüm doğal varlıklar, doğal bir amaca, doğal bir yazgıya sahip olduklarından, “onlar için iyi olan faaliyetlerin neler olduğunu belirleyen” şey, bu doğal yazgının (kozmos olarak doğanın gözlemlenmesinden doğan) tanımıdır –öyle ki, “insanın arzuları ve eğilimleri arasında, doğal olanlar ile uzlaşımdan doğanları ve bir de, insani doğaya uygun olanlar, yani insan için iyi olanlar ile doğasını, insanlığını bozanları, netice itibarıyla kötü olanları ayırmak zorundayız”.²⁰ Bu ince ve kesin analiz hakkında onun herhangi bir insan hakları tematiğini antik hak anlayışı içine yerleştirme imkânını hazırladığını sanmakla hata ederiz: Tam tersine, Strauss’un yaptığı hatırlatmaya bakarsak, insan için neyin doğru olduğuna ilişkin klasik belirlenim, *olduğu haliyle* insanlığı değil, sadece –ona kendi yerini ve işlevini tahsis eden– *sıradüzene konulmuş bir doğanın müstesna bir ögesi* olarak insanlığı göz önüne alıyormuş gibi görünür; bu anlamda, doğruyu temellendiren şey, insani olan değil, (insanın bir boyutunu oluşturduğu) doğal olandır: “Burada, doğal olan, insani olana karşıt olarak, fazla insanca olarak anlaşılır”,²¹ yani, her ne kadar insanın kendi hakları

20 *Droit naturel et histoire*, s. 20, 111.

21 L. Strauss, “What is political philosophy?”, *Political philosophy* içinde, New York, 1975. s. 24.

konusunda oluşturduğu fikre uygun olsa da, yalnızca insanın yapay bir icadı ve basit uzlaşım olan, şeylerin bizzat doğasında kayıtlı bulunmayan şeye karşıt olarak anlaşılır. O halde, böyle bir doğalcılık, hakkın, özgür iradelerin uzlaşımsal olarak siyasi yapıyı tanımlamak için hemfikir olduğu herhangi bir sözleşme düşüncesi üzerinden temellendirilmesi olanağını dışarıda bırakır: Birbirlerine karşılıklı olarak tanıdıkları hakları ilan eden iradelerin uyuşumunu simgelediği için Modernlerde esas olan sözleşmecî şema, tanım gereği (en azından bireyci versiyonunda) klasik hak anlayışına yabancıdır.

2. Diğer yandan, antik doğal hakkı temellendiren dünya temsili *eşitlikçi olmayan bir hak vizyonunu* imler: Doğru kendi doğası gereği uygun olan şey olduğundan ve doğalar hiyerarşik olduğundan, doğal hakka uygun olan, doğal yerler teorisiyle benzerlik kurarsak, aşağı bir doğaya sahip olanların otoriteye boyun eğmesi ve yüksek bir doğaya sahip olanların iktidarı icra etmesidir. O halde burada doğrunun ölçütü eşitlik değil, orantılılıktır, yani kozmik düzeni taklit eden hiyerarşik bir düzenin tesisidir. Siteyi, onu oluşturan kişilerin doğallığına göre üç sınıfa bölen Platoncu tasnifi anımsarsak, eşitlikçi olmayan bu hak vizyonunu örneklendirmek zor olmayacaktır –öyle ki “onlardan her biri, devlette, kendilerine düşen görevi yapar”; “(işte) adalet ve bir devleti doğru kılan şey budur”.²² Benzer şekilde, bilindiği üzere, Aristoteles, *Politika*²³ adlı eserinde, efendilerin ve kölelerin mevcudiyetinin “doğal” olduğunu beyan eder. Aristoteles’in, birinciler için olduğu kadar ikinciler için de “adil” gördüğü bir ayrımdır bu, zira daha az akıllı olanların daha bilge olanlar tarafından yönetilmesi “doğal”dır. Eşitlikçi bir hak düşüncesini tanım gereği reddeden²⁴

22 Platon, *Devlet*, IV, 434 c. Bu hususta bk. Y.-P. Thomas, “Politique et droit chez Platon, la nature du juste”, *Archives de philosophie du droit* içinde, c. XVI (1971), s. 87 vd.

23 Aristoteles, *Politika*, I, böl. 3-7.

24 Bk. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, s.133.

böyle bir doğal hak anlayışının, tam tersine *ortak* bir insani doğanın varlığının doğrulanmasını gerektiren modern “insan hakları” anlayışından kökten biçimde farklı türden olduğu aşikârdır.

O halde, burada, yalnızca doğal antik hakkın nesnel aşkınlığa bir geri dönüşün, hakkın özerkliğine ilişkin modern inkârlardan kaçmaya imkân vereceğine ikna olmuş halde insan hakları söylemini açık bir şekilde eleştirecek noktaya vardığında, M. Villey’in çalışmasına can veren düşünme biçimini selamlamak gerekir:²⁵ Modernlere karşı Eskileri harekete geçirmek, “Antik çağda insan haklarının var olmadığını” göz önüne almaktır, ve “kuralın eşitsizlik olduğunu”²⁶ kabul etmektir yani: hak olarak eşitsizliktir. “Alacaklı borçluyla aynı hakka sahip değildir, ne de suçlu masumla”:²⁷ belki, *bu biçim altında*, “İnsan’ın hakkı olmadığını” ve “yalnızca insanların çeşitli hakları olduğunu” söyleyen savı da kabuledeceğimiz son raddede –ancak, “kendileri uyarınca haklar denilen bu orantıların hesaplandığı” farklılıklar arasına cinsiyetten, yaştan, sınıftan, zenginlikten, toplumsal grup içinde icra edilen işlevden ileri gelenleri dahil edersek aynı şey geçerli olur mu?²⁸ Olduğu haliyle kişinin değerini kabul eden modern hümanizm, klasik hak düşüncesine geri dönüş hak fikrinin yenilenmesinin koşulu yapıldığı andan itibaren bütünüyle tutarlı olan bu sonuçlar karşısında, kabul edilmelidir ki, basit bir tereddütten fazlasını yaşar. P. Aubenque’in, üstelik Aristoteles’in hukukî doğalcılığına ilişkin sempatisini apaçık gösterdiği yakın zamanlardaki bir makalesinde, yaptığı analizi, incelenen metinlerin kendilerine hiç “ne kadar doğal olursa olsun insanlar arasındaki eşitsizliğin insanın kendi içinde taşıdığı değerlerle uyuşup uyuşmadığını” sormadıkları için eleştirerek ve “modern doğal hak teorilerinin,

25 M. Villey’in eleştirilerinin temeli burada toplanmıştır: *Le droit et les droits de l’homme*, PUF, coll. “Questions”, 1983.

26 M. Villey, *a.g.e.*, s. 81-104.

27 *A.g.e.*, s. 99.

28 *A.g.y.*

insan hakları teorilerinin –ki bu insan zamandışı ve soyut olsa da– bunlara karşı ne denmiş olursa olsun, Aristotelesçi ‘doğal-hakçılığa’ (*jusnaturalisme*) göre bir ilerlemeyi temsil ettiklerini kabul ederek bitirmesi bu açıdan manidardır.²⁹

Fakat, (modern) insanın kendinde taşıdığı değerler adına, antik doğal hakka geri dönüşün antihümanist sonuçlarını üstlenmenin zor olduğu şüphesiz apaçıktır, ama bu kendi başına Eskilere dönüş jestini oyun dışı bırakmak için yeterli olmayacaktır: Eğer modernite özü itibarıyla hakkın olumsuzlanmasına varıyorsa, bu aynı modernitenin değerleri adına Eskilere karşı çıkmak saçma olacaktır: Aslında burada M. Villey’in hukukî hümanizma karşı geliştirdiği argümanı bütünüyle vermemek ve bundan sadece insan hakları söylemine ilişkin –kuşkusuz şaşırtıcı olan– eleştirileri muhafaza etmek bir parça haksızlık olacaktır; daha açık bir şekilde söylersek: Hümanizmin değerleri adına bu eleştirileri reddetmek, M. Villey’e göre hangi ilişkinin bu değerler ile hakkın modern olumsuzlanmalarını birleştirdiğini görmemek, dolayısıyla bu tarz olumsuzlamaların sürüp gitmesine katkıda bulunmak anlamına gelir. Eskilerin hakkına karşı insan haklarının düşünülmüş bir savunusu, kışkırtıcı olduğu kadar değişmez bir akıl yürütmeyle yapılan bir tartışmayı savuşturamayacaktır.

Bu akıl yürütmenin mantığını anlamak için, (yine bu noktada da Straussçu savlara çok yakın olan) M. Villey’e göre, hakkın modern yıkımının temellendirici ya da temel mekanizmasını teşkil eden şeyi, yani *öznelliği* hukuki değerlendirmenin ilkesi olarak tesis eden bir hak düşüncesinin belirişini: ya da başka bir ifadeyi tercih edersek, *özel hak* fikrini³⁰ anımsatmak gerekir. Klasiklerden farklı olarak, Modernler, aslında, hakkı, daha önce

29 P. Aubenque, *La loi chez Aristote*, a.g.e., s.157.

30 Bk. Özellikle M. Villey, *Seize essais de philosophie du droit*, Dalloz, 1969, s. 140-223. Bu konuda, Strauss’da, örneğin bk., *Droit naturel et histoire* içinde, s. 180 vd., Hobbes’da modern doğal hakkın doğuşuna ilişkin bir analiz (korunma aruzundan hareketle doğal yasanın çıkarsanması).

belirttiğimiz gibi, şeylerin doğasında yer alan nesnel bir hak olarak değil, doğadan veya insan olan öznenin doğasından özden çıkarılabilir olarak tasavvur ederler.³¹ Doğruya ilişkin böyle bir temsilin içinde, hak bundan böyle, birey için, şu ya da bu eylem için “özgürlük” veya “iktidar/yeterlik” anlamına gelmektedir –en tepede, egemenin öznel hakları veya iktidarlara ve, bu egemen iktidarın mutlakiyetçiliğine fren olarak, bireyin– kendileri de “güçler” veya “özgürlükler” olarak anlaşılan– doğal haklarıyla birlikte: İnsana özgür düşünce, düşüncesini ifade etme vs. gibi doğal haklarını tanımak, ona gerektiğinde bizatihi İktidara karşı kullanabileceği ve bunlar olmadan artık insani varlık, yani basit nesnelere karşıt olarak bir özne olamayacağı belirli sayıdaki “iktidarlara/güçleri” tanımak anlamına gelir. Bu sebeple, öznel haklar (olduğu haliyle insan hakları), *bireysel öznenin* –bireyin hizmetine verilen bu hakların listesini oluşturan yasamacı– özünde olan bazı eylemde bulunma olanaklıklarını ifade eder, aynı zamanda Strauss’un da altını çizdiği gibi: “İnsan hakları, herkesin gerçek olarak ve her halükarda arzuladığı şeyi ifade eder ve ifade etmek ister; herkesin özel menfaatini kabul eder, öyle ki herkes kendi özel menfaatini tasavvur eder veya onu tasavvur etmeye çabucak vardırılabilir.”³² İlerlemesi tüm moderniteyi tanımlayan bireyin gücünü tasdik ederek, öznel hak bu anlamda klasik anlayışlara na-

31 Bu kopuşun tarihsel mihenk taşının tespiti için bk. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, s. 199 vd.

32 *Droit Naturel et histoire*, s.197. Geçerken belirtelim ki Strauss, doğal hakların modern tanımının bireysel iradelerden kaynaklandığını vurgulamak için, Burke’ü alıntılar: “İnsan haklarının küçük din kitabı hemen öğrenildi, size sonucu söyleyecek olan, insan tutkularıdır.” Antik doğal hakların yeniden canlandırılması böylece, manidar biçimde, insan haklarının en kararlı hasımlarından biri tarafından kullanılan argümanları yinelemeye götürür. Burke’e bu dönüş için, ayrıca bk. M. Villey, *Philosophie du droit*, I, s. 161; ayrıca bk., yukarıda, H. Arendt tarafından Burke eleştirisine hasredilen sayfalara dair bizim çözümlememiz.

zaran kökten bir tersine dönüş gerçekleştirir, ki klasik anlayışlara göre hak, tam tersine, şeylerin doğası (dünyanın düzeni) tarafından bireyin iktidarına (insanın *hybris*'ine [kibir] karşı yasa) dayatılan bir sınır olarak görünüyordu. Netice itibarıyla, M. Villey'e göre, Modernler için doğa artık hakkın ölçüsü olmadığından, herhangi bir bireysel hak talebi bir hakka dönüşebilir: Yalnızca bireysel iradeler tarafından konulmuş olan haklar insanlığın imkânının koşulları olarak düşündükleri şeyi talep ederken, bir hakkın "ilan edilebilir" olması için, bir *konsensüs* oluşturulması veya zamanın ruhunun, özneliği oluşturan öge olarak şu ya da bu iktidarın tanınması hususunda uzlaşması kâfidir. Böylece, bizzat öznel hak anlayışının ufkunda, *olguya ilişkin* bir uzlaşma hakkı kurabilecek-tir³³ – hakkın, hukukî pozitivizmin kurucusu olması itibarıyla, hak boyutunu yıkacak olguya indirgenmesi. O halde sonuç şudur: Hümanizme (hakkın ereği ve yaratıcısı olarak insanın konumuna) dayanan ve insan hakları mefhumunda doruk noktasına varan her hak anlayışı, sonuçta değerler düzeni ile olgular düzeni arasındaki ayrımı silmeye varır, ve hak düşüncesini yenilemek için, şu halde "hümanizme saldırmak"³⁴ gerekecektir – hem felsefi hümanizme (ve her şeyden önce, "her şeyin insan etrafında dönmesini istemiş bir Kopernikçi" olan Kant'a) hem de Rönesans'tan bu yana egemen olan "hukukî hümanizm"e. "Modern çağın ürünü"³⁵ ve hukukî pozitivizmin³⁶ sahte panzehiri olarak insan hakları söyleminin

33 Aynı düşüncüyü bir Rousseau eleştirisi şeklinde Strauss'ta da buluruz, *What is political philosophy?*, s. 53: "Eğer adaletin nihai ölçütü, genel irade, yani özgür bir toplumun iradesi haline gelirse, yamyamlık en az kendi karşıtı kadar doğrudur. Halkın ruhu tarafından onaylanmış her kurum kutsal olarak görülmelidir."

34 M. Villey, "L'humanisme et le droit", in *Seize essais* içinde, s. 60.

35 M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, s.8.

36 *A.g.e.*, s. 8-9: görünüşe bakılırsa, devlete ve devletin yasalarına muhalif olabilen insan hakları, pozitif hak ile doğru olanın aynılaştırılmasına bir fren vazifesi görür; ancak böyle haklara yapılan referansın öznel hakkın ufkunda yer alması itibarıyla, bu referans da pozitivizme götüren harekete katılır.

eleştirisi buradan doğar –bu eleştirinin sadece tutarlılığın değil tüm demagojiyi reddetmesiyle, aynı zamanda, hakiki bir entelektüel cesaretin de kanıtı olduğunda mutabakata varılacaktır.³⁷

O halde, Eskilerin hakkına dönüşe karşı insan haklarını savunmak, yalnızca klasik anlayışların eşitlikçi olmayan karakterine yönelik ahlaki bir öfkeyi değil, aynı zamanda, yukarıda verdiğimiz argümantasyon karşısında gerçek bir cevap üretme yeterliliğini de gerektirir –kısacası, Eskilerin doğalcılığı adına hümanizme yöneltilebilecek itirazlara karşı, hümanizmin felsefi olarak naif olmayan bir savunusunu gerektirir.

4. ELEŞTİREL VE MODERN BİR HÜMANİZMİ SAVUNMAK

İnsan hakları söyleminin pozitivite ile ilgili olarak, kurulu iktidar ile ilgili olarak eleştireli işlevini yerine getirebilmesi için, bu hakların bir *soyut insan özüne* göre düşünülmesi gerektiği ve insan olarak insana dair bu belirsiz fikrin, dönem, toplumsal statü ya da ulusal aidiyet tarafından insanda iz bırakan tüm belirlenimlerden üstün bir değer oluşturabildiği kesinlikle açıktır. Tam tamına modern hümanizmi tanımlayan “belirlenimsiz insan”ın değer kazanması, “görünüşe bakılırsa saçma (bir) fikir”dir, ancak bu fikir olmadı mı da “demokrasi ortadan kalkacaktır” ve “Marksist ve aynı zamanda muhafazakâr ilhamdan doğan tüm eleştiri” onu reddetmekte aceleci davranmıştı: “Joseph de Maistre şöyle haykırıyordu: “İtal-

37 M. Villey’in konumunu karikatürize etmemek için bir neden daha: Söz konusu olan *hukukî* bir karşı hümanizmadır, zira onun hümanizm eleştirisi insanın hakkın kaynağı ve ereği olarak yerleştirilmesinin karşı hukukî kabul edilen etkileriyle sınırlıyordu kesinkes; ama bu eleştiri hümanizmin *etik* değerinin tanınmasıyla birlikte var olabilir. (bk. *Seize essais*, s. 70): M. Villey’in insan hakları söylemine yönelttiği başlıca kınama demek ki *hak* ile *ahlakı* karıştırmaktır –ve böyle bir karışıklığın taşıdığı tehlikeye, aslında, dikkat etmemek mümkün olamaz. M. Villey tarafından bize miras bırakılan görevlerden biri, şu halde, insan haklarına yapılan göndermenin statüsünü kesinleştirmekten ibarettir: İnsan hakları bir siyaset değilse, hak da mı değildir?

yanlar, Ruslar, İspanyollar, İngilizler, Fransızlarla karşılaştım, ama genel olarak insana gelince onunla hiç karşılaşmadım; ve Marx yalnızca somut, tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş, kendi sınıf şartlarıyla şekillenmiş insanlar olduğu sonucuna varmıştı.”³⁸ Bu anlamda, bir şekilde insana ait bir doğa ya da bir öz fikri var-sayılınca ve bu fikir en üstün hukuki değerlerin kaynağı veya temeli konumuna yerleştirdiğinde, insan haklarına geri dönüşe bir *hümanizmin dönüşü* eşlik eder, bu konuda iddia edilebilecek olanın en azı onun bizim zihinsel evrenimizde geniş ölçüde paradoksal olduğudur; ve bunun da en azından iki sebebi vardır:

1. M. Gauchet’in vurgulamaktan geri kalmadığı gibi, bugün haklarını hatırlattığımız bu “insan”, yine de, yirmi yıldan fazla bir süreden beri miyadını doldurmuş karakterini ifşa etmekten haz duyduğumuz ve zevk aldığımız bir mefhumdur.³⁹ O halde, *insanın böylesi bir dönüşü*, çağımıza, çağın bizzat kendine ve en karakteristik zihni alışkanlıklarından bazılarına hakiki bir geri dönüşü de zorla kabul ettirir.

2. Bundan başka, bugün bu yeni insan hakları söyleminin uygulandığı siyasi çevrelerde ve Marksist bileşen buralarda düşünümü eskisinden daha az belirlese bile, hakim düşünce tarzı her şeye rağmen geniş ölçüde kavramların tarihsileştirilmesine kapılır; oysa özlerin reddi, her şeyi tarihsileştirme veya “diyalektikleştirme” isteği, bir tür “evrensel” ve ya da “zaman dışı” olana bir referansla –kısacası, tüm kavramların sistematik olarak görelileştirilmesini frenlemeyi gerektirir gibi görünen tarih-üstü bir değerle– kolayca uyuşamazmış gibi görünür. Yine burada da, hukukî hümanizm kendi pratiğini zaten eski olan tarzlara aykırı olarak kaydeder.

38 C. Lefort, *a.g.e.*, s. 66.

39 M. Gauchet, *a.g.y.*, s. 4. Ayrıca bk. C. Lefort, *a.g.e.*, s. 66: “Çağdaşlarımızın çoğu (Marx’tan veya J. de Maistre’den) daha az bir beceriyle, soyut hümanizmle dalga geçmeye devam eder.” Burada isimlerini vermemeyi tercih edeceğiz.

Eğer bir bakıma *tarihsel* olan bu güçlüklerle, Strauss veya Villey'in eleştirilerinin gündeme getirdiği *teorik* sorunu eklersek, Beyannamelerden doğan geleneğe içkin bu hümanizmin, çağdaş düşünce alanında *imkânının* (ya da, dilersek, *düşünülebilirliğinin*) *koşullarının* sorgulanmasını hak ettiğini kabul ederiz. Aslında, kavramların tarihsileştirilmesi eğilimine karşı, bu eğilimin aslında hakkın özerkliğini mahveden ve her şey bir yana, bizzat hak boyutunu fesheden tarihsici göreciliğe benzediğini göstererek, “genel insan” düşüncesini müdafaa etmekle yetinilemez: M. Villey'in ve L. Strauss'un analizleri, hak ve olguyu yaklaştırmaya katkıda bulunanın, olduğu haliyle hukukî hümanizm olduğunu ve dolayısıyla bu hümanizmin tarihsiciliği ve hukukî pozitivizmi doğurduğunu varsaymaya izin vererek, böyle bir yanıtın önemini elinden alırlar. Elbette, bu olası sapkın etkilerin bu suçlamalarına karşı hukukî hümanizmi, yinelersak, savunmak mümkün olmadıkça.

Antik doğalcılığın bakış açısıyla hukukî hümanizme yöneltilen bu itirazlar karşısında, ilkin, bu itirazların modern hümanizm hususunda gösterdikleri nüans yokluğunu tartışmak gerekir. Bu analizleri okurken, aslında, insana ilişkin belirlilikten yoksun bir düşüncenin her türlü değer kazanmasının, öznelliği hukukî değerlerin mutlak temeli haline getirmek anlamına geldiği hissiyatına kapılırız: En üstün değer olarak insan doğasının konulması, burada, Heidegger tarafından metafiziğin modern çehresi olarak tarif edilmiş olan şeyden, yani insani öznenin, *ego cogito*'nun, “ilk ve tek hakiki subjectum” olarak, “olduğu haliyle varolanın referans merkezi”, doğanın efendisi ve her şeyin ölçüsü olarak tesis edilmesinden ayrılmaz görünür.⁴⁰ Öznellik metafiziği ile hümanizm arasındaki böyle bir benzeşme temelinde, öznelliğin zuhuru ve tarihsicilik arasında kurulması basit ilişki adına, (hukukî versiyonları da dahil olmak üzere) hümanizmi reddetmek son derece kolay olur: Heidegger'in ardından, Strauss'un

40 “Öznellik metafiziğini”nin Heideggerci analizi için bkz. *Siyaset Felsefesi*, 1.

nasıl, özneliliğin emperyalizminin moderniteyi her türlü aşkın ölçüyü (insani iradenin kaynağı olmayacağı tüm değerlendirme ilkesini) inkâr etmeye ve böylelikle gitgide daha kökten bir tarihsicilik⁴¹ yaratmaya sürüklediğini ortaya koyabileceğine inandığı biliniyor aslında. Öyle ki, insan öznenin (öznelik olarak insani olanın) değer kazanması ile “öznelik metafiziği”ni, “metafiziğin aşılması”nı, veya hiç olmazsa bunun yapısöküme uğratılmasını küçük farkları gözetmeden özdeşleştiren her girişim, modern hümanizmle bir kopuştan ayrılamaz olarak görünecektir. Bunun en açık belirtisi yalnızca, pek tabii, “hümanizme karşı” düşünmeye ve “artık önemli olanın, kesinlikle sadece olduğu haliyle alınan insan olmadığını”⁴² göz önünde tutmaya çağıran Heidegger de değil, aynı zamanda, insan hakları düşüncesine açıkça karşı olan H. Arendt’de de bulunacaktır. Heideggerci Metafiziğin yapısökümü teşebbüsüne bağlılığı zaten açık olan⁴³ Arendt’in *Totalitarizmin Kaynakları* isimli eserinin ikinci bölümünde, “insan haklarının karmaşıklığı”nı⁴⁴ sorgulamaya ve böylesi haklar düşüncesinde, nasıl olup da “tek başına İnsan’ın bunların hem kaynağı hem de nihai amacı olduğunu” vurgulamaya varması aslında çok manidardır: “İnsanın gerçeğe hükmetmeyi öğrenmesinin bağlamı olarak açıklanan “bu bağlamda”, netice itibarıyla “dinin mutlak ve aşkın ölçülerinin ya da doğanın yasasının otoritelerini yi-

41 Bu husus için bkz: *Siyaset Felsefesi*, 1.

42 Bk. Heidegger, *Lettre sur l’humanisme*, Paris, Aubier, s. 119. Bu noktada bk. L. Ferry ve A. Renaut, “La dimension éthique dans la pensée de Heidegger”, *Nachdenken über Heidegger*, Gerstenberg Verlag, 1980 (Siyaset Felsefesi 2 içinde yeniden ele alınmıştır), ve “La question de l’éthique après Heidegger”, *Les fins de l’homme*, Galilée, 1981.

43 Örneğin bk. *La vie de l’esprit*, 1: La pensée PUF, 1981, s. 237: “Hayli zamandır Yunandaki başlangıçlarından günümüze kadar bildiğimiz halleriyle metafiziği olduğu gibi felsefeyi ve kategorilerini yıkıp parçalamaya çabalayanların bayrağı altında savaştım açıkça.”

44 H. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, 2 *Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, 2009, s. 294 vd.

tirdiği” ve –Arendt’in değerlendirmesi uyarınca– “son derece örgütlü ve donanımlı bir insanlığın, günün birinde, bazı parçalarını tasfiye etmenin bir bütün olarak insanlık için hayırlı bir iş olacağına tamamen demokratik bir biçimde –yani çoğunluk yoluyla– karar verecek olmasının (...) son derece anlaşılabilir bir şey”⁴⁵ haline geldiği bir hak anlayışına göre, “insan türü için iyi olan şey” olarak anlaşılan doğruyu tanımlaması gereken bizzat insanlığın kendisidir. M. Villey ve Strauss’da daha önce karşılaşmış olduğumuz bir akıl yürütmeye göre, Arendt, kendisine göre, Beyannamelerin altında yatan hak anlayışına içkin olan tehlikeleri bu şekilde ifşa eder –ama insan haklarının bu şekilde tartışma konusu edilmesini hep teşvik eden kanaatin tam bir berraklıkla belirmesine müsaade ederek: Hukukî hümanizm, (tekniğin hükümlerliğinden başlayarak) diğerlerinin arasında, sayesinde modernitenin Platon’un “her şeyin ölçüsü insan değil tanrı olmalıdır”⁴⁶ diyebildiği bir çağa karşı durduğu, dünyanın temeli ve merkezi olma duruşunu sergileyen insani özelliğin tesisinin basit bir tezahürü olacaktır; sonuç olarak, insan hakları, totaliter fenomenlerin onun dünya-haline gelmesi oldukları anlayış ile aynı gerçek anlayışıyla benzeştiğinden,⁴⁷ bu kaderden kaçabilmek için, özelliğin emperyalizmine karşı, hümanizme karşı ve insan haklarına karşı düşünmek gerekir –işte bu sebeple, Arendt, her şey ölçülüp tartıldığında, her halkta “herkesin çocuklarına bizatihi hayatın kendisi gibi aktardığı”⁴⁸ geleneksel hakları, Beyannamelerin soyutlamacılığına karşı savunan Burke’un bir çıkış kapısı olabileceğini düşünür. Bir başka deyişle, Beyanna-

45 *A.g.e.*, s. 286.

46 *A.g.y.*

47 Bk. *Siyaset Felsefesi*, 1.

48 *A.g.e.* s. 287. Burke’nün eleştirisinin “çürütülemezlik”inin bu şekilde tanınması, yine de Arendt için, *Réflexions sur la Révolution française* (bk. *A.g.e.*, s. 97 vd.) adlı eserinde bulunan ulusalcı bir boyut karşısında mesafe almayı engellemez.

melerde ifade bulan öznelliğin ve onun kurucu savlarının işareti olan kopuş istemine karşı, geleneğin bilgeliği (eski zamanlarda, “köle olmak, her şey bir yana, ayırıcı bir işarete, toplum içinde bir yere sahip olmak demektir, bir insan olmanın ve sadece insan olmanın soyut çıplaklığından fazlasını ifade ediyordu”);⁴⁹ insan haklarına karşı, “İngilizlerin hakkı”.⁵⁰

İtiraf etmek gerekir ki, Arendt’i akıl yürütmesinin sonuna kadar takip etmekte belli bir çekince hissetsek de, burada onun insan haklarını mahkûm ediş gerekçesini –yani *tüm hümanizmin, öznelliğin emperyalizmiyle bir tutulmasını*– tartışma konusu yapmakla yetineceğiz. Bizzat modernitenin kendisinde, öznelliğin metafizik (emperyalist) çehresinin, daha Kant ve Fichte’de nasıl, özneye dair kararlı bir düşünceyi onun metafizik-tarihsici oluşumunun elinden kurtarmaya elverişli bir eleştirinin konusu olduğunu daha önce⁵¹ göstermeyi denedik: O halde, modernitede, metafiziğin ve onun (özellikle de kendini Mutlak olarak koyan bir öznenin) yanılsamalarının⁵² kökten bir eleştirisi temelinde, “olduğu haliyle insan”a yapılan göndermenin her imkânını yasaklamayabilmiş ve böylelikle, hiçbir şekilde öznelliğe ilişkin naif bir metafizikte kök salmayan insan hakları üzerine bir söylem inşa edebilmiş düşünceler vardır.⁵³ Burada, bu *eleştirel hümanizmin*⁵⁴ felsefi kuruluşuna dönmemiz gerekmiyor: eleştirici gelenekte, hukukî hümanizmin

49 A.g.e. 283.

50 A.g.e., s. 97 vd.

51 Bk. *Siyaset Felsefesi*, 1.

52 Bk. bu bakımdan özne üzerine metafizik yanılsamalara dair Fichte’nin yaptığı eleştiri (*Siyaset felsefesi*, 1).

53 Fichte’nin, kendi metafizik eleştirisi temelinde, 1796 tarihli *Fondement du droit naturel* [*Doğal hakkın temeli*] (çev. A. Renaut, PUF, 1984) başlıklı eserinde ortaya çıkarmaya çalıştığı şey, pek çok bakımdan, insan hakları üzerine böyle bir söylemin siyasi önemidir.

54 Bu konuda ayrıca bk. L. Ferry, “De la critique de l’historicisme à la question du droit”, *Rejouer le politique*, Galilée, 1981.

eleştirileri tarafından metafiziğin çeşitli aşamalarına yanlış bir şekilde indirgenmiş bu modernitenin içinde hazırlandığını hatırlatmak, böyle eleştirilerin uygunluğuna ilişkin bazı kuşkular uyandırmaya zaten kâfidir.

Hukukî bir hümanizme dönüş lehine, onun eleştirileri tarafından önerilen alternatifin, yani hakka ilişkin doğalcı anlayışın, –iş onun hakiki bir aşkınlığı yeniden kurmaya dair yatkınlığına geldiğinde– güçlüklerden muaf olmadığını ekleyeceğiz; klasik doğal hakka dönebilmek için, yalnızca insan hakları düşüncesinden vazgeçmek gerekmele kalmaz, bir de doğa anlayışı yüzünden, Aristotelesçi doğalhakçılığın (*jusnaturalisme*); zaten, yapısı itibarıyla, hak düşüncesinin tümüyle aşkın bir norm olarak tarihsici inkârına sürükleyecek bir düşünme biçiminin yolunda olduğu hiçbir surette kesin değildir. Zira doğal hakka ilişkin böylesi bir düşüncede, norm olarak düşündüğümüz şeyi yerine getiren, temelde, doğanın hareketinin bizzat kendisidir; kendi başına bırakıldığında, doğa ereklerini kendi içkin gelişimine göre gerçekleştirir, ve (doğal) hak, böylelikle sadece doğanın kendine ait ereklerini gerçekleştirmek için kullandığı araçtır: Doğa gereği hakkı olan neyse onun ardından koşması yoluyla, herkes daha önce bilkuvve olarak neyse bilfiil olarak ona dönüşür, ve deyim yerindeyse, sahip olunan şeylerin ve rollerin doğru bir toplumsal dağılımı sayesinde, onun kendi doğal yeri olan ve ancak doğaya uygulanan *insanca, pek insanca* bir müdahaleyle uzak tutulabileceği şeye ulaşır. Bu şartlarda, yalnızca, kendine bırakılmış doğanın “sırtının kalın olduğu” ve doğal olması koşuluyla her şeyi haklı göstermeye imkân veren kutsal bir değer kazandığı⁵⁵ söyleyebilmekle kalınmaz, bilhassa, hakka ilişkin böylesi bir temsilin altında yatan teorik yapının, *mutatis mutandis*, Hegelci tarihsicilikte, kendisinde hakkın varlığın *karşısına koyulabilen* olması-gereken olarak yadsınmasını, yani “aklın hilesi” teorisinin yapısını taşıyan

temsilin kendisini özellikle andırdığını vurgulamak gerekir: zira M. Villey'in de açıkça kaydettiği gibi,⁵⁶ burada işimiz bir “doğanın hilesi” teorisiyle değil midir? Bu durumda, doğal olarak (ve zorunlu olarak) tamamlanışına yönelen gücül olarak varlık üzerinde özün mükemmelliğinin (“entéléchie”) nihai aşkınlığı konusunda durum hakikaten nedir? Doğanın bir bakıma, insana hile yaparak, özaçılımını gerçekleştirmek için kullandığı basit araç olan doğal hakka yapılan *insani* referansın statüsü nedir? Aristoteles'i en büyük atalarından biri olarak gören Hegelci kutlama, o halde, bu düzlemde, bütünüyle anlamdan yoksun değildi: Aristotelesçi doğalcılık, Hegelci tarihsiciliği yapısal olarak hazırlar ve hakka ilişkin bir düşünce söz konusu olduğunda benzer güçlüklerle sürükler. Normu gerçekleştiren (doğal) gerçeğin deviniminin bizzat kendisi olduğundan, daha Aristoteles'te, gerçek ve ideal, olan ve olması-gereken, olgu ve norm arasında, hakiki bir ayrım olamaz. Başka şekilde söylersek: Burada, olgunun mantığı, normun gerçekleşmesidir ve doğal hakkın hedefi, yalnızca, insanların farkına varmaksızın (deyim yerindeyse yaptıkları tarihi –veya doğayı– bilmeksizin) üzerinde işbirliği yaptığı *doğanın amacının* (mümkün olan en büyük kusursuzluğu gerçekleştirmek) bu gerçekleşmesinde sadece bir andır. Aristotelesçi doğal hakçılık ve Hegelci tarihsiciliğin hâlâ referans olarak gösterebileceği doğal hak düşüncesi arasında, o halde kopuştan ziyade daha çok devamlılık vardır, ve bu anlamda, doğal hak düşüncesinin yeniden canlanmasını Yunan düşüncesiyle mümkün gören girişimlerin, hakkı, tarihsici yadsınmasından nasıl gerçekten kurtarabilecekleri güçlükle tahayyül edilebilir. Kısacası, bilindiği gibi, “*Greklerden öğrenilecek hiçbir şey yoktur*”: hukukî kural koyuculuğu modernitenin içinde düşünmek gerekir, her ne kadar, bu modernitenin, yalnızca kendisinde anlam bulan bu insan hakları düşüncesini, kendisinin ortaya çıkarmış olduğu bu değerlerin kendisi adına,

56 M. Villey, *L'humanisme et le droit*, a.g.e., s. 64.

zaman zaman inkâr etmeye muktedir olduğunu bilsek de.

Hak düşüncesi adına (hatta içlerinden bazıları için, insan hakları adına) moderniteye yöneltilen eleştirilerin bu tetkikinin ardından, elimizdeki bilanço açıktır ve hiç ikircim barındırmaz. Kuşkusuz, üzerinde mutabakata varılmalıdır ki, *tüm hukukî hümanizm* (deyim yerindeyse: İnsan hakları kavramının tüm idaresi) *hak düşüncesinin* (tarihsici ve pozitivist) *olumsuzlanmalarından* kurtarılamaz: Antimodern incelemelerde ortak olan bir doğruluk anı vardır, hakkın bir anlık ve zamanın ruhuna boyun eğmiş bir konsensüs konusuna indirgenmesi riskine karşı bir ikaz –M. Villey⁵⁷ tarafından oldukça iyi bir şekilde gösterilmiş olan, sözüm ona “insan hakları”nın çoğalışının ilkesi olduğunda hemfikir olunabilecek bir indirgeme. Bununla birlikte, aşağıdaki iki *kazanımdan* da haberdar olmasaydık, vahim entelektüel hayal kırıklıklarına uğrayacaktık.

1. *Radikal antihümanizm, hak düşüncesini*; günümüzde, hakka geri dönüş hareketini politikanın temel momenti olarak hiçbir bakımdan teşvik etmeyecek bir şekilde, *yalnızca kurgul olarak restore eder*. Hiç şüphe yok ki, moderniteye ilişkin bu eleştirilerden doğan hak düşüncesinin en berrak ifadesini Heidegger’de buluruz: Hakka ve adaletsizliğe ilişkin “ahlaki ve hukuki temsillerimiz”in karşısına, Anaximandros’daki *δίχῃ* (*dike*)’nin temel anlamını koyarak, Heidegger’in buradan çıkardığı sonuç şudur: Özneden değil varlıktan hareketle düşünülürse, “hak” (*ἀδικίς*, *dike*), herkes için, “kendine has olarak kendi özüne” düşen “ikamet” teki (*sejour*) farklı varolanları “birleştiren ve uzlaştıran ahenk”tir; adaletsizliğe (*ἀδικίς*, *adikes*) gelince, “kopma/ayırma” veya “*uymazlık*”⁵⁸ olarak, kısacası “bitiştirmenin ahengi”ni bozan insani ölçüsüzlüğü (ὑβρις, hübris, démesure) şiddetli müdahalesi olarak, düşünülme-
lidir. Hakkın böylesi bir temsilinde, yani buraya kadar “nesnel

57 Bk. Örneğin *Le droit et les droits de l’homme*.

58 Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, Gallimard, s. 288 vd.

hak” olarak adlandırdığımız şeyden daha süssüz olan bu sade formülleştirmede, gerçeğin, muhtelif öğelerinin kendiliğinden ve özünde var olan bitişme olarak kendine kaydetmeyi başaramamış olmaktan açıkça musdarip olduğu bir olması-gereken adına pozitifliğe ilişkin yaptığımız modern sorgulamalarımızı teorik olarak neyle destekleyeceğimizi bulmakta güçlük çekeceğimizi saptamak zorundayız.

2. *Sonuç olarak, her tarihsicilik eleştirisi, bir insan hakları düşüncesine yeniden ulaştırmaz; bağlantılı olarak, modern tarihsiciliğin ufku olarak her totalitarizm eleştirisine de, insan haklarının yeniden değerli kılınması eşlik etmez.* Bu aşikâr tespit her şeye rağmen hatırlatılmalıydı, çünkü burada, L. Strauss ve H. Arendt örneklerinin, birbirinden ayrı olduklarını gösterdiği iki yöntemi karıştırmak çok yaygın hale gelmiştir: O, beyannamelerin ruhuna hiçbir dönüş yolu açmayan, tam tersine Yunan kölelik sistemi içinde bireye insan haklarının belirlenmeden ilan edilmesinde olduğundan daha yüksek bir itibar veren hak anlayışı bulmaya imkân veren tarihsiciliği (ve, bunun da ötesinde, totaliter etkilerini) eleştirmenin bir tarzıdır. Anti-totaliter mücadelenin acelesi, hatta dokunaklılığı, böylelikle bazı bakımlardan *zıt* yaklaşımları harmanlamaya götürdü. Her birine kendilerine ait tarzlarını iade ederek, kuşkusuz entelektüel evrenimizin bazı idollerini çekiçle sınamaya maruz bırakmak riskiyle karşı karşıya bulunuyoruz: Tartışmanın açıklığa kavuşturulması, söz konusu olan ister totalitarizmi eleştirmek ister hukukî hak talebine hakiki önemini ve kapsamını geri vermek olsun, yine de bu bedeli gerektirir. *Öznellik olarak bir insanlık temsiliinin –tanımı gereği modern– bağlamı dışında, totaliter fenomenlerin karşısına, eşitlik ve özgürlüğün (totalitarizmin açıkça inkâr ettiği) değerlerini koyabilecek hiçbir hakiki hak düşüncesi yoktur.*

II.

İNSAN HAKLARI VE MODERNİTE

Modern siyaset felsefesi—bu olgu dikkat çekicidir— tarihi boyunca çok farklı iki biçim almıştır: kökeni Grotius’un *De jure belli ac pacis*¹ (1625) eserine kadar götürülebilecek ve 17. yüzyıl ve 18. yüzyıl siyaset düşünürlerinin hemen hemen hepsinin bağlı olduğu doğal hakçı gelenek, aslında Alman idealizmiyle, 19. yüzyılda, temel konusu toplum-devlet çifti tarafından sağlanan bütünüyle başka bir düzene ait bir düşünceye yer açmak üzere, neredeyse aniden tamamlanmıştır. Bu kopuş öyle nettir ki, Hegel’den önce 17. ve 18. yüzyıllara ait siyaset felsefelerinin hepsinin, esas itibarıyla, doğal hak doktrinleri olduğunu iddia etmek pek abartılı² olma-

1 Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, Say, 2011, çev. Seha L. Meray.

2 Tüm genellemelerin tanımı gereği istisnaların ve genel bir kuralı çürüten örneklerin ileri sürülmesiyle karşı karşıya kalabileceğini bilmiyor değiliz: Dolayısıyla, Machiavelli veya 16. yüzyıl sonu hukukçularının burada çizdiğimiz tipolojide dikkate alınmadığı açıktır (her ne kadar antik düşünceyle daha o zamandan bir kopuş gerçekleştirse ve böylece doğal hakçı ekolün ortaya çıkışını hazırlasalar bile). Açıktır ki, Montesquieu gibi bir yazarın

yacaktır; buna karşılık, ondan sonra böyle bir biçim alan tek bir tane yoktur: 19. yüzyılın liberalleri, anarşistleri veya sosyalistleri, –doğal hakçı geleneğe bu ifadelerin sahip olduğu anlamda– hak doktrini veya toplumsal sözleşme teorisi hakkında az yazacaklar hatta hiç yazmayacaklardır.

Neden böylesi bir kopukluk olmuştur? İnsan hakları sorunuyla bu kopukluğun nasıl bir ilgisi vardır? İnsan hakları kavramının bizatihi kendisi, antik düşüncede –nedenini söylemiştik– hiçbir anlama sahip değildir. İnsan hakları kavramının, bütünüyle felsefi olan bir düzlemde, bir anlam kazanabilmesi için, hiç olmazsa iki şartın bir araya gelmesi gerekmektedir:

1. İlkın, hak düşüncesi ona bağlansın ve hukukun/hakkın biricik öznesine/konusuna dönüşebilsin diye, insan hepsi arasında üst değer olarak evrende belirmelidir. Antik düşüncede –hayvansal ve bitkisel– bütün doğanın, bir biçimde hukukun/hakkın öznesi/konusu olmasındansa, modern düşüncede, dünyanın geri kalanının hukuki nesne statüsü edinebilmesi, hep insana yapılan referans vasıtasıyla mümkündür. Hristiyan kökenli olduğunda hiç kuşkusuz hemfikir olacağımız *hukukî öznelliğin* (“özel haklar”ın) bu ortaya çıkışı yine de siyasi önemini tam anlamıyla yalnızca doğal hakçı ekolde bulur: M. Villey’in özellikle gösterdiği gibi, Aristotelesçilikten kopuşun gerçekten eksiksiz biçimde gerçekleşmesi ve hakkın kesinlikle bireye³ özgü bir yüklem olarak düşünülməsi Hobbes’la⁴ birlikte olmuştur. Dahagenel olarak, *meşruiyet*

moderniteye yerleştirilmesi çok zordur. Ama bu saptamalar, bizce, modern düşüncenin baskın bir biçimde önce doğal hak, ardından da devlet-toplum ilişkilerine dair siyaset teorisi biçimini aldığı gerçeğini hiçbir şekilde sorunlu hale getirmez.

3 Modern yapaycılığın kurucusu olarak Hobbes hakkında bk. P. Manent’in olağanüstü kitabı, *La naissance de la politique moderne*, Paris, Payot, 1979.

4 İnsan hakları beyannamelerinin kökeninde yer alan bireysel haklar öğretisi, daha sınırlı egemenliğe ilişkin ilk mutlakçı teorisyenlerde ortaya çıkar. Bk. B. Barret-Kriegel, *L’Etat et les esclaves*, Seuil, 1979, III. Bölüm.

kavramının *öznellik* kavramından ayrılmaz hale gelmesinin, doğa durumu ve toplumsal sözleşmeyle alakalı modern sorunsalın ortaya çıkmasıyla olduğu söylenebilir: Öyleyse, meşru olarak kabul edilen tek otorite, kendisine bir biçimde tabi olmuş özneler tarafından bir sözleşmenin konusu yapılmış (veya yapılabilmiş) otoritedir. Öznellik (gönüllü katılım), bundan böyle, açıkça her meşruiyetin ideal kaynağı olarak koyulmuştur, öyle ki (özneler tarafından ve özneler için temellendirilen) özel haklar düşüncesi ile bu hakların siyasi dayanaklarının koşulları arasındaki bağ bu şekilde kurulur. Eğer insan haklarının olanağının ilk koşulunu anlamak istiyorsak, burada, Hobbes'un düşüncesinden ziyade Rousseau'nun düşüncesini dikkate almamız gerekir: Zira *egemen* olarak, yani tüm politik meşruiyetin hakiki *öznesi* olarak sadece halkın görülebildiği koşulları açıklamak suretiyle, doğal hakçı siyasi düşünümü son raddesine götüren, hiç kuşkusuz *Toplum Sözleşmesi*, ve bilhassa da genel irade teorisidir.

2. Fakat hukuki özel hak kavramını, artık ahlaki veya dini değil de *siyasi* olan bir sorunsalın içine sokmayı sağlayan bu ilk koşul (egemen özne olarak halkın tesis edilmesi), insan hakları türlerinin çeşitliliğini açıklamak için yeterli değildir: Özgürlük olarak haklar ile talepler olarak haklar arasındaki ana karşıtlık, aslında, devlet-toplum ilişkileri sorunsalının anlaşılabilir bir şekilde tematize edilmesini gerektirir –zira özgürlükler olarak haklar devletin sınırlarına ilişkin liberal bir teoriye işaret ederken, talepler olarak haklar ise tam tersine devletin hem müdahalesini hem de büyümesini içerirler.

M. Villey tarafından “insan hakları ideolojisi”ne yöneltilen eleştirilere dair yaptığımız okumanın bize esinlemiş olduğu soruların seyrini yeniden ele almadan önce, demek ki, onlar olmaksızın insan hakları düşüncesinin boş bir kavram olarak kalacağı bu iki koşulu (modern doğal hak içinde hakkın öznelleştirilmesi, devlet-toplum ilişkileri sorunsalının siyaset kuramının merkezi olarak ortaya çıkması) daha derinlikli bir biçimde incelememiz gerekir.

1. MODERN DOĞAL HAK VE HAKKIN ÖZNELLEŞTİRİLMESİ: ROUSSEAU'CU GENEL İRADE ÖĞRETİSİ, HUKUKİ HÜMANİZMİN TEMELİ

Bazı sosyologların naif yorumlarının varsaymaya müsaade ettiğinin tersine, toplumun kökeni hakkındaki doğalthakçı *hipotezlerin* tarihi doğruculuk savında olmadığı hatırlatılmalıdır, tıpkı *Eşitsizliğin kökeni üzerine söylem*deki şu formülün gösterdiği gibi: “Tüm olguları bir yana bırakmakla başlayalım.” Bu kökeni çevrelemeye yarayan doğa durumu ve toplumsal sözleşme kavramları, geçmişteki ya da gelecekteki bir gerçekliği tarif etmeye yönelik değildir, temelde geleneksel otorite anlayışlarına ilişkin olarak eleştirel bir işlevi yerine getirirler. Hatta dahası: Altını çizmek gerekir ki, eğer bu kavramlar tamamen devrimci bir getiriye sahipse, bu, tamamıyla açık bir şekilde, Eski Rejimde geçerli olan siyasi iktidara ilişkin iki büyük teorinin temellerini zayıflatmaya ahdetmiş kurgular oldukları içindir. R. Derathé’nin⁵ gösterdiği gibi, doğal hak Ekolü, gerçekte, siyasi otoritenin kaynağını ya Tanrı’ya ya da baba iktidarına⁶ yerleştiren geleneksel egemenlik teorilerine nazaran hakiki bir kopuş başlatır. Bu teorilerin ayırıcı niteliği, iktidarın meşruiyetini insani öznelliğe nazaran aşkın varsayılan bir merciye dayandırmaktır –baba iktidarı söz konusu olduğunda Doğa’ya, ilahi hukuk doktrinleri söz konusu olduğunda ise Tanrıya. Meşru iktidarın tam anlamıyla uzlaşmsal niteliğini öne sürerek, doğal hak kuramcıları, otoritenin hakiki (doğru) temelini yalnızca halkın özgür iradesinde bulunabileceği fikrini ortaya atarlar. İlahi veya doğal her türlü temelin yokluğunda sadece uzlaşmalar “insanlar arasında tüm meşru otoritenin temeline”⁷ hizmet ettiği için “sivil ortaklık[ın] dünyanın en iradi

5 Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps (Vrin) içinde, burada referans eser olarak kullanılmıştır.

6 Bk. a.g.e., s. 248 vd.

7 Contrat social [Toplumsal Sözleşme], kitap I, böl. IV.

bağıtı”⁸ olduğunun altını çizmekle, demek ki Rousseau, tamamıyla bilinçli olarak, kendini doğal hakçı geleneğin içine koyar: Burada, doğal hakçı Ekolün yaratıcılarını, uzlaşmacılığa katılımın bu ortak temelinde, karşı karşıya getiren dikkate değer ayrımların analizine girme iddiasında bulunmadan söylersek, Rousseau’nun özgünlüğünün, halk mefhumunun felsefi temsili konusunda bu kopuşun sahip olduğu içerimleri ta onların nihai sonuçlarına kadar geliştirmekten ibaret olduğu belirtilebilir.

Uzlaşmacı sav, günümüzde, apaçıklığa bağlıdır ve hiç şüphesiz kabul edilecektir ki –en azından birazcık olsun modernlik iddiası bulunduğunda– hiç kimse, başlangıçta *bir şekilde* rızasını almayan bir otorite tarafından meşru olarak zorlanamaz. Arabuluculuklar istendiği kadar karmaşık olabilir, fikir ortak bilince aittir veya Kant gibi konuşursak, modern demokrasilerimize neredeyse kayıtsız şartsız hükmeder gibi görünen “ahlak metafiziği” ne; bu fikir hak olarak doğru/adil olanı ve olmayanı hem siyasi düzeyde hem de bireysel düzeyde ayırt etmek için ölçüt görevi yapar. Modernitenin mantığı, Tocqueville’den L. Dumont’a kadar nitelikli pek çok yazarın dediği gibi, bireyciliğin mantığıdır: Eğer halkın açık veya örtük iradesini aşan siyasi bir otorite düşüncesi bize, her türlü derinleşmiş düşünceden bile önce, adaletsiz bir fıkırmış gibi gözükiyorsa, bu, siyaseti, bireyciliğin özünü tesis eden şeyden hareketle düşündüğümüz içindir: Kendi kendini belirleme (*autodétermination*) yetisi olarak anlaşılan özgürlük. Bu özbelirlenime,⁹ dolayısıyla özgürlüğe engel teşkil eden her şey, tüm toplumsal düzenin nihai amacı ve temeli olduğunu koyduğumuz bu bireyciliğin –asıl varlığında– yıkıcısı olduğundan, kaçınılmaz olarak ahlaken *hoş görülemez* olarak algılanır.

8 A.g.e., kit. IV, böl. II.

9 Şüphesiz, kendi kendini belirleme her dilediğimizi yapabilmekten ibaret değildir, ama kendi kendini belirlemenin tam anlamını bulduğu tek yer, Rousseau ve Kant’ın düşündüğü gibi, *özerklik* kavramıdır

Oysa Rousseau'ya yeniden dönecek olursak, böyle bir temsilde güçlük yaratan şey, bireysel olandan kolektif olana veya, deyim yerindeyse, ahlaktan siyasete geçiştir. Zira doğal hak Ekolü için tanıdık olan uzlaşmacı savın iç tutarlılığının bütünüyle temin edilmesi için, Rousseau'nun fark ettiği gibi, "bireyin özgürlüğünden olduğu gibi halkın özgürlüğünden de"¹⁰ hareket etmek, veya halkın, bütününde, bir birey gibi, yani özgürce (iradi olarak) kendi kendini belirlemeye muktedir olarak düşünülmesi gerekir. Nasıl ki özgürlükten yoksun bir birey –mesela bir köle– artık bir birey değil de, "yaşamını ve özgürlüğünü... bırak"[tığ], "varlığını alçalt"[tığ] ve "kendinde neyse ortadan kaldır"[dığ],¹¹ özgürlüğünden feragat etmesi "insan olma vasfından feragat etmesi"¹² ile eşdeğer olduğu için bir şey ile özdeşleşmeye meylediyorsa, aynı şekilde, tamamıyla egemen olmayı kesen bir halk, bir "ortaklık" olmayı yalnızca basit bir "yığın"¹³ oluşturmak için terk ettiğinde derhal "halk olma vasfını" kaybedecektir.

Halkın öznellik olarak kuruluşu için –genel iradenin icrasından başka bir şey olmayan bu egemenliğin tesisi için– vazgeçilmez olan iki karakteristik buradan kaynaklanır.

Egemenlik "hiçbir şekilde devredilemez",¹⁴ yine benzer nedenlerden ötürü, bölünemezdir.¹⁵ Egemenliğin devredilemezliğini ve bölünemezliğini öne sürerken, Rousseau, doğal hakçı geleceğe karşı konuşur hem de onu tamamına erdirir: halkın kendi egemenliğini bir prens ya da herhangi bazı temsilciler yararına

10 R. Derathé, *a.g.e.*, s. 260.

11 Bk. *Discours sur l'origine de l'inégalité*; bir bireyin (ya da bir halkın) "özgürce" köleliğe girmek için sahip olacağı sözde hakkın Rousseaucu eleştirisinin anlamı işte budur.

12 *Toplum Sözleşmesi*, kit. I, böl. VI.

13 Bk. *Manuscrit de Genève*, kit. I, bölüm V, ve *Toplum Sözleşmesi*, kit. I, Bölüm V, ve bilhassa kit. III, böl. XVI.

14 *Toplum Sözleşmesi*, kit. II, böl. I.

15 *A.g.e.* kit. II, böl. II.

devretmesi için sahip olacağı sözde hak konusunda yaptığı eleştiriyile, Rousseau gerçekte bu gelenekten gelen bütün yazarlara karşı çıkar, zira bunların gözünde karar özgürlüğü meşru olarak başkasına aktarılabilecek bir maldır, yeter ki bu aktarım iradi olarak gerçekleştirilsin. Aksine Rousseau'ya göre, böyle bir aktarım meşru olmamakla kalmaz, anlamdan da yoksundur; özgürlük ve dolayısıyla egemenlik insanın keyfine göre sahip olabileceği mallar değildir: İnsan, doğası itibarıyla özgür bir varlıktır; kendi özgürlüğünden özgürce vazgeçerek, olsa olsa kendinden vazgeçmiş olur ve kendi karar özgürlüğüne vekil tayin etmek bir intiharla eşdeğerdir. Altında kölelik hakkının eleştirisinin yattığı bu akıl yürütme bireyden tüm halka genişletilebilir: “Bu yüzden halk eğer boyun eğme konusunda söz verirse, bu bağitle kendi varlığını ortadan kaldırır, halk olma niteliğini yitirir: Ortaya bir efendi çıktığı anda artık egemen bir şey kalmaz ve o andan itibaren politik gövde yıkılır.”¹⁶ Bu sayede doğal hakçı ekole karşı durduğunu (ki bu da, başka eleştiriler arasında, siyasi temsil fikrinin kökten bir eleştirisini getirecektir) gördüğümüz Rousseau yine de sadece, modern doğal hakkın antik felsefeden kopmasına sebep olan uzlaşıcılıkta nüve halinde bulunan şeyi tamamına erdirir: Her halükarda, siyasi otoritenin yalnızca halkın özgür iradesine dayanırsa meşru olabildiğini söyleyen sav ancak eğer bütününde özgür bir bireysellik modeli üzerinden düşünülürse anlama sahiptir. Ve eğer halk özgür *bir* varlıksa, kendi varlığını yadsımsızın kendi özgürlüğünü inkâr edemez (egemenliğini devredemez).

Bu sebeple ve nihai sonuçlarını ortaya çıkardığı doğal hakçı gelenekle aynı muğlâk ilişki içerisinde, Rousseau aynı şekilde, sadece Pufendorf'a değil, Hobbes'a karşı da, egemenliğin bölünmezliğini öne sürer. Gerçekten de, “egemenlik yalnızca genel iradenin icrası”¹⁷ ise, onun içinde farklı iktidarlar/güçler ayırt

16 A.g.e. kit. II, böl. I.

17 *Toplum Sözleşmesi*, kit. II, böl. I.

etmeye çalışmak saçmadır. Tamamen yalın bir kendilik olan irade ya tektir ya da yoktur ve çelişkiye düşmeksizin onu “irade parçalarının”¹⁸ bir yığını/toplaşımı olarak tasarlayamayız.

Bu yüzden siyaset felsefesi tarihinde, *halkın* ya da *siyasi görev*denin özgür öznellik olarak tanımlanması ilk kez olarak genel irade teorisinde tam olarak gerçekleşir. Bu genel irade teorisi A. Philonenko tarafından büyük bir ustalıkla serimlenmiştir.¹⁹ O yüzden, bunun doğrudan bizim konumuzu ilgilendiren neticelerini ortaya koymadan önce, en iyisi okuyucuyu burada sadece ilkelerini hatırlatacağımız bu yoruma yönlendirmektir.

Rousseaucu genel irade teorisinin yorumunda temel sorun, Rousseau’nun *Toplumsal Sözleşme*’nin ünlü bir pasajında²⁰ genel irade ile herkesin iradesi arasında yaptığı ayrımla ilgilidir. Okuyucunun tüm acayıplığını yeniden hatırlaması bakımından metnin tamamını alıntılıyoruz:

“Çoğu zaman, herkesin iradesi ile genel irade arasında epey fark vardır; genel irade yalnızca ortak çıkarı gözetir; öteki ise özel çıkara bakar, ve tikel iradelerin bir toplamından ibarettir: Ama bu aynı [tikel] iradelerden birbirini yok eden artı ve eksileri atın, geriye farklılıkların toplamı olarak genel irade kalır.”

Bu genel irade tanımında şaşırtan ve açıklanması gereken şey “farkların toplamı” ifadesidir; Rousseau bu ifadeyi biraz ileride yeniden ele alır, netleştirir ve genel iradeyi “küçük farkların toplamı” olarak nitelendirir. Dolayısıyla, şurası açıktır ki, genel irade oybirliği demek değildir (zira “birbirini ortadan kaldıran iradeleri” dikkate almaz²¹), *a fortiori* çoğunluk demek de değildir (zira burada

18 Bk. Léon Duguit, *Souveraineté et liberté*, Paris, Alcan, 1922, s. 81 (alıntılanan Déathé, *a.g.e.*, s. 293)

19 Bk. Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, Vrin, 1984.

20 Böl. III, kit. II.

21 “Bir iradenin genel olması için, daima oybirliği olması gerekmez, ama bütün oyların sayılmış olması gerekir; herhangi bir oyun dışarıda bırakılması genelliği bozar.” (II. Kitap, II. Bölüm, not).

betimlenen ‘herkesin iradesi’yle özdeşleşebilen çoğunluk, özel iradeler arasındaki *ortak noktaların* bir toplamıdır –bir “farkların toplamı” değil). Bu haliyle, ‘herkesin iradesi’ yanılabilir, makul olmayan özel çıkarlara yönelebilir: Çoğunluk, herkesin bildiği gibi, illa akıl sahibi olmayabilir. Öyleyse, genel irade nedir? A. Philonenko’nun ustaca gösterdiği gibi, Rousseau zamanının matematiğini, ve özellikle de, Leibniz’in icat ettiği sonsuz küçüklükler hesabını çok iyi biliyordu. Genel iradeyi düşünmesini sağlayan modeli bu sonsuz küçüklükler hesabında bulmuştu: Gerçekten de, her bir özel iradeyi, diğer bütün iradelere farklı olması ve bireysel bir bakış açısını ifade etmesi itibarıyla, son derece küçük bir miktar olarak düşünebiliriz. Daha da doğrusu: Her defasında son derece küçük olan şey, farklı özel iradelerin bakış açıları arasındaki farktır. Genel irade, son derece küçük olan bu farkların bir toplamından başka bir şey değildir, yani matematik terimleriyle ifade edecek olursak, bir integraldir, hâlbuki herkesin iradesi, tam kendiliklerin (özdeş/aynı olmaları bakımından özel iradelerin) basit bir toplamasıdır (birbirine eklenmesidir).

Bu yorumu daha anlaşılır kılmak için, Rousseau’nun egemen’ini, yani yasanın üretiminde bir genel irade oluşturması itibarıyla halkı, Leibniz’in *Monadologie* adlı eserinde metaforik olarak betimlediği evreni tanımlama biçimiyle²² karşılaştırabiliriz. Sonsuz küçüklükler hesabının mucidi olan Leibniz, Rousseau’nun genel iradesine, *mutatis mutandis*, uygulanabilecek bir imge benimser: “Farklı açılardan bakılan bir şehrin bütünüyle farklı gözükmesi ve perspektif olarak çoğalması gibi”, diye yazar Leibniz, aynı şekilde “basit tözlerin sonsuz çokluğu (mevcut durumda insana denk düşen “monad”lar L. F. ve A. R.) nedeniyle, bir o kadar da farklı evren vardır; ama bu evrenler, her bir Monadın farklı bakış açısına rağmen, aslında tek bir evrenin perspektifidirler.” Hakka ilişkin görsel algı için de aynısı geçerlidir: Herkes evreni kendi

bakış açısından görme eğilimindedir, ve her özel bakış açısı, her özel irade, deyim yerindeyse, hemen yakınındakinin bakış açısından son derece küçük ölçüde sapar (“küçük bir fark”la). Ancak elbette, akıl için ya da (her şeyi gören) Tanrı için, evren *birdir*, ve dolayısıyla, farklı özel bakış açıları, matematiksel açıdan *integral* olarak adlandırabileceğimiz bir formüle göre *uzlaşırlar, uyumlu hale gelirler*. Eğer yasama meclisini (Rousseau için: Bütün halkı) Leibniz’in bahsettiği monadolojik evrene benzer bir şey olarak düşünürsek, genel iradenin oluşumu sorunu, evrenin *bir* olması ama farklı özel bakış açılarından sonsuz sayıdaymiş gibi gözükmesi sorunuyla tamamen aynıdır: Gerçekten de, burada söz konusu olan şey, her biri dikkate alınan bu bakış açılarını sonucunun *bir genel* iradeyi verecek şekilde entegre etmektir. Böylece, yasama meclisinde herkesin bir yeri vardır ve bu yer, mecburen özeldir, yanındakinin işgal ettiği yerden farklıdır (son derece küçük bir ölçüde de olsa). Bu farklılık kendinde meşrudur; ama eğer halk (hukukun gereğine göre) *bir* halk olacaksa, bu farkın tüm diğerleriyle uyumlu hale getirilmesi gerekir: Hakkın toplumda herkese bir yer (kendi payını) tanınması gerekir. Herkes mutlak surette özel bir yere sahip olmakla diğerinden ayrılır (her monadın şehre ilişkin bakış açısı gibi); ama herkes, hakkı gözetmesi koşuluyla, yalnızca kendi yerinin tanınmamasını talep etmemesi bakımından, diğeriyle aynıdır. Siyasi gövdeyi “ilkel bir nicelik” olarak, yani küçük farkların ya da “tümleyici farklar”ın (farklı özel iradeler arasındaki farkların) “entegrasyonu” tarafından oluşan bir nicelik olarak düşünürsek, “medeni bütünü yegane ilkel–küçük farkların toplamı– nicelik olarak ortaya koymak ve “özel bireyin iradesini başka bir bireyin iradesine nazaran küçük bir farkın ifadesi, dolayısıyla tümleyici nicelik olarak (hepsinin ‘genel çıkar’ı hedeflemesi itibarıyla da bu iradeleri özdeş olarak)” görmek gerektiği²³ söylenebilir. Kısaca, hakkı (yasayı) dile getiren genel irade, ortak fikirlerin

23 A. Philonenko, *a.g.e.*, s. 31-32.

ve kimliklerin bir toplamından oluşmaz; genel irade, uyumlu bir entegrasyondur, en iyi ihtimalle aynı hedefe (uyumlu hale gelmek) sahip olsa da tanımı gereği farklı olan bakış açılarının uyumlu hale getirilmesidir. Böylece anlaşılmaktadır ki, genel irade, toplumsal gövdenin bütününden yola çıkılarak betimlenebileceği gibi, her bir özel bireyden yola çıkılarak da betimlenebilir: Bütünden yola çıkıldığında, sonuçtur, bütün özel bakış açılarının integralidir; bireyden yola çıkıldığında ise, Rousseau'nun formülüne göre, "ihtirasların sessizliğinde, bir insanın başka bir insandan ne isteyebileceği ve başka birisinin de o insandan ne isteyebileceği üzerine kafa yoran zihnin saf bir eylemidir".

Genel iradenin dile getirdiği hakkın, başkalarının hakkının sınırı olarak herkesin bakış açısını dikkate alması gerektiği bu perspektifte,²⁴ egemen'in –ya da geniş bir yasama meclisini bile ortadan kaldırması itibarıyla halkın– bağrında ne siyasi partiler ne de topluluklar var olabilecektir: Zira "küçük farklar"ı "entegre etmek"ten ibaret olan matematiksel işlemin mümkün olması için, dikkate alınan niceliklerin son derece küçük olması gerektiği açıktır. "Genel topluluk zararına ayrılık gayrılık olur da ufak

- 24 Bildiğimiz kadarıyla Fichte –günümüzde bu konunun uzmanının A. Philonenko olduğunu biliyoruz–, genel iradenin monadolojik yapısını iyi anlamış olan tek büyük filozoftur; *Grundlage des Naturrechts*'ten (Sämtliche Werke. III, 106-107) alınan bu metin bunu ortaya koyar: "Genel irade ile herkesin iradesi arasındaki fark..." diye yazar Fichte, "hiç de anlaşılmaz değildir. Her özel birey, kendisi için koruyabileceği kadarını korumak ve mümkün olduğu kadar da az şeyden feragat etmek ister; ancak tam da onların bu iradesi çatışmalı olduğu için, çelişkili unsur kendini ortadan kaldırır, nihai sonuç olarak kalan şey, herkesin kendine düşenle yetinmek zorunda olmasıdır. Birbiriyle ticaret yapan iki kişiyi düşündüğümüzde, bunlardan her birinin diğeri karşısında avantaj elde etmek istediğini daima varsayabiliriz. Ama hiçbirini kaybeden olmak istemeyeceği için, onların iradelerinin bu kısmı birbirini karşılıklı olarak ortadan kaldırır ve bu kişilerin ortak iradeleri, her ikisinin de hakkı olan şeyi elde etmesi yönünde tezahür eder" (*Fondement du droit naturel* [*Doğal Hakkın Temeli*], çev. A. Renaut, PUF, 1984, s. 122).

topluluklar ortaya çıkarsa, bu topluluklardan her birinin iradesi kendi üyelerine nazaran genel, devlete nazaran ise özel olur”;²⁵ öyle ki bu durumda genel irade tarafından dile getirilen toplumsal bütüne entegre olan şey her bir kimsenin özel bakış açısı değildir artık. Dolayısıyla, genel iradenin oluşması artık mümkün değildir; yerini herkesin iradesine bırakmak zorundadır; yani basit çoğunluk hesabına. Zira bu şekilde oluşturulan taraflar “gücü ekleme ve çıkarmaya ilişkin basit yasalara göre ölçülen ilkel nicelikler”dir.²⁶

Dolayısıyla, genel irade, bu analizin sonunda, yasal otoriteyi üreten halkın özü olarak görünür: Gerçekten de, genel irade, “tekil iradelerin canlı bağlantı noktası’dır (*nexus*); yani yurttaşlar serisinin ortak çıkarının yasasıdır ve bu yasa, birbirine bağladığı iradelerden ayrılmamakla birlikte, onların basit bir toplamından da başka bir şeydir”.²⁷ Halkın yalnızca bir toplam değil de gerçek bir halk, gerçek bir egemen olarak düşünülebilmesini sağlayan genel irade, böylece, öznelliğin (ya da bireyselliğin) bütün niteliklerini sergiler:

– *Birdir*, tam bir *basitliğe* sahiptir, ve gördüğümüz gibi tam da bu nedenle bölünmezdir. Dahası, hem *aklı* hem de *iradeyi* varsayar ve ifade eder: Zira genel iradeyi ortaya koyabilmek için, herkesin meşru olduğu haliyle kendi bakış açısını ifade etmekle yetinmesi ve hakkından, kendine ait olan kısımdan fazlasını istememesi gerekir; ki bu, “ihtirasların sesinin çıkmadığı bir *akıl yürütme gerçekleştirme*” ve bencil eğilimlere *direnme* anlamına gelir. Her bireyden bu tür bir irade ve bu tür bir aklilik beklemek kuşkusuz “ütöpik”tir. Ancak, bir yandan, egoizmlerin birbirini ortadan

25 *Toplum Sözleşmesi*, II. Kitap, III. Bölüm.

26 A. Philonenko, *a.g.e.*, s. 34. Şunun da altını çizmek gerekir ki, *Yasama Meclisi*’nde siyasal partilerin mevcudiyetini reddetmek (Rousseau’nun yaptığı gibi), direk “totaliter” bir anlam taşımaz. Bunun kanıtı, liberal bir nitelik taşıyan ‘ulusal temsil teorisi’ni savunanların, bilhassa Sieyès’in, bu konuda Rousseau’ya katılacak olmasıdır. Bu soruna ileride geri döneceğiz.

27 *A.g.e.*, s. 38.

kaldıracağı ya da birbirini “telafi edeceği” düşünülebilir –tam da bu nedenle, “birbirini ortadan kaldıran iradeler” dikkate alınmayacaktır; diğer yandan, Rousseau için burada söz konusu olan şey, bir halkın/öznenin ne olabileceğini (ya da ne olmuş olabileceğini) betimlemektir sadece (bu halkın pratikte vücut bulma şansı, en azından ilk etapta, dikkate alınmaz).

Artık ne olduğunu anladığımız genel iradenin cisimleşmesini düşünebilmek içinse, *kaynağı* ve *uygulanması* bakımından nasıl özelleşebileceği (*particularisation*) üzerine kafa yormak gerekir:²⁸ Bildiğimiz gibi, Rousseau, *yasa koyucu* (genel iradenin, ön aşamada, özelleşmesidir) ve *hükümete* (genel iradenin, ileriki aşamada, özelleşmesidir) ilişkin metinlerinde bu sorunları ele almıştır.

Rousseau’nun bu yolda karşılaştığı –aşılmaz– güçlükleri analiz etmek konumuz dışındadır:²⁹ Yalnızca şunu hatırlatalım ki, bir yandan (hükümet tarafında), *a priori*, yalnızca doğrudan demokrasi genel iradeye ihanet etmeyecek tek sistem gibi görünür –“hükümet üyelerinin sayısı ne kadar çoksa, gövdenin iradesinin genel iradeye o kadar yaklaştığı” doğruysa eğer; ama bildiğimiz gibi, bu tür bir hükümet şekli yalnızca tanrılardan oluşan bir halk için uygundur ve hiç var olup olmadığı da kuşkuludur. Diğer yandan, bir yasa koyucuyu da gerekli kılan şey tam da insanı Tanrı’dan ayıran bu derin uçurumdur; zira “genel irade her zaman haklıdır, ama onun akıl yürütmesi her zaman sağlıklı olmayabilir”.³⁰ Bu, şu anlama gelir (ve yasa koyucunun çözmesi gereken sorun da budur): İrade *biçimsel olarak* genel olabilir, her özel irade dikkate alınmış ve bahsettiğimiz sürece göre “entegre edilmiş” olabilir

28 Diğer bir deyişle, burada söz konusu olan şey, A. Philonenko’nun ileri sürdüğü gibi, Kantçı anlamda bir “şematizasyon” sorunudur.

29 Bk. A. Philonenko, *op. cit.*, III. Bölüm: “Finitude et politique”.

30 Alıntılan ve yorumlayan A. Philonenko, *a.g.e.*, s. 49 vd. Bu anlamda diyebiliriz ki, “yasa koyucu teorisi [...] eskide kalmış doğrudan demokrasi dışında bütün hükümet şekillerinin yetersizliğinden kaynaklanan aşılmaz güçlükleri yenme konusunda Jean-Jacques’ın umutsuz bir çabasıdır” (s. 55).

–içeriği bakımından kötü olan irade dışlanabilir belki,³¹ ama daha az kötü olan irade ya da nispeten sağlıklı olan irade dışlanamaz. “İnsanlara yasaları vermek için tanrılar gerektiği” halde, ne yazık ki, genel iradeye iyi içeriği sağlamaktan sorumlu olan kimse, insandan başka biri değildir. Kısaca, genel iradenin hem kaynağı (yasa koyucu) hem de uygulanması (hükümet) bakımından özelleşmesi, ilahi olanın müdahalesini varsayar ve görünen o ki, insanın sınırlılığı, kaçınılmaz olarak, filozofun ona iyi tanımlanmış ama boş bir statü atfetmesine yol açar.³²

Dolayısıyla, Rousseau’nun düşüncesi –bu sözcüğün günlük dildeki anlamıyla– fazla ütöpik değildir. Hatta felsefi berraklık içeren büyük bir umutsuzlukla, meşruluğun tamamen uzlaşımçı bir temelde oluşturulmasına dönük doğal hukukçu tasarının nihai çıkmazlarını ortaya koyar. Genel irade cisimleşmeyi, özelleşmeyi başaramıyorsa eğer, bunun sebebi, faniliğin damgaladığı insanların dünyasındaki iki bölünmeyi ortadan kaldırmanın olanaksızlığıdır: Birinci bölünme, genel iradenin sürekli ihanete uğrama tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğu ‘halk ve hükümet bölünmesi’ –bu bölünmeyi ortadan kaldıracabilecek tek şey olan ‘mutlak demokrasi’ yeryüzünde imkânsızdır. İkincisi, halkın kendi içerisindeki bölünmedir –ya da daha ziyade, ‘halk’ ile, aydınlanmış olduğunda ve genel iradesinin yasalarına uygun bir içeriği, yasa koyucu problematiğini hallederek, kendi kendine bulabildiğinde olması gereken şey arasındaki bölünmedir.

Halkın kendisiyle tam bir örtüşmesi olarak genel iradenin sürdürdüğü ilişkiler, ve insani gerçekliğin kalbinde hüküm süren bölünmeler, böylece ikili bir okumaya tabidir: Rousseau’yla birlikte, mutlak ölçüt olarak genel iradede yola çıkabilir ve onun

31 Halkın “zalimliği/kötülüğü”nü varsayar.

32 Ona bir içerik vermek için, siyasetin bir *şenlik* olması gerekecektir –aslında, siyaset, sonluluğumuzun *tiyatrosundan* başka bir şey değildir. Rousseau’da ‘şenlik’ nosyonu hakkında bk. Starobinski, *La transparence et l’obstacle*, Gallimard.

gerçekleştirilmesini engelleyen bölünmelerden acı duyabiliriz. Aynı zamanda, bu bölünmeleri esas alıp genel irade kavramını ancak ikinci aşamada değerlendirebiliriz. Bu koşullar altında, genel irade boş bir kavram ve sadece mutsuzluk verici bir şey olmaktan çıkar ve “düzenleyici bir fikir” haline gelir –yani, gerçekleştiremez olmakla birlikte, asla bir kalkış noktası olduğunu değil de (ki bir kalkış noktası olsaydı kaçınılmaz olarak başarısızlıkla sonuçlanacaktı) tarihin nihai ufku olduğunu varsayabileceğimiz bir ideal haline gelir. Burada, Rousseau’nun Kantçı yorumuyla karşılaşılır; bu yorumun, *Toplum Sözleşmesi*’nin hem metninden hem de ruhundan ne kadar uzaklaştığı açıktır.

Diyebiliriz ki, Rousseaucu problematik, insanın sonluluğuna ilişkin bir düşünümün de eşlik ettiği bir öz problematiği olmaya devam etmektedir. Fikirlerin tarihi açısından bakıldığında, *Toplum Sözleşmesi*’nin temel katkısı, halkın belli bir biçimde tanımlanmasında (hatta felsefi açıdan kesin bir biçimde ‘özgür bireysellik’ olarak tanımlanmasında) yatmaktadır; ama sanki halkın bu tanımı bir kez üretildiğinde, bu somutlaştırmının gereklerini dikkate almak, Rousseau’yu başarısızlığı özenle tespit etmeye götürmek zorundaymış gibidir. Ancak en büyük hata, bundan, bahsettiğimiz ikili bölünmenin kabulünün Rousseau’nun tasarladığı genel iradeye hiç referans yapmamak anlamına geleceği sonucunu çıkarmak olur. 19. yüzyıl siyasi teorisinin, artık, özün teorisi, hakkın teorisi olmayacağı doğrudur. 19. yüzyıl siyasi teorisi, ileri sürdüğümüz gibi, bu gerçek bölünmeler (halk/hükümet, halk/halk) üzerine kafa yormak bile olmayacaktır (*Toplum Sözleşmesi* bu bölünmeleri başarısızlığın adresi olarak göstermekten başka bir şey yapmaz). Ancak, tam da bu bölünmeler teorisinin konusu haline geldiği anda, genel irade fikri yeniden bir siyasi tasarının taşıyıcısı haline gelir. 19. yüzyıl siyasi teorisi, hem “gerçekçi” hem de “idealist” olacaktır –‘toplumsal olanın gerçek bölünmesi’ farkındalığı ve ‘ideal olanın birliği’ düşüncesi; böylece, ‘genel irade’ fikri, başarısızlığı nedeniyle *Toplum Sözleşmesi*’nde paradoksal bir

biçimde kaybetmiş olduğu şeyi yeniden bulur. Eğer doğal hak bütünüyle zayıflamışsa, ve hatta siyasi teori için eleştiri konusu ve karşısına değer kazandıran bir şey haline geldiyse, bu, onunla işimizin tamamen bittiği anlamına gelmez; burada daha ziyade, *Aufhebung*, ‘muhafaza eden bir aşma’ gibi bir şey söz konusudur.

Eğer modern doğal hak, Antikiteden kopması itibarıyla, genel insan hakları kavrayışının felsefi temelini (otoritenin temeli ve sınırı olarak özgür bireysellik) sağlamışsa, toplum ve devlet arasındaki daha büyük bölünmenin ortaya çıkışının, farklı insan hakları kategorileri arasındaki karşıtlığı (özgürlük olarak haklar ile talepler olarak haklar arasındaki) doğal hukuktan miras kalan ortak bir temeli esas alarak düşünmeye nasıl izin vereceğini anlamak gerekir.

2. MODERN SİYASİ TEORİDE TOPLUM-DEVLET ÇİFTİNİN ORTAYA ÇIKIŞI: ÖZGÜRLÜKLER OLARAK HAKLAR VE TALEPLER OLARAK HAKLAR

B. Constant’ın *Écrits politiques* [*Siyasi Yazılar*]’ı için kaleme aldığı önsözde³³ M. Gauchet tarafından dikkat çekici bir şekilde inşa edilen bir akıl yürütmeye göre, sivil toplumun kendine has bir insicamı olduğu, ister monarkın isterse de halkın açık iradesiyle kuruluşundan bağımsız bir mevcudiyeti olduğu fikri aşağı yukarı Fransız Devrimi’nde ortaya çıkmıştır. Ve bilhassa Rousseaucu figürü bakımından son tahlilde Eski Rejim monarşisinin iradeci çerçevelerinin hâlâ tutsağı olarak algılanan doğal hukukçu gelenekle kopuşun en açık tematizasyonunu teorik planda sağlayan şey, Constant’da, ya da, ondan da fazla, Sieyès tarafından geliştirilen ulusal temsil teorisinde karşımıza çıkan liberal ‘Rousseau eleştirisi’dir.³⁴ Toplumsal olanın özerkliğini savunan liberal düşünce,

33 Livre de Poche, “Pluriel”, LGF, 1980.

34 Dönemin çoğu liberali için, 1793 Jakoben terörü bir arkaizm olarak, modernitenin bağrında Eski Rejim’e bir geri dönüş olarak gözükecektir. Bu konuda F. Furet’nin E. Quinet hakkındaki güzel incelemelerine bk. (bilhassa, “Quinet et Tocqueville”, *Commentaire*, n. 26, 1984).

toplumsal ile devrsetsel arasındaki modern ayrımın gerçekleşmesine izin verecek, ya da en azından eşlik edecekti (metafizik bir sorunu, üstyapıların etkisi sorununu, bir kenara bırakalım!); ve bu ayrımın, özgürlükler olarak haklar (devlete karşı ileri sürülen haklar da diyebiliriz) ve talepler olarak haklar (devletin müdahalesini gerektiren haklar) arasındaki ayrımı mümkün kıldığını ileri sürmüştük.

İleride geri döneceğimiz bu okuma, esas itibarıyla doğru ve aydınlatıcı gözükmektedir. Ancak, liberalizm ile Rousseauculuk arasındaki zıtlığa vurgu yapan bu yaklaşım, burada dikkate almamız gereken bir sorunu açıkta bırakmaktadır: Rousseau-cu genel irade teorisi Antik hak düşüncesinden kopuşun doruk noktasını simgeliyorsa, ve bu haliyle, modernitemizin kurucu temsillerinden biri ise, Rousseauculuğun liberal eleştirisinden sonra Rousseauluktan geriye ne kalır? Devlet ile toplum arasındaki liberal ayrımın ortaya çıkmasıyla ve dolayısıyla bu ayrımın gerektirdiği anti-iradecilikle birlikte, Rousseau-cu anlamda genel irade kavramı gerçekten de “arkaik” olarak mı görülmelidir? Bu tür bir yorum, kuşkusuz, Eskiler (örn. Burke) için ‘modern’ Modernler (liberaller) için de ‘eski’ olarak gözükür, yani muğlak bir Rousseau imgesiyle uyumlu olur. Ancak bu yorum, büyük bir güçlkle karşılaşacaktır: Gerçekten de, ortaya koyduğu egemenlik teorisiyle Eski dünyadan kopuşu doruk noktasına çıkaran yapının, Fransız Devrimi’nden az çok övünenlerin (Devrimi bizzat yapanların ya da onu savunanların, hiç fark etmez!) düşüncesinde hiçbir iz bırakmadığını iddia etmek tuhaf olur.

Bu sorunun bizim konumuz bakımından önümüze koyduğu şey açıktır ve onu şematik olarak şu şekilde formüle edebiliriz: Genel olarak insan hakları mefhumu, egemenliğe ilişkin gele-neksel, doğalcı ya da psikolojik öğretilerin tasfiyesini gerektirir (nedenini açıkladığımız gibi); zira insanın bir hak öznesi olduğu düşüncesi, siyasi iktidarın kaynağına ve meşruluğuna ilişkin kesinlikle uzlaşmıcı, öznelci bir kavrayış gerektirir. Ama daha yeni tesis edilen genel bir kavram olarak ‘insan hakları’; ‘özgürlükler

olarak haklar' ve 'talepler olarak haklar' şeklinde ikiye bölünür ve bu bölünme de başka bir bölünme gerektirir: Devlet ile toplum arasındaki bölünme –ki bu bölünmenin, siyasi düşüncede, ancak Rousseau'nun liberal eleştirisiyle tam olarak tematize edildiğini hatırlattık.³⁵ Eğer bu analiz doğruysa, özgürlükler olarak haklar ve talepler olarak hakların, aynı türün (genel olarak insan haklarının) cinsleri olarak, bir şekilde, köklerini aynı Rousseaucu topraktan almaları gerekir. Buradan, formüle ettiğimiz hipoteze ulaşırız: İster liberal, ister sosyalist, isterse de anarşist olsun, modern siyasi teoriler, köklerini, esas itibarıyla, mirasçısı oldukları Rousseaucu eşitlikçilik ve uzlaşıcılıktan alır –bu teoriler, *Toplum Sözleşmesi*'ne eleştirel bir mesafe koysalar da (bu mesafe koymanın nasıl gerçekleştiğini kesinleştirmek gerekecektir). Liberalizm örneğinde, bu mesafe koyma bilhassa açıktır. Eğer Constant'ın liberalizmi, devlet-toplum çiftinin ortaya çıkışını tematize etmesi bakımından, doğal hakçılıktan bir kopuş oluşturunca, bu kopuş, doğal hakçılıkta Antikiteden bir kopuş oluşturan şeyle esas itibarıyla uyumlu bir şekilde gerçekleşir. Daha doğrusu: Rousseau'nun genel iradesi, hiçbir siyasi teoride, modern toplumların gerçekliğini oluşturan ve şeye (kuşkusuz, devlet-toplum çiftiyle ilgili bir şeylere sahip olan) dair (*sosyolojik açıdan yeterli*) bir betimleme olarak karşımıza çıkmasa da, genel irade öğretisinde egemenliğin bulunduğu yer olarak görülen siyasi ve toplumsal birlik, *bütün* modern siyasi düşünceyi hem temellendirmeye hem de canlandırmaya devam eder –bu modern siyasi düşünce, açıkça, doğal hakçılığın bir eleştirisi şeklinde karşımıza çıksa bile. Toplumumuzdaki gerçek bölünmeler karşısında, arkaizm müzesine kaldırılmaktan uzak olan 'genel irade', modern siyasi felsefenin düzenleyici fikri haline gelir. Felsefi olarak tematize edilen 'devlet-toplum çifti'nin

35 Kuşkusuz, Sieyès ve Constant'dan önceki bütün liberal gelenekte bir şekilde mevcut olsa bile ve Alman felsefesinde Kant tarafından, ve çok farklı bir şekilde de Hegel tarafından (bk. *infra*) formüle edilmiş olsa bile.

ortaya çıkışı, insan hakları kavrayışını netleştirmeye götürecektir. olması (ve ‘özgürlükler’ ile ‘talep’lerin daha büyük çatışmasına yol açacak) bakımından, iki uğrak içerir: 1) Rousseau’nun Constantcı eleştirisinde en iyi ifadesini bulan ‘liberal uğrak’ ve 2) ‘Kantçı’ olarak adlandırabileceğimiz uğrak –ki bu uğrakta, bölünme dikkate alınarak, genel irade, bir Fikir haline gelir (bu ‘Fikir’e ilişkin farklı bakış açılarının çok çeşitli modern teorilere nasıl temel oluşturduğunu da göstermek gerekir).

3. ROUSSEAU'DAN CONSTANT'A: BİR KARŞI-İRADECI MEDENİ TOPLUM DÜŞÜNCESİ

Eğer, M. Gauchet’nin önsözünü izleyerek, Constant’ın Rousseau’ya itirazının yalnızca zeminini göz önüne alırsak, bu itirazın esas itibarıyla dört büyük konunun etrafında billurlaştığı görülür:

1. Genel irade düşüncesi, yani topluma insan tarafından, bağlaşıklı olan halk egemenliği ile hakim olunması düşüncesi, gerçekte, getirdiği zahirî özgürlüğe rağmen, Eski Rejimde bilinen tiranlarınkinden çok daha geniş kapsamlı, yeni bir tür diktatörlük olasılığının koşullarını yaratır: Meşruiyetin tek ve biricik ilkesi halk iradesi olduğundan, kendilerini bütünüyle sınırsız bir güçle donanmış olarak görmeleri için, bir meclis ya da bir insan tarafından kendi çıkarları lehine dönüştürülmesi yeter.

2. 1793’ün insanları, Rousseau’yu takiben, 1789’larda vuku bulan büyük altüst oluşun doğası konusunda büyük bir hata işlerler: O zamanlar birdenbire ortaya çıkan toplum, “modernlerin özgürlüğü” ilkesini eksen alan bireyci bir toplumdur. Yeni doğan bu bireyciliğe ilişkin olarak, Jakobenlere ilham kaynağı olan *Toplum Sözleşmesi*, hakiki bir arkaizm ya da daha açık bir deyişle korkunç bir karışım inşa eder: Bireyci ve eşitlikçi modern öncüllerden hareket etse de, bütünün (genelin) parçalar üstündeki üstünlüğünün zorunluluğunu savunur. O yüzden Rousseau henüz “gerçek bir modern” değildir; Eski Rejimin monarşisinden, toplumun *neden-iktidarına* ilişkin iradeci düşünceyi ve bütünün

önceliğinin gerekliliğini muhafaza eder –her ne kadar bu öncelik artık prensin şahsında somutlaşmayıp, genel irade denen toplumsal olana içkin bu kendilikle özdeşleştirilse bile.³⁶

3. Böylelikle bu bizi, Constantcı eleştirinin belki de asıl zemini olan şeye götürür: Siyasal iktidar, toplumsal olanın aşkın (prens) veya içkin (genel irade) bir nedeni değildir ve olmamalıdır; aksine sonucu olarak görülmelidir.³⁷ O halde, (monarşik de olsa demokratik de olsa) bir neden-iktidar tarafından sürekli olarak yaratılması sona erer ermez toplumun çözüleceği düşüncesinden hareket eden iradeci efsaneden vazgeçmek gerekir. Modern toplumların gerçekliği bambaşkadır: Bunlar kendine özgü bir istikrara sahiptirler, siyasal iktidar sayesinde var olmazlar; hatta tam tersine, Constantcı yasa teorisinde gördüğümüz gibi,³⁸ modern toplumlar sayesinde var olan, bu siyasal iktidardır: bireylerin kendi aralarında ilişkiye girmeleri yasalar sayesinde değildir, tersine, yasalar kendilerinden önce var olan ilişkilerin ifadesidir.

4. Buradan hareketle, Rousseaucu olmayan bir manada, toplum ile devleti ayırıştırabiliriz: “türev, bir iktidarın tersine kendi kendinin nedeni olan bir toplumsalın ortaya çıkışı ile”, diye yazar M. Gauchet, “bir anda gerçek anlamıyla sivil/medeni alan ile ondan doğan siyasal merci arasında bir *ayrılma* başlar”, öyle ki toplumsal olanın *içkin* istikrarının öne sürülmesi sayesinde, “bireylerin aralarında kendiliğinden ördükleri bağlardan doğan şeyle, ... özgül olarak kamu otoritesine verilmiş görevleri ve rolü ilgilendiren şey arasında temel bir *kopuş/ayrılma*”³⁹ vardır. Bu öyle bir kopmadır ki daha Rousseau’da, aslında Eski Rejim

36 M. Gauchet’in işaret ettiği gibi, bu geçiş, aynı zamanda, geçmişten hareketle örgütlenmiş siyasal bir zamansallıktan, şimdiden hareketle örgütlenmiş siyasal bir zamansallığa geçiştir.

37 Bu da gelecekte hareketle örgütlenmiş bir zamansallığı imler.

38 Tarihçilik, felsefi olarak, tüm liberal gelenekte ortak olan bu karşı-iradeci toplumsal temsilin nihai temelidir.

39 *A.g.e.*, s. 67.

monarşisinden miras kalmış olan ve bir “neden-iktidar” dışında, onu olduğu gibi kuran bir toplum olmayacağını savlayan iradeci yanılısma bu kopmaya engel olur.

Constant’ın analizi, modernitenin doğasına ve onun en bariz özelliği olan bireyciliğe ilişkin büyük bir uyanıklık sergiler –her ne kadar, M. Gauchet’nin de gösterdiği gibi, bu analiz, tahminlerinin tersine, aslında modern toplumların evrimini damgalayan devletin büyümesini açıklamaya imkân vermese de.⁴⁰ Sadece bir Mably’i ya da bir Robespierre’i eleştirmek söz konusu olduğunda isabetli olsa da, bu analiz bize yine de, *Toplum Sözleşmesi*’nin hakiki anlamını ıskalamış ve netice olarak –elbette, görünüşte en az Rousseaucu olan liberal doktrinler de dahil– onun modern siyaset teorisinde sürekli yeniden canlanmasını anlamak engellenmiş gibi gelir. Bu husus belli bir açıklamayla ortaya konulmaya değer çünkü söz konusu olan esasında, Antik çağa kopuşun doruk noktasını belirtmesi itibarıyla Rousseauculuğun hangi anlamda tüm modernitelerin ortak zemini olduğudur –hem de modernite, yineleyelim, şu ya da bu temel veçhe bakımından ondan uzaklaşıyormuş (hatta fiilen uzaklaşmış) gibi görüldüğünde bile.

Daha şimdiden, esas olarak, Constant’ın eleştirisinin hedefini ıskaladığını fark etmek gerek. Bununla ilgili bazı ipuçları verelim:

– Genel iradeye pusu kurup bekleyen ve, eşi benzeri olmayan bir meşruiyetle bezendiği için, sınırsız, yeni bir despotluğa yol açabilen gaspın içerdiği tehlikelerin analizi hiç şüphe yok ki anlamlı ve yerindedir. Ancak bu analizin Rousseau’ya karşı yöneltildiğini

40 A.g.e., s. 71 vd. Burada M. Gauchet, bu büyümenin/artışın, aslında nasıl, liberalizmin dışında kalan bir ilkenin eklenmesine değil de (mesela sosyalizmin gereklerine), toplumsalın artan özerkliği karşısında, bir şekilde bu büyümenin tespit edilebildiği, temsil edilebildiği, yönetilebildiği bir yer (devlet) geliştirmenin zorunluluğuna tekabül ettiğini sergiler. O halde, herhangi bir sonucu olmayan bir oyun söz konusu değildir: Devlet zorunlu olarak toplumsalın zararına büyümeyiz ve tam tersi de geçerli. Aksine ikisi birlikte büyüyebilirler.

görmek kesinlikle şaşırtıcıdır: *Toplum Sözleşmesi*'ni açmak ve bunun politik düzlemde başka bir şeye işaret etmediğini fark etmek için genel irade ile herkesin iradesi arasındaki farka birazcık dikkat etmek yeterlidir: Toplumsal gövde üzerinde ağırlığını sürekli hissettiren en büyük tehdit, Rousseau'nun gözünde, çoğunlukla sadece basit bir hizbin iradesi olan herkesin iradesinin genel iradeyle karıştırılmasında yatar. Fransız devrimcilerini bu karışıklığı ortaya çıkarmakla ve dolayısıyla, Rousseau'ya ihanet ederek, Teröre⁴¹ yol açmakla suçlayan Rehberg, bunu çok iyi fark etmiştir.

– (Günümüzde, bize öyle geliyor ki, büyük bir değişiklik yapmaksızın, Hayek gibi bir yazar tarafından “yapı kuruculuk” (*constructivism*) adıyla yeniden ele alınan) iradecilik suçlaması görünüşte daha ciddi gibidir. Yine burada da, her şeye rağmen, bu itham gerçekten de 1793'teki insanlara karşysa da, bizzat Rousseau'yu aldığını iddia ederek yanılmaktadır. Söz konusu olan her ne pahasına olursa olsun Rousseau'yu kurtarmak değil, yalnızca *Toplum Sözleşmesi*'nin ne somut politik bir kılavuz ne de tarihsel-toplumsal gerçekliğin sosyolojik bir analizi olduğu gerçeğine dikkat etmektir. Bu noktada söylemin statüsü çok önemlidir. Doğal hak kuramı gibi felsefi bir gelenekte yer alan *Toplum Sözleşmesi* temelde meşruiyete ilişkin sorular sorar. Rousseau hiçbir yerde – *Constant'ın eleştirisinin akla getirebileceği gibi*– toplumsalın ancak kendi kendine kurulmuş, adeta genel irade tarafından mütemadiyen yaratılmış olarak var olabildiğini söylememiştir. Söylediği yalnızca, ki bütünüyle farklı ve eleştirilmesi çok daha güç olan bir şeyden bahsetmektedir; yasanın ancak genel iradeyi ifade etmek koşuluyla meşru olduğudur –ki bu gerçekte, Rousseau'nun gözünde, herkesin dikkate alınmasını gerektirir. O halde söz konusu olan, şu ya da bu siyasi gövdenin tarihsel, gerçek varoluşunun olanağının koşulları üstüne bir sav değil, günümüzde bize gerçekten

41 Bk. Untersuchungen über die Französische Revolution, 1792. Aynı zamanda Bk. A. Philonenko, a.g.e., III, s. 34.

hâlâ modern siyasal bilinç olarak adlandırılabileceğimiz şeyi uygun şekilde tarif ediyormuş gibi gözüken ve bu haliyle hiçbir zaman herhangi bir arkaizme bağlanmamış felsefi bir gerekliliktir. O halde, bu gereklilik bize baştan savılabilecekmiş gibi gözükmez ve görünürde yine de (bazı noktalarda, doğrusu gerçeklikte bile) Rousseauculuğun karşıtı olan liberal temsil doktrinlerine değin ve onları kapsayacak şekilde gösterir kendini hâlâ –bu konuya geri döneceğiz.

– Son söz olarak, bize yine, Rousseau’nun kamusal ve özel ayırımını bütünüyle göz ardı ettiği, Eskilerden özgürlüğünden yana Modernlerin özgürlüğünü azalttığı hatta “Devlet” lehine kişisel hakların *tamamen* devredilmesini istediği çok açık görünmemektedir. Doğru bir şekilde anlaşılırsa, yasaya ve genel iradeye ilişkin doktrinin kesin bir yorumundan hareketle, Rousseau’nun düşüncesi, “egemen iktidarın sınırları”na ayrılmış ünlü bölümde ifade edildiği haliyle, liberal bir bakış açısından dahi kabul edilemez görünmemektedir: “Her bir kişinin, toplumsal antlaşmayla, kendi gücünden, varıllıklarından, özgürlüğünden vazgeçtiği her şeyin, *kullanılması yalnızca topluluk açısından önem taşıyan bölümü oluşturduğunda birleşiyoruz*; ama bu önemi kararlaştıranın yalnızca egemenin kendisi olduğunu da kabul etmek gerekir” – ki bu elbette yalnızca eğer egemen (Rousseau’nun endişe duyduğu gibi herkesin iradesi değil) genel irade ise ve, bu haliyle, asla herhangi hususi bir konuda karar veremezse geçerlidir. O halde, “yurttaşlar ile egemenin karşılıklı haklarını; ve birincilerin tebaa sıfatıyla yerine getirmek zorunda oldukları ödevler ile insan sıfatıyla yararlanmaları gereken doğal hakları birbirinden ayırmak”⁴² gerektiği için, genel iradeye ilişkin doktrin, yasaya çizdiği sınırlardan dolayı, bir anlamda, aynı zamanda devletin sınırlarına ilişkin bir teoridir.

42 *Toplum Sözleşmesi*, kit. II, böl. IV.

4. ROUSSEAU’NUN LİBERAL ELEŞTİRİSİNİN SINIRLARI: GENEL İRADE DOKTRİNİNİN PARADOKSAL MİRASÇISI SİEYÈS

O halde, Constant’ın eleştirisi özellikle görelileştirilmelidir. Rousseaucu genel irade doktrininin, 1789 Anayasa Meclisi tarafından, bilhassa Sieyès tarafından hazırlandığı ve 1791 Anayasası’nda yer aldığı haliyle, liberal temsil teorisinde eksik olmadığını (hatta tam tersi söz konusudur) kanıt olarak sunmak istiyoruz. İleri sürülen fikir paradoksal görünecektir: Aslında, *Toplum Sözleşmesi*’nin, egemenliğin başkasına devredilemez olduğu fikriyle beraber, bu egemenliğin temsiline tüm imkânlarını neden dışladığını dile getirdik. “Büyük ülkeler” tarafından ortaya konan klasik sorun karşısında, kuşkusuz Rousseau bir istisna yapacaktır; fakat yeniden getirmeyi kabul ettiği temsil, bildiğimiz gibi, temsil edenlerin kendilerini temsil ettiklerine sıkı sıkıya bağımlı buldukları bir “buyurucu/zorlayıcı vekalet”le (*mandat impératif*) donanmıştı.⁴³ Oysa ulusal temsile ilişkin liberal doktrinin ilk bakışta Rousseauculuğun tam karşısı olduğunu söyleyebiliriz, çünkü bu doktrin, kendisinde Eski Rejim’in saf bir tortusunu –onların bakış açısından, Rousseau’nun diğer arkaizmini– gördüğü bu vekaletle-temsil ile işini kesinlikle bitirmeye yöneliktir. Bu koşullarda, genel irade doktrini, nasıl yine de karlı çıkabilecektir?

Buyurucu vekaletle bağlı Eski Rejim milletvekilinin özerk bir iradeye sahipmiş gibi düşünülmediğini, doğrusunu söylemek gerekirse, sadece vekil/temsilci veya, onu seçen belli bir sınıftan ya da [derebeylik rejiminde] yargıevinin (*baillage*) elçisi olduğunu öncelikle⁴⁴ hatırlatalım. Bu temsil anlayışı, bir yandan, temsiline özel çıkarlara bağlı olduğu (ki vekilin bütün olarak ulusu temsil ettiği modern düşünceye terstir), diğer yandansa, temsil eyle-

43 Bkz. R. Derathé, *a.g.e.*, s. 260 vd.

44 Burada, Carré de Malberg’in dikkat çekici analizlerini takip ediyoruz, bk. *Contribution à la théorie de l’Etat*, 1922 (CNRS, 1962), II, s. 212 vd.

minin *kişisel* bir olgu (zira oylama ilke olarak sınıf sınıf ve her sınıfın meclisinde yargı bölgelerine göre gerçekleştirilir) olarak görülemeyeceği anlamına gelir. Buradan, Eski Rejimde, temsilin, gerçekte egemenliğe ortak-olmak olarak düşünülmemeyeceğini ancak danışma işleviyle sınırlandığını çıkarabiliriz.

Oysa ulusal egemenliğe ilişkin Sieyèsçi doktrinin ortadan kaldırmayı istediği şey, bu temsil anlayışıdır. Çok şematik bir biçimde, bu doktrinin, üç noktada vekalet düşüncesine karşı olduğunu söyleyebiliriz:

Her şeyden önce, –ve belki de burada ana fikir budur– vekil, artık onu seçen özel grubun basit bir vekili olmak zorunda değildir, ama Sieyès’in sözleriyle, “bir devletler topluluğu olarak” değil de “birbirini bütünleyen parçalardan oluşmuş tek bir bütün” olarak tahayyül edilen, bütün olarak ulusu temsil eder. Bu yeni temsil görüşünün altında yatan şey, hiç kuşku yok ki kopmazcasına bireysellik fikrine bağlı olan ulus fikrinin ortaya çıkmasıdır: Ülke, ulus, artık doğası gereği farklı sınıfların bir hiyerarşisi olarak değil, çok sayıda eşit bireyden müteşekkil soyut bir kendilik olarak düşünülür. O halde, Yasama meclisinde, oy verme, sınıfa göre değil kişi sayısına gerçekleşecektir ve 1791 Anayasası’na göre, (zaten basit idari mahallelere [seçim bölgelerine] dönüşmüş olan) illerde (eyaletlerde) seçilen vekiller, bundan böyle yine de iller *tarafından* seçilmiş olarak düşünülmemeyecektir: “illere tayin edilen temsilciler belli bir ilin temsilcileri değil ama bir bütün olarak ulusun temsilcileri olacaklardır.”

Bu durumda, temsil etme vekillik olmaktan çıkar ve özgürlükle donanmış birey statüsüne kavuşan temsilci, kendine özgü bir irade edinmek için onu çevrelemiş bir sınıfın basit bir ögesi olmaktan çıkar: Modern vekil, en azından hukuki bir bakış açısından, kendi yasama ile ilgili iradesini kullanırken herhangi bir taahhülle bağlanmamıştır. Aynı zamanda, temsil etme salt danışmanlık olmaktan çıkar: Dahası, en üstün egemenlik merciine

dönüşür, çünkü yasama organından *önce* var olmayan ancak yasama organından *sonra* ve yasama organı *vasıtasıyla* var olan ulusal irade, onun vasıtasıyla ve onda ortaya çıkar. O halde, kendimizi bu birkaç özlü saptamayla sınırlarsak, öyle görünür ki, ulusal temsile ilişkin liberal doktrinle birlikte, sadece Eski Rejim'in temsilinden değil, aynı zamanda *Toplum Sözleşmesi*'ninkinden de uzakta buluruz kendimizi, çünkü egemenlik, her buyurucu vekaletten bağıni koparmış ve dahası vergiye dayalı oyla seçilmiş bir temsilciler meclisinden tarafa ağırlığını vermek üzere halktan alınır.⁴⁵

Yine de, eğer ulusal temsil teorisyenlerini buyurucu vekaleti reddetmeye iten nedenleri daha yakından incelersek, bu teorisyenlerin Rousseaucu genel irade teorisini birden fazla noktada tekrarladığını fark edeceğiz: Doğrusunu söylemek gerekirse, ulusal temsil teorisyenleri, bu doktrini, artık bir bütün olarak halk için değil, yalnızca yasama meclisi için geçerli olması dışında, bütünüyle muhafaza ederler. Aradaki fark, görmezden gelinemez. Ancak temsilcilerin gerekliliğinin kabulü zorunluluğu doğduğu andan itibaren (ki daha önce söylediğimiz gibi, bizzat Rousseau'nun kendisi, büyük ülkeler için bu gerekliliği kabul eder), ulusal temsil doktrininin, buyurucu vekâlet doktrininde söz konusu olduğundan daha çok Rousseaucu genel irade anlayışına tekabül ettiği düşünülebilir.

7 Eylül 1789'da, Sieyès'i, Pétion de Villeneuve gibi buyurucu vekalet savunucularıyla karşı karşıya getiren önemli tartışmada açıkça görünen şey budur.⁴⁶ Pétion de Villeneuve, temsil sorunu konusunda, görünüşte Rousseau'nun metinlerine harfî harfine sadık bir duruş benimser: "siyasi mükemmelliğin son aşaması"nın bireylerin genel iradenin tesis edilmesine doğrudan katılımına

45 Ulusal temsil doktrini, seçim ve temsili öyle ayırır ki bizzat kralın kendisi, seçilmediği halde, sadece veto hakkıyla olsa da, ulusal iradenin hazırlanmasına iştirak etmesi itibarıyla, temsilcilerden biri olabilir.

46 Bk. *Parlamento Arşivleri*, İlk seri, c. VIII, s. 581 vd., Carré de Malberg tarafından yorumlanan tartışma, *a.g.e.*, c. II, s. 253 vd.

bağlı olduğunu iddia ederken, temsilin zorunluluğunu,⁴⁷ ideal dışı bir düşünüş olarak, ancak istemeye istemeye kabul eder ve bu düşünüşü temsilciyi buyurucu vekâletin gerekliliklerine tabi kılarak telafi eder.

Fakat Sieyès'in cevabında dikkat çekici olan şey, bu cevabın da, Rousseaucu bir mantık adına verilmesidir: Eğer varsayımsal olarak temsilcilerin gerekliliğini kabul edersek (ki Sieyès kesinlikle doğrudan demokrasinin imkânsızlığına ikna olmuştur; ama Rousseau da öyle değil miydi?) temsilcileri buyurucu vekâlete tabi kılmak suretiyle, genel irade gibi bir şey çıkarmaya varmanın hiçbir zaman mümkün olmayacağını görmek kolaydır. Temsili vekâlete bağlamak, aslında, temsilcilerin, belli grupların çıkarlarını savunduğunu, dahası, ancak kendi gruplarına göre –Rousseau tarafından *Toplum Sözleşmesi*'nin ikinci kitabının üçüncü bölümünde geliştirilen argümana göre– genel olan, ama toplumun bütününe veya, Sieyès gibi konuşacak olursak, Ulusun bütününe göre özel olan iradeleri temsil ettiğini kabullenmek demektir. Oysa *Toplum Sözleşmesi*'nin temel tezinin ne olduğunu gördük: Genel irade ancak –kendileri de tamamen monadik olan bireylerin özel iradelerinden (“son derece küçük nicelikler”den) geldiyse teşekkül edebilir ve eğer yasama meclisinde “ittifaklar” ve “ortaklıklar” oluşursa, bu genel iradeyi bitirir. Bir vekâlete bağlandığında, temsil ne son derece küçük bir nicelik olarak ne de temsilci özgür ve özerk bir birey olarak görülebilecektir. Buyurucu vekâleti savunanlara karşı, Sieyès, bu yüzden, onların bizzat kendilerinin “krallığın tüm yurttaşlarının vekilinin, yalnızca bir belediye ya da bir yönetim bölgesinde yaşayanların sesine tıpkı bütün ulusun iradesi gibi kulak kesilmesini” isteyemeyeceğini hatırlatır –ki bu buyurucu vekâletten vazgeçmeyi gerektirir. Haklı olarak, Sieyès'in, çelişkili bir şekilde Rousseaucu düşüncesine işaret eden

47 “Zira devletin bu organları kolaylıkla harekete geçecek biçimde oluşturulabilseydi, vekillere lüzum olmazdı. Dahası, tehlikeli olurlardı.”

Carre de Malberg'in ısrarla yazdığı gibi: "Egemenliğin ifadesini oluşturan genel irade, yönetim bölgelerinin her birinden çıkan belirli iradelerin bir toplamı olarak anlaşılamaz; ama bu genel irade, bizzat birlikten ve ulusun bölünmezliğinden gelir."⁴⁸ Rousseau başka bir şey mi söylüyordu? O halde, *Toplum Sözleşmesi* çerçevesinde temsilin işin içine sokulması, zorunlu olarak genel irade teorisinden vazgeçmeye götürmez: Daha ziyade genel irade, halktan, –bundan böyle ondan ayrı olan– Yasama Meclisi'ne doğru kayar. İşte bu nedenle, bu meclis, bir kez daha Rousseaucu mantığa uygun olarak, egemenliğin hakiki yeridir, hâlbuki temsilcilerin seçiminin basit bir *görev* durumuna düşürüldüğü görülür.

O halde, genel irade kavramının, *Toplum Sözleşmesi*'nin çerçevesi dışında, yani bu durumda teorik bir düzlemde, *apriori* olarak genel iradeye bütünüyle düşman gözükebilecek liberalizmde yaşamayı sürdürdüğünü hangi anlamda söyleyebileceğimizi görüyoruz. Elbette, genel irade, artık bir bütün olarak halkta değil, yalnızca halkın temsilcilerinde zuhur eder. *Toplum Sözleşmesi*'nin, arka planda, genel iradesi, uygulanmasında (hükümet) olduğu gibi kaynağı (yasa yapıcı) bakımından da belirlemekteki başarısızlığının ürünü olan ikili bir ayrım şimdi açıkça hesaba katılabilir: halk bölünmüştür, hak olarak değilse de en azından olgu olarak (etkin yurttaşlar ve edilgin yurttaşlar, sonra temsil edenler ve temsil edilenler olarak⁴⁹); ve bizzat toplumun kendisi, kendi özerkliği dolayısıyla, tıpkı özel olanın kamusal olandan ayrı olması gibi, devletten ayrılır. Bunun sonucu olarak, ki kuşkusuz *Toplum Sözleşmesi*'yle temel fark da budur, mantıksal (ya da matematiksel) yapının yine de aynı kaldığı genel irade, Kantçı anlamda söylersek, bu ayrımların hesaba katılmasından dolayı,

48 A.g.e., s. 255.

49 Bu bölünme, yalnızca olgu olarak anlaşılır, hak olarak değil, zira bir yandan, edilgin olandan etken olana geçmek için mülk sahibi olmak "yeterli"dir, diğer yandan, temsilciler şu ya da bu kategorinin değil, bir bütün olarak ulusun temsilcileridir.

bir Fikir'e [idée] dönüşür. Eğer, ima ettiğimiz gibi, bölünmelerin tematikleştirilmesi, modern siyasal teorilerin gerçeğiye, bunlar doğal hakka ilişkin Rousseaucu mirası aynı anda hem aşar hem de muhafaza eder diyebiliriz. O halde, bu bölümü sonuçlandırmak için, genel iradenin Fikir'e dönüşmesiyle birlikte, toplum ve devleti ayıran devasa bölünmenin tanınması karşısında, modern siyasal teorilerin temel ilkelerinin nasıl yerleştiğini bir kez daha sorgulamak gerekir. Bize göre, doğal haktan siyaset teorisine geçiş Kantçı felsefe çerçevesinde gerçekleşir.

5. ROUSSEAU'DAN KANT'A MODERN SİYASET TEORİLERİNİN SİSTEMATİK OLUŞUMU (ANARŞİZM, SOSYALİZM, LİBERALİZM)

Kant'ın *Hukuk Doktrininin* özgünlüğü nadiren fark edilmiştir. Bizzat Hannah Arendt bile, uzun bir geleneğe yanıt olarak, burada sadece sıradan, biçimsel ve büyük bir özgünlüğü olmayan bir metin görmüştür.⁵⁰ Bu dikkate değer eser, yine de, biçimsel olarak sistematik (yoksa biçimsel değil) karakteri nedeniyle, sıra dışı bir öneme sahiptir: Bir yandan, doğal hak ile, büyük bir risk almaksızın Aristotelesçilik karşıtı modern ahlakın en eksiksiz ifadesi olarak düşünülebilen şey, yani *Pratik Aklın Eleştirisi* arasında bir bağ kurar; diğer yandan, bizzat bu bağlantıdan hareketle, toplum ile devlet arasında açık bir ayrım tesis ederek,⁵¹ modern

50 Bk. *Lecteurs on Kant's political philosophy*. Bu körlük geleneğinin –doğrusu alışıldık– tek istisnası, *Hukuk Doktrininin* tercümesine önemli bir giriş yazısı yazan A. Philonenko'dur.

51 Bir yanlış anlaşılmaya mani olmak için, felsefi lügata ilk defa sivil toplum ve devlet kavramlarını yerleştirenin Kant değil de Hegel olduğunu anımsatmanın yeridir. Doğal hak ekolünün çoğu yazarı gibi, Kant, günümüzde devlet ve toplum olarak adlandırılan şeyi belirtmek için, hâlâ “doğal toplum”u (*natürliche Gesellschaft*) “sivil toplum”un (*bürgerliche Gesellschaft*) karşısına çıkarmakla yetinir. *Hukuk Felsefesinin İlkelerinin* Kant'ın *Hukuk Doktrini*ni nasıl yeniden ele alıp önemli derecede değişikliğe uğrattığını analiz etmek için yapılacak –maalesef Hegel'in hukuk felsefesine hasredilmiş çoğu çalışma

siyasal düşünce çerçevesinde, hangi sebeplerle yalnızca üç temel siyaset teorisi –anarşizm, sosyalizm ve liberalizm– tasavvur etmenin mümkün olduğunu görmemize olanak tanır. Şu halde, bu argüman, üstünde durmaya ve biraz daha açıklıkla ele alınmaya değer: Çünkü akla yatkın olduğu ortaya çıkarsa, doğalhakçılık zemininde ve bir kez devlet ve toplum ayrışması yerine oturunca, bizi, üç –liberal, anarşist ve sosyalist– söylemin modernitenin içinde insan hakları üstüne bu üç söylemin tutturulabileceğini düşünmeye götürecektir.

Ahlaki etkinliğin ereklerinin, aşkın doğal bir *kozmosta* yer almak şöyle dursun, tam aksine insana kendi aklı tarafından dikte edildiğini koyarak, *Pratik Aklın Eleştirisi*, hiç kuşku yok ki antik ahlaktan –doğalhakçılığın siyasi düzlemde yaptığına benzer– bir kopuşa işaret eder.

tarafından atlanmış– çok çalışma vardır. Bu eserlerin salt felsefi yapısının içine çok fazla girmenin söz konusu olmadığı bu noktada, sadece şunu söyleyelim ki, bu çalışma yol gösterici hat olarak şu fikri takip edecektir: Hegel’in hukuk felsefesi, –tıpkı doğa felsefesinin Kant’ın doğa metafiziğine zıt olması gibi– Kant’ın ahlak felsefesine zıttır. Eğer, bu kelime dağarcığı güçlüklerine rağmen, Kant’ı, burada, toplum-devlet ayrımının gerçek düşünürlerinden biri olarak sunuyorsak, Hegelci sivil toplum ve devlet karşıtlığı, bize günümüzde genelde bu terimlerden anladığımız şeyden daha az uygun gözüktüğündendir. Bizzat sivil topluma ilişkin bölümde, Hegel, kendi hukuk felsefesinde, Hegelci ayrımın kendisinin yaptığından daha fazla güncel anlama tekabül edermiş gibi görünen toplum-devlet ayrımına dair –neredeyse– Kantçı bir liberal düşünceyi ayırt eder. Platonculukla (tözsel toplam) liberalizmin (toplumsalın özerkliği) sentezi olan Hegelci devlet, bize gerçekte çağdaş siyaset lügatında herhangi bir karşılığa sahip olabilecek gibi gözükmemektedir. Siyaset lügatına devlet-toplum ikilisini yerleştirmiş kişi, bunu günümüzde az biraz unutulmuş ve hiç olmazsa sıradışı tarzda yapmıştı’dan ibaret olan paradoksu açıklamak için (herhangi bir kesinliği olmayan) bir hipotez formüle edeceğiz: Çünkü Hegel’in hukuk felsefesinin Marksist eleştirisi, Hegelci devletin yalnızca sivil toplumun üst-yapısal bir ürünü (dolayısıyla yanlış bir evrensel) olduğunu öne sürerek, onu sonuçta liberal devletle, dolayısıyla aslında, Hegel’in sivil toplum üstüne bölümde betimlediği şeyle bir tutmaya götürür.

Buna ikna olmak için, Kant'ın *buyruklarla* ilgili çok önemli doktrinine biraz dikkat etmek yeterlidir. Kant burada, bilindiği üzere, genel olarak eyleme ereklerini buyurmaya elverişli üç tür buyruk ayırt eder:

1. *Beceri* buyrukları, yalnızca araç/amaç ilişkisiyle ilgilidir ve günümüzde “araçsal akıl” ya da yine Weberci terimlerle söylersek, “bir amaca göre aklilik” diye adlandırdığımız şeyle ilişkilidir. Bu buyruklar bize derler ki: *Eğer X* amacına ulaşmak istiyorsan –hangi amaç olduğunun önemi yoktur; Kant'ın örneğine göre, iyileştirmek de zehirlemek de söz konusu olabilir– *o zaman* falanca *Y* araçlarını kullanman gerekir.⁵² O halde, bu buyruklar, münhasıran tikel bir bireyin keyfi özgür tercihinine bağlı tamamıyla öznel amaçlara dayanırlar.

2. *Basiret* buyrukları, bir üst aşamayı temsil eder ve şimdiden, henüz oraya erişmemiş olsa da, Kant'ın ahlaklılık olarak adlandırdığı şeye daha çok yaklaşır: Araçsal ve varsayımsal kalsalar da, bu buyruklar yine de artık sadece her kişiye özel amaçları değil insanlık için *ortak* olan amaçları göz önünde bulundurur. Örnek model, gerçekten de her birey için bir hayrı olduğu varsayılabilir *sağlığın* aranmasıdır. Burada artık keyfilikte ve saf özelliğe değilizdir; yine de hakiki ahlaklılığı basiretten ayıran şey, gerçekleşmesine yardımcı olduğu amaçların, yalnızca biyolojik ya da hayvani tür olarak düşünülmesi itibarıyla, insanlık için ortak olmasıdır. İşte Kant antik ahlakı ve özellikle –mutluluk arayışı yoluyla, insan henüz hayvanlardan ayrılmamışken, mutluluğu ahlakın nihai amacı haline getiren– Aristoteles'in ahlakını bu düzeye yerleştirir.

3. O halde, *ahlaklılık* buyrukları, yalnız özgür bir varlığın seçebileceği amaçları emreder: Bunlar, artık sadece biyolojik tür olarak değil aynı zamanda akılla ve özgürlükle donatılmış varlıkla-

52 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009 (4. Bas), s. 31., çev. Ionna Kuçuradi.

rın bütünü olması itibarıyla insanlığa ortak olan aklın amaçlarıdır (yalan söylememek, ötekine salt araç gibi davranmamak, vb.).

Beceriden ahlaklılığa basiret aracılığıyla giderken, *genel* amaçlardan geçerek, *özel* amaçlardan *evrensel* amaçlara böylece yükseiliriz. O halde en üstün ahlaki soru şudur: Hangi koşullarda, kendime sunduğum amaçların yalnızca benim öznel amaçlarım olmadığını aynı zamanda herkes tarafından kabul edilebilir, nesnel olarak geçerli amaçlar olduğunu düşünebilirim? O halde, ahlaklılık, ortak iyiyi düşünmek için, şahsi bakış açısını ve bencillikle kendi çıkarlarını aşmayı gerektirir; ve yine bu çaba da bütünüyle bencil eğilimler tarafından belirlenmemek yetisi olarak anlaşılan özgürlüğü gerektirir.

Eğer bunu gerektiği kadar titizlikle düşünürsek, Kant tarafından berraklıkla formüleleştirilen bu gerekliliklerin, ahlakın modern bilinci olarak adlandırılabilcek şeyi gerçekten de daha iyi ifade ettiğini yeterince kolaylıkla fark edeceğiz. Nasıl ki meşruiyeti hala az çok (gönüllü katılımın olduğu) uzlaşım ve sözleşme terimleriyle düşünüyorsak, ahlaklılığı da, evrensel amaçların (net biçimde özel olmayan) çıkarsız araniş (net biçimde bencilce olmayan) ile kendiliğinden bir tutarız ve modern siyaset teorilerinin, bir Kant eleştirisi biçimini almış olduklarında bile, gerçekte işlerini Kant’la olduğu kadar Rousseau’yla da bitirmeyi o kadar az başardıklarını söyleyebiliriz.

Hukuk Doktrini, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde tasvir edilmiş olan etik evrensellik gerekliliğine göre konumlandırmak gerekir. Kant, bu *Doktrini*, genel bir biçimde –kesinlikle bazı açıklamalara değecek– “ahlak metafiziği” ifadesiyle adlandırmıştır. “Metafizik” kavramı, Kant’da, çok ayrı üç anlama sahiptir ve tamamen farklı üç disiplini kapsar:

a. “Genel metafizik”, ontolojinin geleneksel kavramlarının mantıklı bir analizinden ibarettir: varlık, hiçlik, töz, ilinek, vb. Kant buna pek ehemmiyet vermemiştir.

b. “Özel metafizik”, bildiğimiz gibi, Kant’ın mutlak özne, nihayete ermiş bilim ve Tanrının varlığına ilişkin yanılsamalarını ifşa etmeye kendini adanmış metafiziktir.

c. “Ahlak metafiziği” (ya da doğa metafiziği, ki burada bir kenara bırakılacaktır), nihayet, evrensel ve özel ilişkisini onun aracılığıyla düşündüğümüz tamamen meşru yordamı belirtir. Açık olmaya çalışalım:⁵³ Saf ahlak bize evrensel olanın amaçlanması gerektiğini söyler ama bize bunun ne olduğunu söylemez, sadece ete kemiğe bürünmemiş biçimini tasvir eder (işte bu yüzden Kant’ın ahlakının biçimsel olduğu bıkmadan tekrarlanır). *Ahlak Metafiziği*’nin ve birinci bölümü *Hukuk Doktrininin* amacı, tam da bu biçimsel gerekliliği, ona asgari deneyliliği ekleyerek, cisimleştirmeye başlamaktır. O halde, evrenseli hedefleyen ahlak yasasına öncelikle genel olarak *şeylerin varlığı* ardından da *kişilerin varlığı* eklenecektir –ve, *Hukuk Doktrininin özel hukuk ve kamu hukuku* olarak temel ayrımını, ya da, şöyle söylersek, toplumsal hukuk ve devlet hukuku olarak ayrımını belirleyen, işte bu ilavedir.⁵⁴

Akıl yürütmeyi bir kez daha açıklayalım: Bunun ilkesini iyice anlamak için, evrensellik arayışının, bir bakıma alamet-i farikası olan insan özgürlüğüne ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu düşüncesini akılda tutmak gereklidir: Bencillikten kurtulma, dolayısıyla mekanik (nedensel) belirlenimleri aşma yönündeki insana özgü kapasitemi, evrensel olanı ararken ortaya koyarım. Fakat bu hâlâ biçimsel olmayı sürdürmektedir. Daha somut olarak söylersek, hukuk sorunu, *şeylerin ve insanların varoluşu karşısında, evrenselin özgürce araştırılmasının nasıl yönetildiğini* kendi kendime sorduğum andan itibaren ortaya çıkar. *Hukuk Doktrininin* iki temel sorusu buradan çıkar:

53 Daha kapsamlı bir analiz için bk. B. Rousset, *La doctrine kantienne de l’objectivité*, Paris, Vrin, 1968.

54 Çok doğaldır ki, bu ifadeler günümüzde pozitif hukukta sahip oldukları anlamda ele alınmamalıdır.

a. Hangi şeyleri (ve hangi koşullarda) özgürce kullanabilirim? *Toplum* alanını karakterize eden mülkiyet hukuku ya da özel hukuk sorunu.

b. Başkası kısıtlanmaksızın nasıl özgür olabilirim ve karşılık olarak, ben kısıtlanmadan başkası nasıl özgür olabilir? Özgürlüklerin karşılıklı olarak sınırlandırılmasını garanti eden zorlayıcı hukuk yeri olarak *devlet* alanına ilişkin kamu hukuku sorunu.

Öyleyse, Kant'ın *Hukuk Doktrini*, ahlaki bir sorunsalla doğal-hakçı bir sorunsalın sentezini gerçekleştirir. Bu doktrin, hukuku, onun cisimleşmesi olarak ahlaka göre konumlandırır ve bunu yaparken, deneyselliği dikkate alarak, tamamıyla felsefi bir biçimde toplum ve devleti, özel olanla kamusal olanı ayırmaya götürür. Bu yüzden, bize, meşruiyet ve egemenlik üstüne düşünüm olarak doğal haktan, toplum ve devlet arasındaki ilişkiler üzerine düşünüm olarak siyaset teorisine geçişin gerçekleştiği yer olarak görünür. Bu ikili bir kez ortaya çıkınca, bu ikiliyi oluşturan iki terim arasındaki ilişkiler üç temel kipliğe göre düşünülebilir:

1. İlk terimin (toplum) ikinci terime (devlet) indirgenmesi, felsefi ilkeler düzeyinde; içinde devletin, toplumu örgütlemek, kontrol etmek ve sonunda kendi içine alıp eritmek iddiasındaki bir merci haline geldiği devletçi hatta totaliter bir *sosyalizm* tasarısı tesis eder.

2. İkinci terimin birinci terime indirgenmesi, yine ilkeler düzeyinde; canlıya kıyasla düşünüldüğü için ahenkli olduğu varsayılan bir toplum lehine devletin tümünden ortadan kaldırılmasını öngören *anarşist* bir tasarı tesis eder.

3. İki terimin karşılıklı olarak sınırlandırılması, nihayet, örtüşmelerinin imkânsız olduğu ve mutlak birlik hedefinin son tahlilde kaçınılmaz bir felaket yarattığı yönündeki *liberal* şüpheyi tesis eder.

Bizim için söz konusu olan elbette, modern siyaset teorilerini çeşitlilikleri içinde "çıkarsamak" değil, doğal-hakçılığın öznelci varsayımlarında ortak olan bir katılım temelinde, siyaset teorisinin üç modelinin, devlet-

toplum ikilisinin siyaset felsefesinin temel konusu olarak konulmasından itibaren, nasıl konumlandırıldığına işaret etmektir. Doğal hakçılıkla birlikte, genel olarak insan hakları düşüncesi ortaya çıkar. Siyaset teorisiyle birlikte, bundan böyle, ilkeler düzeyinde, insan haklarının farklı tiplerine ilişkin üç tip söylemin mümkün olduğu ortaya çıkar:

a. insan haklarını sadece özgürlük olarak haklara indirgeyen ve onda devletin sınırlandırılmasının temellerini gören liberal söylem.

*b. tam tersine talep olarak hakları, yani devlet müdahalesini, keli-
menin tam anlamıyla ikincil olarak konan özgürlükler olarak hakların
olası hayata geçirilmesinin önkoşulu yapan Marksist bir ilhama sahip
sosyalist söylem.*

*c. nihayet, bir biçimde devleti varsaydıkları için bu iki tip hakkın
geçersizliğini ilan eden anarşist söylem.*

Eğer M. Villey tarafından insan haklarına ilişkin modern doktrinlerin tutarlılığıyla alakalı sorulan sorulara geri dönersek, hakiki bir çelişki oluşturan iki sorunu gündeme getirmemiz gerekecektir:

1. Özgürlükler olarak haklar, toplum ile devletin ayrılmasına ilişkin liberal bir düşünceden –öyle görünüyor ki– ayrılamaz olduğundan, öncelikle, bu hakların 1789 Beyannamesi'nin anarşist ve Marksist eleştirilerinde maruz kaldığı yazgıyı sorgulamak gerekir.

2. Aynı zamanda, ikinci olarak, liberal siyaset teorilerinde talepler olarak hakların statüsüne ilişkin karşılıklı sorunu ele almak gerekecektir.

Bu üç tip söylemin analiziyle birlikte, açıklanması gereken, talepler olarak hakların ve özgürlükler olarak hakların karşıtlığıdır, bu öyle yapılmalıdır ki, bizim için, bu karşıtlığın ne dereceye kadar çözülebilir veya çözülemez olduğunu, ya da şöyle söylersek, ne dereceye kadar insan hakları düşüncesinin çelişkili veya çelişkili olmayan bir düşünce olduğunu belirlemek mümkün olsun.

İKİNCİ KISIM

**ANARŞİZM, SOSYALİZM, LİBERALİZM:
İNSAN HAKLARI KARŞISINDA ÜÇ SİYASİ TEORİ**

BAŞLANGIÇ

Burada modernitenin üç siyasi teorisi hakkında sunulan çözümleme bunlardan hiçbirini kesinlikle eksiksiz biçimde ele alma iddiasında değildir. Üç durumda da, gerçekte *münhasıran* söz konusu olacak şey, bunların insan hakları söylemiyle ilişki tarzını ve insan haklarına müspet bir referans yapıldığında, bunların bu referans pratiğini gerekçesiyle temellendirme kapasitelerini araştırmaktır. Sadece ve sadece bu anlamda, bu siyasi teorilerin insan hakları üzerine söylem ile ilişkisi, bunların iç tutarlığını sınamak için bir ana hat/yönetici ilke hizmeti görebilir.

Bu teorilerden her biri için, başlangıç noktası olarak, bunların temsilcilerinin 1848 Devrimi karşısında benimsedikleri konumu incelemeyi seçtik. Başlıca iki sebep bu seçime katkı sağlamaktadır.

1. Talepler olarak haklar ile özgürlükler olarak haklar arasındaki ayrım sorununun ilk plana çıkması, önsözümüzden beri hatırlatıldığı üzere, anayasaya çalışma hakkının sokulmasına dair ulusal Meclis'te yapılan tartışmalar vesilesiyle 1848'de olmuştur.

İmdi, göreceğimiz gibi, anarşistler, sosyalistler ve liberaller arasındaki tartışmanın temelinde, tam da bu ayrım ve bu iki tip “hak” arasındaki ilişki konusunda benimsenen konum yer alacaktır. 1848 Devrimi böylece, bu bölünmenin, açıkça ortaya serilen kuvvet çizgilerine göre yerine oturtulmasına müsaade eden fırsatı sağlar.⁵⁵

2. Bundan başka, bu karşıtlıkların ötesinde, 1848 Devrimi, özellikle liberaller ve sosyalistler arasındaki mücadelelerden, Cumhuriyet fikri etrafında –hassas– bir toplama ortaya çıktığına şahit oldu.⁵⁶ Cumhuriyetçi referans, ilk devrimin mirasının yorumu konusunda baş gösteren rekabetleri aşmaya imkân veren sentetik bir öge olarak işlemiş gibi görünür. İmdi, eğer, R. Aron’un da ileri sürdüğü gibi,⁵⁷ siyasi tarihin bu dönemi (1848-1851) ile, pek çok bakımdan, günümüz arasında tuhaf bir benzerlik var olduğu kabul edilirse (bazı “özgürlükçü” (*libertarien*) akımlarda meydana gelen anarşist yönelimli hortlamaların hiç sözünü bile etmesek, bu ancak, sosyalistler ile liberaller arasındaki tartışmalar vesilesiyle olmaktadır) bu benzerliğin kullanılması daha da ileri götürülemez mi? Cumhuriyet fikri, belirginleştirilmesi gereken bir anlam ve statüyle birlikte, yeniden, hakiki bir konsensüse istikrar sağlamaya elverişli sentetik bir terim sunamaz mı? Cumhuriyetçi fikrin, 1789’un ilkelerine bağışlanmış imtiyazlı referans tarafından tanımlandığı ve kuşkusuz hâlâ tanımlanabileceği kabul görürse, ki bu zor bir şey değil, belki Beyanname üzerine söylemin nasıl cumhuriyetçi sentez (dolayısıyla insan haklarının belli bir yorumu) etrafında nihayet toplaşmanın kutbu olarak işlev göreceği az çok anlaşılır.

55 Bu konuda bk. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard-Tel, 1967, s. 275 vd. (“Les sociologues et la Révolution de 1848”) [Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Kırmızı, 2006, çev. Korkmaz Alemdar (“Sosyologlar ve 1848 Devrimi”)].

56 Bu konuda bkz. C. Nicolet, *L’idée républicaine en France*, Gallimard, 1982, s. 137 vd.

57 Aron, *age.*, s. 223.

Bununla birlikte bu; bu söyleme dair, onun gerçekten ulaşımsal getirisini ortadan kaldıran ve üstelik onun hakiki bir temellendirilişine mani olan, her yorumun baştan bertaraf edilmesini gerektirir. İnsan hakları konusunda anarşist, sosyalist ve liberal referansların eleştirel analizine girişmek bize işte bu bakış açısından verimli göründü. Bu eleştirel analiz, sunumu kafa karıştırabilecek iki aşamada gerçekleştirilecek. Bundan ötürü kısaca esasa işaret edelim:

a) Anarşist ve Marksist konumların analizini aynı bölümde bir araya getirdik: Aslında iki durumda da, ilk kısmımızın sonunda fark edildiği üzere, tersine simetrik bir hareket uyarınca, toplum ve devlet arasındaki ayrımın kendisine itiraz etmektir söz konusu olan: Çünkü Marx, burjuva toplumunda, sivil toplumun devlet karşısında özerkleştirilmesini (insan hakları ile vatandaşlık haklarının ayrılmasını) mahkûm eder ve sivil toplumun kendisini, Devletin aracını yarattığını iddia ettiği ortak çıkar ilkesine tabi kılmayı amaçlar; o halde söz konusu olan, *bu anlamda*, toplumu devlet içinde soğurmak, sivil olanı yeniden siyasi olanla bütünleştirmek, böylelikle de devletin kendisinin toplumdan ayrı bir alan olarak yok olmasına imkân tanımaktır; buna karşılık, Proudhon'da, olduğu haliyle devleti ortadan kaldırmak, bizzat ilkesinde herkesin iradesini cisimleştirdiğini iddia eden şeye itiraz etmek, kısacası devleti, iktidarın tek hakiki yerinde, yani çeşitliliği içinde toplumda eriterek feshetmektir: İki durumda da, tasarı demek ki toplum ile devlet ayrımını geçersiz kılmaktan ibarettir: Bu iki yöntem bize işte bu bakış açısından bir araya getirilebilir gibi görünmektedir; yine bu bakış açısandandır ki her iki görüş bize bazı *totaliter bilkuvve mevcudiyet (virtualité)* ihtiva ediyor gibi görünmektedir, tabii eğer totalitarizmin en azından toplum ve devlet ayrımının yadsınmasıyla tanımlandığı kabul edilirse.

b) Öyleyse liberal konum, onu, anarşizm ve Marksizmde ortak olan bu tasarıdan farklılaştıran şeyden hareketle incelenecektir; toplum ile devlet arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak

şöyle dursun, burada söz konusu olan, her şeyden önce, bu ayrımı korumaktır –bu nedenle, ilkede, insan haklarına referans seferber edilmelidir. Tüm sorun, görüleceği gibi, liberalizmin de, kurucu biçimde gönderimde bulunduğu bu insan haklarına hakiki bir anlam ve gerçek bir işlev verme yönündeki korkutucu güçlkle karşılaşp karşılaşmadığını belirlemektir.

I.

SORUN OLARAK TOPLUM İLE DEVLETİN BÖLÜNMESİ: İNSAN HAKLARINA DAİR ANARŞİST VE MARKSİST ELEŞTİRİ

1. BEYANNAMELERE DAİR PROUDHON'UN YAPTIĞI ANALİZ

Proudhon'un tüm siyasi düşüncesine yön veren genel ilke bilinmektedir: İnsanlığın özgürleşmesi için mücadele alanının yerini değiştirme iradesi. Bütün bir İkinci İmparatorluk boyunca cumhuriyetçi partiye karşı takındığı ihtiyatlı, hatta eleştirel tutum arasında, ifade edilen şey, çalkantılı koşulların ötesinde,¹ değişmez bir kanaattir: Söz konusu olan, toplumsal sorunu çözmek amacıyla kullanmak üzere devleti yeniden ele geçirmek değil, “siyasi güç-

1 Bk. P.-J. Proudhon, *Œuvres complètes*, c. XIII. Ed. M. Rivière: özellikle bk. *Les démocrates assermentés et les réfractaires* başlıklı broşür. Burada Proudhon 1863 seçimlerinde çekimser kalmayı salık verir ve 1852'den beri cumhuriyetçilere nazaran kendi geçirdiği evrimi özetler.

lerin/iktidarların feshedilmesine” ulaşmaktır.² Proudhon’un “en kudurgan diktatörlüğe değin giden hükümetçi bir zihnin”³ kanıtı olmakla suçladığı cumhuriyetçilerle ard arda giriştiği polemikler buradan kaynaklanır. Yine, “otorite ilkesi”nin, diğerleri arasında yalın figürü olan demokrasi fikrinin kökten eleştirisinin kaynağı da budur: “dünyaya en yüce fikrimizi attık, özgürlük fikrini; demokrasi anlamadı”⁴ –çünkü demokratik gelenek, devlete duyduğu güvenle, politikaya ekonomi üzerinde tanıdığı üstünlükle, 1850 tarihli bir mektuba göre, ancak “Jacobencilığe yapılan yeni bir teşvik”⁵ oluşturabilir. Böylece iki sav Proudhon’un girişimini boydan boya kat eder.

1. “Hükümet, ulaştığı en yüksek mükemmellik seviyesinde, en büyük sayıda insanın tabiyeti/bağımlılığı ve soyulması için örgütlenmiştir.”⁶ Dolayısıyla yeni “idare teorileri” aramak hiçbir işe yaramaz; daha ziyade toplumsal düzen fikri ile hükümet fikrini birbirinden ayırmak gerekir.⁷

2. “Siyasi güçlerin yerine, ekonomik güçlerden oluşan bir sistemi koymalıyız”, zira ekonomik örgütlenme, toplumları “insancıl hakkın üstün dünyasına doğru” götürmek üzere “hükümete dair önyargı”nın⁸ yerini almalıdır: Elbette, “bu sistem ya da daha ziyade ekonomik güçlerin bu dengesi otorite yoluyla yaratılamaz”, “yurttaşlarını zımni ya da dile getirilmiş rızasından, yani *özgür sözleşmeden*”⁹ kaynaklanmalıdır.

2 Proudhon, *Correspondances*, IV, s. 156.

3 *Correspondance*, IV, s. II.

4 *A.g.e.*, III, s. 100.

5 *Correspondances*, III, s. 144.

6 *A.g.e.*, IV, s. 158.

7 Bu konuda bk. *Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle, Œuvres complètes*, II, s. 182 vd. (“Négation traditionnelle du gouvernement, émergence de l’idée qui lui succède”).

8 *Œuvres complètes*, II, Giriş, s. 11, n. 4.

9 *Corr.*, IV, s. 159 (Aralık 1851).

Elbette daha sonra (“politik oluşum” ile karşıtlık içinde) “toplumsal oluşum”a dair bu Proudhoncu anlayışa ve onu temellendiren şeye, yani “dayanışma”yı kendiliğinden doğuruyor olarak koyulan ekonomik çıkarlar oyununa bahşedilen güvene tekrar döneceğiz. Ama en başta bu politikayı olumsuzlama girişiminin insan hakları üzerine hangi söylemi doğurduğunu belirlememiz gerekir.¹⁰ Proudhon’un “insanlığın mantığı”nda¹¹ kayıtlı olduğunu farz ettiği toplumsal devrimin “insancıl hakkın üstün dünyasına” götürdüğü düşünüldüğüne göre, böyle bir kanaat önceden insan hakları ile bunların fiili gerçekleşiminin kiplikleri üzerine bir düşünümü gerektirmektedir. Bu düşünümü konumlandırmak için, Beyannamenin esasında üretici ilkelerini tanımlamayı denemiş olduğu demokrasiye dair Proudhon’un yaptığı eleştirinin kapsamını aydınlığa kavuşturmak elzemdir.

Proudhon’un demokrasi konusundaki sertliği temsili sistemi olduğu kadar bizzat demokratik ilkeyi de hedef alır. Rousseau’nun temsil eleştirisini yeniden ele aldığında söz konusu olan en başta “kamu oylaması yutturmacasını” reddetmektir; yani seçim yoluyla verilen otoriteye sahip bir iktidarın “halka rağmen halkın iyiliğini sağlama” konusunda meşruluğu olduğuna inanmasına izin veren “hükümetçi zihnin” basit hilesini: Bu anlamda, onun adına konuşarak “halka yalan söyletmenin en emin yolu” olan kamu oylaması (*suffrage universel*) demokrasiyi “sonsuzca genişleyen Devlet fikri”¹² haline getirir. Ama eleştiri, Proudhon’a göre, doğrudan bir demokrasi fikrini de es geçmemelidir –ki bu kez daha kesin olarak, bizzat Rousseau’nun kendisine karşı çıkmak gerekir: Söz konusu olan Rousseau’yu kendi karşısına koymaktır. Zira Rousseau kuşkusuz, özgürlükle uyumlu toplumsal bir düze-

10 Bk. *Confessions d’un révolutionnaire*, böl. XX: “La constitution sociale subalterne, nie la constitution politique”.

11 *Corr.*, III, s. 259 (Ch. Langlois’ya 18 Mayıs 1850 tarihli mektup).

12 Bk. *Œuvres complètes*, II, Giriş, s. 54.

nin temelinin *sözleşme* mefhumunda yattığını fark etmiştir; ama aslında, sözleşmeyi “insanın insanla uyuşumu”ndan çok “yurttaşın hükümetle uyuşumu” olarak tanımladığından, “sözleşmeden hiçbir şey anlamamıştır”:¹³ sözleşme fikri hükümet fikrini dışlaması gerekirken, Rousseau bu fikirden egemenliğin bir temsilini çıkarmıştır, öyle ki şahsi iradeler, tiranlığını artık hiçbir şeyin engellemeyeceği genel bir irade uğruna kendi özgürlüklerinden feragat ederler. Netice itibarıyla, halk tüm yasaları doğrudan oylasaydı bile, o zaman halkın egemenliği diye adlandırılan –ama aslında sayısal çoğunluğun egemenliği olan şey (zira çoğu kez oybirliğinin hakim olması, diye altını çizerek Proudhon, hiç de olası değildir)–, sadece yine reddedilmeyi hak eden yeni bir baskı biçimidir: “Peki sayı çokluğu zihninize inanç ya da güçten daha akli, daha sahici, daha ahlaki bir şey mi sunuyor?”¹⁴ Rousseau’ya karşı, demek ki, bu ister temsilcileri seçmek hatta ister bir yasa tesis etmek için olsun, bir oylama biçimine sahip olan genel iradenin *politik* bir ifadesine dair her fikri uzak tutmak gerekir. “Oylama yoluyla elde edilen halkın yasası zorunlu olarak bir tesadüf yasasıdır ve sayı çoğunluğuna dayanan halkın iktidarı zorunlu olarak canlı gücün iktidarındır.”¹⁵ Kamu oylamasının politik kullanımının bu eleştirisi böylece demokrasinin kararlı biçimde reddini getirir: “Artık hükümet olmasın!.. Ne monarşi, ne aristokrasi, hatta ne de demokrasi, çünkü bu üç sözcük, halk adına hareket eden ve kendine halk diyen herhangi bir hükümeti imleyecektir. Otoriteye hayır, hükümete hayır, halka dayalı (*populaire*) olanına bile; Devrim oradadır, –başka bir deyişle: [Devrim] “üstün sözleşme yasası altındaki ekonomik güçlerin örgütlenmesi”nde.”¹⁶ Ve (politik değil de bu ekonomik) düzeyde, Proudhon, fiili olarak sözleşmeci

13 *Idée générale de la Révolution*, a.g.e., s. 187.

14 *Idée générale*, s. 209.

15 A.g.e., s. 227.

16 A.g.e., s. 199.

ilkeyi, yani (hizmetlerinin değiş tokuşu temelinde) ortak üreticiler arasındaki rızaya bağlı uyuşmayı, küçük örgütlenmeler içindeki toplumsal düzenin temeli yapmak için kendini Rousseau'ya yakın bulmak ister: Nasıl ki Rousseau kamu sorunları üzerinde herkesin hakiki bir denetiminin imkânını ancak küçük cumhuriyetlerde tahayyül ediyorsa, *Principe fédératif*'in yazarı da, büyük devletlerde toplumsal düzenin güvencesi için zorunlu organların artışından ürktüğünden, “tüm meşruti bilimin” ilk temeli olarak “sırayla egemen olan orta büyüklükte gruplar oluşturma ve bunları federasyon bağıtıyla birleştirme”¹⁷ tasarısını ortaya koyar. Bir kez bizzat Rousseau'nun kendisine karşı sözleşmeci fikrin uygulama alanı bulduğu düzey yeniden tanımlanınca, kuşkusuz *siyasi* yaşamın temeli olarak mahkûm edilen ama *toplumsal* varoluşun temeli olarak vazgeçilmez kamu oylaması uygulamasını savunmak mümkün hale gelir. “Fikri bakımından, kamu oylaması, yol gösterici biçimi içinde ve daha baştan işlevlerinin faaliyeti içinde, yani egemenliğinin [bundan anlaşılan: “toplumsal egemenliğin”] tam icrasında toplumsal kuvvet ya da ulusun ortaklaşma gücüdür.”¹⁸ Tam da (“geleceğin toplumunun bütün sistemi” içinde “işlerin idaresi”nin yegâne vasıtası olarak) kamu oylamasının *toplumsal* verimliliğini korumak içindir ki, “her üç, beş, altı senede bir gelip özel isimler üzerinde tercih yapma” şeklindeki “yurttaş ayrıcalığına” indirgendiği yerde, onun fakirleşmesine karşı çıkmak gerekir: Demek ki söz konusu olan kamu oylamasını onun siyasi sapmasına karşı korumaktır, zira bu sapma nedeniyle kamu oylaması “egemen halkın dönemsel olarak yenilenen istifası”¹⁹ ile eş anlamlı hale gelmektedir. Proudhon'un, *cumhuriyet* ile *demokrasinin* “görünüştaki eş anlamlılığı”na karşı, bunları ayırma yönünde gösterdiği ısrar buradan kaynaklanmaktadır, zira bu iki

17 *Du principe fédératif*, *Œuvres complètes*, XV, s. 330.

18 *Œuvres complètes*, XIII, s. 83.

19 *A.g.e.*, s. 84.

kavram kuşkusuz kamu oylamasına bir değer atfetmektedirler, ama bambaşka perspektiflere göre: Cumhuriyetçi ilke, toplumsal düzeni, yurttaşların haklarının bir eşitliği temelinde birleştikleri ve sorunlarının yönetimi konusunda kamu oylamasıyla karar verdikleri düzeni tanımlamaktan ibaretken, demokrasi kamu oylamasıyla seçimi tüm grupların tek bir iradeye tabi olmasının ilkesi haline getirmekten oluşur; bu anlamda demokrasi cumhuriyetçi fikrin siyasi yozlaşmasıdır.²⁰

Rousseau ile, Rousseau'nun, bir yandan bunları benzersizce geliştirirken, öte yandan en derin öneminden saptıracağı konular (özellikle sözleşmecî fikirler) üzerinde sürdürülen bu ısrarlı diyalog²¹ boyunca, Proudhon, şüphesiz pek çok bakımdan kendisine Rousseaucu düşünümünün mirası olarak görünen şeylerin; yani Fransız Devrimi ve, en başta İnsan Hakları Beyannamesi'nin katkısını değerlendirmek durumunda kalır. Burada başlıca iki noktanın altı çizilmelidir.

1. 1789 Devrimi ve, bağlantılı olarak, 1848 Devrimi, Proudhon'a göre, "insan haklarının unutulmasının ya da hor görülmesinin kamusal mutsuzluğun ve hükümetlerin çürümesinin tek nedeni"²² olduğunu ilan etmekte haklıydı. Bu "katı olduğu kadar akli bir hareket biçimi"ydi, zira Antik çağla Hıristiyanlığın beceremediği bir kopuşu nihayet gerçekleştiriyordu. Antik dünya gerçekte insanın haysiyeti ilkesini üstlenme önünde iki kez geri çekilmişti: Bir yandan, insanın saygınlığını "yurttaşın saygınlığı"na²³ *de facto* indirgeyerek, öte yandan da, herkesten

20 Demokrasi ve cumhuriyet konusunda özellikle bk. *Œuvres complètes*, XIII, s. 236.

21 Proudhon'un Rousseau ile tartışması konusunda bk. *Œuvres complètes*, XIII, s. 118 vd.; *Œuvres complètes*, II (*Idée générale de la Révolution*), s. 189 vd., vs. Ayrıca bk. H. Arvon, *Les libertariens américains*, PUF, 1983, s. 28-34: "Proudhon et le Contrat social de Rousseau".

22 Proudhon burada (*De la justice*, I, s. 410) 3 Eylül 1791 tarihli Bildiriyi anar.

23 *De la justice*, I, s. 369.

başkalarının hakkına saygı göstermesini ancak din ve ilahi ceza korkusunun dolayımıyla sağlayarak: “Eğer, yasayı tasdik etmenin, onu güvence altına almanın ve ona uyulmasını sağlamanın sadece Tanrı’nın işi olduğu savunulursa, o zaman “herkesin kendi hakkı konusundaki duygusu ancak dinin bir sonucu olarak başkalarının hakkına saygı haline gelir” ve bu durumda “ilkeyi sonuna kadar izlemek, Adaletin bizde temelsiz bir iddia olduğunu ve insanın tanrısallığın bir kölesi olduğunu söylemek gerekir”.²⁴ O halde eğer “insan insana hakkını verebilmek zorundaysa”,²⁵ hakkın her türlü ilahi belirleniminden sakınmak gerekir, ki bu, “aşkın-sal hipotezi yenileme hatasını” işleyen Hıristiyanlığın yapmayı bilemediği şeydir. “İnsanın saygınlığını kurtarmak”²⁶ bir yana, Hıristiyan dünyası, düşüş teması dolayımıyla, dahası insanı küçük düşürmüştür: “Her şeyden önce, Hıristiyan kendi değersizliğini ikrar etmek, Tanrısı önünde eğilmek zorundadır” ve bu anlamda “Hıristiyanlık, ilkesi gereği, bütün teolojisi gereği, insani benin mahkûmiyeti, kişinin hor görülmesidir.”²⁷ Hatta Hıristiyanlığı bir gün bilinçler tarafından reddedilmeye yazgılı kılan, insanın bu hor görülüşüdür. “İnsanlığa tecavüz eden bir öğreti insanlığa ebediyen sahip olamazdı.”²⁸ Ve antik hak anlayışını ve onun Hıristiyanlığın bağrındaki devamını nihayet reddetmek Devrim’in işiydi: Eğer “dini düşüncenin varlığını sürdürdüğü her yerde”, doğruya dair bir fikir “dine karşı” oluşturulduysa,²⁹ Devrim “içerideki” kötülüğün (düşmüş insanın bencilliğinin) kaynağını “dışarıya” (hükümetlerin alçaklığına) taşımak için önce dine karşı gerçekleştirilmeliydi. “Beyanname’nin bütününün” değeri buradan kaynaklanır: Bu ilkeler “en üstün Varlığın daveti” altına

24 A.g.e., s. 366.

25 A.g.y.

26 A.g.e., s. 392.

27 A.g.e., s. 397.

28 A.g.e., s. 400.

29 *De la justice*, s. 407.

yerleştirildiklerinde bile, adaletin/doğruluğun temelini Tanrı'dan almazlar, ama "doğruluğun faili, ilkesi, kuralı, müeyyidesi" haline gelen, insandır" –öyle ki, ilk kez olarak, hak/hukuk hakikaten "insan karşısında insanın hakkı" olarak, yani "saygı [görme] hakkı"³⁰ (*droit au respect*) olarak ortaya çıkar.

2. Fransız Devrimi'ne gönderilen bu selam yine de Proudhon'un, Beyanname'nin insan haklarına dair tam anlamıyla tatmin edici bir anlayışa erişmediğini düşünmesini engellemez. Zira eğer insan hakkı "saygı hakkı" ise, "kalpteki bu saygıyı kim belirleyecek"? "Antik yasamacı"nın "Tanrı korkusu" diye yanıt verdiği yerde, "modern yenilikçiler" "toplumun çıkarı"ndan³¹ bahsederler, böylece Eskiler'in (ve Hristiyanların), "saygının nedenini, hatta hakkın ve Adalet'in temelini, insanın dışına yerleştirmek"ten ibaret olan tavrını yinelerler. Böylelikle "bizzat" ilkeyi/temeli inkâr etmeye devam edilir, çünkü "(*sinequa non*) olmazsa olmaz şartı, doğuştanlığı, içkinliği" tahrir edilir; insana, *olduğu haliyle* insana kendisi için saygı gösterilmez –Adalet "itaate ya da faydaya" indirgenir, "bu bir kurgudur".³² Öyleyse Beyanname'nin ruhunun ötesine gitmek ve "insan karşısında insanın hakkını", Proudhon'un hakiki Adalet'te bulduğuna inandığı bu "içkin ve gerçek" ilke üzerinde temellendirmek gerekir; yani bu ilke: Aynı topluluğunun diğer üyeleriyle kendini *dayanışma* içinde hisseden insanın bu kurucu, en üstün yetisi.³³ İnsan haklarının basit bir kurgu olmaması için, bu hakların bencilliğin hakları olmaması için,³⁴ Beyanname'ye can veren ve pekâlâ da yeni bir

30 A.g.e., s. 413.

31 A.g.y.

32 Ayrıca bk. s. 453: "insan netice itibarıyla hakka ancak doğrudan olmayan bir biçimde sahiptir."

33 A.g.e., s. 414: "Bu, Adalet yoluyla içimizden herkesin kendini hem kişi hem de topluluk, hem birey hem de aile, hem yurttaş hem de halk, hem insan hem de insanlık olarak hissettiğini söylemeye gelir."

34 Proudhoncu analiz burada özellikle Marx tarafından *Yahudi Sorunu*'nda geliştirilmiş olan analizi anımsatır. (bk. s. 455 vd.)

despotizme (çoğunluk çıkarlarının koalisyonunun bir despotizmine) götürebilecek olan kötü bireycilikten kaçınmak gerekir; “Devrimin (...) ilk eylemi olarak insan ve yurttaş haklarını koymuş olmasının “boşa” gitmemesi için, bir bakıma devrim “insanlığa yeni bir çağ açmak” zorundadır –bu devrim sayesinde insanlar, toplumsallıklarını hissedip ve onu nihayet kendi saygınlıkları olarak algılayıp “grup oluşturarak”, “*ipso facto* [durum gereği], birbirlerinin saygınlıklarının benzerliğini ve dayanışmasını ilan eder, karşılıklı olarak birbirlerini tanır ve aynı sebeple kendilerini egemen olarak görürler ve birbirlerinin güvencesi olurlar.”³⁵

İnsan haklarının hakiki bir tanınışı demek ki; her üyesi, kendi benzerinde ancak bir aynı bütünün diğer üyesini sayan ve netice itibarıyla sadece kendi kendini sayan insanlığın kolektif bir Varlık olarak asli olumlanmasından geçecektir.³⁶ Bireysel ile toplumsal ayırarak, “kişiliği ve kitlelerin özerkliğini” tanımayı bilmeyen soyut bireycilik böyle aşılr. Böyle bir aşma iki netice getirir:

1. *Salt siyasi düzlemde*, insan haklarının bu yeniden temellen-dirilişi anarşist ilkenin kendisini, yani hükümetin ve devletin olumsuzlanmasını içerir: Çünkü insanın saygınlığına karşı hakiki bir saygı ancak insanın insanla *kendiliğinden* uyumu olarak, aynı kolektif Varlık’a mensup olduklarının karşılıklı tanınması vasıtasıyla belirir; bir hükümet tarafından dayatılması gerekmeyen bu saygıya dayanan bir toplumsal örgütlenme sadece bu ortak mensubiyet duygusundan doğacaktır: *Toplumsal organizmadaki* hükümetin çözülüşü, birey kendi hakiki saygınlığının çıkarların dayanışmasında yattığını anladığı zaman mümkün hale gelir.

2. *İnsan haklarının muhtevasına gelince*,³⁷ Proudhon’un tuttuğu yol, bu süreçte anarşizmin Marx tarafından geliştirilen eleştiri-

35 A.g.e., s. 419.

36 Bu konuda ayrıca bk. *Qu’est que la propriété ? [Mülkiyet Nedir?, Türkiye İş Bankası, 2011 (2.bas.), çev. Devrim Çetinkasap]*, s. 299.

37 Bk. *Idée générale de la Révolution*, s. 66.

lere oldukça yakın görüneceği bazı kaymalara sebebiyet verir: Eğer gerçekten de Beyanname'nin ruhunun soyut bireyciliğin ruhu olarak adlandırılması gerektiği düşünülüyorsa, 1789 ya da 1793 tarihli metinlerin lafzında bu bireyciliğin izini bulmaya sürüklenileceği açıktır. Bu yüzden, Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda yaptığı gibi, bazı hakların –en başta da, mülkiyet hakkının– talep edilmesi, hakiki bir insan saygınlığı düşüncesiyle uyuşmadığı gerekçesiyle reddedilecektir: Özel mülkiyeti “toplumsal halin temeli” yapmak, gerçek bir “ortaklaşma”nın tüm imkânını mahveden, bir “koşulların eşitsizliği”nin meşruiyetini tanımak anlamına gelir. Mülkiyet ve eşitsizlik ile birlikte ortadan kaybolan şey, toplumsal dayanışma duygusudur: “yoksulun hakkı”, “zenginin gaspına” karşıt olacak; toplum artık ancak, zenginliğini korumak isteyen zenginlerin gücü tarafından ayakta tutulup sürdürülecektir –kısacası, mülkiyet hakkının tanınması despotizme ve böylece insan saygınlığının olumsuzlanmasına götürür.³⁸ Eğer insan haklarına saygıyı insani dayanışma duygusunda (“başkalarında kendini sevmek”³⁹) temellendirmek niyetindeyse, 1789 Beyannamesi'ne karşı, “koşulların eşitliği, doğal hakkın (...) ve toplumun temelinin kendisinin zorunlu bir sonucudur”⁴⁰ ilkesini koymak gerekir; yani: “*vasıtalarmın* eşitliği; yoksa, eşit vasıtalarla çalışanın eseri olması gereken *refah* eşitliği değil”.⁴¹ Aynı şekilde Proudhon, ilk Beyanname'ye karşı olarak ve talepler olarak hakların tarihini önceleyerek, insan haklarının, insana olduğu haliyle var olma imkânı tanıyıp, en başta *yaşamaya*, yani bazı

38 Bk. *Qu'est que la propriété?*, s. 310.

39 “Kendini sevmek (l'amour de soi), bütün hayvanları kendilerini korumaya yönelttiği gibi insanlarda da, akıl tarafından yönetildiği ve acıma duygusu tarafından yumuşatıldığı için, insanlık ve erdemi doğuran doğal bir duygudur.”, Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Say, 1995, s. 218 [ç.n.].

40 A.g.y.

41 A.g.e., s. 342.

ihtiyaçlarını tatmin etmesine olanak tanınması tezini savunacaktır: “Bu bir karnını doyurma ve uyuma ihtiyacıdır: bu, bize uyku ve beslenme için zorunlu olan şeyleri sağlama hakkıdır... Bu bir yaşamak için çalışma hakkıdır: Bu bir haktır....”⁴² Kısacası, insan haklarının içeriğinin bunların tanınmasını temellendiren şey ile uyum içinde olacağı ve toplumsal dayanışmayı bozmayıp tersine kolaylaştıracağı biçimde, Beyanname’nin, bunlarsız talep edilen hakların kurgusal ya da biçimsel kalacağı bazı hakların tanınması yönünde tamamlanması gerekir.

Beyanname’nin içeriğinin anarşist yeniden tanımı ile sosyalist gelenekte merkezi bir yer işgal eden talepler olarak hakların tanınması teması arasındaki bu ortak amaç kesinlikle yanılmamalıdır: Proudhon için söz konusu olan hiçbir şekilde, devletten bu biçimde yeniden tanımlanmış hakların gerçekleştirilmesi görevini üstlenmesini sağlamak değildir. 1864 seçimlerine yönelik olarak kaleme alınan önemli *İşçilere mektup*⁴³ net bir biçimde, maden işçisi Tolain’in işçi adayların siyasi yollarla toplumsal bağımsızlık kazanma umutlarını meşrulaştıran *Altmış Manifestosu*’nu kınar: Var olan siyaset ve seçim sisteminin bir eleştirisinin ötesinde Proudhon bilhassa “tüm bu sistemlerin eşdeğerde olduğunu”nun ve “herhangi bir tercih beyanının saçma olacağını”nın altını çizer; çünkü, bir hükümet olduktan sonra, halk artık egemen değildir ve insan saygınlığı (insan hakları) kepaze edilmiştir. Öyleyse söz konusu olan kesinlikle; hükümetin kendini artık biçimsel hakların teminatıyla sınırlamayıp, toplumsal hakları da göz önüne alması için devlet iktidarını ele geçirmek değildir: Tersine, bizzat insan saygınlığı adına, devleti ve her otorite ilkesini feshetmek gerekir, bu anarşi öyle bir biçimde gerçekleştirilmelidir ki “şahsi ve kamusal bilinç/vicdan (...) tek başına düzeni sürdürmeye ve tüm özgürlükleri temin etmeye yetsin”. Gerçekten de “siyasi yaşam ile

42 A.g.e., s. 343.

43 *Œuvres*, c. XIII.

ev yaşamı özdeş olduğunda[dır] (...) ki , tüm zor ortadan kalktığından, toplumsal yasa evrensel kendiliğindenlikle, gözetim, buyruk olmaksızın kendi başına gerçekleşecektir.”⁴⁴ Demek ki insan haklarını her şeyden önce *devlete karşı* müdafaa etmek gerekir, hem liberaller hem de sosyalistler karşısında:

– Liberaller yanıltıcı biçimde devletin sınırlanmasının mümkün olduğuna inanırlar, oysa devlet iktidar oldu mu, kendiliğinden bir sınırsızlığa doğru temayül eder: Bu anlamda, anarşizm devlet karşısında fazla naif bir liberalizmin hakikati olarak koyar kendini.⁴⁵

– Sosyalistler devletin halkın egemenliğini tam olarak tesis etmek amacıyla kullanılabileceğine inanırlar, halbuki devlet olduğu zaman, halk kendi haklarından mahrum kalır: Anarşizm sosyalizme “iktidar ile özgürlüğün mutlak uyumsuzluğu”⁴⁶ savıyla karşı çıkar.

2. ANARŞİST SÖYLEMİN TOTALİTER ÖNVARSAYIMLARI

Anarşizmin devlet eleştirisinin büyük temaları görece iyi bilinmektedir –ve bunların Poudhon’u kaçınılmaz olarak nasıl insan

44 20 Ağustos 1864 tarihli mektup (*Œuvres*, XIII., s. 131).

45 Aşırı liberalizmin çağdaş bir biçiminin anarşizmde kendi hakiki esinini bulduğunu saptamak ilgi çekicidir (örneğin bk. P Lemieux, *Du libéralisme à l’anarcho-capitalisme*, PUF, 1983).

46 Proudhon’un insan hakları üzerine düşünümünün analizi sonunda, Kropotkin’in eserinde de aynı temaları yeniden bulacağımızı belirtelim, *La Grande Révolution (1789-1793)*, yayın tarihi 1909. XIX. Bölümde, insan hakları “toplumun çeşitli tabakaları arasındaki ilişkilerde kökten bir değişim”in “genel ilkeleri” olarak betimlenir (s. 184). Ama bu yine de 1776 ve 1789 Beyannameleri’nin kendilerini sınırladıkları basit “demokratik inanç açıklaması”nın ötesine gidilmesini gerektirir; zira insanlığı özgürleştirmek için, “herkesin yasa önünde eşitliği”ni ve “halkın istediği yönetimi seçme hakkı”nı temin etmek yeterli değildir (s. 187): insan hakları konusunda böylesine daraltıcı bir yorum “vatandaşlar arasında ekonomik ilişkilerin” sürüp gitmesine neden olur ve dahası “otorite ilkesine” hakikaten saldırmayacaktır. Bu anlamda, Fransız Devrimi, köleliği ve mutlak iktidarı feshederek bir “aşma işini” başlatmış olsa da hesapladığından uzak kalmıştır: Bir “yakın devrim”, iktidarın bizzat ilkesine karşı çıkarak, “burjuva liberalizminin inanç açıklaması” olan 1789 Beyannamesi’nin sadece taslağını çizdiği işi tamamına erdirmelidir.

haklarının kökten bir eleştirisini yapmaya götürdüğünü gördük, zira insan hakları bir şekilde devletin mevcudiyetini gerektirecektir. Proudön'un akıl yürütmesinin güçlü noktası açıkça şu fikirde yatar: Esasında Fransız Devrimi'nden çıkan siyasi teoriler ile Eski Rejim'de yürürlükte olan mutlakçı doktrinler arasında kopuştan çok süreklilik vardır: Siyasi otoritenin, kuşkusuz, şurada ya da burada kendine farklı bir köken ve bir meşruluk gösterdiği görülür, ama her durumda, ilkesinin kendisi soru konusu edilmez: "Otorite ve inanç üstüne dayanan Eski Rejim esas itibarıyla ilahi haktan gelmekteydi. Ona daha sonra dahil edilen halkın egemenliği ilkesi mahiyetini değiştirmemiştir; ve bugün ... mutlak monarşi ile anayasal monarşi, anayasal monarşi ile demokratik cumhuriyet arasında ilkeye kesinlikle dokunmayan bir ayrımı sürdürmek hata olacaktır."⁴⁷ Gerek mutlakçılığın açık biçimleri gerekse kılık değiştirmiş biçimleri karşısında, önceden işaret edilen, ortak ret bundan kaynaklanır, "doğrudan yönetim ve doğrudan yasama... felsefenin ve siyasetin şatafatları içinde konuşulan en büyük iki yanılgıdır/saçmalıktır".⁴⁸

Bu çok yönlü devlet eleştirisinin doğrudan doğruya ortaya çıkardığı soru bizzat Proudhon'un *Idée de la Révolution*'da sorduğu sorudur: "hükümetin yerine" ne konmalıdır; biz de şunu ekleyelim, devletin ortadan kalkması hipotezi hangi felsefi temeller üstünde *apaçık* olarak düşünülebilir? Yani: "olumsuz anarşi"den, devletle ilgisi olmayan toplumsal bir örgütlemenin ilkelerini nihayet sağlayacak olan "olumlu anarşizme" nasıl geçilir?

Yapmayı sevdiği sonu gelmez sıralamalardan birinde Proudhon kendi cevabını verir:

47 *Idee générale de la révolution au XIXe siècle*, Paris, Garnier Frères, 1851, s. 282.

48 *A.g.e.* s. 113. Ayrıca bk. s. 118: "Tüm devrimler sadece tiranlığı yeniden tesis etmeye hizmet etmiştir: Bundan, Fransız demokrasisinin yine de en ileri iki ifadesi olan 1793 Anayasasını da 1848'dekini de hariç tutmuyorum."

“Hükümetin yerine koyduğumuz şey....endüstriyel örgütlenmedir. Yasaların yerine koyduğumuz şey, sözleşmelerdir (...). Siyasi erklerin yerine koyduğumuz şey, ekonomik güçlerdir. Eski vatandaşlar sınıfının yerine koyduğumuz şey (...), görev kategorileri ve uzmanlıklarıdır, ziraat, sanayi, ticaret vs. Kamusal gücün yerine koyduğumuz şey, ortak (kolektif) güçtür. Sürekli orduların yerine koyduğumuz şey, endüstriyel şirketlerdir. Polisin yerine koyduğumuz şey, çıkarların özdeşliğidir. Siyasi merkezleşmenin yerine koyduğumuz şey, ekonomik merkezleşmedir.”⁴⁹

Olumlu anarşinin bu veçhelerinden her biri yorumlamaya değer. Kendimizi asli olanla sınırlarsak, devletle ilgili olmayan toplumsal örgütlenmenin kurucu ilkesinin, açıklanması gereken belli bir sözleşme anlayışı sayesinde, siyasetin yerine kati olarak ekonominin getirilebileceği fikri olduğunu hemen fark ederiz – ki bu yanılısma Saint-Simon, Marx ve Proudhon’da ortaktır.⁵⁰ Sadece sözleşme fikri, gerçekte, Proudhon’un gözünde hiyerarşik olmayan bir toplumsal örgütlenmeye izin verir; yani bu örgütlenmeyi düşündüğümüz seviyeye göre, karşılıklılık (*mutualisme*), komünalizm ya da federalizm diye adlandırılacak “aşağıdan yukarıya” bir toplumsal örgütlenmeye.

Tam mahiyetini anlamak için şunu hatırlatmalıyız, anarşist sözleşme sadece hiyerarşi mefhumuna değil aynı zamanda ortaklık (*association*) mefhumuna da zıttır. “Ben ortaklığı”, diye yazar Proudhon, “aynı haz, aşk ve birçok başka şey gibi, en çekici görünüşü altında, iyilikten çok kötülük barındıran ikircikli bir bağlanma olarak gördüm daima.”⁵¹ Bu sav ile Proudhon 19. yüzyıl ütopyacı geleneğinin bir veçhesine tümüyle karşı çıkar. Ortaklık fikrinin yerine, öyleyse, sözleşmeye katılan her bireyin akli ve özgür bağlanmasını gerektiren *karşılıklılık* (*réciprocité*) düşüncesini

49 A.g.e., s. 284.

50 Bk. P. Ansart, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969.

51 *Idée générale de la révolution...*, s. 83.

koymak gerekir. Toplumsal sözleşme, “karşılıklı” (*synallagmatique*) ve “yer değiştirebilir” (*commutatif*) olmalıdır, öyle ki bir yandan sözleşmenin taraflarından her birinin kaybedeceğinden çok kazanacağı olsun ve öte yandan bütünüyle özgür kalsın, “sözleşmenin kendisi için oluşturulduğu özel konuya ilişkin olan şey hariç”. Demek ki, federalist yapının hakiki köşe taşı oluşturması gereken şey, her bireysel anlaşma sırasında sayısız kere yapılan böyle bir sözleşmedir.

Bu sözleşmenin, ilkesi gereği, devletin yok olmasının ötesinde, siyasi olanın tamamıyla ekonomik olan içinde soğurulmasını hedeflediği, Rousseau’nun toplum sözleşmesi konusunda getirdiği eleştiriyi, özetle de olsa, irdelersek açıkça ortaya çıkacaktır. Bu eleştiri her şeyden önce iki hususa dayanır:

1. En başta, Rousseau’nun toplum sözleşmesi; siyasi iktidarı meşrulaştırmak suretiyle güçlendirmeye meyilli olduğu için Proudhon tarafından reddedilir –bu işlem Proudhon’a göre hükümet ile genel irade (?) karıştırılarak gerçekleştirilir, oysaki aslında “toplum sözleşmesi hükümet sözleşmesinden müstesnadır”.⁵²

2. İkinci olarak –ve bu kuşkusuz en önemli olanıdır– Rousseaucu toplum sözleşmesi toplumun somut yaşamını, yani ekonomik yaşamını kökten biçimde görmezden gelmek konusunda şüphe altındadır: “çalışma konusunda tek söz yok, ne mülkiyet konusunda ne de toplumsal sözleşmenin amacının örgütlemek olduğu endüstriyel güçler hakkında tek kelime var... Onun programı salt siyasidir, sadece siyasi hakları tanır, ekonomik hakları ise tanımaz.”⁵³

Demek ki Proudhoncu toplum sözleşmesinin asıl anlamının ekonomik olduğu görülmektedir. “Yer değiştirebilir adalet, sözleşmelerin hakimiyeti, *başka bir deyişle*, ekonomik ya da endüstriyel rejim, işte bunlar ortaya çıkışıyla eski sistemleri feshedecek fikrin

52 A.g.e. s. 124.

53 A.g.e., s. 131.

farklı eşanlamlılarıdır.”⁵⁴ Komünizmin, Proudhon’un övmekten kaçınmadığı büyük değeri, “burjuva sisteminin yaptığı gibi, politika ve ekonomi politiği bölmek ve bunları iki ayrı ve tezat düzen yapmak yerine”, “ilkelerinin özdeşliğini [doğrulamak] ve sentezlerini gerçekleştirmek” gerektiğini fark etmiş olmasıdır, zira şu doğrudur ki “ekonomik birlik” “fikirlerin ilerlemesiyle siyasi birliğin yerini almaya yöneliktir”, yani, yine Proudhon’un taklit edilemez üslubuyla söylersek:

“Siyasi rejim ile ekonomik rejim arasında, yasalar rejimi ile sözleşmeler rejimi arasında, mümkün bir kaynaşma yoktur, şuna karar vermek gerekir: Sığır sığır olmaya devam ettiğinden kartal haline gelemeyiz, ne de yarasa salyangoza dönüşür. Aynı şekilde toplum, herhangi bir derecede kendi politik biçimini muhafaza ederek, ekonomik yasaya göre örgütlenemez.”⁵⁵

Devlet eleştirisinin nihai önvarsayımı tam bir aydınlığa kavuşur: Proudhoncu anarşizm tarafından harfî harfine ilke olarak ileri sürülen ve kullandığı metaforlara değin sürekli olarak görülen şey şudur; devlet *ölü* bir insan yaratımıdır (*artefact*), oysa kendi başına bırakılan toplum ahenk içindedir, çünkü *yaşayan* bir varlığa benzer: işte bu yüzden “kendi yaşamına sahip daha üstün bir varlık olarak düşünmemiz gereken ve dolayısıyla bizim tarafımızdan keyfî yeniden inşa fikrini dışlayan toplumun kendisine dokunmak söz konusu olamaz”.⁵⁶

Siyaset felsefesinde, organizma ile benzerlik kuran metaforların kullanıldığı, sık sık olmuştur. Ancak Proudhon bunlar arasında en ölümcül olanı seçer: Yaşam metaforu. A. Philonenko’nun gösterdiği gibi,⁵⁷ organizma, modern düşüncede, üç modele göre tasarlanır:

54 A.g.e., s. 124.

55 *Idée générale de la révolution...*, s. 282.

56 A.g.e., s. 80.

57 Bk. “Kant und die Ordnungen des Reellen”, *Études kantienne*s içinde, Vrin, 1982.

1. *Mekanik* model; –Kartezyencilikte (bir anlamda da, bizim çağdaş moleküler biyolojimizde!) görüldüğü üzere– organizmayı, kuşkusuz incelikle yetkinleştirilmiş ama yine de salt düzenekçiliğin yasalarına indirgenebilir olan bir makineye, bir otomata indirger.

2. *Örgenli varlık* (*l'être organisé*) modeli; henüz canlı değildir ve tipik örneği bitkidir. Örgenli varlığı vasıflandıran şey –ki Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* ilk kez *bu anlamda* betimler–; bireyselliğinin henüz *görelî* olmasıdır: Örneğin bir ağacı *bir* birey olarak düşünebiliriz, aynı zamanda bu ağacın her dalına bir birey olarak da bakabiliriz, zira bir dalı bir başka ağaca aşılayabiliriz ya da daha basiti onu yere ekebiliriz. Bu modelin siyasi düzleme taşınması kesinlikle dikkat çekici özelliklere sahiptir: Örneğin, toplum sözleşmesini, sayesinde bireylerin ortak bir gövdede topaklandığı bir aşıya benzer olarak tasarladığımızda, kullanılan metafordan apaçık olarak, bu şekilde tesis edilen her toplumsalda, her bireyin özerk, (aynı dalın, deyim yerindeyse, onu taşıyan ağaçtan bağımsız olması gibi) diğerlerinden bağımsız bir varlık olarak kaldığı anlaşılır. Bütün parçaları soğurmaz.

3. Buna karşılık Yaşam düzeyinde vuku bulan şey budur (ama örgütlenme [*organisation*] ile karıştırılmaması gerekir): Yaşam *mutlak* bireyselliğin alanıdır, şu manada ki canlı bir varlığın (organları değil de) eklemlenmiş üyeleri/azaları, ağacın dallarından farklı olarak, hiçbir ayrı varoluşa sahip olamaz. Politik gövdeyi (*corps politique*) canlı bir varlıkla karşılaştırmak, bireylerin (üyelerin) hiçbir özerk varoluşu olmadığını ve bütünün, kapsadığı ve nihayetinde yaşamalarına imkân tanıdığı parçaları soğurduğunu ileri sürmektir.

Devletsiz toplum teması tehlikesiz değildir. Proudhon'un yaptığı insan hakları eleştirisi bize yine bunun yeni bir ispatını sağlar. Toplumsal örgütlenmeye dair “dirimselci” (*vitaliste*) bir anlayış lehine toplum-devlet bölünmesini silmeyi iddia ederken, Proudhon, bizce, anarşist düşüncüyü totaliter bir yamaca sürükler –ki bu zaten siyasetin ekonomi lehine tasfiyesi temasından kestirilir.

Tersine simetrik önvarsayımlarla –çünkü bu, en azından ilk başta, devletin toplum üzerindeki denetimini artırmaya meyleder– insan haklarının Marksist eleştirisi de, devlet-toplum bölünmesini ortadan kaldırma hedefi dolayısıyla, sorunlu sonuçlara götürür.

3. İNSAN HAKLARININ MARKSİST ELEŞTİRİSİ⁵⁸

Bu eleştirinin büyük temaları gayet iyi bilindiğinden, burada kısa ve öz olmakta mahsur görmüyoruz. İnsan Hakları Beyannamesi'nin Marksist analizi elbette “burjuva devrimi” yorumunun genel çerçevesi içine yerleştirilmelidir. Bu devrimin Marx'a göre nasıl sivil toplumdan ayrılmış bir devletin oluşumuna vardığı bilinmektedir. Bir devlet ki kendine evrenseli hedefliyor görünüşü verirken aslında sadece bireysel çıkarların (sermayedarlar) toplum içinde başını alıp gitmesine imkân tanımaya yönelik bir araçtır. “Topluluğu özel mülkiyetten kurtararak, devlet, sivil toplumun yanında ve onun dışında özel bir varoluş kazanmıştır, ama bu devlet; burjuvaların zorunluluktan hem içerde hem de dışarıda karşılıklı olarak mülkiyetlerini ve çıkarlarını teminat altına almak için oluşturdukları bir örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir.”⁵⁹ Marx'ın çeşitli bildiriler konusunda *Yahudi Sorunu* adlı kitabında yaptığı kılı kırk yaran, ama göreceğimiz gibi seçici olan incelemesi işte bu bakış açısına yerleşir. Hemen, *insan* ile *vatandaş* arasındaki ünlü ayrımın –ki bu ayrımla, evrenselin gerekliliğinin doğrulayacağı bir düzeyin, yani vatandaş düzeyinin yalıtılması amaçlanır– nasıl aslında ancak insanlar arasındaki ilişkileri yönetmeye devam eden özel çıkarların serbest oyununu daha emin bir şekilde güvence altına almak için yapıldığının altını çizer. Habermas'ın yazdığı gibi, “Marx burjuva devrimini

58 İzleyen bölümde, önemli değişiklikler yapmadan, E. Pisier-Kouchner ile birlikte *Encyclopedia Universalis* için çağdaş toplumlarda insan hakları konusu üstüne yazdığımız bir makalenin bazı sayfaları yinelenmektedir.

59 Bk. *Alman İdeolojisi*, II, 2.

insanların değil vatandaşların özgürleşmesi olarak anlar: Yasa önünde özgür ve eşit olarak tanınan insanlar yine de serbest-mübadeleyle dayanan bir toplumun denetimsiz doğal ilişkilerinin insafına kalmışlardır.”⁶⁰ Burjuva toplumu demek ki ilan edilmiş niyetlerinin yüce gönüllülüğüne rağmen ya da daha ziyade bizzat bu yüzden, esas itibarıyla, *özel* çıkara yönelmiş ve bireyleri birbirinden yalıtmaya meyilli güç ilişkilerine dayanan *bencil* bir toplum olmayı sürdürür: “Yasada ve hakta kendiliğin/benliğin (*soi*) olumsuzlanmasını zorunlu kılan, tam da birbirinden bağımsız bireylerin bu zaferidir, bir zafer ki bu temel üstünde, toplumsal davranış söz konusu olduğunda, ancak bencil olabilir; [bir ülkü uğrunda gösterilen] bu özveri aslında istisnadır, şahsi menfaatin ileri sürülmesi ise kural”⁶¹ –işte bu yüzden Marx, Beyanname konusunda yaptığı yorumda, her bir insan hakları tümcesinde yer alan, beyannamenin hem özgürleştirme hem de gizleme işlevine sahip olduğu bu bencilliği ortaya çıkarmaya girişir.

Böylece örneğin, 1793 Anayasası’nın 6. maddesinde, özgürlüğe dair “başkasının haklarına zarar vermeyen her şeyi yapmak insanın tasarrufundadır” şeklindeki tanımın ardında, belirgin olan, sivil burjuva toplumunun içinde bireyin monadik karakteridir. “Öyleyse özgürlük başka hiç kimseye zarar vermeden her şeyi yapma ve buna teşebbüs etme hakkıdır. İçinde herkesin başkası için zararlı olmadan hareket ettiği hudut yasa tarafından belirlenir... söz konusu olan, yalıtılmış, kendi üstüne kapanmış monad olarak insanın özgürlüğüdür.”⁶² Marx, 6. madde için yaptığı yorumun devamında, özgürlüğün bu tanımının hakiki anlamının nasıl onun salt negatif karakterinde, insanlar arasında ilişkiler tesis *etmeyip* tersine bunların ayrılmasına, hatta çatışkalarına imkân tanınması olgusunda yattığını vurgular. 1795 Anayasası’nın 8.

60 *Théorie et Praxis*, Payot, 1985, s. 133

61 *Bk. L'idéologie allemande*, Ed. Sociales, 1968, s. 362 vd.

62 *La Question juive*, Aubier, 1971, s. 103.

maddesine göre “toplum tarafından üyelerinin her birine kendi kişiliğini, haklarını ve mülkiyetini muhafaza etmesi için sağlanan korumadan” ibaret olan güvenlik gereği altında, Marx’a göre –“soykütüksel” okumasına diğer bir örnek– gün ışığına çıkartılması gereken, “burjuva toplumunun en üst kavramı, polis [şehir] kavramı”dır, öyle ki “güvenlik kavramıyla, burjuva toplumu kendi bencilliğinin üstüne yükselmez”, tersine onda kendi teminatını bulur.⁶³ Aynı işlemi haklardan-özgürlüklerden her birine uygulayan Marx şu sonuca varabilir; “burjuva toplumunun üyesinden başka bir şey” olmayan “vatandaştan ayrı insan” “bencil insan”dır, “insandan ve topluluktan (*collectivité*) ayrılmış insan”dır.⁶⁴

Demek ki, 1848 Devrimi’nin parlak analisti Marx çekinmeksiz, tercihini talepler olarak hakların savunulmasından yana kullanacaktır, hatta bunu yaparken onları özgürlükler olarak haklara karşı savunacaktır. Zira parlamenter kurumlar, ve daha genel olarak kamu özgürlükleri karşısındaki hor görüşü büyüktür. Bu noktada her şeyin ötesinde kanaatini kuvvetlendiren şey, elbette, Haziran günlerinden önce kaleme alınan ilk anayasa tasarısında yer almış çalışma hakkıdır: “Çalışma hakkı burjuva toplumunda karşıt anlam taşır, beyhude, acınası bir arzudur: Ama çalışma hakkının arkasında, sermaye üstündeki iktidar vardır, sermaye üstündeki hakkın arkasında ise, üretim araçlarının sahiplenilmesi, bunların birleşik işçi sınıfının buyruğuna verilmesi, yani maaşın, sermayenin ve bunların karşılıklı ilişkisinin ortadan kalkması.”⁶⁵ Daha ileride bu çözümlemenin Tocqueville’inkine ne kadar yakın olduğunu göreceğiz –her ne kadar, belirtmek gerekir ki, çalışma hakkını değerlendirmeleri kökten biçimde karşıt olsa da. Şimdilik sadece şunu saptamak önemlidir; Marx’ın özgürlükler

63 A.g.y.

64 A.g.y.

65 *La lutte de classe en France*, “10-18”, s. 112. [Fransa’da Sınıf Savaşları 1848-1850, Sol, 1996].

olarak haklara karşı yaptığı eleştiri mantıksal olarak devletin toplum üstündeki bütünsel egemenliğinin tesis edilmesi tasarısı içinde yer alır. Böyle bir tasarının, en azından bilkuvve, totaliter içerimlere sahip olduğunu C. Lefort bize “Droits de l’homme et politique”⁶⁶ [İnsan Hakları ve Politika] başlıklı makalesinde bariz biçimde göstermiştir.

Gerçekten de Lefort’a göre –ki bu alanda onu izlememek mümkün mü?– eğer Doğu’nun totaliter rejimlerinde insan “geçmişte asla olmadığı kadar insandan koparılmış ve topluluktan ayrılmış” halde bulunuyorsa “...bunun sebebi kuşkusuz, görüşlere, özgürlüklere, mülkiyete ve güvenliğe sahip olma hakkından yararlandığından özel yaşamın sınırlarına, monad statüsüne yerleştirilmiş olması değil, bunlardan yararlanmanın ona yasak olmasıdır”.⁶⁷ Bundan ötürü Lefort, Marx’ın Beyanname eleştirisi-ne karşı yadsınması pek mümkün görünmeyen üç itiraz yükseltir.

– Her şeyden önce, Lefort Marx’ı bizzat kendini burjuva ideolojisi tuzağına düşmeye bırakmış olmasından ve görünüşle yetinerek Beyanname’nin hâlâ yüzeysel bir okumasını yapmasından dolayı eleştirir: “Marx, başka vesilelerle, ama aynı zamanda başka amaçlarla, bozmakta büyük ustalık gösterdiği bir tuzağa düşer ve bizi de içine çeker: İdeoloji tuzağı. Pratikte ne anlam ifade ettiklerini, toplumsal yaşamda hangi altüst oluşa sebep olduklarını incelemeden, kendini hakların ideolojik versiyonunun mahpusu olmaya bırakır.”⁶⁸

– İşte bu, Marx’ın, açıkça, onun Beyanname’nin kökten ben-cillik terimlerinde yaptığı okumayla tutarsız olan maddelerini ve özellikle sadece görüş özgürlüğünü değil aynı zamanda “düşüncelerin ve görüşlerin özgür iletimi”ni öne süren 10. ve 11. maddelerini nasıl sessizlikle geçmeye mecbur kaldığı olgusunu

66 *Libre* dergisinin 7. Sayısında yayınlanmıştır, Payot, 1980.

67 *A.g.y.*, s. 11.

68 *A.g.e.*, s. 14.

aydınlığa kavuşturur”; “görüş özgürlüğünün bir ilişkiler özgürlüğü olduğunu, kendinden çıkmanın ve söz, yazı, düşünce yoluyla başkalarına bağlanmanın insan hakkı, insanın en değerli haklarından biri olduğunu görmemek için”, kısacası; Beyanname’nin, erimi burjuvazinin sözde çıkarlarını çoktandır aşan hakiki bir “kamusal alan”ın imkânını açtığı olgusunu görmezden gelmesi için “Marx’ın kendi burjuva devrimi şemasına takılıp kalması mı gerekir?”⁶⁹

– Nihayet –ve bu, sorunun esasıdır–, Lefort çok doğru olarak, Beyanname’de belirtilen hakların salt biçimsel ve karşı-tarihsel olacakları –işlevleri pek tabii burjuva sınıfının çok somut ve çok tarihsel çıkarlarını maskelemek olacak biçimcilik ve karşı tarihsicilik– şeklindeki eleştirinin önvaryayımını reddeder. Fakat Marksizmin biçimsel haklar ve gerçek haklar arasında yaptığı ayrımı zemin teşkil eden bu akıl yürütme, tuhaf biçimde Fransız Devrimi’ni küçümseyen en gerici olanlar tarafından çoktan seferber edilen akıl yürütmeleri hatırlatır: İnsan haklarının ereğini gerçekten anlamak için asli önemde olan, belli bir “belirlenimsizliğin” bunların eleştirel erimi/getirisi için zorunlu olduğu şeklindeki fikri ıskalar. Gerçekten de evrensel, dolayısıyla soyut hedefleri olduğu içindir ki bu haklar, bugün de, tarihsel gerçekliği tamamen değişken olabilen toplumsal ve siyasi mücadelelere referanslar sağlayabilir. “İnsan hakları ilan edilince, denir, belirlenimsiz insan kurgusu beliriverdi. Marksizmden esinlenen, ama aynı zamanda muhafazakar olan tüm eleştiriler, onu yıkmak üzere bu kırılğan kalenin içine dalıverir. Joseph de Maistre şöyle haykırıyordu: İtalyanlarla, Ruslarla, İspanyollarla, İngilizlerle, Fransızlarla karşılaştım, İnsanı ise tanımıyorum; ve Marx sadece somut, tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş, sınıf koşulları tarafından biçimlendirilmiş insanlar olduğuna hükmediyordu. Daha az mahir olmakla beraber, birçok çağdaşımız soyut insancılıkla alay etmeye devam ediyor.”⁷⁰

69 A.g.e., s. 16.

70 A.g.e., s. 24.

Ne anarşizm ne de Marksizm özgürlükler olarak haklara tutarlı bir statü vermeyi başarıyorsa, bunun sebebi demek ki, devlet-toplum bölünmesinin gerçek bir silinişi tasarısıyla harekete geçerken, aynı zamanda bu hakların imkânının asli koşullarını da ortadan kaldırmalarıdır. Buna karşılık, devletin sınırlarının teorisi olarak liberalizm bu özgürlükler olarak hakların doğal yeri olarak görünüyorsa da, ona sağladığı temelin tüm güçlüklerden azade olduğu hiç de kesin değildir. Önsözde önerdiğimiz gibi, liberal düşünce, başlangıcından beri, Amerikalı “kurucu babalar”da, ama belli bir ölçüde de Fransız liberalizminde çoktan tespit edilebilir olan ve bir Hayek’in neo-liberalizminde hukuki olanın ekonomik olandan tamı tamına çıkarılabileceği iddiası biçimi altında bugün şaşırtıcı bir netlikle, hatta bir naiflikle yeniden su yüzüne çıkan “ekonomist” ve tarihsici ayartı diye adlandırılabilir şey tarafından kat edilmiştir. Öte yandan, insan haklarının ikinci yamacı olan talepler olarak haklar konusunda, liberalizmin yine baştan beri kökten bir hasımlık konumu benimsediği açıktır. Öyleyse insan haklarının iki tipi karşısındaki tutumu konusunda şimdi liberal geleneği sorgulamak gerekir.

II.

DEĞER OLARAK DEVLET VE TOPLUM BÖLÜNMESİ: LİBERALİZM VE İNSAN HAKLARI

Eğer liberal gelenek, Constant'dan günümüze bu konudaki muhtelif yön değişiklikleri ne olmuş olursa olsun, durmadan, devlet ile toplum arasında, iki terimden birinin ortadan kalkmasını gerektirecek bir uzlaşmanın reddi ile tanımlanmışsa, açıktır ki, toplum üyelerinin çoğunluğu ile iktidarı, başka bir deyişle devlet aygıtını yürüten azınlık arasındaki farkı ya da mesafeyi güvence altına almak için, onun, sivil ile politik arasında total (totaliter) bir kaynaşma riskini önlemeye elverişli, aşılabilir bir “emniyet subabı” üstüne vurgu yapması gerekmiştir. 18. yüzyılın Amerikan ve Fransız Beyannamelerinden bile önce, geriye dönük olarak “liberal” diye adlandırılan büyük yasa belgeleri (*charte*) vasıtasıyla bu amaca dönük olarak devlet otoritesi tarafından ihlal edilemez, temel haklara bir ilk atfın söz konusu olduğu bilinmektedir (1215 tarihli *Magna Carta*, 1640 tarihli *Star Chamber Acte* [*Camera stella-*

ta], 1670 tarihli *Habeas Corpus*,¹ 1689 tarihli *Bill of Rights* [*Haklar Beyannamesi*].² Böylece, 1215'ten itibaren, Topraksız Jean'ın *Magna Carta*'sı 28. maddesinde şunu ilan eder: "Hiçbir Kale Muhafızı veya bizim herhangi bir görevlimiz bir başkasının buğdayına ya da taşınır mallarına, parasını nakit olarak anında ödemedikçe ya da bu ödemeyi geciktirebileceğine dair satıcının izni olmadıkça, el koyamaz".³ O halde, mutlakçılık eleştirilerinininkine ve liberal savların kökenine kesin biçimde koşut bir insan hakları öntarihi zahmetsizce⁴ yeniden tesis edilebilir.⁵ Liberalizmin kurucusu olan, devlet ile toplum arasındaki bölünmenin değerlendirilmesi, liberal gelenek içinde, burada özgüllüğünü ölçmek ve muhtemel güçlüklerini sınamak istediğimiz, insan hakları üstüne bir söylemin ısrarlı mevcudiyetini içerir. Bu amaçla, özgünlüğünün diğer insan hakları yorumlarına göre doğrulanacağı kesin anda –yani, daha önce kaydettiğimiz gibi, 1848'de, sosyalistler ve liberaller arasında çalışma hakkının anayasaya konması imkânı konusunda yapılan tartışmalar esnasında– bu söylemi anlamak bilhassa uygun gibi görünmektedir.

1 Kelimesi kelimesine "Bedenine sahip ol" manasına gelen kavram haksız tutuklamayı yasaklayan kanundur. Örfi hukukta, bir mahkeme ya da yargıçça çıkarılan ve gönderildiği kişi ya da kurumdan gözaltında tuttuğu kişiyi belirli bir amaçla mahkeme önünde hazır bulundurmasını isteyen yazılı ve yargısal emir. Geçmişte olduğu gibi bugün de çok değişik alanlarda başvuru yargısal emrin en önemli türü, birey özgürlüğünü çiğneyici işlemleri gidermek için bir tutuklamanın yasallığını yargıç kararına bağlayan *habeas corpus*'tur [ç.n.].

2 Bu bildiri ile kral ile parlamento arasındaki ilişkiler düzenlenmiş, Parlamento'nun kral karşısındaki üstünlüğü resmîyet kazanmıştır. [ç.n.].

3 *Magna Carta* (Büyük Sözleşme), Kabalcı, 2009, s. 39, çev. Çiğdem Dürüşken.

4 Örneğin bk. P. Léimieux, *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, PUF, 1983, böl 5: "Rédécouvrir les droits de l'homme".

5 Bu konuda bk. B. Barret-Kriegel, *L'État et les esclaves*, Calmann-Lévy, 1979, s. 53 vd.: "Les droits de l'homme"

1. ÇALIŞMA HAKKI KONUSUNDA TOCQUEVILLE'İN GETİRDİĞİ ELEŞTİRİ

Mayıs 1848'te kolayca yasama Meclisine seçilen⁶ Tocqueville gerçekten de, aynı yılın Eylül ayında meclisi bölen çalışma hakkı üstüne tartışmalara etkin olarak katılacaktır. 12 Eylül'de, çalışma hakkı sorununu eksiksiz bir açıklık ve kesinlikle, toplum karşısında devletin rolü konusunda sosyalistlerle liberalleri (Tocqueville "demokratlar" der) karşı karşıya getiren daha genel bir ihtilafın içine yeniden oturtmak gayesiyle mecliste bir konuşma yapar. Hatırlatalım ki, talepler olarak hakların ilk gerçek örneği olan çalışma/iş hakkı, 25 Şubat itibarıyla geçici hükümet tarafında ilan edilmiş ve ona bir içerik vermek maksadıyla iki kurum oluşturulmuştu: Kamu İşleri Bakanlığı'nın himayeleriyle, işsizlere iş sağlamaya yönelik *ulusal atölyeler* ve, Louis Blanc'ın ifadesiyle, "Meslek örgütleri" tasarıları önermek ve patronlar ile işçileri karşı karşıya getiren bazı ihtilafları çözmekle görevli *Çalışanlar İçin Hükümet Konseyi*. Haziran günlerinin, meclis tarafından siyasi olarak tehlikeli ve ekonomik bakımdan etkisiz görülen ulusal atölyelere karşı alınan katı önlemlerin ardından patlak verdiğini eklersek, Eylül tartışmalarının duygusal ve politik yükü anlaşılacaktır.

Tocqueville'in konuşması, bu bağlamda, çalışma hakkını, itiraf etmek gerekir ki, geçici Şubat hükümetinin bildirilerine uygun olarak, 1848 Anayasası'na sokmayı hedefleyen Drôme vekili Mathieu tarafından sunulan bir değişiklik önerisini reddettirmeye çalışır. Esas itibarıyla, Tocqueville'in akıl yürütmesi şaşırtıcı değildir: Sosyalizmin isteklerine karşı, Büyük Devrim'in katı liberal değerlerinin öne çıkartılmasından ve devlet yardımının, nasıl tehlike yaratmaksızın hatta saçmalığa kaçmaksızın bir hak olarak düşünülemeyeceğinin gösterilmesinden ibarettir. Ama bu konuşmada çarpıcı olan şey, anayasaya çalışma hakkının

6 Tocqueville'in anayasa komisyonundaki etkinliği için bk. J. -C. Lamberti, "Tocqueville et la Constitution de 1848", *Commentaire* içinde, n° 25, 1984.

sokulmasının getireceği siyasi neticeleri ortaya çıkarırken gösterdiği tutarlılıktır. Bu neticeler ona göre ancak *komünizmin* ya da *sosyalizmin* kurulmasıyla çıkabilir.

Burada bu akıl yürütmeyi neredeyse bütünüyle alıntılanmak gerekir: “Ya da devlet kendisine başvuracak tüm çalışanlara eksikliğini çektikleri işi vermeye girişecektir, ve o zaman yavaş yavaş endüstriyel olmaya sürüklenecektir ve o, her yerde karşılaşılan [bir] sanayi girişimcisi, çalışmayı reddedemeyecek tek girişimci olduğundan... karşı konulmaz biçimde endüstrinin asli, ve çok geçmeden, âdeta yegâne girişimcisi haline gelir... Fakat bu komünizmdir. Eğer, tersine, devlet az önce bahsettiğim ölümcül zorunluluktan kaçıp kurtulmak isterse, eğer kendisine başvuran tüm işçilere kendi başına ve kendi kaynaklarıyla iş vermeyi değil de, işi daima özel işletmelerde bulmalarını gözetmek isterse, ... işsizlik olmayacak şekilde davranmak zorundadır; bu da onu ister istemez çalışanları rekabet etmeyecekleri, ücretleri düzenleyecekleri, bazen üretimi yavaşlatacakları, bazen hızlandıracakları, tek cümleyle çalışmanın büyük ve yegâne örgütleyicisi haline gelecekleri biçimde dağıtmaya [bölüm bölüm ayırmaya] götürür”, ki sosyalizmin özü bunda yatar.

Tocqueville’in akıl yürütmesi, görüldüğü üzere, kendisi de “çalışma hakkının ardında” sermaye ile ücret arasındaki çelişkinin öylece ortadan kalkışını belli belirsiz gören Marx’inkinden çok uzak değildir. Ama Tocqueville’in teşhisi, kuşkusuz, Marx’inkinin karşı kutbunda kalır. Üç karakteristikle –maddi tutkulara başvuru, mülkiyete karşı saldırılar, her bireyin efendisi haline gelen devletin vasi rolü– doğrusu oldukça yavan biçimde tanımladığı sosyalizmde, Tocqueville esasında sadece Modernlerin eşitliğinin hakim olduğu bir dünyanın içine arkaik bir düşüncenin geri dönüşünü görür. Nasıl ki Constant Konvansiyon’da monarşik mutlakçılığın bir kalıntısını görüyorsa, aynı şekilde Tocqueville de sosyalizmi Eski Rejim ile karşılaştırır: “Eski Rejim, gerçekten, şu görüşü serdedir; tek bilgelik devlettedir, tebaalar her daim elerinden tutulması gereken güçsüz ve zayıf varlıklardır ... bireysel

özgürlüklere durmadan ket vurmak, onları rahat bırakmamak, bastırmak iyidir; sanayi'yi düzenlemek, ürünlerin kalitesini garanti etmek, serbest rekabeti engellemek gerekir. Eski rejim, bu noktada, tam sosyalistlerin bugün düşündüğü gibi düşünüyordu.”

Bundan ötürü, Tocqueville'e göre, devlet yardımında kesinlikle *hukuki bir yükümlülük* değil *ahlaki bir ödev* gören 1789 geleceğine geri dönmek lazımdır. Öyleyse söz konusu olan, özellikle çalışmaya ilişkin olarak, “devlete, bugüne kadar dayatılardan daha kapsamlı, daha kutsal bir ödev dayatmak”, “kamusal yardımı (*charité*) artırmak, kutsamak ve düzenlemek”tir; ama şunu da akılda tutmak gerekir ki “burada, çalışanlara devlet üzerinde hak veren hiçbir şey yoktur; burada, devleti, kendini bireysel ihtiyatlılığın yerine, bireysel ekonominin, dürüstlüğün yerine koymaya zorlayan hiçbir şey yoktur.”

Mathieu'nün değişiklik önerisi böylece 146'ya karşı 596 oyla reddedildi, ve daha yakından bakıldığında, taleplerin (*créance*) tanınmasından bazen hoşnut olunan 1848 Anayasası aslında, tekrar edelim ki, 1789'un ya da 1791 Anayasası'nın çok liberal ruhuna görüldüğünden çok daha yakındır. Fransa'nın “toplumun yüklerinin ve avantajlarının giderek daha hakkaniyetli şekilde paylaştırılmasını güvence altına almayı” amaçladığını okuduğumuz Mukaddime'sinin I. Başlığı büyük bir ihtiyat gösterir –aynı şekilde VIII. Başlık'ta, Cumhuriyet sadece “kardeşçe bir yardımla”, “muhtaç vatandaşlara gerek kaynakları ölçüsünde iş sağlamak gerekse çalışacak halde olmayanlara, aileleri yoksa, yardım vermek suretiyle yaşamlarını güvenceye alma” görevini üstlenir. Böyle ifadeler kesinlikle taleplerin fiili olarak tanınmasıyla bir tutulamaz; dahası, bunlar yeni de değildir, zira 1791 Anayasası'nın ilk başlığında şunlar okunuyordu: “Terk edilmiş çocukları büyütme, güçsüz düşmüş fakirleri iyileştirmek ve çalışabilir durumda olup iş bulamayan yoksullara iş sağlamak için *kamu yardımı* genel teşkilatı kurulacak ve örgütlenecektir”. Kısacası kamu yardımı –ama yardım bir hak değildir.

Böylece, 1848 itibarıyla, Tocqueville'in çalışma hakkı üstüne yaptığı konuşma, insan haklarına yapılan bir göndermenin liberal versiyonun özgüllüğünü ve mantığını benzersiz bir berraklıkla görünür kılar: Çünkü siyasetin amacı toplumda ve devletin etkinliğiyle insanların mutluluğunu gerçekleştirmek değildir, söz konusu olan sadece devlet için bireylere mutluluk olarak gördükleri şeyi nasıl isterlerse öyle arama *özgürlüğünü* sağlamaktır,⁷ devlet iktidarını bu özgürlük olarak haklara çifte bir referansla, hem siyasi iktidarın etkinliğinin *telosu* olarak (söz konusu olan bu özgürlükler alanının korunmasını temin etmektir) hem de bu etkinliğin *sınırı* olarak (böyle bir amacın ötesinde, “taleplerin” hesaba katılması devletin ihtiyaçların tatmini sürecine artan müdahalesini meşru kılacaktır) *tanımlamak* gerekir. *Özgürlükler olarak hakları talepler olarak haklara karşı*— o halde liberal konumun ilkesi tesbit edilmiştir: Tek ve sahici insan haklarına (özgürlükler olarak haklara) yapılan referans “devletin uğraşabildiği ve uğraşmak zorunda oldukları ile bireysel iradelerin özgür oyununa bırakmak zorunda oldukları arasındaki hududu belirlemeye imkân tanıyan kuralı”⁸ sağlar.

Ne kadar berrak ve açık olursa olsun, insan hakları konusuna dair bu liberal yorum, yine de, liberal savların (doğrudan, “devlet etkinliğinin sınırlarına”⁹ seslenen antitotaliter içeriği sebebiyle) bugün yeniden kazandığı itibarın unutturma yolunda olduğu belli sayıda zorluğun yükü altında ezilmektedir. Burada kendimizi, Constant ve Tocqueville'den beri tohum halinde bulunan, ama sonraki liberal —özellikle de çağdaş— geleneğin geniş ölçüde açıklık getirdiği bu güçlüklerden ikisini saptamakla sınırlayacağız:

7 Bu konuda bk. B. Manin'in mükemmel makalesi “Les deux liberalismes: marché ou contre-pouvoirs”, *Interventions*, Mayıs-Haziran-Temmuz, 1984, s. 12.

8 *A.g.e. s. 14.*

9 Bk. Humboldt'un 1792'de yazılan ve 1867'de Fransızcaya çevrilen eserinin adı: *Essai sur le limites de l'action de l'État.*

Bir yandan, önsözümüzde zaten işaret edilen, “toplumsal adalet buyruğunu es geçme”¹⁰ eğilimi; öte yandan –çok nadiren analiz edilen ve dolayısıyla daha dikkatli bir incelemeye layık olan bir mantığa göre– belki de, kendisine karşı yine de çoğu kez bir tür panzehir olarak liberalizmin öne çıkartıldığı Marksist gelenekte olduğu kadar kökten bir tarihsiciliğin benzersiz bir yeniden yüzeye çıkışı.

2. TALEPLERİN TARTIŞMA KONUSU EDİLMESİ VE TOPLUMSAL ADALETİN REDDİ: GUIZOT VE DEMOKRASİNİN ELEŞTİRİSİ

Constant’dan Guizot’ya, deyim yerindeyse, ilk kaymanın aşamalarını analiz etmeyeceğiz.¹¹ Kendimizi bunun kısa ama önemli bir metindeki etkilerini saptamakla sınırlayalım; bu metinle, 1849’da, Guizot seçilmiş başkan Louis-Napoléon Bonaparte’a tüm özgürlükleri mayınlayan ve kendisine çare bulunması –yani “demokratik tapınma”– getirilmesi gereken “kötülük”ü göstermek ister. *De la démocratie en France* [*Fransa’da Demokrasi*], “tüm partilerin atıfta bulunduğu” “demokrasi” sözcüğü altında bugün “karmaşa”nin, daha kesin olarak “toplumsal savaş karmaşası”nın¹² gizlendiğini göstermeye çalışır. “Gerçekten de” diye açıklar Guizot Constant’dan miras kalan sözcüklerle, “ulusun sayısal çoğunluğunun biricik iradesi”ni iktidara taşıdığında, “demokratik Cumhuriyet” oldu olası despotizm eğilimine sahiptir, çünkü “tüm vatandaşlar”ı iktidara ortak etmek iddiasındayken, iktidara karşı tüm güvensizliğini kaybeder ve ona sınırlar koymayı ihmal eder: “Karşılıklı olarak birbirini denetlemek ve durdurmak üzere ayrı ve kendi başlarına kuvvetli erkler yok. Güvenli gölgesinde çeşitli hakların ve çıkarların kök salabileceği sağlam surlar yok.

10 J. Juillard, *Interventions* içinde, Mayıs-Haziran-Temmuz, 1984, s. 3.

11 İtiraf edelim ki Guizot’nun ele alacağımız metni kuşkusuz en iyi olanı değil ve eserinin diğer cepheleriyle ilgilenmemize kesinlikle mani değil. Bununla birlikte düşüncesinin bu boyutu ihmal edilemez.

12 Guizot, *De la démocratie en France*, Paris, V, Masson, 1849, s. 42.

Hiçbir güvence örgütlenmesi, devletin merkezinde ve hükümetin tepesinde hiçbir dengeleyici güç yok.”¹³ Kısacası, “vatandaşların bireysel özgürlükleri” (“siyasi özgürlük”) böyle bir despotizmin hüküm sürdüğü yerlerde esas itibarıyla tehdit altında olduğundan, geriye devletin karşısına “ayaklanma hakkı”nı¹⁴ koymak kalacaktır—demokratik Cumhuriyet böylece tüm despotizmlerin özünde bulunan riski, yani “toplumsal savaşım” karmaşası doğurma riskini alır. Bu “sınırsız tehlike” karşısında, “toplumsal barış”ı korumak için, demokrasinin hilesi, diye düşünür Guizot o zaman, “toplumsal Cumhuriyet (toplumsal devlet) fikirlerini” geliştirmekten ibaret olacaktır: Kuşkusuz “vatandaşların bireysel özgürlükleri” “ulusun sayısal çoğunluğu”nun bu despotizmi tarafından tehdit edilir, ama bu fedakârlığa kolayca razı olunur çünkü yanı sıra, tam da en büyük sayıda olanlar tarafından, vakti zamanında “bazı insanlara, bazı ailelere, bazı sınıflara” mahsus olan ve bugün “tüm insanlar” için bir “eşit hak”kın konusu olarak ilan edilen bu *mutluluğun* elde edilmesi gelir. “Tüm insanlar[ın] mutluluk için hakka, aynı hakka, eşit bir hakka sahip” olduğunu ileri sürerek, toplumsal devlet (ki Guizot her şeyden önce “M. Proudhon ve arkadaşları”nı hedef almaktadır) “insan hazinesinin [bir] kısmı”nın birilerinin lehine her türlü “müsadere”sini “hukuka/hakka karşıt” olarak reddedecek ve herkesin “yaşamın eşit derece ulaşılabilir olan nimetlerini bulması” gerektiğini iddia edecektir: “mutluluk veren nimetlerin” “tüm insanlar arasında eşit paylaştırılmasını ve evrensel tasarruf hakkını sağlamak”, işte şu halde “peşinden koşulan ve ulaşma umudu beslenen amaç” budur. Kısacası demokratik Cumhuriyet, doğurduğu despotizm aracılığıyla ve temsil ettiği kitlelerin hoşuna gitmek için, “insanlarda sadece yalıtılmış ve geçici varlıklar gören”, “yaşamda ve bu dünya üzerinde, her bir kişinin aynı sıfatla ve başka bir erek olmaksızın

13 A.g.e., s. 43.

14 A.g.e., s. 44.

sadece kendi hesabına hayatının idamesini ve kendi hazzını elde etmek için davrandığı yaşam tiyatrosu olarak” görünen toplumsal devlete doğru götürür, “*insanlığın* mutluluk hakkını ileri sürme bahanesiyle, “yol açılan şey tam da *hayvanların* durumudur”: “Onlar arasında, bağ yoktur, bireylerin ardından yaşamaya devam eden ve herkese yayılan bir eylem/etkinlik yoktur; süreğen mal edinme yoktur, miras aktarımı yoktur...; sadece ortaya çıkan ve geçip giden bireyler vardır”, tek cümleyle: “toplumsal devlet, insan türünü ortadan kaldırır.”¹⁵ Böyle bir yozlaşmışlık mantığı karşısında, Guizot denemesinin sonunu, hiç kuşku yok ki; imtiyazların ve şahsi sivil hakların feshedilmesiyle, “insan toplumları tarihinde yeni ve büyük bir olay” ne kadar emin biçimde vuku bulsa da, “aynı yasaların ve eşit hakların” “derin biçimde farklı ve eşitsiz toplumsal koşulları”¹⁶ dışlamasının değil tam tersine korumasının gerektiğini yeniden doğrulamaya ayırır: Tek bir sınıf (ve onu temsil eden parti) iktidarı kendi münhasır menfaati için müsadere etmeye yeltendiği sürece imkânsızlaşacak “toplumsal barışa doğru büyük bir adımın atılmasını”¹⁷ gerçekleştirecek, yalnızca “doğal unsurlar” olarak “farklı sınıflar”ın tanınmasıdır. Demek ki toplumsal devlet (toplumsal Cumhuriyet) haline gelen demokratik Cumhuriyet’ten ötürü insan türünün yıkımından kaçınmak için, “toplumun tüm koruyucu güçlerinin... sıkı sıkıya bir araya gelmesi”¹⁸ gerekir. Eşitsizlikleri koruyucu enerjiye elbette kalıcı toplumsal bir barışın gerçek koşulu olan sefalet sorununun (siyasi değil) *ahlaki* olarak göz önünde tutulmasının katılması gerekecektir: “toplumsal sorunlarda”, söz konusu olan “siyasi düzenek” değildir, ama “Hristiyan erdemleri”nin, “inanç, yardımseverlik ve umut”un yeniden canlandırılması yeterlidir; o

15 A.g.e. s. 59 vd.

16 A.g.e., s. 74.

17 A.g.e., s. 106.

18 A.g.e., s. 125.

zaman “yeryüzünün büyükleri olan zenginler, başka insanların sefaletlerini gidermek için adanma ve sebatla çalışacaklardır” ve “yeryüzünün küçükleri olan yoksullar da Tanrı’nın isteklerine ve toplumun yasalarına boyun eğecektir: Düzenli ve devamlı çalışmada ihtiyaçlarının tatminini, ahlâki ve basiretli bir davranış içinde yazgılarını iyileştirmeyi, insana başka yerde vaat edilmiş gelecekte avuntu ve umut arayacaklardır”.¹⁹

Mizaca göre, varılan bu sonuçlar için bunaltıcı ya da anlamlı diye hüküm verilecektir. Daha uzun bir analiz her halde, Constant’dan (genel iradenin despotizminin eleştirisi) ve *Amerika’da Demokrasi*’nin Tocqueville’inden (demokratik ülkelerde bireyselliliğin reddi) beri mevcut olan temaların ve motiflerin burada nasıl liberal düşüncenin bazı özelliklerini sert biçimde suçlayan bir bakış açısına maruz bırakıldığının altını çizecektir. *Özgürlükler olarak haklar ve talepler olarak haklar (mutluluk hakkı) karşılığının; bu karşılıktan hareketle toplumsal haklara –bunların dikkate alınmasını sadece “Hristiyan erdemler”e bırakmayı engelleyecek– kesin bir statü vermeye kesinlikle uğraşılmadığında yetersiz olduğu ortaya çıkar.* Burada, liberal geleneğin (zaten, tekrar edelim, haklı olarak özgürlükler olarak haklardan ayırdığı) talepler olarak hakları düşünme konusundaki yetersizliğinde, insan hakları üstüne böyle bir söylemin evvela önemli bir güçlüğü vardır –bu siyasi teoride alt edilemez biçimde zaman aşımına uğrarmış gibi görünen şeye dair, daha genel olarak, açığa çıkarıcı bir güçlük: Toplumsal adalet ihtiyacı/gerekliği “kalplere ve zihinlere girmiştir”²⁰ –yalnızca tanınması kuşkusuz siyasi teorinin yerini tutmayan, ama yadsınması da bir teoriyi, ne kadar anlaşılır olursa olsun, modernitenin koşullarının kendisiyle uyumsuz kılan bir olgudur bu.

Yine de, toplumsal adalet konusundaki hor görüsünü ifşa ederken, liberal geleneği ve onun kaynaklarını hafife almamak

19 A.g.e., s. 130-131.

20 P. Julliard, alıntılan makale, *Intervention* içinde, s. 3

gerekir: Bu konuda abartılı olan, F. –A. Hayek’in yakın zamanlı eseri gerçekten de, radikal bir liberalizmin, özgürlükler olarak haklar ile talepler olarak haklar ayrımını zirvesine taşıyıp, kendini Guizot’nun metinleriyle sınırlayarak eleştiriye sanılabileceğinden daha sıkıntılı kıldığını gösterir. Buna karşılık, talepler olarak hakların tahliyesini desteklemek için Hayek tarafından geliştirilen strateji vasıtasıyla, liberal söylemin insan haklarına yapılan bir göndermeyle olası bir uygunluğu konusunda ikinci bir güçlük tam bir berraklıkla ortaya çıkar.

3. ÖZGÜRLÜKLER OLARAK HAKLARIN TARİHSİCİ FESHİ: HAYEK’İN EVRİMCİLİĞİ

Hukuk, Yasama ve Özgürlük’ün²¹ Fransızca çevirisini yayınladığı sıra, Hayek’in savlarına genelde gösterilmiş olan dikkat,²² hiç kuşku yok ki, yazarın, kendini Marksizmin ve tüm sosyalist geleneğin karşı tipi olarak ortaya koyan bir esere verdiği meydan *okuma* vasfıyla açıklanır. Meydan okumanın terimlerini hatırlatalım: Bu sosyalist geleneği tanımlayan “toplumsal adalet” ideali “bütünüyle aldattıcı” olacaktır ve “bunu gerçekliklere taşıma yönündeki her deneme bir kâbus yaratma tehlikesi taşır”²³ –kısacası, ya “maddi koşulların eşitliği” konusundaki tüm talepleri, sosyalist adalet fikrini tanımlayan tüm “eşitlikçi mülahazaları” terk edersiniz ya da “kişisel özgürlüğü dışlayan totaliter bir sistem”²⁴ doğurmaya katkıda bulunursunuz. Özgürlükler olarak haklar ile talepler ola-

21 *Droit, législation et liberté*, çev. 3 cilt olarak R. Audouin, PUF, 1980-1983. Özellikle bk. c. 1: *Le mirage de la justice sociale*. Bundan böyle metinde HYÖ olarak geçecektir. [F. Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*, İş Bankası Kültür Yayınları, 1997.]

22 Özellikle bk. B. Manin ve H. Lepage’in makaleleri, *Commentaire* içinde, n° 22, yaz 1983. Bizde burada, onu geliştirmek suretiyle, *L’Ane* içinde yayınlanan fıkramızı tekrarlıyoruz, n° 17 (Temmuz-Ağustos 1984), “Ni Marx, ni Hayek”.

23 *DLL*, 2, 102.

24 *DLL*, 2, 91.

rak hakların birbirinden ayrılması o halde burada zirve noktasına çıkar: Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nunda teşebbüs ettiği şeye (gerçek ya da maddi haklar, yani talepler olarak haklar adına biçimsel haklar anlamında özgürlükler olarak hakların bir eleştirisi) görünüşte simetrik biçimde, Hayek, her hesaba katılışını özgürlük haklarının olumsuzlayıcı olarak sunduğu maddi hakların kökten bir eleştirisine girişir. Öyleyse başlıca üç tez sosyalist geleneğin değerlerine karşı bu meydan okumayı destekler:

1. “Yapılandırmacı yanılısama”nın geçersizliğinin ilanı –Hayek’e göre, insani aklın ilkeleri uyarınca toplumsal düzenin iradi olarak yeniden tesis edilmesi tasarısına, Descartes ve Hobbes’tan hareket edip *Toplum Sözleşmesi*’nden geçerek, hayat vermiş olduğu için kınanması gereken şey, en başta felsefi bir gelenektir;²⁵ “genel olarak gelenek, âdet ve tarihe” aldırmayan böyle bir iradecilik “toplumumuzu ve kurumlarımızı yeniden bir modele dökme”yi ve onları böylece, uygulanmasının insanlığın gerçekleşimine olanak tanıdığı varsayılan “amaçlar”a (bir “plan”a) uygun hale getirmeyi hedefler.²⁶ Siyasi olarak “sapkın” olan (Toplumun doğru/adil bir örgütlenmesinin kurallarını belirleme hakkını kendine tanımakla, akıl kendini yasaların mutlak kaynağı olarak koyar ve, böylelikle, yasamacı aklın artık kendisinden başka hiçbir şeye tabi olmadığı sınırsız bir egemenlik fikrini doğurur) bu “yapılandırıcı akılçılık” bundan başka teorik bir hataya, yani Hayek’in “özetleyici (sinoptik) yanılısama” diye adlandırdığı ve 1944 itibarıyla “bilimci totalizm”²⁷ eleştirisinde geçersizliğini ilan ettiği şeye dayanacaktır. Çok basitçe söylersek: Toplumsal düzene dair akli, iradi ve düşünülüp taşınmış bir yeniden inşa tasarısı, saçma olmamak için, toplum karşısında tümbilici bir özneyi varsayacaktır; gelgelelim bütünlükleri içinde toplumsal

25 DLL, I, s. 11 vd.

26 DLL, a.g.ç.

27 Bk. *Scientisme et sciences sociales*, çev. R. Barre, Plon, 1953.

süreçlere dair hiçbir nesnel bilgi mümkün değildir –bu ancak bilen öznenin kendisini bütünsel nesnel bir vizyonunu aradığı şeyin parçası yapması ölçüsünde olacaktır: Tanım itibarıyla, kendisinin içinde yer aldığı bir bütünlüğü gerçekte nesnel olarak, yani “dışarıdan” görmesi kabil olmayacaktır. Toplumsal bilimlerin kurucusu olan bu hakiki yorumsamacı (hermönetik) çemberin gözler önüne serilmesi, Hayek’e göre, düzenin toplumsal olana insani bir örgütlenme iradesi tarafından sokulacağını öngören yapılandırıcı anlayışı yıkmaya kâfidir; iradelerden (*taxis*) doğan bu düzenin karşısına, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*, olduğu haliyle toplumsala içkin olan –dolayısıyla yaratılması değil, keşfedilmesi ve korunması gereken– doğal bir düzen (*cosmos*) koyar; bağlantılı olarak, yapılandırıcı akılcılığın insanların eseri olarak tasarladığı yasaların (*thesis* = koyulmuş (institué) yasalar) karşısında da, şeylerin bizzat doğasında kayıtlı olan bir hukuk (*nomos*), insanın kaynağı değil, sadece yorumcusu olduğu bir yasa vardır. Bu *taxis-cosmos, thesis-nomos* çiftlerini keşfedince, Hayek’i, Strauss ya da M. Villey gibi –görmüş olduğumuz üzere– modern doğal hakkın karşısına Yunanlıların hukuki doğalcılığını koyan düşünürlerin yanına yerleştirmeye kalkılabilir: Öyleyse Hayek’in insan hakları eleştirisi de, daha önce yarattığı pek çok güçlüğü analiz ettiğimiz Eskiler’e bu geri dönüş hareketi içinde yer alacaktır. Bir kez daha, burada görüşlere ve alelacele neticelere direnmek –ve bunun için de Hayek’te bu doğal yasalar ve düzen konusunda durumun ne olduğunu açıklamak– gerekir. Gerçekten de onun için söz konusu olan, *pazar düzeni* ve yasalarıdır.

2. *Enformasyon teorisi terimlerinde pazarın işleyişinin bir analizi* – Tüketicilerin ve üreticilerin talep ve arzları mevcut üretimlerin ve var olan ihtiyaçların eksiksiz bir bilgisinden hareketle uyarlayacağı bir pazara dair gerçekdışı bir anlayışa karşı Hayek pazar düzenini (*pazar evrenini*) “*katalaktik*” [*catallacatique*]²⁸ olarak,

28 Yunanca *katallasso* (καταλλάσσω) kelimesinden gelen kavram sadece “değiş

başka bir deyişle, sayesinde bireylerin amaçlarının kendiliğinden birbirine uygun hale geleceği sürekli bir enformasyon değiş tokuşundan doğuyor olarak temsil etmeyi önerir.²⁹ Bu enformasyon değiş tokuş düzeneği (*catallaxie*) basittir: Pazar içinde, herkes kendi amaçlarının peşinden koşar (şu ya da bu tüketim malını satın almak, şu ya da bu metayı üretmek), bunu yaparken de kendi inisiyatifleri/teşebbüsleri için “mülkiyete, hasarlara ve sözleşmelere ilişkin hukuki kurallara”³⁰ saygıdan başka hiçbir sınırlama yoktur –bu kuralların biricik işlevi pazarın kendiliğinden düzenini korumak ve kendi içkin yasalarının yayılmasını temin etmektir. Fakat bu şekilde kendi hedeflerinin peşinden koşarken, birey, kendi tasarılarının toplumsal düzene mümkün ya da mümkün olmayan bütünleşmesi üstüne pazardan bazı enformasyonlar alır: Örneğin çabalarının üreticiler nezdindeki değerini gösteren kazançları, onu, ürettiklerinin *onun bilmediği* ihtiyaçların tatminine katkı sağladığı konusunda bilgilendiren bir işarettir; alıcının göz diktiği tüketim mallarının pahası, onu, kendi arzusunun (fiyatın makul ya da fazla yüksek oluşuna göre) pazar düzeniyle, yani *onun bilmediği* bir üretim sürecinin verileriyle uyumlu olup olmadığı konusunda bilgilendiren bir belirteçtir. Pazar işte *kodlanmış* bu enformasyon dağılımı sayesinde işler; öyle ki, bilgilerinin her halükârda yetersiz kalacağı planlayıcı bir akıl tarafından pazarın dışarıdan biçimlendirilmesine gerek yoktur. Netice itibarıyla, Hayek’in pazar düzenine her türlü

tokuş” değil, aynı zamanda “topluluğa kabul etme” ve “düşmandan dosta dönüşmek” anlamına da gelir. Buna istinaden Hayek “bir yabancıyı aramıza aldığımız ve bize hizmet etmesini sağladığımız pazar oyununu *catallaxy* oyunu olarak adlandırmayı” seçer. Açıklama cümleinin devamında verilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. M. Ali Cevheri’nin Hayek’ten yaptığı “Toplumsal Adalet” başlıklı çeviri: <http://www.canaktan.org/politika/refah-devleti/makaleler/hayek-toplumsal.htm> [ç.n.].

29 DLL, 2, s. 131 vd.

30 DLL, 2, s. 131.

devlet müdahalesine (dolayısıyla her karma ekonomiye) neden karşı çıktığı; başka bir deyişle liberalizminin neden bu kadar köktenci olduğu anlaşılır: Her müdahale, kendi kendini düzenlediğinde “tüm katılımcılar için kendi gereksinimlerini tatmin edecek mallar ve şanslar akışında bir artış getireceği”³¹ “değiş tokuş oyunu”nda, kelimenin sibernetik anlamında, düzensizliğe sebep olacaktır. “Müdahale etmek”, “daha geniş bir gereksinimler gaminin tatminini” mümkün kılan “zenginlik yaratıcı bu oyunu” bozmak olacaktır. Hayek’in “özgür bir halkın siyasi düzeni” olarak gördüğü şey bundan kaynaklanır. Eğer, talep ve arzın özgür oyunuyla, herkes, ekonomik ve toplumsal faaliyete, *tesis edilmiş* herhangi bir kurumun yapabileceğinden daha iyi yön veren bir nicelikte enformasyon elde ederse, devletin rolü yalnızca, toplum içinde azami bir bilgi dağılımının mümkün kılınacağı hukuki çerçeveyi, dolayısıyla değiş tokuş oyununun mümkün olan en özgür biçimde gelişebileceği çerçeveyi yaratmaktır. Netice olarak, devlet her şeyden önce bireysel özgürlüklerin koruyucusu olacaktır: Bir hükümetin meşru tek iktidarı, olduğu haliyle bireyin biçimsel haklarını; ilan edilmeleri sadece herhangi bir kişiye –bu özgürlükler başkasınıninkilerle uyumlu olduğu ölçüde– bireyin özgürlüklerini kullanmasını engellemeyi yasaklayacak “negatif hakları” korumaktan ibaret olacaktır.³² Buna karşılık, siyasi hata, Hayek’e göre bu negatif haklara, hükümetin her bireye sağlamak *zorunda* olacağı maddi durumu belirlemek iddiasındaki, “sosyal ve ekonomik” denenen pozitif haklar eklendiği zaman başlar: Gerçekte “her insanoglunun, ne ise o olarak, hakkı olduğu varsayılan özel

31 DLL, 2, 139.

32 Hayek’in bu devlet anlayışı konusunda bk. R. Aron tarafından *Essai sur les libertés* [Calmann-Lévy, 1965, s. 125 vd.] adlı eserinden itibaren geliştirilen (eleştirel boyutu belirtilmesi gereken) mükemmel analiz; ayrıca bk. *Etudes politiques* [Gallimard, 1972] içinde, (Hayek’in 1961’de yayınlanan *The constitution of liberty* eserine hasredilen) “La définition libérale de la liberté” ve “Liberté, libérale ou libertaire” başlıklı iki deneme.

avantajlara dair”³³ bu sözde “talepler”, tatmin edilebilmek için, kendini bir bireyin özgürlüğüne saygı göstermenin söz konusu olduğu durumlarla sınırlamaktan uzak olan hükümet tarafından uygulanan icbarın, bireyin ve grupların maddi durumunu fiilen belirleyecek biçimde örgütlenmesini gerektirir. Hayek’e göre tam da demokrasinin totaliter türevlerinin kaynağı bu noktada yer alır, yani insan hakları söyleminin içinde, negatif haklar ve pozitif haklar, özgürlükler ve talepler alaşımında.

3. *Eşitlik fikri adına paradoksal olarak yürütülen, toplumsal adalet mefhumunun bir eleştirisi. Hukuk, yasama ve özgürlük* okunduğunda, bu mefhumun “bir özgürlük uygarlığının başka değerlerinin pek çoğunu en ciddi şekilde tehdit eden şey”³⁴ gibi görünmesinden başka, Hayek’in analizi onu basit bir “düşlem”e ya da bir “seraba” indirger. Toplumsal adalete yapılan her başvuru gerçekten de, “özgür insanlardan oluşan bir toplumda mülklerin dağılımına karşı bir adaletsizlik duygusu”³⁵ hissedildiğini ve dolayısıyla “pazarın sonuçları konusunda karşılıklı suçlamaların” artışının mümkün olduğunun düşünüldüğünü baştan varsayar: Gelgelelim, pazarın işleyişinde, “adaletsiz olmuş olan kimdi peki?” Şu açıktır ki, kendiliğinden *düzen* olarak pazara dair bir teoremin bakış açısından, böyle bir soruya yanıt vermek mümkün değildir. Bu yüzden toplumsal adalet gerekliliği/ihtiyacı, toplumun ilahileştirilmesi, onun, eğer uyandırdığı umutlara yanıt vermezse, kendisine şikâyetlerin ve taleplerin yönelttiği gizemli bir merciye dönüştürülmesi gibi saçma bir eğilime sebebiyet verir –bu hatta, gerçekte bu hayal kırıklıkları, olduğu haliyle herkes için karlı bir kipe göre zenginlik yaratan bir sürecin parçasını oluşturduğunda

33 DLL, 2, s. 123.

34 DLL, 2, s. 104: “Sosyalizmin hedeflediği dağıtıma ilişkin adalet hakkın egemenliği ile uyumsuz.” Ayrıca bk. 2, s. 82: “Toplumsal adalete duyulan inanç siyasi faaliyeti yönettiği sürece, süreç gitgide daha fazla totaliter bir sisteme yaklaşacaktır.”

35 DLL, 2, s. 83.

bile olur. “Şikâyetçinin kendisinden adalet talep etme sıfatına sahip olacağı kişiye karşı birlikte işbirliği yapan ne birey, ne bireyler grubu olduğu” için, devletten falanca hayal kırıklıklarına çare bulmak amacıyla müdahale etmesini istemek hem bir *yanlış* hem de bir *hata* olacaktır:

– Bir *yanlış*tır, çünkü pazarın kendiliğinden düzenini düzeltmek yönündeki her çaba, “malların akışında bir artışa yol açan” bu “değiş tokuş oyunu”nda bir düzensizlik doğuracaktır: düzeltmek, burada oyunu bozmaktır, onun kurallarını değiştirip oynanmaz hale getirmektir.

– Bir *hatadır*, bu oyun aynı zamanda, Hayek’e göre, “*tüm* katılımcılar için kendi gereksinimlerini tatmin etme şanslarında” bir artışa sebep olduğundan adalet adına, falanca *özel* bireyler grubu lehine bir müdahalenin zorunlu olduğunu beyan etmekle, demek ki bazılarının çıkarları herkesin şansına göre ayrıcalıklı kılınır – bu sadece ahlaki bakımdan da olsa elbette “kabul edilemez” bir girişimdir: “Yurttaşları için maddi koşulların eşitliğini temin etmeyi hedefleyen bir hükümet... onlara çok adaletsiz biçimde davranacaktır”,³⁶ oysaki “özgür bir halka layık bir hükümetin izleyeceği kurallar sadece, herkesin şanslarını artıran bir pazarın değiş tokuş işleyişini kolaylaştıran kurallardır. Kısacası, koşulların eşitsizliği, içsel ereği koşulların toptan iyileştirilmesi olan ve işleyişi, “tesadüfen alınan her üyesinin şanslarının muhtemelen mümkün en büyük olacağı”³⁷ bir toplum yaratmak suretiyle “herhangi bir kişinin şanslarından”³⁸ yana olan “pazar evreni”nin bir parçasını oluşturur; yine başka bir şekilde söylersek: *koşulların eşitsizliği, şansların eşitliğini artıran bir sürecin bir parçasını oluşturur.*

Toplumsal adaletin paradoksal biçimde eşitsizlikçi (*inégalitaire*) olan bu niteliğinin ifşa edilmesi Hayek’in anlayışlarını kesinlik

36 DLL,2, s. 99.

37 DLL, 2, s. 159.

38 DLL, 2, s. 152.

içinde oturtmaya ve yukarıda işaret ettiğimiz karışıklıklardan sakınmaya olanak tanır: Modern siyaset felsefesinin başka yapısökümlerine karşıt olarak (daha önce söylediğimiz gibi, özellikle L. Strauss'un yaptığı yapısökümü düşünebiliriz) ve Yunan düşüncesine memnuniyetle gönderme yapan bir terminolojik aygıtı rağmen, Hayek'in girişimi hiçbir surette, Aristotelesçi ya da Platoncu hak anlayışına dönüş yaptıracak "modern karşıtı" bir tepki değildir. *Hukuk, Yasama ve Özgürlük* aslında Platon'u olduğu kadar Hobbes'u da eleştirir, çünkü daha baştan yapı kurucu olduğundan antik doğal hakkın burada neden bir referans hizmeti göremeyeceği kolayca anlaşılır. Her Modern gibi, Hayek de *hak olarak* tüm insanların eşitliğini savunur ve savunucusu olmaya devam eder, zira herkes ona, pazar içinde, *hak olarak* koşullarını iyileştirmek, yani gereksinimlerini karşılama şanslarını artırma bakımından *eşit* görünür; netice itibarıyla, burada, modern doğal hak geleneğinin karşına –onu, doğal yasa ile aklın yasasını (doğal hak ile öznel hakkı)³⁹ karıştırmış olduğu için eleştirsek bile–, daha önce nasıl tanıımı gereği eşitliksizci olduğunu gördüğümüz bir antik doğal hak koymak söz konusu değildir. Dahası, Hayek için söz konusu olan, yine L. Strauss ya da M. Villey'in çalışmalarının tersine, modern doğal hakkın hukuki pozitivizm (yapı kuruculuğun zirvesi)⁴⁰ içinde yozlaşmasının karşısına herhangi bir ölçütün aşkınlığını koymak değildir –çünkü hakkın sadece açıklığa kavuşturmak zorunda olduğu doğal yasalar burada pazarın yasalarıdır, dolayısıyla bunlar pazarın ve pazarın gelişiminin özünde bulunurlar (bunlar, *organik* ve *sürece ilişkin* yasalar, yapılandırma ve evrim yasalarıdır). Öyleyse, kolayca fark edebileceğimiz gibi, Hayek'e yöneltilen pek çok eleştirinin, özellikle de onun eserlerini "eşitsizliğin İncil'i"⁴¹ olarak öylece

39 DLL, 2, s. 70 vd.

40 DLL, 2, s. 53 vd.

41 J. Julliard, *Le Nouvel Observateur* içinde, n° 1013: "La nouvelle idole de la droite".

reddettiklerinde, yanlış olduğu ortaya çıkar: Zira kesin biçimde Hayek öylesine gelenekselci bir düşündürdür ki, hiçbir durumda onun hukuki düşünümünün *modern karşıtı* (çünkü *hak olarak insanların eşitliğinin, derin biçimde modern, tanınışı* üstünde yükselir), *gerici* (çünkü Modernlere ve *biçimsel* haklar Beyannamelerine karşı, eşitsizlikçi bir hak anlayışına dönmek söz konusu değildir), ya da hatta *muhafazakâr* (çünkü kazanılmış toplumsal anlayışları dondurmamak değildir söz konusu olan, ama pazar düzeninin korunmasının herkese koşullarının iyileştirilmesi yönünde eşit şanslar açacağı varsayılmaktadır) olduğu söylenemez. Bu anlamda, talepler olarak hakların insan haklarıyla sosyalist bütünleştirilmesine karşı Hayek'in meydan okuması, bunun ilk başta düşünülebilmesini saptamak bakımından belki de o kadar kolay değildir. Tocqueville tarafından başlatılan, Guizot tarafından daha tahrik edici biçimde vurgulanan hareket burada son noktasını bulmuş görünür: Hayek'in kökten liberalizmi, özgürlükler olarak hakların savunusuyla uyumsuz görülen toplumsal adalet fikrinin kendisinin görünüşte kati biçimde mahkûm edilmesiyle, özgürlükler olarak hakları talepler olarak haklardan bütünüyle kopartır. İnsan hakları söyleminin liberal versiyonu, bu abartılı biçimi altında, ahlaki kızgınlığın sarsmaya kâfi gelemeyeceği bir tutarlılığa erişmiş gibi görünür.

Hayek'in savlarına en çok yöneltilen eleştiriler aslında çoğu kez bu durumda uygunsuz kaçan basit bir etik bakış açısından yürütülmüştür. Her şeyden önce toplumsal adalet mefhumun mahkûm edilmesine direnmek istenmektedir: “Zayıflara yardım etmeyi, eşitsizlikleri azaltmayı, kardeşliği geliştirmeyi reddeden bir toplum savunulmaya layık değildir ve fiilen öyle de olmayacaktır” zira “hakkın savunulması, adalete inanç üzerine temellenen geniş bir katılımı gerektirir.”⁴² Kuşkusuz anlaşılır olan bu türden itirazlar bununla birlikte üç zorlukla karşılaşır: a) En

42 J. Julliard, *a.g.e.*

başta, toplumsal adalet mefhumunun mahkûm edilmesine karşı etkili biçimde direnebilmek için, bu mefhumun, Hayek'in öne sürdüğünün tersine, bir anlamı olduğunu gösterebilmek gerekir; başka bir deyişle, ya talep haklarının fiilen haklar olduğunu göstermek, dolayısıyla, rekabetin falanca etkisinin adaletsizliğini ifşa etmenin naif bir biçimde bu etkiyi herhangi bir failin sorumluluğuna atfetmeyi gerektirdiğini savlayan Hayek'in argümanına direnebilmek gerekir; ya da eğer fiilen taleplerin haklar olmadığı konusunda hemfikir olunursa, onlara, her şeye rağmen toplumsal adalet gerekliliğine yönelik bir anlamı muhafaza etmeye olanak tanıyan başka bir statü vermek gerekecektir. Bu güçlük hesaba katılmadığı ve anılan iki çözümden biri sebeplendirilmediği sürece, onun en küçük bir anlama sahip olduğuna karşı çıktığı bir mefhum (toplumsal adalet) adına Hayek'in girişimini eleştirmek güç görünür. b) Bundan başka, tekrar edelim ki, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*'e eşitsizlikleri savunduğu için sitem etmek hassas bir konudur, hele ki, daha önce söylediğimiz gibi, Hayek pazarın tam da, işleyişi ona herkesin yararına görüldüğü ölçüde savunuculuğunu yaptı halde –zira yeniden dağıtım ile ilişkin siyasetler, o zaman, tüm modern hak anlayışlarının temeli olan, yasa önünde eşitlik ilkesi adına mahkûm edilmektedir. c) Son olarak, bugün, Aron'un 1965'te yaptığı gibi, Hayek'e, maddi taleplerin herhangi bir hesaba katılışının bir kenara atılmasının (biçimsel hakların etkili bir şekilde savunulması niyetiyle) imkânsız olduğu şeklinde karşı çıkmak bile kolay değildir. *Özgürlükler üzerine deneme*,⁴³ aslında, maddi ihtiyaçlar hiç düşünülmediğinde, onları eşitsizliğin basit aracı olarak gören Marksist ifşanın karşısına koyulacak artık hiçbir şey olmadığından, biçimsel özgürlükler temasının zayıflatıldığının altını çiziyordu; gelgelelim, bugün, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*'te, Hayek, "özgür bir toplumun hükümetinin herkese

43 Raymond Aron, *Özgürlükler Üzerine Deneme*, Lotus, 2005 (2. Bas.), çev. Turhan Ilgaz.

aşırı bir fakirleşmeye karşı güvence altına alınmış asgari bir gelir ya da altına hiç kimsenin düşmeyeceği bir zenginlik seviyesi sağlamaktan geri durması için sebep yoktur”⁴⁴ diyerek doğrudan bu itiraza yanıt veriyormuş gibi görünür. Hatta Hayek, “örgütlü topluluk içinde, kendi başına hayatını idame ettiremeyenlerin yardımına koşmak herkes için ahlaki bir görevdir” diye açıklar ve her halükârda “aşırı talihsizliğe” karşı böyle bir mücadelenin “herkesin çıkarına” karşıt olduğunu kimse iddia edemez. Demek ki, Hayek’in, “zayıflara yardım etmeyi reddeden” bir toplumu savunduğu, ihtiyatsızca, iddia edilemez. İşte bu yüzden etik eleştiri açıkça yanlış yola çıkar.

Fakat Hayek’in asgari bir zenginliği göz önüne aldığı inkâr edilemez olsa da, bu dikkat yine de, onun toplumsal olan anlayışı çerçevesinde, iş bunun olanağı sorununa geldiğinde, sorunlar yaratmaktan geri kalmaz. Açıklayalım: *Olgu olarak sorun* ortaya çıkmaz –Hayek “aşırı fakirleşmeye” karşı bir garanti sisteminin zorunluluğunu açıkça tanıır; buna karşılık *hak olarak sorun* ortaya çıkar: Böyle bir tanım bu denli kökten bir liberalizm bağlamında mümkün ve tutarlı mıdır? Bir zorluğun mevcut olduğu az yurkarda alıntılıdığımız pasajda apaçıktır: Yeniden dağıtımına ilişkin –asgari bile olsa– her siyaset, pazar düzenine müdahale etmek ve onun “herkese fayda sağlayan” (eşitlikçi) işleyişini bozmak anlamına geldiğinden, Hayek derhal, “böyle asgari bir zenginliğin *pazar dışı* olarak, herhangi bir sebeple pazarda hayatını idame ettirecek kadarını kazanamayan herkese sağlanması” gerektiği açıklamasını getirecektir: Bu durumda ve sadece bu durumda, “özgürlüğün kısıtlanmasını ya da hakkın/hukukun egemenliği ile bir ihtilafı içerimleyen hiçbir şey yoktur”, dolayısıyla pazar düzenliğini “oyun dışına” atacak hiçbir şey yoktur. “Pazar dışı” bu para yardımının anlamı üstüne bir sorgulama yapmamak elbette elde değildir. Olumsuz olarak, otorite tarafından tesbit edilen

bir ödenekler sisteminin ya da bu otoritenin bazı bireylere pazar yasasının sonucu olandan daha düşük fiyatla çeşitli mallar verdiği her türlü dispozitifin bu şekilde dışarıda bırakıldığı açıktır: Bu çözümler bu değiş tokuş oyununu” geri dönülemez bir şekilde tahrif edecek ve herkes için eşit hak ilkesinin tersine hareket etmiş olacaktır. Ya olumlu olarak? N. Glazer’in yakınlardaki bir makalesi⁴⁵ şunu söylüyordu: fakirlerin nüfusun yalnızca az bir bölümünü (%10 ila 20) temsil ettiği çağdaş toplumalarda, “aşırı yoksulluğa” karşı koruma kamu hizmetlerine, yani koruyucu devlete değil, özel yardım ve desteğe, “gönüllülüğe”, “kamusal olmayan bir faaliyete”, kısacası hayırhahlık ve iyilikseverliğe bağlıdır. Yani: Talepler sorununun *özelleştirilmesi* söz konusudur. Hayek’in aklında böyle bir çözüm mü vardı? Doğrusu hiçbir şey yanıtlamaya olanak tanımaz ve soru’nun burada belirsizlik içinde kalması kuşkusuz manidardır. Zira bu noktada, aslında, Hayek’in tüm kurulumunun üstüne dayandığı teorik modelin sınırına gelip dayanırız: Eğer “herkes için faydalı olan” pazarın öz gelişimi ise, bu öz gelişimin etkilerini düzeltecek hiçbir siyasi teşebbüsün *hak olarak meşrulaştırılması mümkün değildir*; eğer toplumsal adalet sorununun toptan reddiyle karşılaşacak, illa da ahlaki mahiyette olmayan güçlükler karşısında (bk. 1965’den itibaren Aron tarafından oluşturulan itiraz), talepler mefhumunda cisimleştirilen gerekliklerin asgari düzeyde hesaba katılmasını kabul etmek zorunda kalırsak, çözümü, sonuçta iyilikseverliğe bağlı bireysel inisiyatiflere havale etmek kalır. Tocqueville’in çalışma hakkı üstüne konuşmasından itibaren mevcut olan ve Guizot tarafından *Fransa’da Demokrasi*’de müsamahayla vurgulanan kamusal yardım (*charité*) teması böylece liberal geleneğin son sözü olmayı sürdürür, hatta talepler olarak haklar sorunu konusunda “neo-liberal” olmaya soyunduğu zaman bile: bu soruna getirilen liberal çözüm kesinlikle *siyasi mahiyette* değildir.

45 N. Glazer, “Vers une société autonome”, *Commentaire* içinde, n° 25, 1984, s. 66 vd.

Böyle bir çözümün, uygulamada, rastlantısallık ve gülünçlük taşıyacağının altını çizmek kolay olacaktır. Kökeni *teorik* olan bu güçlüğü, bizi nasıl, Hayek'in meydan okumasının hakiki sınırlarına ya da daha bütünsel olarak, Hayekçi versiyonunun, abartılı karakteri sebebiyle bazı bilmüve mevcudiyetlerini şişirip büyüttüğü liberal bir modelin hakiki güçlüklerine götürdüğünü göstermek bize daha verimli görünüyor. Sorunu daha net biçimde koyalım ortaya: Hayek'in girişiminin bizce toslayacağı en ciddi güçlükler teorik mahiyettedir ve Marksizmin bu ateşli rakibinin, kendi düşüncesini karşı-tipi olarak koyduğu şeyle bilhassa yakın *zihinsel bir yapıdan* hakikaten kaçma konusunda gösterdiği yetersizlikten ibarettir. İki hususta, gerçekten de, Hayek'in hiper liberalizminin Marksizm kaynaklı sosyalizme hakiki bir *teorik alternatif* sunma konusunda yetersiz olduğu ortaya çıkar.

1. Yapı kuruculuğa karşı, Hayek, daha önce gördüğümüz gibi, koşulların iyileştirilmesini pazarın öz gelişimine emanet etmekten oluşan bir evrimciliği üstlenir; gelgelelim *bu evrimcilik bir tarihsiciliktir*: Pazar düzeni kendiliğinden ve bilinçli olmayan bir sürecin *sonucudur* (rekabetin sonucudur), ve aynı şekilde, hükümetin “değiş tokuş oyununu” korumak için gözettiği kurumlar ve kurallar *tarihsel* üretimler olarak –yani “toplumsal kurumların ve davranış kurallarının doğal seçilimi”nin ürünü olarak (bunlar gruba “en çok kuvvet” verdiği ortaya çıkan kurallardır)– betimlenir. Böylece, hem pazar düzeni hem de onun ortaya çıkmasına ve işleyişine olanak tanıyan kurallar *tarihseldir* –ve Hayek'inki gibi bir düşüncede bunun neden böyle olmak *zorunda* olduğunu anlamak zor değildir: İlkede iradeciliği bir kenara bırakmaya ve örgütlenmeye dair yapı kurucu her anlayışı kararlılıkla mahkûm etmeye imkân veren, yalnızca, sosyo-ekonomik düzeni ve onun kurallarını tarihe içkin bir sürecin zorunlu ürünleri yapan böyle bir tarihsiciliktir. Öyleyse Hayek'in hiper liberalizminin yapısını ya da, şöyle diyelim, teorik altyapısını bir kez daha belirginleştirelim: Şu gerçekten açıktır ki, sadece

görünüşte bir paradoksta, Marksizm içinde yaşamını sürdürdüğü daha önce burada hatırlatılan “aklın hilesi” yapısını buluruz. Bu bakımdan Hayek’in metninde pek çok manidar formül saptanabilir: “Büyük Toplum’da, hepimiz aslında sadece bilmediğimiz ihtiyaçların tatminine katkıda bulunmakla kalmaz, hatta bazen de haberdar olsaydık hoşnut olmayacağımız tasarıların başarısına da katkıda bulunuruz”;⁴⁶ “Değiş tokuş düzeninde, insanlar, bir yandan –tamamen bencil ya da üst derecede özgeci– kendi çıkarlarının peşinden koşarken, çoğu kendileri için meçhul kalacak pek çok insanın girişimlerini de harekete geçirirler”.⁴⁷ Bu yapı bizzat tarihsiciliğin yapısı olduğundan, onu tekrar tanıtlamamıza müsaade edilecektir: *Hayek’in hiper liberalizmi*, Hegel’de olduğu gibi, “tarihte her şeyin akli biçimde cereyan ettiğini” ve en akıldışı görünen girişimlerin bile oluş halindeki bir akliliğin (burada pazarın akliliğinin) kendini tamamlamasına iştirak ettiğini varsayan *bir hiper akılcılıktır*. Hatta Hayek pazarın gelişiminin bu anlamda “öznenin bulunmadığı”⁴⁸ “kişisel olmayan bir süreç”⁴⁹ olduğuna işaret eder. Hayekçi evrimcilik ile “öznesiz süreç” varsayan Hegelci-Marksist tarihsicilik arasındaki teorik yakınlaşma da sözlükçeye değin varlığını sürdürür! Böyle bir yakınlaşmada da zaten Hayek’in *değerlerin göreliliği* savıyla olan ittifakında gözle görülür bir doğrulama bulunabilir: “tüm ahlaki (ve hukuki) kurallar varolan somut bir düzene hizmet eder” ve “bu yüzden bir kişinin yaşam bulduğu toplumsal düzenin türünden bağımsız mutlak bir ahlaki sistem bulunamaz” –Hayek’in, kendi kanaatine göre, halkının kış göçü sırasında ve kendi etik ilkelerine göre arkasında bırakıp kesin bir ölümün kucağına atacağı “şimdiden bilinçsiz yaşlı bir Eskimo’yu yüreklendirmenin ahlaken açıkça

46 DLL, 2, s. 132.

47 DLL, 2, s. 133.

48 DLL, 2, s. 94.

49 DLL, 2, s. 100.

kötü olacağını” söyleyen manidar ama şüphe götürür bir vakayı örnek olarak verme ihtiyacı hissetmesi bundandır! Bu örneğin barındırdığı gülünç ve utanç verici tarafın ötesinde, tarihsiciliğin yol arkadaşı olan böyle bir değerler göreliliğinin taban tabana zıt *hukuk karşıtı* içerimleri kolayca fark edilecektir: Zira bu bakış açısından, özgürlükler olarak hakları, idareci tarafından kayıtsız şartsız uygulanacak kutsal değerler olarak kabul ettirmek nasıl mümkündür? Burada, özgürlükler olarak haklar ile talepler olarak haklar arasındaki, liberal gelenek boyunca durmadan derinleşen, ayrımın en üst paradoksuna gelip dayanırız: *Özgürlükler olarak hakları, iradeciliğin ve çoğunlukla devlete yöneltilen talepler teması tarafından işin içine sokulan müdahaleciliğin sapkın etkilerinden korumak isteye isteye, liberalizm sonunda her şeyi tarihe (burada pazarın kendi kendine gelişimine) emanet eder –böylelikle bu tarihte, bizzat talepler olarak hakların beyanından hakiki anlamını ve önemini çıkarıp alan (tarihsici) bir temsil bulur.* Toplumsal adaletin eleştirisinden, özgürlükler olarak hakların tarihsici feshine doğru sürükleniriz bu şekilde. Bu benzersiz devim; Hayek’in, kendi tarihsiciliği durumunda da olduğu gibi, tuhaf biçimde rakibi Marksizmi anımsatan düşüncesinin ikinci bir boyutu tarafından teyit edilir.

2. *Hayek’in evrimciliği, dahası, aslında bir ekonomizmdir* ve yine burada da, kuşkusuz, ölü bir Tanrı olan Marksizmin gölgesi yayılmaya devam eder. Bireylerin kendi içlerinde farklılık gösteren tasarılarına ahenk vermeye ve bunları uyumlaştırmaya olanak tanıyan şey, Pazar düzeni olduğuna göre, toplumsal olanı yaratan (“büyük bir topluluğu bir arada tutan sadece ekonomik bağlardır, daha kesin söylersek, değiş tokuş bağlarıdır”)⁵⁰ ve bundan başka, pazarın doğru işleyişinin olanağının koşulu olarak siyasete yol açan (politikanın izlediği kurumlar ve kurallar), ekonomik olandır. Ekonominin bu şekilde toplumsal düzenin “son mercii” konumuna yerleştirilmesi, doğallıkla, Engels’in Bloch’a yazdığı

1890 tarihli ünlü mektubu çarpıcı biçimde hatırlatan terimlerde bulur ifadesini: Bu mektupta Engels, toplumsal olan içinde, nasıl, “içlerinde ekonomik devimin sonunda kendi yolunu sonsuz sayıda tesadüf yığını vasıtasıyla açtığı tüm bu faktörlerin eylemi ve karşı eylemi (tepkisi)”⁵¹ olduğunu betimler. Kendi açısından Hayek de şöyle yazar: “Elbette, Büyük Toplum’un bütünüünün yapısında, pek çok başka ilişkiler demeti vardır, bunlar kesinlikle ekonomik ilişkiler değildirler, ama bu, farklı tasarıların barışçıl uzlaşmasını mümkün kılanın –ki, neticeleri herkes için faydalı olan bir süreç yoluyla mümkündür–, pazar düzeni olduğu gerçeğinde hiçbir şeyi değiştirmez.”⁵² Böylece toplumsal bağlantı noktasını doğuran ve, sözde doğal haklar konusunda gerçekleştirilebilir olanı gerçekleştiren, ekonomik süreçtir –öyleyse siyaset sadece, son tahlilde belirlemediği bu gerçekleşimin bir aracıdır. Hayek’in evrimciliği bir tarihsicilik ve ekonomizmdir: *bir ekonomik aklın hilesi teorisidir* –Marksizmi ve onun hakkı olumsuzlamaları için kurucu olan teorik yapı demek ki burada, netice itibarıyla Marksizmin karşı savından ziyade onu düşman kardeşi olarak görünen şeyin hizmetinde seferber edilmiş olur.

Hayek’in karşı karşıya bulunduğu güçlükleri saptamak kolay olacaktır ve bu güçlükler her akıl hilesi teorisinde bulunmaktadır: “Herkes için faydalı olan”ı gerçekleştiren şey, öznesiz bir sürecin yayılması (*auto-déploiement*) ise, herhangi kurumsal bir biçimin varoluşu nasıl eleştirilebilir? Eğer kurumsal bir biçim, kurumların doğal seçilimi sürecinde hayatta kaldıysa, bu onun toplumsal bir etkiye sahip olduğunun delili değil midir?⁵³ Bu durumda, Hayek

51 Bu mektubun analizi için bk. A. Renaut, “Marxisme et déviation stalinienne”, *Les interprétations du stalinienne*, E. Pisier-Kouchner yönetiminde, PUF, 1983.

52 *DLL*, 2, s. 135-136.

53 Bu türden güçlükler konusunda bk. H. Lepage, *agm*, *Commentaire* içinde, s. 353 –yalnız yazar ne güçlüklerin teorik kökenlerini ne de bunların aşılamaz karakterini fark eder.

nasıl olur da çağdaş toplumların devlet kurumlarını eleştirebilir? Çelişki apaçıktır: Bu çelişki geleneksel olarak, asla kendi içirimlerini sonuna kadar üstlenmeyi başaramayan tarihsici bir hiper akılcılığın kaderidir –bu her ne kadar, bunun için (evrimi öznesiz bir süreç olarak tanımlayan) bu savları dile getiren (sonlu) öznenin, kendisine sadece bunun zorunluluğunu kaydetmenin düştüğü bir sürecin herhangi bir anı karşısında silinmeyi, her türlü eleştirel bakış açısından feragat edecek raddede kendi ölümünü kabul etmesi ölçüsünde olsa da. Böyle bir tarih felsefesinin aşılabilir çıkmazlarına burada yeniden dönmeyeceğiz.⁵⁴ Burada önemli olan daha ziyade, bu felsefenin (sadece özgürlükler olarak haklara olsa da) insan haklarına yapılan referansa herhangi eleştirel bir işlev vermeyi engellediğini vurgulamaktır: Bu anlamda, talepler temasından arındırılmış ve özgürlükler olarak hakların beyanına indirgenmiş insan hakları söylemi, böyle bir bağlam içinde, hem *anlamını* (zira olduğu haliyle insanın *zamandışı* haklarını dile getirmek *evrenselleri* temsil eder) hem de *işlevini* (tarihsel olarak değişken kurumların pozitifliğinin karşısına kendileri namına bunları eleştirmenin mümkün olduğu ölçütleri koymak, varlığın ya da gerçek olanın karşısına olması gerekeni ya da ideali koymak) yitirir. Öyle ki, talepler olarak hakları fazla ayrıcalıklı kılan Marksizm esinli sosyalizmin özgürlükler olarak hakları değerden düşürdüğü yerde, onun karşısında olduğu iddia edilen neo-liberalizm, *hem* talepleri bir “serab”a indirgeme *hem de* özgürlükler olarak hakları kendilerinin ortaya konmasında büyük rol oynamış olan şeyden yoksun bırakma yiğitliğini gösterir.

Adeta Hayek, liberal gelenek içinde, kötü yönde bir aşırıcılığı temsil etmektedir ve böyle bir örnekten hareketle ulaşılan sonuçlar aşırıdır. Bununla birlikte, tam da abartılı karakteri sebebiyledir ki Hayek’in düşüncesi cezbetmeyi başarabilmiştir ve, Hayek’te hiper liberal olan taraf bir kenara atıldığında, bugün, sosyalist yanıl-

54 Bk. *Siyaset Felsefesi, 2: Tarih Felsefeleri Sistemi*.

samaların çöküşünden sonra, yedek çözüm ve tüm kötülüklerin çaresi yapılmak istenen neo-liberalizm, “neo-liberal” ifadesinin artık yalnızca adına sahipmiş gibi görünmektedir; fakat politik olarak, bugün daha klasik bir liberalizme geri çekilmede rahatsızlık yaratan şey, bu konuya tekrar dönmeyelim diye önsözümüzde yeterince vurgulanmasıdır. Sadece şunu ekleyelim ki Hayek’te suçlanan tarihsicilik, bize göre, Constant ve Tocqueville’den beri liberal düşüncede yer alan bir bilkuvv ve mevcudiyetin abartılışını temsil eder. Ph. Raynaud’nun mükemmelen gösterdiği gibi,⁵⁵ Constant’nın siyasi iradecilik eleştirisi, toplumun “kendi kendine düzenlenmiş bir sistem” olarak temsiline dayanmaya eğilim gösterir, öyle ki bu toplum dış müdahale olmadan, bireysel iradelerin elbirliğiyle kendi kendine birleşir. “Yığın içinde kaybolan birey yaptığı etkiyi asla fark edemez. İradesi bütün üzerinde asla iz bırakmaz; onun gözünde hiçbir şey işbirliğini meydana çıkarmaz.”⁵⁶ Aklın hilesi şeması, o halde burada, bundan böyle mevcuttur. Hiç kuşkusuz Constant bu şemayı bütün bütüne ve münhasıran benimsememiştir, gerçek olan ile akli olanı asla tamamen aynı şey olarak düşünmediğinden,⁵⁷ insan haklarına bir referansı olması-gerekeni tanımlayan bir ölçüt olarak sürdürebilmiştir. Bu tamamlanmamışlık içerisinde, (sonuçsuzluk anlamında) bir güç ya da bir zayıflığın olması bir yorumu gerektirir: Constant’dan beri, toplumsal birliği bir iktidarın müdahalesi üzerinden temellendiren siyasi teorilerin liberal eleştirisi, ancak, “çok temel ve basit olarak, Hegelci aklın hilesi teorisinde tamamına ermiş biçimini bulacak [ve liberalizmin daha sonraki tarihinde, Hayekçi evrimciliğe değin, koruyucu devlete dair başlıca eleştirilere can verecek] bir bakış açısının benimsenmesi”⁵⁸ sayesinde mümkün

55 Bk. Ph. Raynaud, “Un romantique libéral, Benjamin Constant”, *Esprit*, Mart 1983, özellikle s. 61-62.

56 B. Constant, *De la liberté chez les Modernes*, Livre de Poche, “Pluriel”, s. 501.

57 Bk. Ph. Raynaud, adı geçen makale, s. 65.

58 A.g.e., s. 62.

olduğu da bir o kadar doğrudur.⁵⁹ Bu yüzden, bugün kendini yeniden liberal geleneğe yerleştirmek isteyenler için, Hayek'in kendi kollarına bıraktığı sözde aşırılıkları bertaraf etmek o kadar da kolay değildir. Hayek'in hiper liberalizmi en klasik liberalizmin tarihsici ve ekonomist bir eğilimini açığa vurur ve netice itibarıyla, en büyük eğilimi temsil eden bu çizgiye göre, insan hakları söyleminin, burada yeni ve daha hileli bir şekilde içinin boşlatılmasından yakasını kurtarabilmesi kesin değildir.

- 59 Bizzat Tocqueville'in kendisinde, örneğin demokrasinin gelişmesinin nasıl İnanet'in planına ait olarak tanımlandığı gösterilebilir; bk. *Amerika'da Demokrasi*'nin giriş bölümünde bulunan şu pasaj: Yine burada da, aklın hilesi şeması hissedilmektedir: "Her yerde halkların yaşamındaki çeşitli hadiselerin demokrasinin lehine döndüğü görülmüştür; tüm insanlar çabalarıyla buna yardım etmiştir: Onun başarılarına katkıda bulunmayı amaç edinenler, ona hizmet etmeyi hiç akıllarından geçirmeyenler, onun için savaşımlar ve onun düşmanı olduklarını beyan edenler; hepsi karmakaşık aynı yola itilmişler ve hepsi, birbirlerine rağmen, birbirlerinden habersizce, Tanrı'nın ellerindeki kör araçlar olarak ortaklaşa çalışmışlardır", başka bir deyişle "insanlar yarattıkları tarihi bilmeksizin tarih yaparlar"...

III.

İNSAN HAKLARINDAN CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCEYE

Hem taleplere bahşedilen ayrıcalıktan hareketle hem de özgürlükler olarak hakların münhasır bir değerlendirmesinin ufkunda, insan hakları söyleminin karşılaştığı güçlüklerin analizi, Beyan-namelerin ve onların yorumlarının tarihinin antinomik olarak gösterdiği iki tip hak arasında bir sentezin koşullarını araştırmaya kışkırtır. Açıkça bu tür bir sentez girişiminde bulunan ve az çok başarılı olan iki gelenek söz konusudur: *Sosyal demokrasi* geleneği ile *cumhuriyetçilik* geleneği. Demokratik sosyalizm akımını bu bakış açısından inceleyerek, bu akımın Fransız temsilcilerine vurgu yapacağız; ama birçok açıdan, özellikle Bernstein'da karşımıza çıkan Alman katkısı daha fazla sempatiimizi toplayacaktır (sadece, Kantçılıkla olan daha açık felsefi ilişkiler dolayımıyla olsa bile); yine de, analizi Jaurèsçi sosyalizmden hareketle yürütmemiz için en az üç sebep vardır: 1) Sosyalistler ve liberaller arasında insan haklarının yorumuyla ilgili asıl tartışmayı başlatan şeyin 1848 Devrimi olduğu görülmüştür ve Fransız geleneği, tam da bu tartışmada

karşımıza çıkan başka bir sosyalizm tarafından benimsenen konum üzerine bir sorgulama için ayrıcalıklı bir alan oluşturuyordu; 2) Göreceğimiz gibi, Fransız demokratik sosyalizmi, sosyalist geleneğin kendi geçmişinden kaçması için, dikkate değer –ve bu itibarla konumuz bakımından özellikle ilginç– muğlâklıklar ve zorluklar ortaya koyar; bu birinci sentez denemesinin sınırları böylece net bir şekilde açıklığa kavuşturulabilir; 3) Son olarak, eğer Bernstein’da muğlâklıklar daha az mevcutsa, bunun nedeni esasen şudur: Sosyalist gelenekte yer alma, burada, sentezin asıl doğasından, diğer bir deyişle cumhuriyetçi doğal eğilimden, artık bu kadar net bir şekilde önce gelmemektedir.

1. JAURES’NİN DEMOKRATİK SOSYALİZMİ: MARKSİZMDEN KOPUŞ

Jaurès, Marx ve Engels’in *Komünist Manifesto*’sunu eleştirel bir şekilde analiz ettiği 1901 tarihli önemli makalesinde,¹ “Zamanının derin saldırılarının ve eleştirilerinin sınamasına tamamen direnen tek kişi olan Marks’ın tartışmasız değerinin, sosyalist fikir ile işçi hareketini yaklaştırması ve bir araya getirmesi [olduğunu]” açıkça ilan eder. Göz ardı edilemez olan geri kalanı bakımından ise, Marks’ın Blanqui ve Babeuf’ün şiddetli aktivizminin hâlâ esiri olan yöntemi, “bütünüyle ve bir anlamda... demodedir.” Birçok açıdan Bernstein’in revizyonist eleştirisini hatırlatan izleyen kısımlarda ise, Jaurès, bilhassa, Marksist devrim anlayışının, demokrasi ve biçimsel haklar konusunda içerimlediği bakış açısıyla aynı şekilde, nasıl proleteryanın evriminin geçmişte kalmış bir evresine denk düştüğünü ve hatta ilkesi itibarıyla bile basbayağı hatalı olduğunu gösterir.

Fransız demokratik sosyalizminin Marksizmden kopuşuna ilişkin bu temalar, esas itibarıyla iyi bilinmektedir.² Jaurès’nin

1 Bk. “Question de méthode”, *Œuvres de Jean Jaurès*, VI, Rieder, 1933, s. 241 vd.

2 Daha ayrıntılı bir analiz için L. Halmon, *Socialisme et pluralités*, Gallimard, 1976; ayrıca B. Manin ve A. Bergounioux, *Le social-démocratie ou le compromis*, PUF, 1979.

insan hakları sorunu karşısındaki tavrını daha iyi anlamamıza izin verecek olan (ve tarihsiciliğin reddi anlamına gelen) iki uğrağı kısaca hatırlatmakla yetineceğiz: Devrim anlayışı ve devlet teorisi.

Gerçekten de, demokratik sosyalizmin, yasalıcılığın –ya da biçimsel demokrasi ilkelerinin diyelim– geçici de olsa askıya alınması anlamına gelecek olan bir siyaset pratiğinden kopma kaygısının kuşkusuz en iyi şekilde ifade edildiği yer, Marx'ın Blanquizminin Jaurèsçi eleştirisi –Jaurès, bu tema bakımından da Bernstein'la birleşir.³ *Question de méthode*'da dile getirilen iki tez burada dikkatimizi hak etmektedir.

1. Marx ve Engels'in anladığı şekilde Proleterya diktatörlüğü, proleteryaı ancak barbarlığa ve en sonunda başarısızlığa sürükleyebilir. Marx ve Engels, proleteryanın şiddet yoluyla “demokrasiyi kazandığını” iddia ederlerken, onların teorilerine göre, daha ziyade “özgürce danışılan yurttaşların çoğunluğunun iradesinin yerine bir sınıfın diktatöryal iradesini koyduklarından, aslında proleteryanın demokrasiyi yürürlükten kaldırdığı” söylenmelidir. Böyle bir uygulama iki kez hatalı olacaktır: Bir yandan, şiddete başvuru, Babeufçü ve Blanquici taktiğe göre, onu kendi yararına çevirmek için bir burjuva devriminden yararlanmak zorunda olan zayıf ve azınlık bir proleterya gerektirir. Oysa, bu devir bitmiştir, ve “sosyalist proleterya, demokratik meşruiyetin ve bütün yurttaşlara tanınan oy hakkının (genel oyun) geniş sahası üzerinde devrimi hazırlar, genişletir, örgütler”. Diğer yandan, “demokrasiye yönelik geniş bir harekettten ortaya çıkmış olan proleter devrimin bizzat kendisi”, demokrasinin aleyhine dönemez: “çoğunluğun yasasını paylaşmak yerine diktatörlüğünü devrimin ilk günlerinin ötesine yaymış, demokrasiden doğan bir sınıf, çok geçmeden artık sadece toprak üzerinde kamp kurmuş ve ülkenin kaynaklarını suistimal eden bir çete olacaktır.”

3 Örneğin bk. *Les pré-supposés du socialisme*, Seuil, 1974, s. 58 vd. (“Marxisme et blanquisme”).

2. O halde, proleteryanın, gücü kullanmak ya da kötüye kullanmak şöyle dursun, günümüzde “bütün yurttaşlara tanınan oy hakkı (genel oy) ve demokrasi aracılığıyla genişletilebilir olan meşru bir güce” sahip olduğunu iddia etmek gerekir. Proleterya “burjuva devrimlerinin şiddetli ve maceracı parazitisi olmaya indirgenmez. Kendi devrimini, yöntemli olarak hazırlar veya, daha da iyisi, yöntemli olarak, devlet iktidarının ve üretim gücünün meşru ve kademeli fethi aracılığıyla, kendi devrimine başlar”.

O halde, Marx ve Engels’in *Manifesto*’daki hatası iki düzeyde ortaya çıkar:

– Her şeyden önce, diyalektik tarih anlayışının ta kendisi tekrar gözden geçirilmelidir: Bu anlayış, aslında, devrimin ancak proleteryanın sefalet ve acısının doruk noktasına vardığı zaman patlayabileceği düşüncesine bağlı, olası en kötü bunalım siyasetini önerir. “Aniden harekete geçen bir bunalım gücünü” –acıyı netleştiren proleterleşme ve sürekli yoksullaşma– “ve özellikle geleceği hazırlıyormuş gibi görünen bir direniş ve örgütlenme gücünü –proleteryanın yükselen sefaleti karşısında düşmanca tepkisi– karşılaştırır, oysaki işçi sınıfı aslında sürekli daha güçlü, daha kültürlü ve daha az sefalet içindedir. O halde “Marx yanılıyordu”: “mutlak özgürleşme mutlak yoksulluktan gelmiyordu.”

– İkinci olarak, Marx ve Engels, kapitalizmin proleterya ile uzlaşmaya varmayı kabul etme kapasitesini fark edemediler. Bu sebepten Engels “kapitalist sistemin katılığından, kapitalist sistemin en ufak reforma uyum gösterme acizliğinden, toplumsal hareketleri yorumlarken en ciddi ve en önemli hataları yapmasına neden olan çok tutucu ve çok katı bir düşünce oluşturdu... Her yerde, ancak devrim yoluyla çözülebilecek içinden çıkılmaz uyuşmazlıklar, imkânsızlıklar, çelişkiler gördü”, bu da onu İngiltere’de devrim sırasında “yoksulların zenginleri boğazlayacakları ve şatoları ateşe verecekleri” raddede eli kulağında ve kanlı bir felaket tahmin etmeye götürdü, bu ise gerçekten de “her

zaman değişimlerde ve uzlaşmalarda o kadar becerikli olan bu İngiltere ülkesine dair tuhaf bir manzara” oluşturur.

O halde, Sosyalist Parti –tüm akıl yürütmesinde olduğu gibi yine bu nokta da Bernstein’a fazlasıyla yakın olan Jaurès’in çıkardığı sonuç budur– “meşruiyetin ve demokrasinin kesin kabulüyle ulusa” karışmalıdır. Şu halde, Jaurès öldüğünde, Jaurès’in eserleri hakkında bir makale kaleme alması talep edilen Lenin’in vermiş olduğu cevabı zorluk çekmeden anlarız: “Bugün bu mevzu hakkında kötü bir şey yazmak uygunsuz kaçacaktır, ama yazacak iyi bir şey de bulamıyorum. En doğrusu, susmak.”

Esasen iki söylevde, *Gençlere Söylev* ve *Toulouse Söylevi*’nde⁴ ve tabii *Yeni Ordu*’da da formüle edilmiş olan Jaurèsçi devlet teorisi, Marksizmle ve daha genel olarak demokratik ilkeleri “nihai amaç” adına paranteze almış tüm tarihsici figürlerle kopuşu sürdürür. Devlete gelince, Jaurès, aslında, üç temel noktada Marksizmin İncili’ne Kutsal Kitabı’na karşı çıkar:

1. İlk olarak, sınıf mücadelesinin manikeizmi olarak adlandırılabilir. Tarihte, mücadele içinde olan sınıflardan yalnızca birinin evrensel ve pozitif bir mesajın taşıyıcısı olabileceği düşüncesine karşı, “her ikisinin de en yüksek ahlaki ve entelektüel güce sahip olmaları bakımından, iki zıt sınıf karşılıklı bir çıkara sahiptir” düşüncesini ileri sürmek gerekir: Aslında, “(onları) bölen ve (onları) yücelten çatışma”, birinin öteki üzerinde zaferi yoluyla değil “daha üst bir dayanışma” yoluyla, en sonunda çözüme kavuşturulmalıdır. Bizzat toplumsal yapının içinde kök salmış ve yerleşmiş olarak bulunan politik çoğulculuk bu şekilde olur.

2. Bundan böyle, devletin artık uzunca bir süre egemen sınıfın aracı olarak anlaşılmayacağı ama sınıflar arası zıtlığın ifade bulduğu yer olarak görünmek zorunda olduğu –ki bu diğerinden tamamıyla farklıdır– açıktır! “Devlet bir sınıfı temsil etmez, sınıf ilişkilerini temsil eder”, diye yazar Jaurès ve, *Yeni Ordu*’da, Marx’a

4 Yeniden yayımlanan Söylev için bk. “Médiation”, Gonthier, 1964.

karşı, “hiçbir zaman bütünüyle ve yalnızca sınıf devleti olmuş bir devlet olmadığını” iddia eder – öyle ki, devlet, burjuva devleti bile olsa, talep ettiği bilinç düzeyi ve örgütlenme ile orantılı olarak, zaten işçi sınıfının hak talep edişini temsil etmektedir.⁵

3. O halde, devletin rolü temel olarak, bir hakemlik rolüdür, zira biçimsel, parlamenter demokrasinin değerlerini böylelikle eşit şekilde iki sınıfa da benimsetir: “Demokrasinin bu egemen hakemliğinden proleterya kaçamaz, zira demokrasi, içinde sınıfların hareket ettiği ortamdır.” Burada Jaurès’nin formülasyonu dikkat çekicidir: “ortam”, “hakemlik” ifadeleri, aslında demokratik devletin, Marksizmin iddia ettiğinin tersine, sınıf çatışmalarından, *yani tarihten* üstün olan tarafsız ve evrensel bir unsur olduğu düşüncesine gönderme yapar. Jaurès tarafından tespit edilmiş olan şey, böylece tarihe nazaran hukuki-siyasal alanının özerkliğidir.

Salt felsefi bir düzlemde, Marksizmden bu kopuşun, “en son aşamada”, “idealist olarak görülen bir parti”de açık biçimde nasıl kök saldıgını göstermek kolay olacaktır, bu partiye göre “insanlık, başlangıç noktasından itibaren, adeta muğlâk bir fikre, kendi gelişimine ve kaderine ilişkin ilkel bir önseziye sahiptir”.⁶ Demek oluyor ki, ekonomik altyapı, diyalektik bir şemaya göre, o zaman tam yansıma statüsüne indirgenmiş olacak insani düşünceyi belirlemez, ama “tarih deneyiminden, şu ya da bu ekonomik sistemin tesis edilmesinden önce, insanlık, bizzat kendisinde, hukukun ve adaletin önşartı olan bir düşünce taşır... ve insanlığın devinmesi, üretim biçimlerinin otomatik ve mekanik dönüşümü aracılığıyla değil ama bu idealin açıkça veya gizlice hissedilen etkisi altında gerçekleşir”.⁷ Bu satırları kaleme alırken, Jaurès, Alman sosyalizminin kökenleri hakkındaki ilginç tezinin açıkça doğruladığı

5 Millerand davasında Jaurès’nin gösterdiği “vekilcilik” (*ministérielisme*) ve “olasıcılık” buradan kaynaklanır.

6 Bk. *Idéalisme et matérialisme*, *Œuvres*, VI, s. 7.

7 A.g.y.

gibi, kendini bile isteye Kant ve Fichte'ye uzanan bir düşünce geleneği içinde konumlandırır.⁸

O halde, Jaurès'nin 1789 Beyannamesine ilişkin tutumu, ki bunu kolaylıkla fark edebiliriz, Marx'ın tutumundan bütünüyle farklıdır. *Fransız Devriminin Sosyalist Tarihi*⁹ kitabında yapmış olduğu yorum, neredeyse tuhaf bir biçimde C. Lefort'da seferber edildiğini gördüğümüz Marx eleştirisini haber verir¹⁰ –Jaurès, insan haklarının “burjuva” versiyonunun arkasındaki evrensel, yani aynı zamanda proleterya için de geçerli anlamları, şaşırtıcı bir kavrayışla, ortaya çıkarmaya çalışır: “Devrimci burjuvazi, zirve uğruna savaşmak için, bizzat kendisi kendi hukukunu aşmayı ve uzaklara yeni bir hukuku haber vermeyi göze alarak, insanlığa kadar yükselmek zorundaydı. Sınıfın bu gözü pekliği, egemen silahlar uydurma konusundaki bu cesaret, bir gün, tarihe, bunları galibe karşı çevirmeyi borçludur, ki devrimci burjuvaziyi büyük kılan budur. Aynı zamanda buradan hareketle, Devrim çalışması, tüm bir tarih evresi için, evrensel olur”. Bundan ötürü, “İnsan Hakları Beyannamesi... proleter devrimin formülü olacaktır”.

2. FRANSIZ DEMOKRATİK SOSYALİZMİNİN MUĞLÂKLILIKLARI

Son derece hümanist, devrimci olmaktan çok reformist olan liberal değerleri entegre ederken –öyle görünüyor ki, her şey, Jaurèsçi geleneğin Fransız demokratik sosyalizmini, “olduğu şey gibi görünmeyi göze almaya” ve Alman kuzeninin, Bernstein'ın etkisi altında, geçirdiği dönüşüme benzer bir dönüşüm gerçekleştirmeye götürmeliydi. Yine de, Fransız sosyalist geleneği, insan hakları ve daha genel olarak söylersek biçimsel demokrasinin değerleri hakkındaki tutumuna bakarsak, en azından yakın bir

8 Fransızca çevirisi için bk. Maspero, 1960. Bu hususta A. Philonenko'nun güzel bir makalesi için bk. “Fichte ve Jaurès”, *Études kantienne*s içinde, Vrin, 1983.

9 Paris, 1922, c. I, s. 341 vd.

10 Bk. yukarıda, ikinci kısım, 1. kesim.

tarihe kadar, hiç kuşku yok ki, önemli muğlâklıklar tarafından damgalanmışlığı sürdürür.

Jaurès'nin bizzat kendisinde, Marksizm karşıtı bir konum almanın berraklığı, sıklıkla, siyasal ve retorik gereklilikler tarafından bulanıklaştırılır; bizzat kendisi de bunu –Jaurès'nin yöntemini (nükteyle) açıkladığı için anılmaya değer olan bir metinde– neredeyse açıkça kabul eder. *Yöntem Sorunu*'nda, Marksist devrim tezini, yoksulluğa karşı engellenemez bir tepki olarak sert bir şekilde eleştirdikten sonra, Jaurès gerçekten de şunu yazar: “İşte bu tarihe kadar Marx ve Engels'in düşüncesi. Gayet iyi biliyorum ki, şimdilerde, bu metinlerin kabalığının üstünü örtmenin yollarına bakıyoruz. Bunu, deneyimli Marksist yorumcuların Marx ve Engels'in yalnızca “görelî” bir yoksullaşmadan bahsederken görüldüğünü söylemelerinden biliyorum. Aynı şekilde, teologlar, İncil metinlerini bilimsel olarak gözlenilen gerçeklikle uzlaştırmayı isterlerken, diyorlar ki, Yaratılıştaki *gün* kelimesi milyon senelere yayılan jeolojik bir evreye gönderme yapmaktadır. Bunun aksini söylemem. Uzunca bir süredir açıkça dile getirilmiş dogmadan daha iyi bilinen hakikate acısız bir şekilde geçmeye imkân veren Kutsal Kitap tefsirlerinin zarafeti ve iyi yürekliğidir bu. Mademki “devrimci” zihinler bu tedbirlere ihtiyaç duyuyor, onları bundan alıkoymayı kim düşünebilir?” Tarzından dolayı eğlenceli bir taviz, şüphe yok, ama bununla birlikte, Fransız sosyalizmi tarihi boyunca tekrar tekrar sorulduğundan sonunda daha az eğlenceli olan bir soru ortaya atan bir taviz: Örneğin, Ortodoks Marksist Kautsky'yi –“sosyalizmin yöntemi ve ilkeleri konusunda Bernstein ve Kautsky arasında çıkan ihtilafta, ben, bütünüyle, Kautsky tarafındayım”¹¹ diyerek– revizyonist Berstein'a karşı savunurmuş gibi yaparken, Jaurès'nin kendisi de büyük bir teolog olmuyor mu?

11 Oeuvres, VI, s. 117 vd.

Fransız sosyalizminin özgürlükler olarak haklar konusundaki muğlâklıklarına dair, burada yalnızca –bize göre geniş ölçüde ve yeterince önemli olan– tek bir ipucu vereceğiz. Jaurès’in yaptığı “Blanquizm” eleştirisinin, [yani] devrimci aktivizmin temel yönlerinden biri, devrimin vahşi olmaması için, yavaş bir olgunlaşma süreci tarafından öncelenmesi gerektiği şeklindeki –peşinen Leninci-karşıtı olan– düşüncede yatar. Bu noktada anımsatılması gereken, eğitim ve devrim arasındaki ilişkinin yarattığı sorundur. Kısaca söylenirse: Jaurès’in bakış açısından, kitlelerin eğitimi devrimden *sonra* değil, devrimden *önce* işin içine karışmalıdır, aksi takdirde, kaçınılmaz olarak, biçimsel demokrasinin koşullarını belirsiz bir zamana kadar erteleyecek terörizme saplanır. O halde, demokratik sosyalizmde devrim, hak olarak geçici (gerçekte sürekli olan) bir diktatörlüğün izlemek zorunda kaldığı bir başlangıç noktası olarak değil, sosyalizme götüren sürecin sonu olarak ortaya çıkar. Yine bu anlamdadır ki, Blum da, daha önce önsözümüzde bazı yönlerini anımsattığımız meşhur Tours Söylevi’nde, “öncüleri tarafından haberleri olmadan kışkırtılan bilinçsiz kitlelerin taktiğini” “Blanquici” olarak mahkûm edecektir. Yine de, Jaurès, 1905’teki Amsterdam Kongresi’nde, Alman sosyal demokratlarına karşı gerçek bir suçlamayı dile getirmekte tereddüt etmez, onlara şöyle seslenir: “İki temel güç, proleteryanın iki temel eylem biçimi hâlâ gözünüzden kaçıyor: Ne devrimci bir faaliyetiniz var ne de parlamenter bir faaliyetiniz” –böylece (başka her yerde) ayırmakla kalmayıp aynı zamanda titizlikle hiyerarşize ettiği bu iki ilkeyi eşitlemiş ve Alman proleteryasını genel oy hakkını devrimci eylemle kazanmak yerine ona “tepeden” bakmakla suçlamıştır. Kautsky’nin *Sosyalizm ve Parlamentarizm* başlıklı eserinin Fransızca tercümesi için kaleme aldığı önsözde, hâlâ, onun nasıl “tüm düğümleri çözecek olan, sınıf gücüyle örgütlenmiş proleterya” düşüncesini görmüş olması sebebiyle Kautsky’den yana olur. Oldukça benzer bir tarzda, ama çok daha vurgulu çelişkilerle, Blum Tours Kongresi’nde şunu ifade etmiştir: “Reformculuk

ya da daha açık bir şekilde söylersek revizyonizm artık yoktur... Tek bir sosyalizm tanıyorum, o da devrimci sosyalizmdir.” İtiraf etmeliyiz ki, bu cümleleri okurken, hayal gördüğümüzü sanırız –çünkü Blum, açıkça Alman reformizmine karşı, devrim kavramının “geleneksel Fransız sosyalizmi için, özel mülkiyete dayalı bir ekonomik rejimin ortak veya kolektif bir mülkiyete dayanan bir rejime dönüşmesi anlamına geldiğini” ilave eder. Kısaca, burada, reformdan devrime geri gönderiliriz, hem de öylesine çelişkili bir biçimde ki bunun sorun yaratmaması mümkün değildi. Bundan ötürü Blum, 1926’daki sosyalist Kongrede, iktidarın icrası ile ele geçirilmesi arasındaki –daha sonra meşhur olacak– farkı ortaya koyar: İktidarın ele geçirilmesine ilişkin olarak, hiçbir sosyalistten her zaman tümüyle yasalıcı olmasını isteyemeyiz, der Blum, ve devrimci eylem, Jaurès’de görmüş olduğumuz gibi, asla kapı dışarı edilemez; ama iktidarın icrasında, tersine, yürürlükte olan demokratik yasalara tamamen uymak gerekir, Blum şöyle özetler; “İktidarın ele geçirilmesiyle alakalı şeylerde bir meşruiyetçi olmasam da, iktidarın icrasıyla alakalı şeylerde yasaya göre hareket ederim.”

Sadece iktidarın icrasında değil, aynı zamanda iktidarın ele geçirilmesinde de *gerçekte* yasalıcı olacak, ama *teoride* gülünç devrimci bir söylem tutturmaya devam edecek ve bu sosyalizmi olduğu şey gibi gözükmeye cesaret edememekle suçlayacak Fransız sosyalist geleneğinin içinde varlığını hep sürdüren muğlâklık işte buradan kaynaklanır. Bize öyle geliyor ki, Sosyalist Parti bünyesinde asla Bolşevizmken başka şekilde adlandırılmamış şey karşısında sosyalist tutumun ikircilliği de yine bundan ileri gelmektedir. Aşılmaz ayrılıklara rağmen, Blum, sürekli olarak, –hangi nedenlerle olduğunu şimdi daha iyi anlıyoruz– Fransız sosyalist partisini Bolşevizimli birleştiren “doktriner amaçların ortaklığı”nı, veya formüllerinden bir diğerini yeniden ele alırsak, “nihai amaçlarının aynılığını” vurgulayacaktır, çünkü her iki durumda da, “proleter sınıfın eylemi aracılığıyla mülkiyetin dönüşümü” söz konusudur.

Dahası: Jaurès, örneğin *Gençliğe Söylev*'de, "geçici dahi olsa bir diktatörlüğe" dair her düşüncüyü açıkça eleştirirken, Blum, Tours Söylevi'nde, diktatörlüğün bizzat kendisine değil ama yalnızca bu diktatörlüğün Bolşevik yorumuna itiraz edecektir; "bir partinin diktatörlüğüne evet, bir sınıfın diktatörlüğüne evet, bilinen ya da bilinmeyen bir takım kişilerin diktatörlüğüne hayır" –kabul etmeliyiz ki, bu yine de, diktatörlük ve –ondan ileri gelen– özgürlükler olarak hakların askıya alınması sorununa gösterilen *asgari* duyarlılığın bir kanıtıdır!

Şu halde, Fransız demokratik sosyalizminin, özellikle Blum'dan itibaren, özgürlükler olarak hakların statüsü sorununa ilişkin hakiki doktrinal bir berraklığa pek erişemediğini kabul etmek gerekir (yineleyelim, her ne kadar, *olgularda*, geçici de olsa bunları askıya almayı hiç aklına getirmedeği konusunda hemfikir olsak bile). Bu belirsizliğin nedenleri bütünüyle stratejik midir yoksa tam tersine daha çok teorik midir? Kuşkusuz daha ayrıntılı bir incelemeye değecek zor bir soru.¹² Ne olursa olsun, bu bakış açısından, demokratik sosyalizmin memnuniyetle başvurduğu cumhuriyetçi gelenek, ona, az biraz bulanıklaştırılmış ve ideolojik ve taktik ikircilliklere yol açmış gibi görünür. Tam da bu nedenle, eğer, bizzat Blum'un kendisinin öne sürdüğü gibi,¹³ Jaurès'nin sosyalizmi "cumhuriyetçi düşüncenin derinleştirilmesi", "cumhuriyetçi ilkelerin bir tür çıkarsanması"¹⁴ ise de, bu derinleştirmenin, her zaman, özgürlükler olarak haklar ile talepler olarak hakları hakikaten uzlaştırmaya olanak tanımış bir yönde gerçekleştirilmediğini kabul etmek gerekir, zira talepler olarak hakların gerekliliği, burada, özgürlükler olarak hakları, Jaurès'nin mirasçıları tarafından dışarıda bırakılması görünüşte mümkün

12 Burada yeniden C. Lefort'un mantıklı saptamalarına döneriz: "L'impensé de l'Union de la Gauche", *L'invention démocratique*, Fayard, 1981.

13 1937 Temmuzunda, Panthéon'da yaptığı bir konuşmada dile getirmiştir.

14 Bu durumda bkz: Jaurès, "Socialisme et République", *Œuvres*, VI.

olmayan bir askıya alma ile tehdit etmeyi sürdürür. Bundan ötürü, belki de, bundan böyle bu sözde “derinleştirme”den “cumhuriyetçi düşünce”nin bizzat kendisine geri dönmek gerekir, çünkü en azından, cumhuriyetçi gelenek kendi hesabına, egemenliği, hatta yasanın kutsallığını, kendi dokunulmaz ilkelerinden biri yapmaktan vazgeçmemiştir.

3. CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCE

Militan pratiğin gereklerine ve tepkilerine karşı durmayı becerdiğinde, Jaurès'nin düşüncesinin doğruluğunu belki de tesis eden bu “cumhuriyetçilik”tir; onu, aslında, aynı zamanda hem Beyan-namelerin içeriğine vurgulu bir göndermeyle hem de –*sosyalist* de olmak isteyip– yalnızca *liberal* olmakla yetinmeyen özgün bir konum arayışıyla da nitelenen geniş bir öğretisel akımın içine yeniden yerleştirmek gereklidir. *Fransa'da Cumhuriyetçi Düşünceye*¹⁵ ilişkin çok önemli bir eserde, C. Nicolet, aslında, özellikle 1848'in hayal kırıklıkları¹⁶ ve deneyimi eşliğinde, düşüncelerle duyguların çetrefil bir karışımı olan ve hakkında, III. Cumhuriyetin tarihine damgasını vurmuş âlimane olduğu kadar hassas da olan bu uzlaşmaların siyasetçiye yaraşır uygulamasına indirgenmeye izin verdiğini düşünmekle haksızlık edeceğimiz “cumhuriyetçi aklın” nasıl oluştuğunu göstermişti. En azından iki noktada, 19. yüzyılın başlıca cumhuriyetçi teorisyenlerinin ilhamına (Lamartine'den Ferry ve Gambetta'ya, Barni, Vacherot veya J. Simon'un daha çok unutulmuş ama asli olan katkılarına da değinerek) burada dikkat kesilmeye değer:

1. “Cumhuriyetçilik”, ilkin ve her şeyden önce, “insan hakları mirasını” devşirme ve zenginleştirme iradesidir. 1848 Anayasasını kaleme alanlar, Mukaddime'nin III. maddesinden itibaren, Cumhuriyetin “pozitif yasalardan önce gelen ve daha üstün hak

15 C. Nicolet, *L'idée républicaine en France, essai l'histoire critique*, Gallimard, 1982. Ayrıca Ph. Raynaud tarafından bu esere adanmış güzel bir çalışma için bk. “Destin de l'idéologie républicaine”, *Esprit*, Aralık 1983.

16 Bu noktada bk. C. Nicolet, *a.g.e.*, s. 137 vd.

ve ödevleri tanıdığını” ilan ederek, bu bağlılığı dile getirmeyi ihmal etmediler. Aslında, gerçekleşimini ve uygulamasını tarihte bulmuş pozitif hakka indirgenemez olan *doğal hak* mefhumuna başvurmak cumhuriyetçi düşüncenin değişmez bir niteliğidir: İçinde, gördüğümüz gibi, sosyalizmin, monarşik despotluğun eski tezlerini¹⁷ devraldığı tüm bir tarihsici geleneğin karşısında, cumhuriyetçiler, Rabaud Saint-Etienne’in meşhur sözleriyle söylersek, “tarihimiz yasamız değildir” fikrini; bir başka deyişle, herhangi bir kurala meşruiyetini verenin tarihte kayıtlı olması değil sadece aklın tarihsici olmayan gereklerine uygunluğu olduğunu savunurlar. Bu nedenle, 1848’teki rolünü ve Cumhuriyetçi Parti tarihindeki önemini bildiğimiz Ledru-Rollin’in, 1844 yılında; Savigny’nin itkisiyle, Almanya’da, hukuk bilimini tarihin basit bir kolu yapmaya niyetlenen tarihsel hukuk ekolüne dair yapılan ilk eleştirilerden birinin yazarı olduğunu anımsatmak anlamsız değildir. *Fransız ekolünün 19. yüzyıl hukuku üzerindeki tesirini* bu şekilde ele alırken, Ledru-Rollin, tarihsici ekolü, hukuktan kaderci bir anlayış çıkarmakla ve bunu yaparken de, “siyaseti inkâr etmek”le¹⁸ suçlar –ve sosyalistlerin de, zaten, bütünüyle politik olan reformlar üzerinde “maddi ihtiyaçların giderilmesine” ayrıcalık verdiklerinde benzer şeyi yaptığını ekler (ki yine burada bu saptama ne anlamsızdır ne de peşinen bilinçsiz). Bu hukuki tarihsicilik karşıtlığının, gelişmelerin¹⁹ ve tesirlerin ötesinde, cumhuriyetçiliğin ortak zemini olarak kalması; burada, fıkri olabilirliğinin koşullarının neler olduğunu belirlememiz gereken, ama her halükarda, bundan böyle, hem cumhuriyetçilerin Beyannamelerin *zamandı* içeriğine sürüp giden bağlılığını hem de, tarih konusunda da az kuşkucu olan sosyalist doktrinlerin cazibesine direnişlerini açıklayan bir olgudur.

17 Tüm dinsel ve monarşik gelenek, krallığın yasalarını “eskilik”lerine göre meşrulaştırıyordu: Burada yasaların yerini alan tarihtir.

18 Bk. Nicolet, *a.g.e.*, s. 292, n.3.

19 Bk. C. Nicolet, s. 342 vd.

2. Eğer cumhuriyetçiliği tanımlayan fikri konfigürasyon, Beyannamelerde mevcut olan hukukun normatif getirisini tümüyle üstlenerek, Beyannamelerin aşılabilir değerinin karşı tarihsici iddiasına imkân vermiş olsaydı ve böylelikle insan hakları üstüne sonucu olan bir söyleme izin vermiş olsaydı, bu içeriğin hangi yorumunun cumhuriyetçi geleneği geliştirdiğini bir kez daha açıklamak gerekirdi. Cumhuriyetçiler için, gerçekte, onlara ortaya çıkış koşullarına indirgenemez gözüken bu hukuki değerler nelerdir? Sosyalist ve liberal yorumlar konusunda en azından, Beyannamelerin içeriği hakkında oluşan anlayışları bir araya getirmeye pek yetenekli olmadıklarını söyleyebiliriz (bunun nedenini görmüştük): Kâh özgürlükler olarak hakları muhtemel talepler olarak haklara karşı, kâh bu talepler olarak hakları özgürlükler olarak hakların yalnızca biçimsel olan karakterine karşı harekete geçirerek, liberaller ve sosyalistler, insan haklarından her şeyden önce bir kutuplaşma yarattılar. Gelgelelim, yine bu bakımdan da, cumhuriyetçi duruş özgünlüğünü gösterir. Kuşkusuz, cumhuriyetçiler için, referans yapılan Beyannameler, her şeyden önce, 1793 Anayasalarına ve III. Yıl Anayasalarına eşlik etmiş olanlardır; yani, önsözümüzde belirttiğimiz gibi, 1791 Anayasası'nın giriş bölümünde yinelenen 1789 Beyannamesi'nden ziyade, özgürlükler olarak hakların yanında, “ortak mutluluğu” “toplumun amacı” olarak benimseyen metinlerdir. 1793 tarihli metinlerine verilen bu ayrıcalık, insan haklarına ilişkin cumhuriyetçi söylemi liberal söylemden ayırmak için şimdiden yeterlidir – örneğin Constant, talepler olarak hakların liberalizmin sonraki tarihi tarafından mahkûm edilmesini önceden kestirerek, Fransız Devriminde Robespierre'in etrafında toplanan meclisin Anayasasını kaleme alanları şöyle cevaplıyordu: “(Yeter ki) iktidar dürüst olmakla yetinsin: Biz mutlu olmak görevini yerine getiririz.”²⁰ Yine de “toplumun amacı” olarak “ortak mutluluk”un bu anti-

liberal tanınışı, cumhuriyetçileri talepler olarak hakların sosyalist teması yapmaya sürükledi. Hatta 1834'te, *Revue républicaine*, liberallerin “mutlak kişisel hakkı”nın karşısına bireyden üstün olan bir hukuku çıkardığı zaman bile, makalenin yazarı,²¹ bu “toplumsal hak”kın, aslında, “kardeşlik” fikrinin kendisini kesin olarak belirtmekten başka bir şey yapmayan, kolektiviteye karşı bir dayanışma ödevini tayin ettiğini belirtmişti: Kendisi uyarınca, ulusun sadece kişisel özgürlükleri korumak zorunda olmakla kalmayıp aynı zamanda en yoksul kesiminin geçimini de sağlamak zorunda olduğu toplumsal bir hakkı kişisel haklara ilave etmek suretiyle, cumhuriyetçi doktrin, demek ki, Fransız Devrimi'nde Robespierre'in etrafında toplanan meclisin Anayasasına eklenmiş olan Beyanname'nin 21. maddesinin daha önceden kabul etmiş olduğu şeyin ötesine hiç geçemeyecektir (“Kamu yardımları, kutsal bir borçtur. Toplum yoksul yurttaşlara geçimini sağlayacak şeyleri borçludur...”).²² Öyleyse, “toplumun amacı” olarak “ortak mutluluğu” öne süren anti-liberal kabul ile talepleri insan hakları arasına yerleştirme konusunda sosyalistleri izlemenin reddedilmesi nasıl bağdaştırılacaktır? İnsan haklarına ilişkin cumhuriyetçi söylem özgüllüğünü işte tam da burada bulur: *Gerçek insan hakları, esas itibarıyla genel oyla iktidara katılmayı sağlayan siyasal haklar gibi, yurttaşlık haklarıdır –bir yandan özgürlükler olarak hakları gerektiren ve öte yandan dayanışmanın ya da kardeşliğin gereklerini hesaba katmayı bizzat uygulanmalarıyla garanti altına alan katılım hakları*. Bu çifte eklemlmeyi kısaca açıklayalım:

21 Makalenin yazarı V. Vandewinckel'dir (bkz. Nicolet, a.g.e, s. 343, 404).

22 C. Nicolet'nin göstermiş olduğu gibi (s. 452 vd.), L. Duguit tarafından geliştirilen “kamu hizmeti” kavramı bu yolla cumhuriyetçi gelenekte kök salar ve 1793'ten beri var olan öne sürümün ufkunda “kamu yardımlarının kutsal bir borç olduğu” belirir. Her halükarda cumhuriyetçilerin bizzat kendisinin tesis ettiği şey, bu soy zinciridir (bk. B. Dupont-White, *L'individu et l'État*, 1857).

a) Katılım haklarıyla özgürlük hakları arasındaki bağ açıktır: Cumhuriyetçilere göre, özgürlükler olarak hakların en iyi teminatı, yurttaşların, genel oy aracılığıyla, egemenliğe sahiden katılmalarıdır; genel oyun gerçekten de demokratik olarak uygulanmasının, (düşünce, basın, dernek, vb.) temel özgürlüklere –ki bu temel özgürlükler olmasa halk iradesinin ifadesi imkânsız olacak veya yanlış yorumlanacaktır– saygıyı önceden varsaydığı aslında açıktır. Cumhuriyetçi geleneğin değişmezi olan genel oya duyulan bu inanç, kuşkusuz, 1848 Aralığında oy sandıkları Louis-Napoleon’un Cumhurbaşkanı olarak seçilince yargı kararı için geri gönderildiğinde sarsılmıştır. Yine de Cumhuriyetçi Parti, genel oyu “siyasal örgütlenmemiz için tek mümkün esas”²³ olarak düşünmeyi terk etmemiştir, ancak Gambetta’nın formülüyle söylersek “genel oy eğitimi” olarak yurttaşların zorunlu eğitimi temasına öncelik vererek oy dogmasını zenginleştirmekle yetinmiştir: Genel oyun demokratik olarak uygulanması, böylece, yalnızca temel hakları değil ama aynı zamanda eğitim için hak eşitliğini de önceden varsayar. III. Cumhuriyetin eğitim politikasının kaynağı budur: (Genel oyun sahici uygulanması olan) demokrasi sadece okul aracılığıyla vardır, bir başka deyişle: “Demokrasi, halkın eğitimidir”.

b) Katılım haklarının uygulanması ile dayanışmanın gerekleşmesinin hesaba katılması arasındaki eklemlenme daha az açık görünmektedir. Gerçekten de, oy kullanma hakkını, bireylerin gerçek haklarına ilişkin hiçbir tatmin içermeyen yalnızca biçimsel hak olarak gören Marksist (ya da Proudhoncu) eleştiriye biliyoruz. Aslında, burada yine cumhuriyetçi inancı en iyi ifade eden şey, 1872 ile 1878 tarihleri arasında pek çok söylemde fırsat buldukça tekrarlanan Gambetta’nın bir formülüdür: Cumhuriyet, yani her şeyden önce genel oyun uygulanması, “*zemini hazırlayan bir form*”dur. Anlamaya çalışalım: (Temsilcileri aracılığıyla yasayı

23 Pierre Laffite, *Du role des individus en politique*, 1882 (Nicolet, a.g.e., s. 191).

yapan halkın çoğunluğu olduğundan) yasanın zorunlu olarak sayının yasası olduğu Cumhuriyet, en kalabalık olan sınıflara uygun varoluş koşullarını sağlamadan hayatta kalamaz. Genel oyun gerçekten özgür ve eğitilmiş olduğu yerde, demokrasinin bu *biçimsel* koşulu, iş hükümet kararlarının *zeminine* geldiğinde, demek ki kaçınılmaz olarak toplumsal dayanışmanın gereklerinin –belki kısmen, belki de gizli ve tedrici olarak– dikkate alınmasına neden olur. O halde katılım hakları, özgürlükler olarak haklara saygıyı önceden varsaymanın yanı sıra, bunların basit bir icrasıyla, sosyalistlerin talep hakları olarak düşündükleri şeyin aşamalı olarak gerçekleşmesini de garanti etmektedir. Şunu göstermek kolay olacaktır ki, cumhuriyetçi geleneğin önemli motiflerinin çoğu buradan gelir: Egemenlik ve genel oyun ifadesi olan yasanın kutsallığı düşüncesi, siyasete ve yönetim şekli sorununa verilen öncelik (halk egemenliği ilkesi genel oyu gerektirir, netice itibarıyla Cumhuriyet, 1789 ilkelerine uygun olan tek rejimdir ve hem özgürlükleri garanti altına almaya hem de dayanışmanın gereklerini karşılamaya muktedir tek rejimdir) yasa yapıcının üstünlüğü ve, bağıntılı olarak, güçler ayrılığının sorgulanması (egemenlik genel oydan çıkmış olan Meclis'tedir, egemenliğin her bölünüşü ulusal bütünlüğü tehdit eder), vb.

Burada, bundan sonra pekâlâ *cumhuriyetçi sentez* olarak adlandırılabilir şeyin serimlenmesine daha fazla girmeyeceğiz: Cumhuriyetçi düşünce birleştirici bir *değer* almaya elverişli olduğundan, bunun sadece, muhtelif birleşmelerin fiilen cumhuriyetçi temalar etrafında gerçekleştiği siyasi tarihimizin falanca dönemini anımsatarak çözülebilecek bir *olgu* sorunu olmadığına uzlaşmak gerekir;²⁴ eğer *özgürlükler olarak haklar ile talepler olarak haklar arasındaki çatışkının* (ki bu çatışkı liberal ve sosyalist gelenekleri karşı karşıya getirmeye devam etmektedir) olası bir çözümünün *katılım hakları mefhumunda bulunduğu kabul edilirse*, cumhuriyetçi

düşüncenin birleştirici değeri daha ziyade *hak olarak* tanımlanır. Burada bir çözüm ilkesi (yani insan haklarına yapılan referans etrafında bulunan gerçek bir konsensus ilkesi) olduğunu kabul etmek, yine de tüm sorunların, sihirli bir değnekle, cumhuriyetçi düşüncenin bu şekilde hatırlatılmasıyla çözüldüğünü zannetmek değildir. Aslında somut siyasetin, katılım hakları teması tarafından ortaya konmuş, pek çok sorunu vardır: Genel oyun uygulanmasının gündeme getirdiği sorunlardan bağımsız olarak,²⁵ mesela bu katılım haklarının, Millet Meclisinde temsilcilerin seçiminin ötesinde, hangi düzeylerde ve hangi biçimlerde uygulanabileceğini kendimize sorabiliriz –bu sorunun, özerklik ve merkezileşme sorununu doğruladığını kolaylıkla fark ederiz,²⁶ keza bu sorun, cumhuriyetçi gelenekte, yerel kolektivitelerin statüsü (“kamusal şey”, neticede devlet midir, yoksa ortak yaşama katılıma içkin haklar var mıdır?) hakkında çeşitli tartışmalara da yol açmıştır. Temelde *fikrin* uygulanmasına bağlı olan bu çeşitli sorunları, fikrin bizzat kendisinin ortaya koyabileceği *teorik* sorunları incelemekle yetinmek için, bir kenara bırakacağız. En azından bir tanesi, kuşkusuz kendini dayatır: özgürlüğü yurttaşın kamusal hayata katılımı olarak tanımlayarak, cumhuriyetçi akıl *antik* yurttaşlık anlayışına katılmış olmuyor mu? Böylelikle, Rousseau’nun ve onun egemen olana katılım olarak özgürlük anlayışının karşısına Modernlerdeki özgürlük gerekliliğini –yani egemen iktidara nazaran bireyin özerkliği ve egemenin sınırlanması özgürlüğü– koyan B. Constant’ın eleştirilerinin etkisi altında kalmış olmuyor mu? Böyle bir güçlüğü sonucuna açıkça görülmektedir: Eğer cumhuriyetçi sentez *antik* bir özgürlük anlayışından ileri geliyorsa, hiçbir durumda modernitenin temel siyasal teorilerine ters olan çatışmayı çözdüğünü iddia edemez –tabii, bu denemenin başında

25 Örneğin, Cumhurbaşkanının genel oyla seçilmesi sorunu, cumhuriyetçileri 1848’den beri bölmüştür.

26 Bu sorunlar için bk. C. Nicolet, *a.g.e.*, s. 454 vd.

mantıksal çıkmazlarını analiz ettiğimiz bir Eskilere geri dönüş serabını yeniden canlandırmak dışında.

C. Nicolet, kitabında, cumhuriyetçi aklın temelde “antik yurttaşlık”²⁷ anlayışına gönderme yaptığında hemfikir mi gibi görünür ve “bu mahiyetteki tüm doktrinlerinin uzak ama ortak kökeni[nin], Antik site modelinde yat[tığını]”²⁸ vurgular. Hatta Nicolet’in düşünümü şu düşünceyle noktalanır: “cumhuriyetçi gelenek, özellikle de moderniteye entegre olmak istediğinde, Anglosaksonlar [ve liberaller] tarafından [antik özgürlük ile modern özgürlük arasındaki] bütünüyle kabul edilen kopuşu aslında az çok bilinçli olarak reddeder” –bunun sebebi ise, neredeyse tamamen Rousseau’nun antik modeline ayrılmazcasına bağlı kalmaktır. O halde, Rousseau’dan alınan ilhamla, cumhuriyetçi geleneğe hakim olan, antik ilhamdır.²⁹ Bu sonuç, yineleyelim ki, cumhuriyetçi dalgalanmanın güncelliğini bize göre büyük ölçüde görelileştirmeye varmasından³⁰ başka, iki nedenden ötürü bize itiraz edilebilir olarak da görünmektedir –veya, şöyle söylersek, cumhuriyetçi düşünce bize iki açıdan moderniteye aitmiş gibi görünmektedir:

a) Öncelikle, siyasi moderniteyi tanımlayan özelliklerden birinin, siyasetin teolojik merciye nazaran özerkleştirilmesinden ibaret olduğunda kuşkusuz kolayca uzlaşacağız:³¹ Bu bakımdan, eğer *laiklik* 19. yüzyılda cumhuriyetçilerin mücadelesini tartışmasız bir şekilde özetleyen anahtar kelimelerden biriye, ve eğer, mitsel veya değil, bu mücadelenin siyasi aklı teolojik otoriteden özgürleştirme iradesini gösterdiğinde hemfikirsek, cumhuriyetçi

27 C. Nicolet, *a.g.e.*, s. 395.

28 *A.g.e.*, s. 396.

29 *A.g.e.*, s. 480-481. Bu hususta ayrıca bk. Ph. Raynaud, *agm*, s. 32.

30 Şu kolayca anlaşılacaktır ki, C. Nicolet, cumhuriyetçi geleneğe kendisine Cicerocu cumhuriyet anlayışının yankısı gibi görünen şeyi bulduğundan (s. 335), bu sorun konusunda bizden daha az hassastır.

31 Bu hususta bk. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*.

geleniğin modernitede yer almasının ilk semptomunun burada olduğunda uzlaşacağız.

b) İkinci olarak ve özellikle, eğer “cumhuriyetçilerin en önemli sorunu doğal olarak Rousseau”³² ise, cumhuriyetçi özgürlüğün, tıpkı Rousseau’da olduğu gibi, egemene katılım olarak tanımlanması ölçüsünde,³³ Rousseau’da olduğu kadar cumhuriyetçi mirasçılarında da siyasete ve özgürlüğe ilişkin böyle anlayışların “bir halkı ve bir kamusal menfaati tek egemenlik kaynağı olarak önceden varsaydığını”³⁴ vurgulamak gerekir; fakat halk egemenliği motifinin ortaya çıkışının nasıl da moderniteyi kuran teorik olabilirlik koşullarından ayrılmaz olduğunu ve bu yüzden, antik dünyada düşünülemez olduğunu, ilk bölümümüzün ikinci kısmında yeterince gösterdiğimiz için, burada okuyucuyu bu analizlere yönlendirmekle yetineceğiz: Cumhuriyetçi hatiplerin çok hoşlandığı Antik dönem etkisindeki metaforların ötesinde (Gambetta “modern dünyadaki Fransız Cumhuriyetini” “Antikitedeki Atina Cumhuriyetiyle” karşılaştırmakta tereddüt etmiyor muydu?), cumhuriyetçi düşünce, kesinlikle modern bir akıldan doğar.

Geriye pek tabii *cumhuriyetçi akıldan* ne kastedildiğini belirtmek kalır. Cumhuriyetçi kültürün felsefi eklektizminin ötesinde,³⁵ C. Nicolet’nin çok ustalıkla araştırmalarının ardından bir sap-tama gösterir kendini: Belli bir *Kantçı* gönderme, fikrin teorik olarak kuruluşunu arayan teorisyenlerde işin içine dahil olur. Kant ve Fichte’nin çevirmeni J. Barni’nin Cumhuriyetçi Parti bünyesindeki etkisi, bu bakımdan hayli anlamlıdır.³⁶ İkinci İmparatorluktan itibaren, Jules Simon, Etienne Vacherot, Charles Renouvier gibi üniversite öğretim üyeleri tarafından, hatta daha

32 C. Nicolet, *a.g.e.*, s. 70.

33 Rousseau’da olduklarından, kuşkusuz, zaten farklı olan kipliklere göre (özellikle bk. “temsil” konusu). Bu farklılıklar için, *a.g.e.*, s. 397.

34 *A.g.e.*, s. 396.

35 Bu hususta bk. Ph. Raynaud, adı geçen makale, s. 35.

36 Bk. Nicolet, *a.g.e.*, örneğin, s. 302.

sonra Alain tarafından üstlenen rol, Kantçılığın 19. yüzyıldaki cumhuriyetçi düşünce üzerindeki etkileyici hâkimiyetini teyit eder. Fakat söz konusu olan hangi Kantçılıktır? C. Nicolet bunun ince bir analizini yapmıştır: Eleştirel akılcılık olarak, Kantçılık, cumhuriyetçi akla, *a priori* olarak anlaşılabilir, dolayısıyla tarihe indirgenemez olan akli içeriklerin (özellikle Beyannamelerde temsil edilen değerler) iddiasını düzenleme ve her şeye rağmen –kolayca şüpheciliğe ve pratikte gerçekçiliğe varan bir deneyciliğe karşı– sosyalist aklın dogmatik biçimlerini terk etmeksizin akla dayanan bir siyaset tasarısını sürdürme imkânı verir.³⁷ Burada, itiraf etmek gerekir ki, en düşük, bayağılaşmış ve iptidadi seviyede bir Kantçılık söz konusudur. Çoğunlukla, Fransız üniversitesi-nin yaymış olduğu bir Kantçılık versiyonu söz konusudur ve şu halde burada bunun izine rastlamak şaşırtıcı değildir. Yine de, bu Kantçı göndermeyi, cumhuriyetçi akıl ile eleştirel akıl arasındaki ilişkilerin analizinde daha ileri gitmek için, bir işaret ve bir teşvik olarak düşünmek olasılık dışı değildir.

4. AKLIN FİKRİ OLARAK CUMHURİYET

Eğer Kantçı gelenekte, en çağdaş isimlere kadar iyice oturmuş bir kullanım varsa,³⁸ bu, iki bilgi biçimini, yani *anlama yetisi* ile *akıl*, titizlikle ayrıştırmaktan ibaret olandır: Cumhuriyetçi düşünceyi, hiç kuşkusuz, bu ayrımın yardımıyla düşünmek yerinde olur, çünkü bu ayrım adeta, liberal anlayış (talepler olarak hakların reddedilişi) ile insan haklarına ilişkin Marksist anlayışı (özgür-lükler olarak hakların, en azından geçici olarak askıya alınması) tipik-ideal bir biçimde karşı karşıya getiren bir çatışkının çözümü olarak görünür. Bu yüzden, yaptığımız sunumun anlaşılabilmesi

37 *A.g.e.*, s. 265.

38 Aralarında Habermas, Aron ve hatta bir yere kadar Popper'i de sayabileceğimiz hayli farklı yazarlar. Tarihsel alanda Aron'un düşüncesinin Kantçı altyapısı hakkında muhteşem bir çalışma için bk. S. Mesure, *R. Aron et la raison historique*, Vrin, 1984.

bakımından, tüm felsefi içerimlerini burada tabii ki ele alamayacağımız bu ayrımın tam anlamını kısaca hatırlatacağız.

“Platon, der bize *Saf Aklın Eleştirisi*, bilme yetimizin, bunları deneyim olarak okuyabilmek için, fenomenleri sadece heceleme ihtiyacından çok daha yüksek bir ihtiyaç duyduğunu ve aklımızın, deneyimin vermeye elverişli olduğu bir nesnenin tekabül etmesi için fazla yüksek, ama en az onu kadar gerçekliğe sahip ve kesinlikle basit ham hayaller olmayan bilgilere doğal olarak yükseldiğini gayet iyi fark ediyordu.”³⁹

Cumhuriyetçi yapı Kant’ın gözünde böyle bir fıkirdi.⁴⁰ O zaman ilk etapta kendini dayatan soru, elbette, gerçek hiçbir şeyin kendisine tekabül etmediği bir temsilin nasıl olup da her şeye rağmen gerçekliğe sahip olduğunu ve bir düşlem olmadığını bilmektir. Alıntıladığımız metne göre, “bilme yetimiz” ikili bir biçim alır:

– Bir yandan, deneyim nesnelerinin *bilimsel* bilgisi olarak, bilme yetisi, kurallar veya *kavramlar* yardımıyla, deneysel olarak gözlemlenebilir olan ve sayıları mütemediyen artan duyulur fenomenleri anlaşılır kılmayı dener. Hiç kuşku yok ki *anlama yeteneğinin* usulü olan bu yolda, bilgimiz, sonlu oluşumuzu belirten iki koşulla, yani uzay ve zamanla bilgece sınırlanmaya devam eder: “doğüstü” (zaman ve uzay dışı) hipotetik kendilikleri düşünmek için bu çerçeveleri aşmaya çalışmaz.

– Diğer yandan, yine de, insan düşüncesi, –analizini burada bir kenara bırakacağımız karışık bir düzeneğe göre—⁴¹ bilimsel

39 *Critique de la raison pure*, fr. çev., PUF, s. 263.

40 Örneğin bk. *Ebedi Barış Tasarısı*, mad. 1. Denemenin bu ilk sayfalarında, Kant için bile, cumhuriyetin nasıl bir zemin gerektiren bir biçim olduğunu saptamak ilginç olacaktır: Örneğin bk. Cumhuriyetin kurulmasıyla savaşın gittikçe bertaraf edilmesi arasındaki bağ (bu hususta bk. A. Philonenko, *Essais sur la philosophie de la guerre*, Vrin, 1976, s. 39 vd.). Bize göre, Fichte’nin *Doğal Hakkın Temelleri (Fondement du droit naturel)* eseri de cumhuriyetçi düşüncenin sunumundan ibarettir.

41 Bk. *Siyaset Felsefesi*, 2: *Tarih Felsefeleri Sistemi*, birinci kesim, II. kısım;

bilginin sınırlarını aşmaktan kendini alamaz: O vakit, uzay ve zaman dışı, yani tanım gereği elle tutulur olmadığı için pratikte görünmez olan zatiyetlerin seyrine (Tanrı, ruh, ya da yine, burada cumhuriyetçi yapı) kadar yükselmeyi dener. Bunu yaparken, *akıl* (yani artık anlama yeteneği değil) nesnel gerçekliği özü itibarıyla sorunsal kalan *Fikirler* (yani artık kavramlar değil) üretir.

Aklın fikirleri o halde biri aldatici diğeri meşru olan, veya Kant'ın dediği gibi, ham hayal olmayan ikili bir statüye sahiptir: Yanılsama, Fikirlerin, basit bilimsel kavramlar gibi, deneyimde kendi nesnel gerçekliklerine sahip olabileceklerini sanmaktan ibarettir. Kendimizi çok canlı bir örnekle sınırlandırırsak: Gerçek dünyada deneysel olarak Tanrının varlığını ispatlayabilecek işaretleri (evrenin güzelliği, falan doğal varlığın mükemmelliği, vb.) açığa çıkardığımızı iddia ettiğimiz ya da yine, (*hic et nunc*) *burada ve şimdi* mükemmel bir siyasi yapıyı gerçekleştirebileceğimizi ve böylece bütünüyle akli bir toplum yaratabileceğimizi sandığımız zaman, vuku bulan şey budur. Ancak bundan, tamamen cisimleşemedikleri için, Fikirlerin, bütünüyle yanılsamaya götürdüğü sonucu çıkmaz. Doğru düzgün düşünüldüklerinde, dünya hakkındaki düşüncemiz için bir ideali veya şöyle söylersek düzenleyici bir ilkeyi resmederler. Eğer aynı örnekleri yeniden ele alırsak: Tanrı düşüncesi, yani teorik düzlemde, her şeyi bilen bir varlık Fikri, düşünüm ilkesi olarak, en tanrıtanıma ve en az metafizikçi olan bilginlerin bile entelektüel etkinliklerini canlandırmaya devam edecektir –dünyaya ilişkin eksiksiz bilgi, şüphesiz sadece bir “Fikir”, insanoğlu için erişilemez bir idealdir, ama bu ideal herhangi bir bilimsel alanda bilgilerin geliştirilmesine girişen kimsenin araştırmalarına, onun haberi olsun ya da olmasın, rehberlik eder. Benzer şekilde, kesinlikle yasanın hüküm sürdüğü özgür, akli ve adil bir toplum Fikri, bir başka deyişle cumhuriyetçi

Fikir, açıkça boş olduğu halde, “ahlaklı kimseler” veya “iyi niyetli insanlar” olarak adlandırılabileceğimiz kişileri, onlara (tarihsel) pozitif gerçekliği değerlendirmek için hem nirengi noktası hem de ölçüt sağlayarak, harekete geçirmeye devam eder.

Cumhuriyetçi Fikir, 19. yüzyılın ikinci yarısının Fransa’sındaki tarihsel tezahürü sayesinde kendisinden ideal tipi çıkarılabileceğimiz haliyle, kendisini, görmüş olduğumuz gibi, katılım hakları mefhumu aracılığıyla, insan hakları tarihinde (talepler olarak haklar) mevcut bulunan çatışkının hem a) *karşı tarihsici* hem de b) *hümanist* olan bir c) *sentezi* olarak takdim eder açık bir şekilde. Aslında bu üç öge, eğer onları yukarıda anımsattığımız akıl ve anlama yeteneği arasındaki ayrımdan hareketle düşünersek, ayrılmazcasına birbirine bağlı olarak tasavvur edilebilir kolayca.

a) Özgürlükler ve talepler olarak hakların çatışkısı, felsefi olarak, siyasal aklın ve anlama yeteneğinin birbirine karıştırılmasından kaynaklanmış gibi tanımlanabilir.⁴²

– Liberal tez, meşru olmak için, *hukuka/hakka ilişkin anlama yeteneğinin bakış açısını savunmakla yetinmelidir*, tıpkı çalışma hakkının anayasada yer almasına karşı geliştirdiği argümanında esasında Tocqueville’in yaptığı gibi. Toplumsal adaletin gereklerini hukuki düzlemde ifade eden talepler olarak hakların hiçbir zaman aklın Fikirlerinden başka bir şey olamayacağı aslında açıktır ve bu noktayı liberalizme uyarlamak gerekir: Aslında talepler olarak haklar –mükemmel bir şekilde uygulanmaları, tanımı gereği imkânsız olduğundan– hiçbir zaman gerçekte pozitif hukuka ait olamaz (Sovyet anayasası dışında!); bu talepler olarak haklar (en azından bir bölümü) –örneğin sözde sağlık, dinlenme ve kültür hakları vb.–, aslında *mutluluk* kategorisine aittir; tüm ar-

42 *Introduction à la philosophie de la histoire* (Gallimard-Tel, s. 413) adlı eserinde, R. Aron, “anlama yeteneğinin politikası” ve “aklın politikası” arasındaki ayrımı, bizim burada verdiğimiz anlama çok yakın bir şekilde kullanmıştı, eserinde muhtemel “antinomi”yi –hakiki olarak inşa etmeksizin ve çözümünü tarif etmeksizin– kabataslak çizmişti.

zularımızın kayıtsız şartsız tatmini olarak anlaşılan bu kategori ise elbette, eksiksiz bir sunumu (maalesef) imkânsız olan bir Fikirdir: talepler olarak haklar, eğer “hak” olarak adlandırılabilirlerse de, ancak *doğal hak* anlamında böyledirler, bu halleriyle, pozitif haklara aşılamaz biçimde uzak kalırlar. Fakat liberalizm daha ileri gider (meşru bir tezin hataya düşmesi daha açık şekilde söylersek *yanılsamaya* düşmesi bu nedenledir) ve talepler olarak haklar fikrinin, boş olduğu için, saçma ve ham hayal olduğunu ilan ettiğinde anlama yetisinin bakış açısını pozitivist biçimde *mutlaklaştırır*, hem de bu hakların, liberal geleneğin sandığı gibi, sadece ahlaklılığa (kamusal hayırhahlık) değil de doğal hakka bağlı olabileceğini fark etmeksizin.

– Kendi cephesinde, *antitez*, sadece aklın bir fikri olan şeyi idrakin bir kavramı haline getiren, bütünüyle metafizik nitelikli, tersine bir hata yapar: Böylece talepler olarak hakları uygulanabilir/gerçekleştirilebilir olarak koyar ve hatta bu uygulamaya imkân vermek için özgürlükler olarak hakları askıya almaya kadar gider (ki bu gerçekleşme tanımı itibarıyla sonsuz bir göreve bağlı olduğundan, proleterya diktatörlüğüne uzun günler bırakır!). “Gerçek sosyalizm”, –*cumhuriyetçi Fikir kapsamında muğlâklık olmaksızın düşünülebilecek demokratik sosyalizmin tersine*– o zaman, aslında sadece onun metafizik bir yanılsaması olan şeyin sözde bir cisimleşmesinin yaratacağı totaliter tüm tehlikeleri sunar.

Cumhuriyetçi Düşünce, kendi payına, açık bir şekilde *anti-nominin çözümünü* sunar: Çözüm, ayrılmazcasına –ama metafizik bir karışıklık da içermeden–, *anlama yeteneği siyaseti* (bu şekilde liberalizme entegre olur) ve *akıl siyaseti* (bu şekilde talepler olarak haklara ilişkin sosyalist fikre kendisine düşen yeri verir: Sonsuz bir görev, ya da şöyle söylersek, bir düşünüm ilkesi yeri).

b) Şu halde, bu cumhuriyetçi Fikre yapılan referans, *Aufklärung*’dan beri modern hümanizme ait olan değerlere yapılan bir referansı da içerir, çünkü bu referans, *kamusal alanın –res-publica– ideal olarak* insanlar arasındaki akli bir iletişimin olanaklılığına

dayandığı varsayımına gönderme yapar. Dahası, hangi şekli almış olursa olsun, insanlığı hep (ırklara, sınıflara, hatta heterojen kültürler halinde) *temelde* bölünmüş olarak düşünmeye varan barbarlığın tersine, hiç değilse *hak olarak* insanlığın *birliğini* öne sürer. “Farklılık hakkı”, (ki onu, görünüşe göre, aklın “düşüncenin en azılı düşmanı”na dönüşmüş gibi görüldüğü felsefi bir bağlamda hatırlatmak gerekir) ikircimlerden azade değildir; bu hak, örneğin onu ereğe ve hiyerarşiye sahip, antik bir kozmoloji çerçevesinde düşünürsek, insanlıktaki temel bölünmelerin tanınması anlamına gelebilir; ki o zaman bu temanın mümkün farklı siyasi kullanımlarını öngörmek zordur (bu denemenin başında bahsettiğimiz kölelik sistemi, bu alanda, çeşitli ihtimallerden sadece biridir). İnsanlık içinde, bir iletişimin her zaman hak olarak mümkün olduğu (aşkın) varsayımının (ki bu varsayım, Habermas’a⁴³ kadar tüm eleştirel gelenekte hep mevcuttur ve hiçbir şekilde farklılıklara saygıyı dışlamaz, tam tersine farklılıkları gerektirir) günümüzde hâlâ, kendini bayatlamış metafizik konumların aşılması ve felsefi etkinliğin en uç noktası olarak sunan eleştirilerin –vaka *gülünç-lükten* yoksun değildir– konusu olduğunu şüphesiz bilmiyor değiliz. Net bir şekilde söylersek; akla ve modern hümanizme ilişkin “soykütüksel” eleştiriler, *iki yüzyıla yakın zamandan beri felsefenin beylik laflarıdır!* Bunun başlangıçlarından daha fazlasını yalnızca Heidegger, Nietzsche ya da Kierkegaard’da değil, aynı zamanda tüm romantik Alman düşüncesinde, örneğin Jacobi ya da Schelling’e borçlu olduğumuz çok dikkat çekici idealizm eleştirilerinde de buluruz. Büyük sistemlerin ya da denildiği gibi “büyük anlatılar”ın baskıcı ve güvenilir karakterini ancak günümüzde keşfettiğimizi; ilk kez olarak, akli metafiziğin idollerini (tarihsel belirlenimcilik, bilince ya da öznelliğe verilen

43 Bilhassa bk. Habermas’ın bir iletişimsel eylem Fikri’nde yaptığı son ilerlemeler, *Verstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* içinde, Suhrkamp, 1984.

öncelik, dogmatizmin aynılık iddiaları, vb.) şiddetle eleştirmenin söz konusu olduğunu iddia etmek, sadece, zaman zaman Fransız felsefesinin içine dalmış gibi görüldüğü yoksullukla açıklanan bir programdan ileri gelir. Mesela M. Foucault'nun yapmış olduğu gibi (bu bakımdan kesinlikle tüm bir felsefeciler kuşağının temsilcisidir), “herkes tarafından kabul edilebilir olan bir ahlak biçimi arayışı (herkesin ona uymak zorunda olduğu anlamında), bana korkunç görünüyor”⁴⁴ beyanında bulunmak, doğrusunu söylemek gerekirse kesinlikle tuhaftır: Eğer gerçekte (Jakoben Terörden toplumsal kontrolün en vahşi yüzlerine kadar) çeşitli biçimler altında ortaya çıkan ahlaki dogmatizmi, Nietzsche'nin bahsettiği “ahlakçılık”ı eleştirmek söz konusuysa, bu girişim şüphesiz övgüye değerdir, ancak: 1) hiçbir şekilde yeni değildir (her şey bir yana, Hegel ahlaki terörizmin ilk ve belki de en parlak eleştirmeniydi), ve özellikle: 2) İletişimin gerekliliğinden vazgeçmeyi hiçbir biçimde gerektirmez, ki bu konuda, hiç kimsenin bundan *a priori* hariç kalmadığını düşünürsek, evrensele yapılan tüm referanslardan nasıl kaçınabileceğini pek anlayamayız. Kısaca, bu yolda, zorladığımız kapı ya ağzına kadar açıktır ya da titizlikle kapanmıştır. Ama gerçekten söz konusu olan, evrensellik fikriyle; yani olgu olarak değilse bile, hak olarak insanlar arasında bir takım asli ilkeler konusunda bir iletişimin kurulmasının mümkün olduğu fikriyle işimizi bitirmekse, o zaman (nasıl düşünülürlerse düşünülünler, asgari bir evrensellliği ve öznelliği gerektiren) insanlığın haklarına yapılan her referanstan vazgeçmenin zorunlu olduğu ve, belki de istemeden, böylece bir diğer kapıyı, barbarlığın kapısını açtığımız konusunda uzlaşmak gerekir.

c. Cumhuriyetçi fikrin sentezlediği son özellik olan *karşı tarihsicilik* karşısında bugün aynı güçlüklerle karşılaşmaktadır: Cumhuriyetçi fikir kapsamında düşünüldüğü şekliyle insan haklarına yapılan referansın, bir anlamda bazı değerlerin tarih-üstü

karakterinin tanınmasını gerektirdiği aslında açıktır. İnsan hakları kuşkusuz belirli bir tarihsel anda ortaya çıkar, ve bununla birlikte, bir kez ilan edildikten sonra, kendilerinde öyle bir evrensellik gerekliliği taşırlar ki artık tarihe indirgenebilir olarak görünmezler. Yine burada da, naif bir şekilde metafizikmiş *gibi görüldüğü* için, böyle bir iddia, Fransa'da hakim olan derin biçimde tarihsici bazı akımların önvarsayımlarıyla kafa kafaya gelir (söz konusu önvarsayımlara göreyse, tam tersine tüm duygularımızın, tüm inançlarımızın, “ve özellikle bize en asil ve en çıkar gözetmez görünenlerinin bir tarihe sahip” olduğunu ve, bu sebepten, bunların “soykütüksel”⁴⁵ bir analizin konusu olması gerektiğini göstermektir). İster Marksizmin himayesinde olsun ya da *tam tersine* (zira burada bir kez daha bir çatışki söz konusudur) ister 60'lı yıllarda Fransa'da entelektüel olarak çok iz bırakmış bu Nietzscheci-Heideggerciliğin koruyuculuğunda olsun, tarihsel görecelilik, en azından yakın bir tarihe kadar, sağlam bir değer, adeta tekrarlanan bir “şüphe” pratiği tarafından “uyarıldığımız” bir işaret haline gelmiştir. Böyle bir tarihsiciliğin antinomilerini yeniden incelemenin yeri burası değildir.⁴⁶ Sadece şunu söyleyelim ki, insan haklarının veya en azından aralarından bazılarının uyandırdığı evrensellik duygusu, yani bir anlamda karşı tarihsicilik, tam anlamıyla kaçınılamaz bir bilinç olgusudur ve hiç şüphe yok ki, onu yok etmekte –hem de başarılı olmadan– ısrar etmektense onu (açıklamaya olmasa da) *anlamaya* çalışmak daha evladdır. İnsan hakları düşüncesinin tarihe nazaran bu aşkınlığını gözler önüne serecek, ırkçılıkla, işkenceyle vb. alakalı örnekler verme zahmetine girmeyeceğiz. Burada bilinç/vicdan olgularının ispatına değil özdüşünümüne yer verilmelidir.

45 M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, *Hommage à J. Hyppolite*, PUF, 1971.

46 Bk. *Siyaset Felsefesi*, 2: *Tarih Felsefeleri Sistemi*, birinci kesim.

ÜÇÜNCÜ BASKIYA SONSÖZ

1985’te, yani bu yapıtın birinci baskısının önsözünde, Marksizmin çöküşünün yol açtığı “insan haklarına dönüş”ün geçici bir moda olmasından korktuğumuzu dile getirmiştik. Bu korku, birçok açıdan haklı bir korkuydu. Kuşkusuz, büyük ilkelere mecburen yapılan referans, şurada ya da burada güzel hisleri beslemeye devam etmektedir. Ama bunu, çoğu kez, 1789’un asıl mirasçılarının kabul etmekte güçlük çekeceği bir kafa karışıklığı pahasına yapmaktadır.

Hiç kuşkusuz en çok sıkıntı veren birinci kafa karışıklığı, insan haklarına görünüşte en yakın olmakla birlikte aslında tam zıddı olan bir temanın son yıllarda önem kazanmasıyla ilgilidir: “farklı olma hakkı” teması. Fransız Devrimi’nin iki yüzüncü yılını kutladığımız sırada, 1789 Beyannamesi, her halkın ya da her ulusun, metonimi yoluyla, kültürel bir klişe tarafından karakterize edildiği tuhaf bir defileye tanıklık etmiştir. Böylece, İngilizlere Champs-Élysée’yi sağanak yağmur altında geçirtmek

gibi ince bir düşünce gelmiştir akla. Devasa kuklaların kollarında çok renkli çocukları taşıdıklarını da gördük, sanki 1789 ilkelelerinden olan ‘hoşgörü’yle, en başta kültürel ve etnik kimliklerin tanınması hedefleniyormuş gibi. Ancak şunu söylemek ve tekrar tekrar söylemek gerekir: İnsan haklarının kökenindeki anlam bu değildi. “Tam aksine”, demek istiyoruz (eğer bununla başka kafa karışıklıklarına yol açma riski yoksa tabii). Peki, aslında söz konusu olan nedir? Asli olana gidersek: Söz konusu olan, Cumhuriyetçi evrenselciliktir, yoksa liberal farklılıkçılık değil.

Rousseau’da bulduğumuz merkezi fikre geri dönelim: Genel olarak insanı niteleyen ve hayvandan ayıran şey, evrensel iletişimin mümkün hale geldiği kültürel bir alana ulaşmak için bütün biyolojik ve aynı zamanda sosyolojik hususiyetlerden kopabilme kapasitesidir. İnsan, kelimenin etimolojik anlamıyla, soyut bir varlıktır: İnsan, elle tutulmaz ama kesin bir içgüdüyle davranışları belirlenen hayvanlar gibi programlanmış olan, hayatın döngüsüne tâbi bir varlık değildir. Kısacası, ilke itibarıyla insan hiçbir kod tarafından esir alınamaz —işte bu kabiliyet, Rabaut Saint-Étienne’nin devrimci eylemin temeli olarak gördüğü şeydir. Kant ve Fichte’nin az zaman sonra söyleyeceği (ve Sartre’ın bütün içtenliğiyle tekrarlayacağı) şey gibi: “İnsan, kökensel olarak, hiçbir şeydir” ve insanın özgürlüğü tam da bunda yatmaktadır. İnsanın davranışlarını düzenleyebilecek herhangi bir biyolojik belirlenim (ırk ve cinsiyetten başlamak üzere) yoktur; kaçınılmaz nitelikler atfedebileceğimiz bir insan kavramı söz konusu değildir. Siyah’a, Arap’a, Yahudi’ye, Kadın’a atfedebileceğimiz ve bireyler için kaçınılmaz bir kaderin a priori olarak öngörülebildiği bir öz yoktur. 1789 Beyannamesi’ni bu kadar derinden damgalayan soyut evrenselciliğin anlamı tam da budur. “Farklı olma hakkı”nın ilk ve en gerçek temsilcileri olan karşı devrimci romantiklerin düşündüklerinin aksine: Burke’un ya da Maistre’in ünlü formülüne öykünmek gerekirse, insan insan olarak haklara

sahiptir, yoksa yalnızca İngiliz, İtalyan, Alman, Fransız ya da İranlı olarak değil. Bu evrenselcilikten belli bir hoşgörü biçimi çıkıyorsa da, şurası kuşkusuzdur: Özel alanda, yani sivil toplum alanında, insanlar, varoluşun anlamına ve selamete götüren yolun hangisi olduğuna ilişkin düşüncelerinde özgürdür. Ancak, bu tür bir bakış açısından, özel kültürlere saygının kendisinin de sınırları vardır: Kamusal alana, özellikle de siyasal alana girildiği andan itibaren, birey kendini, şu ya da bu topluluğun üyesi olarak değil de, mümkün olduğunca, genel itibarıyla insan olarak ortaya koymalıdır. İşte bu nedenledir ki, cumhuriyetçi okul, uzun bir süre boyunca, gri gömleğin giyilmesini dayatacak ve dini simgelerin taşınmasını yasaklayacaktır. Bugünkü durumumuzun, bu ilkelerin başlangıçtaki katılığı azaltmayı gerektirmesi muhtemeldir. Bir tarihçinin perspektifinden bakarak, savaş sonrasına damgasını vuran sömürgeleştirme sürecinin, sağdan sola kadar herkesi, hangi entelektüel dolambaçlardan geçerek, ‘emperyalizm tarafından tehdit edilen kültürel kimliklerin savunulması’ temasına götüreceğini de anlayabiliriz. Aydınlanmacıların evrenselciliğini onun en zıddı olan şeyle (yani “farklı olma hakkı”yla) karıştırmak da, aksine, cumhuriyetçi hoşgörünün başlangıçtaki anlamını bulandırmaktan ve akıllı bir cumhuriyet kurma şansını ortadan kaldırıp ırkçılığı ve entegrizmi arttırmaktan başka bir şey yapmaz.

Dolayısıyla, bu tür bir sapma bağlamında kaleme alınan kitabımız, Beyanname’nin altında yatan felsefenin tam anlamıyla cumhuriyetçi (dolayısıyla evrenselci) yönüne vurgu yapmak istiyordu. Bazılarına tuhaf gözükebilen başlığı bundan kaynaklanıyordu. “Özgürlükler olarak haklar” ile “talepler olarak haklar” arasındaki klasik ayrımı tekrarlama ve onu felsefi açıdan olabildiğince temellendirme zorunluluğu da bundan kaynaklanıyordu; zira bu tür bir dikotomi, köklerini, kuşkusuz, hak ile devlet arasındaki muhtemel farklı ilişkilere dair bir tipolojiden alır: Özgürlükler olarak haklar talepler olarak hakları sınırlarken, talepler olarak

haklar da sivil toplumun düzenine (ya da düzensizliğine) artan bir müdahale anlamına gelir. Ve Beyanname'nin, dahası, 1791 Anayasası'nın yapılışı sırasındaki tartışmalar “kamu hayrı” hat- ta “kamu yardımları” sorununu sıklıkla akla getirmiş olsa da, özgürlükler olarak haklar problemiği 1789'a, ve “yardımlar” problemiği ise 1848'e bağlanıyordu (yani bu konuda hukukçuların geleneği izleniyordu).

Ancak, özgürlükler olarak haklar ve talepler olarak haklar arasındaki antinomiye ilişkin bu tür bir perspektif, bazı zorluklarla da karşılaşır. Böylece, Olivier Duhamel, “özgürlükler olarak haklar ile talepler olarak haklar arasındaki karşıtlığın kısmen geçerli olduğu”nu¹ söyleyebilmiştir; ve bunun en azından iki nedeni vardır. İlk olarak, “ekonomik ve toplumsal hakların hepsi talepler olarak haklar olmadığı için”; bunlardan bazıları, “demokratik ilkeleri ekonomik alana aktarma”yı da amaçlamaktadır. İkincisi, talepler olarak haklar, şu ya da bu yerde karşımıza çıkan şeyin aksine, pozitif hukuka dahil edilebilir –bu, negatif bir şekilde olsa bile: Örneğin, “bir anayasa yargıcı yasa koyucuyu bir toplumsal güvenlik sistemi kurmaya zorlayamaz; yasa koyucunun, toplumsal güvenlik sistemini sıradan bir yasayla ortadan kaldırmasına engel olabilir”. Marcel Gauchet,² Beyanname'nin kaleme alınmasından önceki tartışmaları (ve biliyoruz ki yaklaşık 110 tane ön tasarı vardı!) analiz ederek, “yardım” (dolayısıyla talepler olarak haklar) problemiğinin nasıl da her yerde karşımıza çıktığını göstermeye çalışmıştır (bu problematik, Beyanname'nin kendisinde olmasa bile Beyanname'ye götüren tartışmalarda ve Beyanname'nin temel ilham kaynağı olan yazarlarda, özellikle de Sieyès'de karşımıza çıkar).

Bu tür saptamalar belli bir sağduyuyla yapılmıştır ve yerindedir. Ancak, bu saptamaların, özgürlükler olarak haklar ile talep-

1 Olivier Duhamel, *Le pouvoir politique en France*, PUF, 1991, s. 328.

2 Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, 1989.

ler olarak haklar arasındaki ayrımın geçerliliğini neden ortadan kaldırmadığını ve klasik el kitaplarında bu haklar için yaptığımız alışlagelmiş dönemlendirmenin –1789/1848– neden hâlâ geçerli olduğunu biraz daha net bir şekilde kavramak gerekir.

Gerçekten de, bu karşıtlığın doğal hak felsefesine değil de devlete ve devletin sınırlarına ilişkin bir düşünme etkinliği haline gelen bir siyaset felsefesi bağlamında söz konusu olduğunu görmezsek eğer, bu karşıtlık ilke itibarıyla müphem kalır. Tocqueville, Eylül 1848’te Meclis’te yaptığı çalışma hakkına ilişkin ünlü konuşmasında işte tam da bu noktayı ustaca ortaya koymuştu. Burada da gösterdiğimiz gibi, Tocqueville’in amacı çok netti: Çalışma hakkını anayasaya dahil etmenin gerekli olup olmadığı sorununun bir sonuca bağlamak; çalışma hakkı anayasaya dahil edilince, işsizliğin ortadan kaldırılması basit bir ahlaki ve siyasi zorunluluk değil, yurttaşın, kendi ilkelerini ihmal eden bir devlete karşı ileri sürebileceği gerçek bir pozitif hak haline gelmiş olacaktı (ve biliyoruz ki, bu ünlü çalışma hakkı, Fransız anayasalarına –Sovyet anayasası temel alınarak– ancak 1946’da dahil olacaktı). Dahası, Tocqueville’in akıl yürütmesi, tersine bir sonuçla da olsa, Marx’inkine katılıyordu; ki Marx da, aynı nedenlerle, çalışma hakkı talebinde, komünizme açık bir kapı görüyordu. 1789’un liberal mirasına sadık kalan özgürlükler olarak haklar devletin sınırlarını oluşturur (devlet özel alana müdahale etmemelidir, dolayısıyla felsefi ve dini görüşleri serbest bırakmalıdır, mülkiyet ve güvenliği korumakla yetinmelidir, vs.). Aksine, toplumsal haklar ise, ki Tocqueville ve Marx bu konuda haklıydı, devletin sivil topluma artan müdahalesi anlamına gelir. Eğer çalışma hakkı, ve günümüzde eğitim, sağlık, boş zaman, vs. hakları gerçekten hak iseler, bu, yurttaşın devlete karşı ileri sürebileceği talepleri olduğu anlamına gelir. Devlet de, bunlara cevap vermek için, sivil topluma müdahalesini geliştirmek ve uygun araçlara sahip olmak zorunda kalır.

Kuşkusuz, 1789 Beyannamesi’ni hazırlayan çeşitli tasarılar, gelecekteki bu toplumsal hakları haber veren bir haklar kategorisini zaten dile getiriyordu, ve 1789’daki tartışmalardan itibaren gündeme gelen bu hakların ancak 19. yüzyılda ortaya çıktığını söylemek hatalı olacaktır, diye itiraz edilebilir. Başkalarıyla birlikte Sieyès de, birçok kez, kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacak durumda olan yurttaşlara yapılması gereken “yardımlar”dan bahsetmiştir. Aynı anlamda, 1791 Anayasası, devleti bazı hizmetleri temin etmeye mecbur kılan bazı yetkilerden bahsediyordu. Yine de, bu tür formüller, talepler olarak hakların gerçek haklar olarak tanınmasıyla kesinlikle aynı şey değildir; daha çok, devlet yardımını “kamu hayrı”nı ahlaki bir yükümlülüğü haline getirmektir –tam anlamıyla hukuki bir mecburiyet değil. Tocqueville’in çalışma hakkı konusunda 1848’de ne yazdığını da hatırlayalım: “Devlete şimdiye kadarkinden daha geniş, daha kutsal bir görev yüklemek” ve bu anlamda, “kamu hayrını artırmak, sağlamlaştırmak ve düzenlemek” meşru ise, “burada söz konusu olan şey, çalışana devlet üzerinde bir hak vermek değildir; devleti bireysel basiretin, ekonominin, bireysel namusluluğun yerine geçmeye zorlamak değildir”. Ayrıca, Sieyès’nin kendisinde bile, bu hizmetlerin sınırları çok açık bir şekilde belirtilmiştir –onun Fransız Yurttaş Hakları Beyannamesi’nin 35. maddesinde olduğu gibi: “Kamu yardımlarının, sadece kendi ihtiyaçlarını gerçekten sağlayamayacak durumda olan kimselere yapılması gerektiği kuşkusuzdur”. Açıkçası, Sieyès’nin düşündüğü “toplumsal haklar”, 1848’de çalışma hakkı talebiyle hedeflenen haklardan farklı bir nitelik taşır: Orada söz konusu olan şey, devletin girişimci olması, hatta iş üretmek için sivil topluma müdahale etmesi bile değildi; “sadece”, örneğin yatalak oldukları için gerçekten çalışamayacak durumda olan kimseler için asgari bir gelirin teminat altına alınmasıydı. Kısacası, komünizmin embriyonuyla karşı karşıya değildik (1848’de öyleydi); söz konusu olan şey, daha çok, refah devletinin ortaya çıkışıydı. Eğer toplumsal hakların kökenini

1789'a yerleştirmek istiyorsak, görmek gerekir ki, bu haklar, devlet karşısında aldıkları biçime göre (koruma ya da sivil topluma doğrudan müdahale talebi) farklı bir anlam taşırlar. Dolayısıyla, bu zor sorunu daha açık hale getirmek için şunu söyleyeceğiz: İki tip talepler olarak hak söz konusudur. Birincisi, çalışma hakkı modeli üzerinden, devletin rolüne ilişkin komünist bir anlayışa gönderme yapar. İkincisi ise, toplumsal koruma modeli üzerinden, refah devletini savunan bir anlayışa gönderme yapar. Kuşkusuz, her ikisi de devletin rolünün artması anlamına gelir; ancak bunların herhangi bir totalitarizm biçimine götürdüğünü söyleyemeyeceğimiz gibi, bunları toplumsal haklar biçimi altında pozitif hukukta cisimleştirmenin imkânsız olduğunu da söyleyemeyiz. Gerçekten de, her şey, “toplumsal haklar” ifadesine verdiğimiz anlama bağlıdır: “Komünist” bir anlamda anlaşıldığında, bu hakları 1789'daki haklarla uzlaştırmak gerçekten de zordur –çalışma hakkı bu konuda tipik bir örnek oluşturabilir. Öte yandan, basit bir koruma talebi (refah devleti) olarak anlaşıldığında, bu hakların liberalizm ilkeleriyle uyumlu olduğunu, ilk liberal beyannamelerle aynı öze sahip olduğunu düşünmek de mümkündür (ve bu haklar, söz konusu beyannamelerin bir parçası da olabilirlerdi) –refah devleti, liberal devletin bir uzantısıdır sadece.³

İki tür talepler olarak hakkı yeteri kadar özenle ayırmadığımız için, işte bu noktanın altını, hiç kuşkusuz, yeteri kadar çizememiştik. “Antinominin çözümü” olarak sunduğumuz “cumhuriyetçi sentez”, böylece, daha net olarak, şu şekilde ortaya konulabilir: Liberal tezde, talepler olarak hakların, sosyalist çalışma hakkı modeli üzerinden ifade edildiğinde, ancak ve ancak siyasi aklın ortaya attığı bir şey olabileceğini teslim etmek gerekir: Gerçekten de, böyle bir durumda, bu haklar, işsizlik sorununu çözmekle yükümlü kılamayacağımız pozitif hukuka dahil edilmemelidir-

3 Bk. L. Ferry ve A. Renaut, 68-86. *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, 1986, son bölüm.

ler. Öte yandan, refah devletçi bir kavrayışla bağlantılı olarak anlaşılan talepler olarak haklar, pozitif hukuka kısmen dahil edilebilirler –her ne kadar, tam olarak gerçekleştirilmeleri, tanımı gereği, imkânsız olsa da (sağlık, boş zaman, kültür, vs. hakkı). Esas itibarıyla mutluluk kategorisiyle ilgili olan ve bütün arzularımızın tam olarak tatmin edilmesi olarak anlaşılan bu haklar, sadece düzenleyici bir fikir olarak kalırlar.

Dolayısıyla liberalizm, pozitivist bakışı mutlaklaştırıp talepler olarak haklar fikrini, boş olduğu için, saçma ve gerçekdışı ilan ederken siyasi aklın yanılmalara boyun eğer; ve bu hakların doğal haklarla ilgili olabileceğini fark etmediği gibi, yasa tarafından fazlasıyla hissedilebilir bir şekilde garanti altına alınan bazı toplumsal koruma formlarında pozitif açıdan hayata geçirildiğine dair bazı izlere sahip olabileceğini de fark etmez. Sosyalist karşı sav ise, tam anlamıyla metafizik bir hata işler: Sadece aklın bir fikri (doğal hak fikri) olan bir şeyi anlama yeteneğinin gerçekten uygulanabilir bir kavramı haline getirir: Böylece, çalışma hakkı modeli üzerinden anlaşılan talepler olarak haklar gerçekleştirebilir ve hatta bunun gerçekleştirilmesine izin vermek için özgürlükler olarak hakları askıya almaya kadar gider (proleterya diktatörlüğüne uzun güzel günler bırakmıştır). Dolayısıyla, burada yalnızca kabataslak bir şekilde ortaya konulan ayrımı geliştirmek için şunu kabul etmek gerekir: Cumhuriyetçi fikir, anlama yeteneğinin siyaseti olarak (ki bu yolla liberal düşünceye hak verir) ve aklın siyaseti olarak (bu yolla da, doğru kavranan talepler olarak haklar fikrine hak ettiği yeri verir: Bitmek bilmeyen bir görev ya da düşünüm ve siyasi eylem için düzenleyici bir ilke; ve bu ilke, fazlasıyla gerçek olan “sembolik izler”de cisimleşmenin yollarını bulur) kendini ortaya koyar –ama metafizik kafa karışıklığı olmaksızın. İşte bu anlamda, insan hakları, kendi başına değerlendirildiğinde artık bir siyaset oluşturma da (ki bu açıktır), demokratik toplumlara dinamiğini veren taleplerin çerçevesini sunmaya devam etmektedir.

İNSAN HAKLARINDAN CUMHURİYETÇİ DÜŞÜNCEYE

Luc Ferry
Alain Renaut

"Ferry ve Renaut'nun felsefi projesi modernitenin en kıymetli veçhesini -insan hakları ideası- korumaktır. Bu haklar, tikel şartlarımızdan azade olarak insan olduğumuz için herkesçe paylaşılır. Kendi üzerimizdeki egemenliğimize dair yeni bir inancın savunusunu yapıyorlar; buna 'mutevazi' ve 'metafizik-olmayan' bir hümanizm diyorlar. Eserlerinin temel hedefi bu hümanizmin ifadesidir."

Alexander Nehamas

"Siyaset Felsefesi" serisinin bu üçüncü ve son cildinde Luc Ferry'ye Alain Renaut katılır. İnsan hakları ve demokrasi arasında varsayılan ilişkiyi sorgulayarak başlayan ikili, hakların öznesi olarak insana dair Rousseau sonrası oluşan üç siyaset felsefesinin -anarşizm, sosyalizm, liberalizm- çözümlemesine girişiyor. *İnsan Haklarından Cumhuriyetçi Düşünceye* 18. yüzyılın 'Doğal Hak' kuramlarıyla Alman idealizmi sonrası ortaya çıkan birey-toplum-devlet üçgenindeki düşünce okulları arasındaki kopuşu irdeledikten sonra Cumhuriyet fikrinin "Aklın yolu" olarak ortaya çıkışını serimler.

